



Festas religiosas e populares na Amazônia¹

Sérgio Ivan Gil Braga²

1. Algumas considerações sobre cultura popular

O conceito de cultura em antropologia é a principal ferramenta teórica do antropólogo, pois é o que delimita a abrangência do trabalho de campo e da análise nesta área de conhecimento humano.

Desde a segunda metade do século XIX, o conceito de cultura tem recebido várias reformulações. Num primeiro momento, tratou-se de relacionar cultura e civilização européia, deixando de lado a expressão e a mentalidade de outros povos, que segundo evolucionistas e difusionistas encontravam-se “fora da história” da humanidade. Tratava-se,

¹ Comunicação científica a ser apresentada na VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, a ser realizado no período de 16 a 18 de setembro de 2004, em Coimbra, Portugal.

² Professor Adjunto da Universidade Federal do Amazonas, Departamento de Ciências Sociais e Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia. Doutor em Antropologia Social pela USP.

portanto, de integrá-los à história ocidental. E, assim, se fez uma antropologia sem o devido respeito às diferenças entre os povos.

Na primeira metade do século passado, o conceito de cultura em antropologia passa a dar conta das diferenças entre os povos, sobretudo pelo impulso adquirido nas ciências humanas e por trabalhos de campo em antropologia. É a emergência do “etnógrafo”, que “escreve um texto” sobre a cultura do outro, repleto de detalhes e informações. Assim, o antropólogo assumiu o papel de um outro frente aos sujeitos que se propôs estudar. O resultado foi um exaustivo “inventário das diferenças” entre as culturas humanas.

É interessante ressaltar, que neste momento a própria palavra cultura adquire a conotação da diferença, na forma como os antropólogos usam o termo quando passam a fazer referência as “outras culturas”, denotando hábitos, costumes, técnicas, instituições, personalidades, mentalidades, diferentes da cultura ocidental. De fato, o problema em definir cultura fica ainda mais complexo, na exata medida em que se toma consciência da existência de outras tantas “culturas” para além da cultura ocidental.

Por outro lado, a idéia de uma cultura ocidental monolítica cai por terra, já que há muito o que relativizar no âmbito das próprias sociedades ocidentais. É na segunda metade do século passado, que a antropologia se volta para o estudo de sua própria sociedade, em meio às populações rurais, urbanas, minorias étnicas como os negros do novo mundo, minorias sexuais, “outsiders”, entre outros temas. Surge, nesse momento, a necessidade de novas ferramentas conceituais, que explicitem melhor o conceito antropológico de cultura. Conceitos que em grande medida são resultantes da prática de campo do antropólogo, dando corpo às teorias de identidade, etnicidade e a própria concepção de cultura popular, que, em última instância, ampliam os horizontes do conceito antropológico de cultura, tão caro aos antropólogos.

Nesses termos, falar em cultura popular implica necessariamente lançar mão de múltiplos referenciais teóricos, não apenas de uma antropologia clássica que nos ensinou entre outras coisas a importância da diferença entre as sociedades humanas, como também da mudança cultural e das possibilidades interpretativas que permitem captar a singularidade do outro, mesmo que ele faça parte da mesma sociedade ocidental habitada pelo antropólogo.

Deve-se ressaltar, que a noção de cultura popular ou “culturas do povo”, emerge enquanto elemento diacrítico voltado para marcar diferenças, pressupondo sempre um contexto que constitui objeto de descrição e inventário por parte do antropólogo, e cuja ênfase teórica pode recair sobre “identidades contrastivas”, entre “letrados e iletrados” ou quem sabe, quando se trata de inquirir sobre a imaginação popular materializada nas práticas ditas populares.

É nessa perspectiva, após uma rápida digressão sobre o conceito de cultura em antropologia, que chegamos a importância de uma cultura popular amazônica, ou melhor, a pertinência de se explorar referenciais teóricos e empíricos que nos permitissem tratar do assunto, com o intuito de fixar traços culturalmente relevantes para a reconstituição de uma identidade cabocla amazônica.

2. Imaginário e identidade na Amazônia

Gaston Bachelard (1993) reconhece na “imensidão da floresta” um elemento importante para a definição de uma “poética do espaço”, que, segundo ele, “nasce de um corpo de impressões que não derivam realmente de ensinamentos de geografia. Não é preciso permanecer muito tempo nos bosques para conhecer a impressão sempre um pouco ansiosa de que mergulhamos num mundo sem limites”. De fato, são os sujeitos que vivem e pensam a floresta, num “devaneio” que só alcança limites na capacidade imaginativa, os responsáveis pela caracterização ou configuração do espaço amazônico.

Gilbert Durand (2001) lembra que os sujeitos têm um papel ativo na dinâmica das culturas humanas, na exata medida que operam, no plano dos símbolos, um imaginário que lhes é peculiar, cujo resultado são produções intelectuais que se expressam, por exemplo, na poesia, na classificação das coisas em taxionomias, ou de outros sujeitos em diferentes formas de organização e convivência social. Todas essas ações fazem parte do que o autor convencionou chamar de “trajetos antropológicos”, percorridos por sujeitos com propósitos de satisfazer “pulsões” subjetivas e dar conta da própria condição objetiva da vida em sociedade. Nas palavras do autor:

“Poderíamos escrever que todas as motivações, tanto sociológicas como psicanalíticas, propostas para fazer compreender as estruturas ou a gênese do simbolismo pecam muitas vezes por uma secreta estreiteza metafísica: umas porque querem reduzir o processo motivador a um sistema de elementos exteriores à consciência e exclusivos das pulsões, as outras porque se atêm exclusivamente a pulsões, ou, o que é pior, ao mecanismo redutor da censura e ao seu produto – o recalçamento. (...) precisamos nos colocar deliberadamente no que chamaremos o trajeto antropológico, ou seja, a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social. Esta posição afastará da nossa pesquisa os problemas de anterioridade ontológica, já que postularemos, de uma vez por todas, que há gênese recíproca que oscila do gesto pulsional ao meio material e vice-versa. (...) o imaginário não é mais que esse trajeto no qual a representação do objeto se deixa assimilar e modelar pelos imperativos pulsionais do sujeito, e no qual, reciprocamente, como provou Piaget, as representações subjetivas se explicam 'pelas acomodações anteriores do sujeito' ao meio objetivo. (...) o símbolo é sempre o produto dos imperativos biopsíquicos pelas intimações do meio. Foi a esse produto que chamamos trajeto antropológico, porque a reversibilidade dos termos é característica tanto do produto como do trajeto (Durand, 2001: 40-41).

Mas, quais seriam os elementos culturais que compõe a imaginação desses sujeitos amazônicos? Há que se partir de um referencial mínimo de região amazônica, que sirva de fundamento aos diferentes sujeitos que habitam um lugar comum, para além da “imensidão da floresta”.

Débora Lima (1999) sugere a noção de um “arquetipo do caboclo”, cujos traços culturais representariam um “modo de vida” oposto a “existência branca e urbana”. Mas que, quando fosse o caso, poderiam ser re-vividos de modo estereotipado pelos sujeitos da cidade. Entre os traços culturais, poderiam ser fixados os seguintes:

“As características de uma arquitetura distinta, os meios de transporte que usa, seus instrumentos de trabalho, seu conhecimento e modo de manejar os recursos da floresta,

seus hábitos alimentares, sua religiosidade, mitologia, sistema de parentesco e diversos maneirismos sociais expressam a existência de uma cultura cabocla que é básica para o conceito desse típico amazônida (Lima, 1999: 5).

Nesses termos, a autora considera a pertinência de se falar em uma “cultura cabocla”, que nos permitiria reconhecer, por exemplo, certas manifestações culturais, como os “tapiris” (casas de pau a pique com cobertura de palha) da várzea e terra firme; as habitações “flutuantes” localizadas em diferentes rios da região, “canoas” e “barcos regionais” para o transporte fluvial; “zagais” (arpão de metal) e “cacuris” (armadilha com treliças de bambu) para a captura de peixes nos rios, lagos e “paraná”; conhecimentos sobre plantas medicinais envolvendo aplicações e posologias; técnicas culinárias de “cru, cozido, assado e defumado” para dispor da natureza (rios, florestas, solo) face as necessidades e hábitos alimentares.

Não seria demais lembrar a importância das relações de afinidade na cultura cabocla da região amazônica, onde “todos” se reconhecem “parentes” no âmbito das comunidades locais. Aqui, a “voz do sangue” tão cara as relações consanguíneas de uma colonização européia, foram redimensionadas para um parentesco que estendeu as suas relações para “compadres de fogueira”, “agregados”, filhos de adoção, casamentos preferenciais entre primos, “manos” e “maninhas”.

Por outro lado, há que se evidenciar principalmente as religiões devotadas aos santos católicos, que fazem de cada “comunidade amazônica” a identificação com um santo, Santo Antônio, São João Batista, São Benedito, entre outros. Uma religiosidade católica que não conflita com as encantarias amazônicas, como a crença mágica nas peripécias do boto Tucuxi, que seduz e engravida as jovens e mulheres à beira do rio, quando assume as características de um jovem caboclo; a sedução da Iara, uma mulher que “encanta” os jovens ribeirinhos com a sua beleza e os leva para as profundezas da água doce dos rios amazônicos. Sem esquecer também de figuras mitológicas como o Anhangá, o Curupira, a Matinta Perera, encontradas inclusive na cosmologia tupi.

Eduardo Galvão (1955) considera que “a maioria das crenças não católicas do caboclo amazônico deriva do ancestral ameríndio”, que de alguma forma contribuíram para uma religiosidade popular mágica povoada por “visagens”, infortúnios da “panema”,

“pajelanças” caboclas, que necessariamente não representaram conflito com a crença em santos católicos. Segundo o autor:

“A integração dessas crenças no corpo da moderna religião do caboclo, não assumiu, porém, a forma de 'sincretismo' que se observa nos cultos afro-brasileiros de algumas regiões do país. Comparada às manifestações religiosas dos povos sul americanos em que predominou a influência espanhola, não se observa na religião do caboclo aquela íntima integração entre práticas católicas e indígenas tão acentuada pelos diversos observadores. No vale do Amazonas, o pajé é um bom católico, mas ele não mistura suas práticas com aquelas da Igreja. A pajelança e o culto dos santos são distintos e servem a situações diferentes. Os santos protegem a comunidade e asseguram o bem estar geral. Seus favores e sua proteção obtêm-se através de promessas e orações que propiciam sua boa vontade. Contudo, existem fenômenos que escapam à alçada ou ao poder dos santos, assim a panema, o 'assombrado de bicho', o poder maligno do bôto. Nestes casos somente o pajé, que dispõe de poderes e conhecimentos especiais é capaz de intervir com sucesso. Embora as crenças e instituições religiosas católicas e as de origem ameríndia sirvam a objetivos diferentes, elas se completam como partes integrantes de um mesmo sistema religioso. O caboclo das frequezias não as distingue como forças opostas, para ele os santos e os bichos visagentos são entidades de um mesmo universo” (Galvão, 1955: 6-7)

Na verdade, estes elementos culturais e outros mais povoam o imaginário amazônico, dando a ilusão de que estaríamos o tempo todo falando de uma única identidade cabocla amazônica, aplicada a múltiplas realidades históricas e contemporâneas. O que é uma falácia, já que a construção social de identidades depende, no mínimo, de quem fala e da sua situação relacional diante dos outros.

É nessa perspectiva que se pode avançar no entendimento de Débora Lima, quando a autora sugere a “desistência do uso da palavra caboclo”, justificando para esta atitude o fato do termo não se prender a uma identidade específica, “especialmente se pretendemos falar de identidades rurais na Amazônia” (Lima, 1999: 14). No meu entender, ao contrário de negar uma identidade cabocla amazônica, o que se deve visualizar nela é a sua condição de

“identidade virtual”, no sentido apregoado por Erving Goffman (1988), ou seja, a imputação de uma identidade ao “outro”, dispondo de um imaginário amazônico e dos elementos culturais que lhes são característicos. Nas palavras de Goffman:

“A sociedade estabelece os meios de categorizar as pessoas e o total de atributos considerados como comuns e naturais para os membros de cada uma dessas categorias. Os ambientes sociais estabelecem as categorias de pessoas que têm probabilidade de serem neles encontradas. As rotinas de relação social em ambientes estabelecidos nos permitem um relacionamento com 'outras pessoas' previstas sem atenção ou reflexão particular. Então, quando um estranho nos é apresentado, os primeiros aspectos nos permitem prever a sua categoria e os seus atributos, a sua 'identidade social' – para usar um termo melhor do que 'status social', já que nele se incluem atributos como 'honestidade', da mesma forma que atributos estruturais, como 'ocupação'. (...) Assim, as exigências que fazemos poderiam ser mais adequadamente denominadas de demandas feitas 'efetivamente', e o caráter que imputamos ao indivíduo poderia ser encarado mais como imputação feita por um retrospecto em potencial – uma caracterização 'efetiva', uma identidade social virtual. A categoria e os atributos que ele, na realidade, prova possuir, serão chamados de sua identidade social real” (Goffman, 1988: 11-12).

Nesses termos, é que se pode entender a distinção feita por Eduardo Galvão (1955) em seu estudo realizado da comunidade cabocla de Itá, nome fictício para a localidade de Gurupá, no Baixo Amazonas, Pará, quando reconhece para um mesmo lugar três categorias para definir a população. De acordo com o autor:

“A população da comunidade divide-se, segundo os moradores de Itá, em três categorias: a gente da cidade, que engloba todos os moradores urbanos; os roceiros, pequenos agricultores dos sítios vizinhos; os caboclos da beira, seringueiros e habitantes das ilhas. A gente da cidade considera-se a melhor; sobre os roceiros afirmam serem 'pobres, mas gente trabalhadora'. Os caboclos da beira são ridicularizados, deles se diz que de tão habituados ao chão mole e alagado da várzea,

sofrem horrivelmente quando pisam a terra firme de Itá. Fala-se também de suas maneiras desajeitadas e são figura central de muitas anedotas. Essas categorias, embora baseadas em ocupação e residência e traduzam uma divisão de classes dentro da comunidade, trazem também um certo sentido de discriminação racial. A gente da cidade tende a exagerar os característicos mongolóides do roceiro e especialmente do caboclo, a quem chamam as vezes de tapuio e dizem que 'tem o caboclo espeta-caju', numa referência ao cabelo liso e duro do ameríndio, que fica 'espetado' quando cortado rente. Na realidade, porém, a maioria dos habitantes da cidade, apresenta em seu tipo físico tantos traços do ancestral indígena quanto o roceiro ou o caboclo” (Galvão, 1955: 27)

De acordo com este entendimento, deve-se reconhecer que a identidade cabocla emerge de um imaginário amazônico, mas sobretudo é resultante de um contexto ou situação onde ela se configura e confere sentido às ações dos sujeitos com propósitos de classificação, do “eu” diante dos “outros” com os quais estabelece relações significativas.

Roberto Cardoso de Oliveira (2000) afirma que qualquer “discurso voltado para alcançar consenso, tenha ele caráter científico ou simplesmente produza discursos tangidos pelo senso comum” requer uma “comunidade de comunicação”, ou seja, uma instância marcada pela intersubjetividade”, que depende da capacidade de argumentação dos próprios sujeitos envolvidos em um mesmo “jogo de linguagem”. Um jogo, que em última instância, conforme indicara Durand (2001), adquire sentido nos “trajetos antropológicos” percorridos por sujeitos com propósitos de satisfazer “pulsões” subjetivas e dar conta da própria condição objetiva da vida em sociedade.

Assim, a construção social da identidade se constitui num fenômeno essencialmente urbano, ou melhor, adquire contornos e visibilidade no contexto da cidade e no seu raio de influência, quando se trata de associar ao “outro”, o homem rural da amazônia, por exemplo, o signo de “pobreza”, tomando por referência um “eu” supostamente civilizado e moderno.

Por outro lado, pode-se partir de uma mesma matéria-prima imagética, para viver no plano poético e romântico uma identidade cabocla que fundamente certas demandas de uma região amazônica frente a outras regiões do Brasil, tal como enunciava um jornal de grande

circulação em Manaus, concitando os cidadãos amazonenses a parabenizar um empresário local do ramo de hotelaria, numa clara alusão ao caboclo enquanto signo regional, nos seguintes termos: “Nós, os caboclos, agradecemos sua grande contribuição para com nosso Estado”.

3. Festas religiosas e festas populares

Para efeitos de análise antropológica consideramos as festas amazônicas, tanto históricas como contemporâneas. Longe de uma procura das origens, busca-se sugerir a comparação de diferentes festas com a finalidade de estabelecer aspectos comuns e prováveis peculiaridades existentes em tais manifestações.

Para efeitos de delimitação de nossos propósitos de análise, considera-se como “festas amazônicas” as práticas culturais de populações urbanas mestiças ou “caboclas”, com suposta influência cultural indígena, de afro-descendentes e da colonização européia, registradas na literatura de época e vivenciadas hoje no âmbito da região amazônica, com destaque para as festas correspondentes ao Estado do Amazonas.

De acordo com Serge Gruzinski (2001: 33), “a partir do anos 1760”, que coincide com “a construção de novos fortins e a multiplicação das implantações da ordem dos carmelitas”, intensifica-se na Amazônia a “presença portuguesa” e o processo de miscigenação com as populações autóctones. Nas palavras do historiador:

“Nas várzeas alagáveis do baixo Amazonas, os missionários criaram um novo grupo étnico, os tapuias. No centro da Amazônia, a colonização acelerou a miscigenação das populações nativas: índios dos rios Içana, Xié e Vaupés foram forçados a ir para Barcelos, onde trabalharam para os portugueses; enquanto uns construíam a cidade, outros plantavam mandioca, colhiam salsaparrilha para os colonizadores (Gruzinski, 2001: 33)

O mesmo autor reconhece também nesta época, a “difusão das festas católicas, como a de São Joaquim, no alto rio Negro”. De fato, pode-se considerar esse conjunto de

transformações administrativas e de conquista espiritual verificadas na segunda metade do século XVIII, como uma “primeira urbanização” que coincide com a “caboclicização” da Amazônia.

Outro exemplo de festa religiosa e popular registrada em meados do século XVIII, pode ser encontrado nos escritos do missionário João Daniel (2004), que esteve na Amazônia entre 1741 e 1757. Nas palavras do autor:

“Consiste o sairé em uma boa quantidade de meninos, todos em fileira atrás uns dos outros com as mãos nos ombros dos que lhe ficam adiante, em três, quatro ou mais fileiras; e na vanguarda anda um menino, se a dança é de ascânios, dos mais altos, ou menina, quando o sairé é de hembras, das mais taludas pegando com ambas as mãos nas bases de um meio arco, o qual em várias travessas está enfeitado com algodão, flores, e outras curiosidades; (...) Nas missões em que ainda conservam o seu sairé, o fazem já com mais galantaria, porque o ornam, e o adornam com o enfeite de boas fitas de diversas cores, e lindas plumagens, espelhos, e vários outros adornos; e ao seu compasso entoam, e cantam devotas cantigas, ou aos Santos, ou em abono dos juizes da festa, que algumas vezes vão no couce da procissão muito à grave, isto é, atrás do sairé rodeados dos mordomos;” (Daniel, 2004: 288-289).

Deve-se considerar que a igreja católica tomou parte da colonização européia portuguesa da Amazônia, influenciando inclusive em práticas culturais de índios, negros e brancos da Colônia e do próprio Império, que podem ser apreendidas através do estudo de festas religiosas e populares que foram transpostas de Portugal para a região amazônica. Trata-se de reconhecer, portanto, que as festas tradicionais do catolicismo português adquiriram uma outra configuração na nova terra, que coincide com a formação dos primeiros núcleos coloniais até os dias de hoje. Pode-se pensar hipoteticamente que o índio e o negro não foram historicamente coadjuvantes de festas portuguesas promovidas na Amazônia e que, de alguma forma, encontram-se heranças indígenas e negras nessas festas, ainda hoje promovidas na área urbana de diferentes municípios do Estado do Amazonas.

Os registros históricos e etnográficos sobre festas na Amazônia fazem referência a um universo relativamente amplo, muitas delas relacionadas ao calendário festivo da igreja católica, enquanto datas alusivas aos santos católicos. Na sua maioria, estas datas comemorativas fazem menção ao dia de morte das santidades e em apenas duas situações à natividade, como é o caso do nascimento de São João Batista, no dia 24 de junho, muito comemorado na Amazônia, pois também coincide com o solstício de verão na região, e o nascimento do Menino Jesus, no dia 25 de dezembro, neste caso assinalando o ciclo de reis, porém mais difundido em outras regiões do Brasil. Cabe ressaltar que o “verão amazônico” é a estação mais favorável à vida do homem regional, considerando as possibilidades de exploração sócio-econômica existentes na região, voltadas para o cultivo das várzeas naturalmente fertilizadas durante as cheias do inverno, a facilidade na captura do pescado com os inúmeros lagos que se formam após o recuo das águas, a facilidade no manejo dos rebanhos bovinos, etc.

Em relação às festas do ciclo junino, pode-se lembrar relatos de época como o *sairé* descrito por Robert Avé-Lallemant (1980), em 24 de junho de 1859, na cidade de Manaus, além do *boi-bumbá* presenciado pelo autor neste mesmo ano, no dia 29 de junho, em homenagem a São Pedro e São Paulo, onde se evidencia a participação de índios e brancos na primeira festa e sobretudo negros na segunda. Henry Walter Bates (1979[1863]), vivenciara em 1848, à época do natal, na velha Serpa, hoje cidade de Itacoatiara, Estado do Amazonas, um *sairé* de índios e brancos e um *batuque* de negros, sendo este último praticado em homenagem a São Benedito, onde não faltava embriaguez e sensualidade entre os participantes acompanhados atentamente pelos olhos do viajante. Nunes Pereira (1989) desenvolveu um exaustivo estudo sobre o *sairé* do médio e baixo Rio Amazonas, praticado no ciclo junino e durante o ciclo de reis, além de preciosas considerações feitas ao *marabaixo* de Macapá, Estado do Amapá, realizado à época da procissão de Corpus Christi, considerando-o inclusive como de origem banto. Estudos mais recentes, como o de Lygia Conceição Leitão Teixeira (1989) sobre o *marambiré* ou *congada* amazônica, na localidade do Pacoval, município de Alenquer, Estado do Pará, entre remanescentes de um antigo mocambo denominado São Benedito, identifica nesta prática festiva uma forte devoção católica a Santo Antônio, São Benedito, São João e à natividade do Menino Jesus, além de reconhecer nesta festa um elemento dinâmico de reforço da identidade do lugar. Aldrin

Moura de Figueiredo (1995), em seu estudo sobre esta mesma comunidade do Pacoval tem um entendimento muito próximo ao de Teixeira (1989), quando diz que os remanescentes do antigo mocambo têm muito a ver com uma proto-identidade banto, ou seja, “uma parte da África perdida nas terras da Amazônia”. Lembre-se, também, o estudo de Carlos Eugênio Marcondes de Moura (1997), sobre cordões de pássaros e cordões de bichos em Belém do Pará, promovidos durante o ciclo junino, onde o tema da “morte e ressurreição” do pássaro ou do bicho constitui o momento central da burleta, uma espécie de teatro de costumes e revisteiro, que encanta as platéias paraenses desde o século XIX. Mário de Andrade (1982) considera que “os cordões de bichos amazônicos representam ainda legítimos reisados”, mesmo que levados a efeito no período junino. Segundo este autor, é provável que a *ciranda*, tão difundida ainda na região amazônica, seja apenas variação dos cordões de bichos dos antigos *reisados*, aonde também se incluía o bumba-meu-boi e o boi-bumbá.

Esta classe de dados poderia ser complementada com a observação direta de festas amazônicas atuais circunscritas ao Estado do Amazonas, como a festa dos bois-bumbás de Parintins, realizada nas três últimas noites do mês de junho, na cidade de Parintins, que já constituiu objeto de estudo do autor (Braga, 2002). Ainda no ciclo junino, tem assumido destaque nos últimos anos a realização do Festival de Cirandas de Manacapuru, município do Estado do Amazonas, reunindo vários grupos oriundos do próprio município, bem como as cirandas de Manaus promovidas à época do Festival Folclórico do Amazonas, realizado na capital do Estado no mês julho, ou seja, um “festival julino” por conta da influência dos bois-bumbás de Parintins, que nessa época atraem para Parintins milhares de visitantes em sua maioria residentes na capital do Estado. Caberia considerar também a procissão do sairé de Santarém, Estado do Pará, tradicionalmente realizada no mês de junho, mas hoje, em função da repercussão da festa dos bumbás de Parintins, teve alterada a sua realização para o mês de setembro. Quanto ao Amapá, seria sugestivo desenvolver pesquisas antropológicas sobre o marabaixo, no sentido de fixar elementos musicais e extra-musicais supostamente relacionados aos afrodescendentes residentes em Macapá, além de buscar elementos comparativos com a congada amazônica do Pacoval, município de Alenquer, Estado do Pará.

4. Dimensões de permanência em festas amazônicas

A referência ao índio, ao negro e ao branco nas festas religiosas e populares da Amazônia não é mera ilusão. Mário de Andrade (1982) já havia reconhecido a celebração recorrente das três raças na maioria das “danças dramáticas” do Brasil, entre as quais, as congadas, moçambiques, pastorinhas, bois-bumbás, cirandas e outras mais. Quanto ao termo “dança dramática”, o que o autor sugere é a aglutinação de canto, dança e música em uma mesma manifestação, tendo como “pivot” o “drama” das relações raciais no Brasil.

Cabe ressaltar, que em fins do século XIX a miscigenação de índios, negros e brancos deu margem ao que Roberto da Matta (1983) convencionou chamar de “ideologia da mestiçagem”, ou seja, o mascaramento de um preconceito racial no Brasil tendo como estereótipo a figura do mestiço. Na época, adquiriu importância a idéia de “branqueamento” da sociedade brasileira, onde estariam abolidas as participações do negro e do índio rumo à civilização, já que mais cedo ou mais tarde a crença era de que eles seriam assimilados à “sociedade branca”. Assim, projetando os conflitos entre brancos, negros e índios no terreno da ambigüidade, com base na figura do mestiço, já que ele seria um “cadinho” de cada uma das raças, o “herói sem caráter”, propugnava-se por uma “democracia racial”, ao mesmo tempo em que se colocava termo à emergência das identidades de negros e indígenas no Brasil. O que, de certa forma, sugere o quanto esta ideologia ainda tem influência na cultura brasileira.

Por outro lado, para se pensar culturalmente o papel do mestiço “caboclo” no Brasil e, por analogia, na região amazônica, há que se reconhecer inicialmente o terreno de ambigüidades que o termo sugere. Pois, já que não há como negar a mestiçagem do ponto de vista biológico, o problema é a construção intelectual que se faz sobre ela, não raro inadvertidamente lançando mão de elementos culturais indígenas ou negros situados “fora de lugar e da história”, resultando em um “tipo social” que pode ser “tudo e nada ao mesmo tempo”.

Mário Ypiranga Monteiro (1983), no estudo dos “cultos de santos e festas profano-religiosas” da Amazônia, realizadas sobretudo no Amazonas, reconhece a importância espiritual do catolicismo português orientando as “festas de santo” e outras práticas festivo-

religiosas, ao mesmo tempo em que se refere à contribuição da magia do índio e do negro a essas festas. Ora, para este autor, há uma oposição evidente entre “religião católica” e “magia”, como já assinalara Émile Durkheim (1989) em “As formas elementares da vida religiosa”. Ao segmentar estas duas esferas da vida social, “religião” e “magia”, Monteiro separa “cultos de santos”, de inspiração e práticas essencialmente católicas, de “festas profano-religiosas”, onde se encontrariam influências da pajelança indígena e de cultos nagôs africanos associados aos santos católicos, no que convencionou chamar de sincretismo mágico-religioso. Ora, por outras vias, encontramos neste autor a problemática clássica de separar religião e magia ou festa católica e popular, quando os limites dessas práticas históricas ou contemporâneas não comportam separação. Nesses termos, pode-se considerar que as festas amazônicas têm influência considerável do catolicismo, embora de alguma maneira tenham sido marcadas pela cultura popular da época.

Diante do exposto, o que se deve fixar é o significado simbólico assumido por diferentes categorias de participantes em festas amazônicas, onde o suposto *homem caboclo* e a imagem percebida da *região amazônica* constituem a linguagem de referência (mítica) na celebração das origens primitivas dos povos indígenas e da prodigalidade da mãe natureza ou na denúncia da destruição dos seres humanos, criaturas e riquezas por uma sociedade que clama por mudança e a criação de uma outra consciência de solidariedade global, tal como acontece anualmente no Festival Folclórico dos bois-bumbás de Parintins e em outras festas contemporâneas da região amazônica. Por outro lado, caberia perguntar se índios e negros se identificam com esta imagem do caboclo? Confirmando-se a hipótese inicial, de que índios e negros não seriam simplesmente coadjuvantes das festas amazônicas, valeria inquirir se não estamos tratando de uma proto-identidade indígena ou de afrodescendentes, real ou virtual, forjadas em um contexto urbano e sob o signo da festa? Mesmo reconhecendo que esses sujeitos não se encontrem vivenciando diretamente a festa, embora marquem presença através da temática da mestiçagem que constitui dimensão de permanência nas festas religiosas e populares da Amazônia.

Referências bibliográficas

- ANDRADE, Mário de. (1976) *O turista aprendiz*. São Paulo, Livraria Duas Cidades: Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia, pp. 1-381.
- _____. (1978) *Macunaíma; o herói sem nenhum caráter*. São Paulo, Livraria Martins Editora S.A., pp. 1-223.
- _____. (1982) *Danças dramáticas do Brasil*. Volumes 1,2 e 3. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória.
- AVÉ-LALLEMANT, Robert. (1980) *No Rio Amazonas (1859)*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, pp. 1-283.
- BACHELARD, Gaston (1999) *A psicanálise do fogo*. São Paulo, Martins Fontes, pp. 1-169.
- _____. (2000) *A poética do espaço*. São Paulo, Martins Fontes, pp. 1-242.
- BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, pp. 1-243.
- BATES, Henry Walter. (1979) *Um naturalista no Rio Amazonas*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, pp. 1-300.
- BECKER, Berta (1994 a) *Amazônia*. São Paulo, Editora Ática, pp. 1-112.
- _____. (1994b) Estado, nação e região no final do século XX. In: *A Amazônia e a crise de modernização*/ Maria Angela D'Incao e Isolda Maciel da Silveira. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, pp. 103-109.
- BOURDIEU, Pierre (1989) *O poder simbólico*. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A., pp. 1-311.
- BRAGA, Sérgio Ivan Gil (2002) *Os bois-bumbás de Parintins*. Rio de Janeiro, FUNARTE: EDUA, pp. 1-480.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (2002) *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Editora UNESP, pp. 1-200.
- DANIEL, João (2004) *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*, v. 1/ padre João Daniel. – Rio de Janeiro: Contraponto, pp. 1-597.
- DURAND, Gilbert (1993) *A imaginação simbólica*. Lisboa, Edições 70, pp. 1-112.

- _____. (2001) *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo, Martins Fontes, pp. 1-551.
- DURKHEIM, Émile. (1989) *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Ed. Paulinas, pp. 1-536.
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. (1995) Um natal de negros: esboço etnográfico sobre um ritual religioso num quilombo amazônico. In: *Revista de Antropologia*. Volume 38, número 2. São Paulo, Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, pp. 207-238.
- GALVÃO, Eduardo (1955) *Santos e visagens*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, pp. 1-202.
- GOFFMAN, Erving (1988) *Estigma*. Rio de Janeiro, Editora Guanabara Koogan S.A., pp. 1-158.
- GRUZINSKI, Serge (2001) *O pensamento mestiço*. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 1-398.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de (1994) *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio Editora, pp. 1-158.
- LASK, Tomke (2000) Apresentação. In: BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, pp. 7-23.
- LEITE, Dante Moreira (1976) *O caráter nacional brasileiro*. São Paulo, Pioneira, pp. 1-339.
- LIMA, Débora (1999) A construção histórica do termo caboclo. Sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. Novos cadernos do Naea, vol. 2, nº 2, Belém, mimeo, pp. 1-17.
- _____. & ALENCAR, Edna Ferreira (1997) *A lembrança da história: memória social, ambiente e identidade na várzea do médio solimões*. Belém, mimeo, pp. 1-14.
- MATTA, Roberto da (1978) *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*. Petrópolis, Vozes, pp. 1-246.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo & VILLACORTA, Gisela Macambira (2001) Pajelança e encantaria amazônica. In: *Encantaria brasileira; o livro dos mestres, caboclos e encantados*/ Reginaldo Prandi (organizador). Rio de Janeiro: Pallas, pp. 11-58.

- MONTEIRO, Mário Ypiranga. (1983) *Cultos de santos & festas profano-religiosas*. Manaus, Imprensa Oficial, pp. 1-349.
- MOREIRA NETO, Carlos Araújo (1988) *Índios da Amazônia*. Petrópolis, Vozes, pp. 1-348.
- MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (1997) *O teatro que o povo cria: cordão de pássaros, cordão de bichos, pássaros juninos do Pará; da dramaturgia ao espetáculo*. Belém: Secult, pp. 1-404.
- ORTIZ, Renato (1985) *Cultura brasileira & identidade nacional*. São Paulo, Editora brasiliense, pp. 1-148.
- PEREIRA, Nunes. (1942) *O Sahiré e o Marabaixo*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco: Editora Massangana, pp. 1-162.
- REIS, Arthur César Ferreira (1997a) *O seringal e o seringueiro*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas: Governo do Estado do Amazonas, pp. 1-297.
- SAMPAIO, Patrícia Maria Melo. (1997) *Os fios de Ariadne: tipologia de fortunas e hierarquias sociais em Manaus, 1840-1880*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, pp. 1-253.
- SAMPAIO, Teodoro (1987) *O tupi na geografia nacional*. São Paulo, Editora Nacional, pp. 1-359.
- TEIXEIRA, Lygia Conceição Leitão. (1989) *Marambiré: o negro no folclore paraense*. Belém, SECULT: FCPTN, pp. 1-103.