

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館 学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

Umbandização dos Cultos Populares na Amazônia : A Integração ao Brasil?

メタデータ	言語: por 出版者: 国立民族学博物館, National Museum of Ethnology 公開日: 2009-04-28 キーワード: 作成者: 古谷, 嘉章 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00002329

Umbandização dos Cultos Populares na Amazônia: A Integração ao Brasil?

Yoshiaki FURUYA
Universidade de Kyûshû

Prólogo

“Modernismo”, um movimento que tentou superar a mera imitação da Europa e buscou conteúdos e formas representativas de uma brasilidade genuína. Resumir em uma palavra as características desse movimento artístico-literário do começo do século não é tarefa fácil, porém a atenção dispensada à cultura folclórica regional aparece como um dos aspectos mais importantes deste movimento. Cinco anos após a “Semana de Arte Moderna” de 1922 em São Paulo, planejada para ser a maior manifestação do Modernismo, Mário de Andrade, uma das personalidades centrais desse movimento, realiza o que ele próprio denomina de “viagem etnográfica” pela região amazônica a bordo de um navio. O que ele experimentou nesta viagem foi publicado em jornais na forma de diário e, posteriormente, floresceu em sua obra-prima *Macunaíma* (Andrade 1987).

Em 26 de maio de 1927, na véspera de partir de Belém num barco pelo rio Amazonas, Mário de Andrade escreveu um seu diário sobre uma conversa que teve com o médico daquele lugar, Gastão Vieira: “Informes vagos, vaguíssimos sobre a pajelança, esta gente não se interessa!” (Andrade 1983b: 69). Em 1931, Gastão Vieira, depois de participar de rituais de pajelança como lhe solicitara o poeta, envia uma carta a Mário de Andrade acompanhada de uns cânticos rituais, descrevendo a situação destes rituais (Andrade 1983a: 224–228).

Publicado originalmente sob o título de “Amazon no <unbandaka>: Burajiru eno <tôgô>?”. In: *Shakai Kagaku Ronshû*, n.º 31: 49–128, Fukuoka: Kyûshû Daigaku Kyôyôbu Shakai Kagaku Kenkyûshitsu, 1992. Tradução do texto resumido por Ronan Alves Pereira.

Sete anos depois, em 1938, o Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo, sob a iniciativa de Mário de Andrade, despacha um grupo de pesquisadores de música folclórica para as regiões Norte e Nordeste e grava músicas rituais em um terreiro em Belém. O líder desse grupo religioso disse que as pessoas afiliadas ao grupo chamam-no de “Batuque-de-Santa-Bárbara”, enquanto que as pessoas de fora conhecem-no por “Babassuê”. Disse ainda que a origem daquele nome está em Santa Bárbara, uma santa católica protetora do seu grupo, que é chamada “Barba Çuêra” na língua nagô, e explicou que esta mesma divindade é chamada “Iassam” na Umbanda (Alvarenga 1950: 21).

Fazer menção a outros grupos religiosos como se fossem “usuários políglotas” e também interessar-se por grupos diferentes dos seus, como o faz o líder religioso acima mencionado, é algo freqüente em Belém mesmo na atualidade. Mas, o que é mais interessante no relatório do grupo de pesquisa paulista é que esta é a primeira referência bibliográfica onde o termo “Umbanda” é utilizado no contexto do Batuque, termo genérico para os vários grupos religiosos de origem africana em Belém. Na verdade, isso foi utilizado na explicação dos próprios adeptos.

As religiões brasileiras de origem africana, denominadas “cultos afro-brasileiros”, foram um produto da escravatura africana que perdurou até o final do século XIX. Originadas principalmente na tradição religiosa dos grupos étnicos do centro e oeste africano, esses cultos estão centrados no ritual e crença na possessão por espíritos. Uma vez que esses cultos são um sincretismo produzido no Brasil, ao qual foram adicionados à diversidade da tradição africana, o catolicismo, o xamanismo dos vários povos indígenas e outros, surgiu uma variedade enorme de tipos de cultos que assimilam os diversos espíritos originados na tradição de cada região. Não há dúvida de que a Umbanda tem como matriz os cultos afro-brasileiros e tende a ser vista como um tipo desses cultos. Porém, não se pode negar que, ao mesmo tempo que contém uma variação interna muito grande, a Umbanda apresenta características muito peculiares. Atualmente, a Umbanda tem mostrado uma enorme força de penetração, reformulando assim o mapa dos cultos afro-brasileiros em cada região do país, ao mesmo tempo que, em vários sentidos, tem ocupado uma posição de “religião nacional”.

O presente trabalho irá considerar a expansão da Umbanda, tendo

como cenário a Amazônia, região para a qual foram erroneamente fechados os olhos nos estudos existentes sobre os cultos afro-brasileiros. “A Umbandização da Amazônia”, a busca de suas particularidades e significados são o objetivo deste trabalho.

“Umbandização” da Amazônia: O Caso de Belém

Primeiramente, tomando Belém, cidade na foz do Amazonas onde concentrei minha pesquisa¹⁾, gostaria de averiguar o estado em que se encontra a “Umbandização” da região amazônica.

A partir de 1964, no Estado do Pará, passou a existir uma federação que controlava os cultos possessionais classificados na mesma categoria de africanos e que, frente aos grupos unitários de práticas rituais, dava proteção e aprovação em troca da filiação. Na ocasião de minha primeira pesquisa (1984–85), somente no município de Belém foram registrados 938 grupos, enquanto que em todo o Estado, 1554. No registro, tirando as poucas exceções, os grupos foram classificados em alguns tipos de culto. A classificação, por tipo de culto, dos 938 grupos de Belém (incluindo Icoaraci, Mosqueiro e Val-de-Cães) revelou a presença de 28 grupos de Candomblé, 103 de Mina-Nagô, 144 de Jurema, 61 de Omolocô, 597 de Umbanda e 5 outros.

A classificação desses grupos em “terreiro” e “seara” também é utilizada, sendo que os primeiros são grupos onde se utilizam tambores nos rituais enquanto que nos segundos não utilizam. Nesse tipo de classificação, os grupos que praticam Umbanda e Jurema, por princípio, tem a forma de “seara”.

Comparando-se com os dados de 1977, o número de terreiros registrados em 1984 aumentou de 114 para 235, e o de searas, de 316 para 703. E ainda, o número de grupos registrados na cidade de Belém sofreu o seguinte aumento: 192 em 1965, 218 em 1974, 389 em 1977, 705 em 1985²⁾. Assim, considerando-se o número de grupos registrados na Federação, não há dúvida quanto ao crescimento do número de grupos, principalmente no que diz respeito ao rápido crescimento das searas, desde a formação da Federação em meados da década de 60. No entanto, isso não pode ser explicado tomando-se como causa principal apenas a elevação do grau de cooptação da Federação. Isso porque, ao examinar o ano de nascimento e o ano de registro dos líderes da

Umbanda pela documentação de 1984, percebi que no crescimento da Umbanda a partir dos anos 70 (particularmente, dos anos 80), além da elevação da taxa de registro dos grupos pré-existentes, é grande a contribuição dos grupos com líderes nascidos a partir da década de 30, e que cresceram notavelmente nos últimos anos grupos de Umbanda tornados independentes ou recém-criados.

Concordando com as informações acima, em 1984-85, vários líderes disseram que “a Umbanda só começou a despontar em Belém de uns 20 anos para cá”. Antropólogos que fizeram pesquisa por lá em 1968 afirmaram que “cada líder de culto na cidade é bastante consciente da força local da Umbanda e tem normalmente um forte sentimento para com ela, sendo pró ou contra” (Leacock & Leacock 1972: 49).

Aqui, faz-se necessário contemplar a possibilidade de que a própria formação da Federação contribuiu para o incremento dos grupos de Umbanda. A sistematização da Federação que leva o nome Umbanda e o aumento da capacidade de influência desta na sociedade elevou a popularidade da Umbanda como uma religião que ganhou um certo reconhecimento social, e, qualquer que seja a realidade dos fatos, não há dúvida de que acelerou a expansão dos grupos e adeptos que se auto-definem como umbandistas. Além disso, através do apoio dos meios de comunicação, e entre outras coisas, o propalado termo “Umbanda” vem se infiltrando, não somente entre os não-seguidores como também entre os próprios seguidores, como o termo que abarca várias religiões afins.

No caso do Pará, a Federação, fundada sob a liderança das partes concernentes logo após o golpe militar de 64, vem mantendo até os dias de hoje um poder monopolizador e tem trabalhado especialmente para efetuar uma ligação do termo “Umbanda” a um reconhecimento social. Além disso, no boletim “O Culto da Umbanda”, publicado pela Federação paraense desde 1979, chamam a atenção os artigos explicativos que seguem os livros teológicos da Umbanda e aqueles que mostram uma relação amistosa entre a Federação e alguns parlamentares. A publicação do boletim foi interrompida após alguns números; porém, em 1986, depois de alguns conflitos internos na Federação, uma nova diretoria retoma a publicação do boletim com outro nome, “O Embanda”. O novo boletim segue a estrutura e a distribuição espacial do anterior, porém são notáveis os artigos criticando a diretoria anterior

e defendendo a legitimidade da nova diretoria, os artigos em suporte da “Nova República” estabelecida no ano anterior com a volta do poder civil e os artigos implementando as reformas feitas pela nova diretoria em sintonia com as mudanças a nível da política nacional.

A “Umbandização” de Belém é algo que não se esgota com a expansão do número de grupos registrados na Federação bem como com o aumento da capacidade de influência desta. Vejamos agora esta problemática a partir de outros pontos.

Termos e conceitos originados na Umbanda do Sul do país (para o nortista, “sul” engloba os estados do Sudeste e do Sul brasileiros) têm sido freqüentemente utilizados pelos adeptos nesses últimos anos. Nos cânticos rituais têm aumentado as melodias e letras iguais ou muito semelhantes às da Umbanda do Sul. Nos antecedentes desse fenômeno há o fato de que é enorme a produção e publicação de “livros doutrinários da Umbanda” e “coletâneas de cânticos rituais” escritos por “teólogos umbandistas” das grandes cidades do Sul. Entre as características da Umbanda, há o fato de que tem crescido rapidamente em todo o país a sistematização deliberada e documentação por escrito das doutrinas, bem como surgiu a “sistematização do saber”, perspectiva diferente da tradição oral antiga. Para a propagação desse conhecimento em larga escala, a existência de uma “indústria umbandista” encarregada da publicação e distribuição do material assume uma importância decisiva. Mesmo supondo que a difusão dos livros doutrinários e de cânticos rituais não leva a uma uniformização doutrinária de imediato e que não são todos os adeptos que recebem o conhecimento diretamente do material publicado, cria-se uma porção de receptores positivos ao mesmo tempo que se provoca a difusão de um novo conhecimento fragmentário para um público mais amplo.

Uma das provisões da “indústria umbandista” que assume um significado importante, além do material publicado, são os artigos rituais. Atualmente, é do conhecimento de todos que existem nas cidades de todo o país inúmeras “lojas de artigos de Umbanda” e que os artigos rituais padronizados que são comercializados nestas lojas inundam os altares dos centros rituais de cada região. Quanto a isso, Belém não é nenhuma exceção, além do que cidades paraenses de pequeno e médio porte como Santarém, Óbidos e Oriximiná também possuem as tais “lojas de artigos de Umbanda”. A maioria dos artigos

rituais são produzidos em outros estados como Bahia e São Paulo, mas é possível obter os mesmos produtos no Brasil todo. Junto também com as tradicionais cascas de árvore, ervas medicinais e outros, nos remédios que os espíritos prescrevem, por exemplo, para a cura de doenças nos rituais dos centros de Belém, se incluem os artigos comercializados pela “indústria umbandista”.

O fato das estátuas dos espíritos possesores atraírem particularmente a atenção entre os artigos rituais, é porque estas são as estátuas dos espíritos que devem manifestar suas imagens primeira mente por meio da possessão dos médiuns. No caso de Belém, em cultos como o Mina-Nagô antigo, os espíritos não tinham uma imagem visível. Além disso, pensava-se que um mesmo espírito podia se manifestar numa forma diferente dependendo do médium. Portanto, a imagem concreta do espírito era algo flexível que continha variações. Frente a isso, os espíritos pré-existentes foram padronizados por meio da especificação e fixação da imagem a partir das estátuas dos espíritos, e foram, assim, introduzidos os novos espíritos padronizados. Ainda hoje, muitos dos líderes religiosos mais velhos dizem que as estátuas dos espíritos não passam de simples ornamentos, mas para os jovens líderes e adeptos comuns elas têm-se tornado referenciais válidos que dão forma às imagens de determinados espíritos. Por exemplo, a imagem de Iemanjá como uma mulher linda de cabelos pretos, aparência branca, vestindo roupas da cor azul clara, de pé com as mãos abertas quando quebram as ondas do mar sob um luar noturno, é algo do senso comum que se espalhou por todo o Brasil pela difusão do quadro e estátuas padronizados.

Também entre os espíritos que possuem os médiuns durante os rituais têm aumentado aqueles com os mesmos nomes e “cânticos de identificação” dos espíritos da Umbanda do Sul. Por outro lado, alguns espíritos bastante conhecidos que antigamente se manifestavam nos rituais em Belém, hoje em dia não se manifestam senão raramente e têm sido esquecidos.

No caso de Belém, o tipo de espírito chamado “Exu”, ligado aos rituais para a solução de problemas pessoais, vê sua importância aumentada no terreno da “teoria das causas das calamidades”. No Brasil, Exu é por vezes identificado com o demônio do Cristianismo, mas, originalmente, ele é o “trickster” da nação Yoruba do oeste

africano. No entanto, a explicação de alguns líderes mais idosos do Mina-Nagô de que o Exu “na nossa ‘nação’ é na verdade o curupira” (espírito traquina das lendas folclóricas da Amazônia), expõe a periculosidade em se aceitar a face externa da Umbanda apenas pelo que ela diz, pelas aparências.

Por outro lado, o “Preto Velho” é uma categoria de espírito extremamente popular na Umbanda do sul do país e que é tomada como símbolo do “negro como escravo domesticado”. Mas, em Belém no fim dos anos 60, o Preto Velho de modo geral não era popular; na verdade, era um espírito que se manifestava pouco nos rituais (Leacock & Leacock 1972: 155). Quando fiz minha pesquisa, essa situação pouco tinha se alterado e não eram poucos os líderes que consideravam que esse fosse um tipo de espírito “caboclo”. Esta explicação entra em conflito com o sistema simbólico da Umbanda no sul do país, segundo o qual o caboclo é o espírito que representa o indígena.

A expansão da influência da Umbanda é óbvia no crescimento dos grupos que se auto-definem como umbandistas; a isso chamarei de “Umbandização ativa”. Por outro lado, a influência da Umbanda tem penetrado até mesmo os grupos que não se definem como umbandistas; a isso chamarei de “Umbandização passiva”. Na Umbanda como modelo, podem-se distinguir dois tipos ideais. O primeiro tipo, qualquer que seja o conteúdo concreto, é a Umbanda que apresenta um sistema de ritual e uma doutrina complexa, a que se pode chamar de “Umbanda sistemática” ou “Umbanda completa”. Nesse tipo, dependendo se há uma maior ênfase na “doutrina” ou no “ritual”, surgem duas linhas. Denominarei “Umbanda teórica” quando houver uma ênfase no sistema de dogmas teológicos, e acho que é conveniente chamar de “Umbanda teatral” aquela que enfatiza o lado da “teatralidade e pompa” dos rituais.

Por outro lado, existe o que estou propenso a chamar de “Umbanda popular” ou “Umbanda simples”. Esse tipo é o que toma da Umbanda o mínimo necessário de sua estrutura para realizar os rituais e no qual é importante a característica de “simplicidade” que a Umbanda possui. Dessa forma, na “Umbandização” estão contidos propósitos aparentemente opostos, quer dizer, dependendo da situação, pode-se flagrar o apelo à “sistematização” ou “simplicidade” da Umbanda.

Em suma, em Belém pode-se ver, por um lado, uma parte dos grupos tendente à “Umbanda sistemática”, enquanto que progride uma

generalizada “Umbandização passiva” e aumenta o número dos grupos da “Umbanda popular”. Assim, pode-se dizer que existe uma expansão, tanto no passado quanto no presente, da capacidade de influência da Umbanda, embora os diversos rumos tomados se tornem complexos em vários níveis; e, apesar de existir uma diferença nos cultos afro-brasileiros nos diversos pontos da região amazônica, eles se encontram num processo similar. Para complementar, a “Umbandização” progride mesmo nas religiões que não têm origem africana como o Santo Daime.

A propósito, a “Umbandização” não é um fenômeno regional que pode ser visto apenas na região amazônica. Portanto, uma vez que a Umbanda se formou nas décadas de 20 e 30 nas grandes cidades do Sul como o Rio de Janeiro e São Paulo, e se espalhou rapidamente em cada região do país depois da Segunda Guerra Mundial, o que me proponho a fazer agora é avaliar as explicações existentes para as particularidades da formação e expansão da Umbanda.

A Formação e Expansão da Umbanda: Interpretação Geral da “Umbandização”³⁾

A formação da Umbanda como um sistema de crença e ritual se deu nas grandes cidades do Sul, como Rio e São Paulo, nas décadas de 1920-30, e há um consenso entre a maioria dos pesquisadores quanto ao papel da classe média branca nesse processo. Além do mais, diz-se que este foi um fenômeno profundamente ligado às evidentes transformações da estrutura social como a urbanização, industrialização e formação da sociedade de classes por que passaram as grandes cidades do Sul, particularmente a partir da década de 30.

Nesta seção, gostaria de ordenar de maneira bastante simples as interpretações existentes para o processo de formação e expansão da Umbanda, tomando como referencial os aspectos “sócio-econômico”, “político” e “ideológico”.

O que deve ser enfatizado no primeiro aspecto, o “sócio-econômico”, é que as mudanças fundamentais como urbanização, industrialização e estratificação social tornam-se as bases indispensáveis para a formação e expansão da Umbanda. O fundamento dessa interpretação é que a Umbanda prosperou nas cidades, e o que é apontado como razão para tal é a “compatibilidade” entre a Umbanda e as condições sociais das cidades. Primeiramente, há uma adaptação da

“simplicidade” da Umbanda, vista, por exemplo, na não necessidade de uma iniciação complexa por um período extenso, em relação à vida urbana. Em segundo lugar, a Umbanda fornece um “know-how mágico” para se lidar com os novos problemas pessoais advindos da vida urbana. Em terceiro lugar, há uma compatibilidade entre a ideologia ou valores que suportam a urbanização e industrialização e a visão de mundo da Umbanda que enfatiza o progresso e racionalidade ordenados.

Quanto ao segundo aspecto, o “político”, sob condições de preconceito, discriminação por parte de segmentos da sociedade e perseguição por parte do poder estatal, a Umbanda procurou o reconhecimento social e, como instrumento de auto-defesa frente a esta perseguição, em 1939, no Rio de Janeiro foram dados os primeiros passos para a formação da Federação que leva o nome Umbanda. Uma vez que sofreu perseguição da década de 30 até meados da de 40, a expansão de sua força não pôde ser sentida, mas, depois da Segunda Guerra Mundial, sua força cresceu rapidamente e se expandiu por todo o país. Depois da década de 60 em especial, pode-se ver um crescimento da Federação em si, bem como do número de grupos que se filiaram à Federação; o movimento de “federalização” se espalhou por todas as regiões do país e cresceu o número de umbandistas.

Com a volta das eleições após a guerra, cresceu a importância dos grupos de culto como “currais eleitorais”, o que fez crescer a força política da Federação. Esta importância como força de pressão não diminuiu mesmo sob o regime militar depois de 1964. Pelo contrário, por parte do governo também foi-lhe dada importância como força oposta à Igreja Católica que tendia para posições de esquerda neste período, ou como um circuito para assegurar o apoio das massas, de maneira que houve aí uma relação de dependência recíproca. Em 1966, na relação de religiões do censo nacional apareceu o tópico independente “Espírita Afro-Brasileira”, o que deve significar um certo reconhecimento por parte do Estado.

No terceiro aspecto, o “ideológico”, gostaria de chamar a atenção para a relação com a ideologia do Estado. Na era Vargas, período este de formação da Umbanda, o estabelecimento da identidade nacional era um tópico nacional e estatal importante. Segundo Ortiz (1985), no século XIX, os intelectuais pensavam que a inferioridade e atraso do Brasil, comparando-se com a Europa, era algo difícil de ser superado

devido à especificidade climática e étnica do país, e viam, pois, com pessimismo o futuro da nação. Porém, ao entrar o século XX, a especificidade do Brasil começou a ser avaliada como originalidade. Nessa corrente, foi o “Modernismo” que tomou a iniciativa no campo artístico-literário. Os olhos se voltaram para as coisas regionais, para o folclore, o índio, o negro. Isso não foi notado apenas como algo para distinguir o brasileiro e a cultura brasileira, mas aquilo que integra como algo diferente dos europeus e da cultura européia. O fato disso parecer à primeira vista algo disperso mas que se torna símbolo de integração é porque o Brasil é uma “nação misturada que possui uma cultura misturada”. É que “a mistura brasileira” foi positivamente reavaliada. O que Ortiz (1985) denomina de “Mito das três raças” começou a ser narrado como uma ideologia da “integração nacional” no regime Vargas, o qual assumiu o poder político com o golpe de 1930 e desenvolveu posteriormente a política de um forte nacionalismo sob o nome de “Estado Novo” entre 1937 e 1945.

A Umbanda como a metáfora religiosa dessa ideologia estatal também é algo que já está adquirindo um reconhecimento partilhado entre os pesquisadores. Pesquisadores e teólogos umbandistas têm apontado reiteradamente que o mundo dos espíritos da Umbanda, que delegou o papel principal ao “caboclo”, espírito de nobres índios que preferiram a morte à escravidão, e ao “preto velho”, espírito de velhos escravos negros, e a ideologia refletida nos rituais é exatamente o “Mito das três raças”.

O que vimos acima é a interpretação geral da formação e crescimento da Umbanda. A partir daí, emergem alguns pontos de discussão que devem ser considerados quando se for discutir a “Umbandização da Amazônia”.

Primeiramente, a realidade das mudanças sócio-econômicas: a urbanização e industrialização da Amazônia. Em segundo lugar, a realidade do processo de “federalização” (organização em federações, ordenação hierárquica da federação a nível nacional, estabelecimento da legitimidade da federação como o representante), o qual tinha um propósito político. Em terceiro lugar, a realidade da posição da Amazônia dentro da ideologia nacional e a infiltração desta na sociedade amazônica. Todos esses pontos na verdade devem ser tomados como um desenvolvimento em várias dimensões de um

processo geral, sendo este um processo de integração da Amazônia dentro do quadro da nação brasileira.

Como é que esse processo de integração vem se desenvolvendo e como é que ele se relaciona com a “Umbandização” da Amazônia? Para levar adiante tal consideração há que se investigar a história da sociedade amazônica que está-se “umbandizando”.

Aqui, antes de entrar para entender o domínio do que deve ser chamado de “história da sociedade amazônica”, gostaria de confirmar alguns pontos importantes. Primeiramente, o que será tratado é “a história da sociedade amazônica” como o contexto mais amplo em que deve ser situada a “Umbandização” dentro das religiões populares da Amazônia. Mas, na verdade, não é suficiente apenas uma análise sociológica que situa uma série de fenômenos dentro da “história da sociedade amazônica” como um contexto que existe fora dela. Isto porque a perspectiva de uma “história da sociedade amazônica” que é *escrita* pelas religiões populares da Amazônia dentro do processo atual de “Umbandização ou *relatada* através delas é indispensável para a compreensão do fenômeno da “Umbandização” da Amazônia. Em suma, o objetivo final da discussão que se segue não é apenas situar a “Umbandização” dentro da história, mas ler a história no processo de “Umbandização”.

Sociedade e Religião da Amazônia: Tentativas Sucessivas de “Integração”

De certa forma, pode-se afirmar que a Amazônia não é uma parte do Brasil. Mesmo nos dias de hoje a Amazônia não foi completamente “integrada” ao país. Foram reiteradas as tentativas de “integração”. Mesmo assim essas tentativas se deram sob a forma de “colonização em benefício externo”.

A história da Amazônia foi sempre um “discurso” imposto de fora para dentro. E a interferência exterior na Amazônia se desenvolveu em torno deste “discurso”. Observando-se os vários “discursos” sobre a Amazônia, existe algo que se torna o seu “baixo contínuo”. Vale dizer, “uma fonte natural inesgotável”, “segurança nacional” para que ela não seja usurpada por outro país, “falta de mão-de-obra” para retirar as riquezas dela.

Podem-se dividir da seguinte forma os períodos da história da

sociedade amazônica, modificando-se parcialmente o que foi proposto por Galvão (1955).

- | | |
|--|-------------|
| (1)Período da expansão portuguesa (evangelização, colonização) | c 1620–1759 |
| (2)Período colonial | 1759–1840 |
| (3)Período da borracha | 1840–1912 |
| (4)Período de decadência e estagnação | 1912–1940 |
| (5)Período da guerra (mundial)
e preparação para a exploração | 1940–c1960 |
| (6)Período de exploração nacional | c1960– |

Esta classificação de períodos se baseia em eventos que têm um sentido importante para toda a região amazônica, mas é natural que haja uma defasagem de períodos entre as localidades. O avanço das mudanças no interior, acompanhando o rio de sua desembocadura para a nascente, é um padrão geral que pode ser visto na região amazônica.

Baseado na classificação de períodos acima, darei atenção nesta parte do texto à tradição das religiões populares que atualmente se “umbandizam” e tentarei considerar a história da Amazônia pela perspectiva das reiteradas tentativas de “integração”.

O “período da expansão portuguesa” começou a partir de um avanço maciço dos portugueses na Amazônia no começo do século XVII para conter as invasões de vários países europeus, e aí, os índios foram expropriados pela força para a extração dos recursos madeireiros. Ordens religiosas como a dos Jesuítas aglomeraram os nativos, construíram aldeias em todas as partes, e assim surgiu a categoria dos chamados “tapuios” (índios aldeados) (Moreira Neto 1988: 14, 51–55). Em 1720, havia no Pará mais de 50 mil índios aglomerados em 63 aldeias (Dias 1970 [vol. 1]: 173). Dessa forma, iniciou-se a tragédia do declínio estrondoso da população e destribalização dos índios, que eram estimados em milhões. O “período da expansão portuguesa” terminou com a expulsão da Companhia de Jesus em 1759 pela Corte portuguesa que trabalhava com mais afinco na administração da Colônia.

Aqui eu gostaria de confirmar um ponto importante. Do ponto de vista da segurança das fronteiras, desde o começo do século XVII a Amazônia já tinha-se tornado uma área de colonização sob o controle direto de Portugal como um Estado independente do governo geral instalado na costa do Nordeste; e, à luz dos fatos, mesmo depois de ter

sido incorporada do ponto de vista administrativo ao Brasil no final do século XVIII, ela continuou a ser uma outra colônia.

O “período colonial” foi o período de planejamento da reconstrução da colônia pelo Marquês de Pombal. Foi constituída a monopolista Companhia Geral do Grão Pará e Maranhão que almejava fazer da Amazônia uma colônia que trouxesse riqueza para o país. Nesse contexto foi tentada a importação de escravos africanos. Por outro lado, considerando o índio como um cidadão que não precisava de cuidado (embora pudesse ser utilizado livremente como mão-de-obra), incentivou-se o casamento deles com os brancos para a reprodução da mão-de-obra, espalhou-se o sistema de “diretório” e reorganizaram-se as aldeias em vilas, impôs-se o português e proibiu-se a “língua geral” que era utilizada como a língua para a evangelização (Dias 1970; e outros).

Nesta altura do texto eu preciso fazer menção a um episódio muito interessante relacionado com o Marquês de Pombal. Entre os espíritos pertencentes à tradição religiosa chamada aqui de cultos afroamazônicos existe um espírito com o nome de “Marquês de Pombal”. Não estão claros os atributos deste espírito, além disso, na esteira da “umbandização” ele está sendo esquecido bem como é mínima a existência de médiuns que são possuídos por ele. Entre os espíritos que estão sendo esquecidos há muitos outros que possuem nomes de personagens históricos, como por exemplo, o espírito com o nome de “Rei Sebastião”. Este, no entanto, está claramente ligado ao “sebastianismo”.

A política colonial do Marquês de Pombal sofreu um revés muito grande com a morte do rei Dom José em 1777. O que esta rígida administração da Amazônia trouxe não foi a formação de uma sociedade autônoma, e sim, o índio sendo incluído na economia colonial e uma população mesclada na Amazônia.

Em 1823, o Pará, embora sendo incorporado nominalmente ao Império do Brasil que acabava de se tornar independente, teve que esperar a repressão à Cabanagem para ser realmente incorporado. A série de “revoltas” da segunda metade da década de 1830, denominadas “Cabanagem”, tem um significado extremamente importante na história da Amazônia e, embora tenha sido “o único movimento político do Brasil em que os pobres tomam o poder, de fato” (Chiavenato 1984:

12), é erroneamente negligenciada dentro da história do Brasil, a qual está centrada na região litorânea. Isto sugere qual é o carácter da “integração” da Amazônia no Brasil. Definir as características dessa rebelião, que inclui a ocupação de Belém pelas “tropas rebeldes”, não é uma coisa fácil. O que é importante é que ela chegou a ter uma caráter de “revolta popular” em que se juntaram pessoas do extrato mais baixo da sociedade como índios destribalizados, pessoas miscigenadas, escravos negros, e que o conflito militar em oposição ao poder governamental se estendeu até a nascente do rio Amazonas e foi completamente suprimido pelas tropas imperiais. A Amazônia, que foi assim destrutivamente nivelada, ficou empobrecida e com um desfalque enorme em sua população, foi “incorporada” como “fronteira” ao Novo Império Brasileiro em 1840 na mesma época em que findava o período das regências. Não é que a Amazônia seja uma “fronteira” natural. Ela foi “feita fronteira” pelo Brasil.

Moreira Neto (1988) faz notar que “os traços culturais e étnicos” da região amazônica sofreram uma mudança radical nos 100 anos, da metade do século XVIII à metade do século XIX. Em uma palavra, houve um decréscimo da população indígena (de maioria a minoria) e o protótipo das formas atuais, ou seja, dos pequenos grupos indígenas espalhados pelas regiões mais remotas, foi formado neste período. Também, o protótipo das “massas populares da Amazônia”, incluindo as pessoas miscigenadas e indígenas destribalizados, e, o que chega a ser surpreendente, de uma “cultura popular amazônica” homogênea se solidificou por essa época. Pode-se chamar de “primeiro horizonte das religiões populares da Amazônia” as tradições religiosas populares que têm como fator principal a crença nos santos e a pajelança formadas naquela época. Isso se torna ainda hoje a base das religiões populares da Amazônia.

A população paraense daquela época consistia de uma estimativa de 120 mil pessoas, mas estima-se que uns 30 mil homens, mais ou menos a metade da população masculina, tenha morrido na revolta da Cabanagem (Chiavenato 1984: 147). Depois da supressão da “revolta”, as pessoas que aderiram a ela bem como as pessoas que foram julgadas com possibilidade para tal foram arrebanhadas como mão-de-obra, “os corpos dos trabalhadores” (ibid.: 146-147). A partir disso fica claro qual é a natureza da realização do “nivelamento”.

Por essa época, nas regiões mais avançadas do país, existiu uma interessante corrente artístico-literária, o “indianismo”. O auge dos poemas e romances embasados na adoração romântica do nativo que dominaram toda uma geração ocorreu entre as décadas de 1840-60. Isso chamou a atenção porque torna-se dominante a interpretação segundo a qual o “caboclo”, uma das principais categorias de espírito da Umbanda moderna, reflete a imagem antiga do indígena idealizado como produto do “indianismo” e não tem relação direta com o indígena real. As circunstâncias em que a sociedade indígena da Amazônia sofreu um revés destrutivo e que o índio idealizado no Sudeste começou a ser falado, depois, as circunstâncias em que o nativo é situado “romanticamente” no sistema simbólico da Umbanda que é formada no sul do país, e em que a categoria de espírito “caboclo” é a representação desse índio: tais circunstâncias são bastante sugestivas quando se interpreta a “Umbandização” da Amazônia. Em suma, as massas miscigenadas e os nativos da Amazônia são admitidos no sistema simbólico da Umbanda como algo que existe apenas como: índios que morreram bravamente.

O “ciclo da borracha” foi o que construiu um novo sistema dentro da Amazônia, que era tida como “um espaço vazio”. O mito de recursos naturais inesgotáveis passa a ser propagado em torno da borracha natural e a “insuficiência de mão-de-obra” é veiculada com mais perspicácia do que antes. As mudanças básicas na sociedade da região amazônica da segunda metade do século XIX advindas com esse ciclo tomaram várias direções, mas gostaria de salientar aqui o enorme fluxo populacional proveniente da região nordeste e o surgimento das cidades sob os auspícios da prosperidade da economia da borracha.

A maciça migração nordestina começou por volta de 1845 e se intensificou a partir da grande seca de 1877. O resultado disso é que a população da região amazônica que era de aproximadamente 330 mil pessoas em 1872, cresceu para além de 1 milhão e 400 mil em 1920 (Benchimol 1981). Os nordestinos que foram para a Amazônia como seringueiros durante o “ciclo da borracha” eram provenientes principalmente da região da seca como o Estado do Ceará, mas com relação à tradição religiosa com origem africana, a migração vinda do Estado do Maranhão foi mais importante. É que, o “horizonte religioso afro-amazônico”, chamado aqui de “cultos afro-amazônicos”, se formou com a difusão da tradição dos cultos afro-brasileiros do Estado do

Maranhão que acompanhou o fluxo migratório.

Os pontos que devem ser ressaltados neste “horizonte religioso” são: primeiro, que ele se espalhou por toda a Amazônia, centrando-se nas cidades; segundo, que esta difusão centrada nas cidades de toda a região se iniciou mais ou menos na mesma época, do final do século passado para o começo deste século.

Começemos pelas regiões mais remotas. Segundo uma fonte (Penna Pinheiro 1986: 157), o estabelecimento do primeiro grupo de “Umbanda” em Porto Velho se deu em 1917, sob a liderança de uma mulher de nome popular, Chica Macaxeira. Porém, esta não era a Umbanda criada nas décadas de 1920–30 nas grandes cidades do sul do país. Segundo os dados confiáveis de Nunes Pereira, que participou do ritual por volta de 1941, esse grupo é de “Tambor-de-Mina” da linha maranhense e, o que é mais interessante, é que parece que se usa nos rituais a bebida vegetal alucinógena chamada “ayahuasca” (Nunes Pereira 1979[1947]: 122–23, 142–43). O ayahuasca, dependendo da região, é também chamado de “yajé”; é utilizado pelos xamãs nativos de algumas regiões da América do Sul como nas bacias do rio Orinoco e do rio Amazonas e nas planícies da costa do Pacífico; e tem como matéria-prima dois tipos de vegetais (Luna 1986: 16).

Gostaria ainda de mencionar a religião chamada “Santo Daime”, cujo cerne está na revelação recebida por cada pessoa com a ingestão do ayahuasca. Esta religião foi criada em 1930 em Rio Branco (AC) e o fundador foi um negro que imigrou em 1912 como seringueiro vindo do Maranhão (Fernandes 1986: 31).

A fundação do grupo mais antigo de culto afro-brasileiro em Manaus se deu por volta de 1900. A mulher que o fundou nasceu no interior do Maranhão e foi iniciada na “Casa-de-Nagô” em São Luís (Gabriel 1985: 146–49). Existem ainda outros grupos fundados por nordestinos, a começar por maranhenses, que migraram para Manaus no “ciclo da borracha” (Nunes Pereira 1979[1947]: 61–62).

Em Belém, as religiões de origem africana que estão relacionadas diretamente com o presente, foram introduzidas a partir do Maranhão no começo deste século (Costa Eduardo 1948; Leacock & Leacock 1972). O que tende a ser deixado de lado nos estudos existentes é que o “Terreiro da Turquia”, fundado em 1889 em São Luís por uma mulher chamada Anastácia, desempenhou um papel importante no desen-

volvimento das religiões de origem africana de Belém. Junto a isso, um grupo de espíritos chamados “turcos”⁴⁾, encabeçados pelo “Rei da Turquia”, se espalhou por toda parte da Amazônia. Esse terreiro herdou a tradição regional centrada em Caxias e Codó, no leste do Maranhão. O resultado disso é que, visto como representando os “vaqueiros” nas letras de cânticos rituais e sendo o principal grupo de espíritos de “Tambor da Mata” dessa área, o “Povo de Léguas” se espalhou por toda a região e é frequente a alusão a Codó nos cânticos rituais dirigidos a estes espíritos.

Desta forma, “o horizonte religioso” aqui chamado de “cultos afro-amazônicos” se formou com a mobilização populacional no “ciclo da borracha”. Por outro lado, a pajelança, como parte do “primeiro horizonte das religiões populares da Amazônia”, mencionado anteriormente, também foi incorporada de forma estranha dentro do sistema religioso de origem africana e como resultante houve uma mistura de espíritos possessores muitíssimo variados.

Assim, os cultos afro-amazônicos formados por toda esta região voltaram-se para o meio urbano. É evidente a explosão populacional urbana no ciclo da borracha: Manaus se tornou no começo deste século “uma cidade cosmopolita, internacional... de 50.000 habitantes” (Gabriel 1985: 145) e a população de Belém, que não passava de 12 mil pessoas em 1833, chegou a aproximadamente 70 mil em 1885 e chegou a ganhar o nome de “Liverpool do Brasil” (Ferreira Reis 1972: 137). Foi investido massivamente no perfil das cidades em inúmeras obras como teatro, bonde elétrico e eletricidade. A herança da vida urbana surgida repentinamente na Amazônia ainda pode ser vista nas construções monumentais de Belém e Manaus, seguindo o estilo do final do século passado e princípios deste.

Voltando-se apenas para a prosperidade dessas cidades parece que a Amazônia dessa época foi realmente “integrada” na sociedade nacional. Entretanto, faz-se necessário considerar a fragilidade por trás desta prosperidade construída com a borracha. Primeiramente, a internacionalidade que ligou as maiores cidades diretamente à Europa e Estados Unidos foi uma “internacionalidade colonial” mantida apenas enquanto a borracha produzia riquezas.

Esta vida urbana dependia do exterior até quanto aos bens mais essenciais e foi uma “flor abortada”, condicionada a que a borracha não

se esgotasse na produção de riquezas. Com certeza, o ciclo da borracha fez surgir uma “urbanidade do *nouveau riche*”, como sempre, caracterizada pelo “exagero e hipertrofia”, que não passa de uma reprodução caricatural da extravagância à moda européia. No entanto, pode-se dizer que esta opulência, mais do que “integrar” a Amazônia ao Brasil, foi um divisor de águas entre os mais ricos e as massas populares da sociedade amazônica. E nessas massas populares veio hoje se juntar aos descendentes dos sobreviventes da Cabanagem um novo grupo que imigrou fugindo da seca do Nordeste.

O ciclo da borracha, logo após o apogeu de 1912 que abarcou 88% de todo o suprimento mundial, entrou em franca decadência devido ao sucesso das plantações de seringueiras nas colônias de domínio britânico e, até 1919, chegou a despencar para 10% (Wood & Magno de Carvalho 1988: 222–223).

Exatamente nessa época, no centro do Brasil, começou-se a busca de uma nova identidade nacional ou estatal. E, em 1927, Mário de Andrade viaja para a Amazônia. É simbólico o fato da mulher de um barão do café estar encabeçando esta viagem. Confirmamos o dado. A economia brasileira da segunda metade do século XIX foi antes de mais nada o “período do café”; ela estabeleceu a indústria do café e, como pano de fundo, o sistema republicano, além de eleger vários presidentes. Também aqui, nesse “discurso” a Amazônia não teve o papel principal.

Entrando na década de 1930, começou a surgir uma grande mudança social na Região Sudeste. Apareceram as classes de trabalhadores urbanos e classe média nos novos ramos industriais e foi nessas classes que Vargas procurou suas bases de sustentação política. Posteriormente, Vargas implantou o “Estado Novo” e se manteve no poder até o fim da Segunda Guerra. A política dele era nacionalista, o que ficava evidente numa série de políticas como de unificação nacional; unificação da consciência nacional em torno de uma “Brasilidade”; nacionalismo visto na mudança para uma indústria de substituição de importações, na restrição à entrada de imigrantes, numa política de assimilação dos estrangeiros; unificação da economia nacional por meio do desenvolvimento das regiões menos avançadas. Em meio a isso tudo é que a Umbanda aparece em cena nas grandes cidades do Sudeste.

Aqui eu gostaria de abordar um episódio interessante. Durante a

Segunda Guerra, os Aliados voltaram novamente suas atenções para os seringais naturais da Amazônia, visto que as plantações de seringueiras do sudeste asiático estavam sob o controle das tropas japonesas. Aí foi lançada a “Batalha da borracha” e os “Soldados da borracha” engajados na coleta do látex foram recrutados do Nordeste, principalmente do Estado do Ceará, e enviados para o oeste amazônico, centrando-se no Acre. Entre estes trabalhadores, não foram poucos os que permaneceram no Acre mesmo com o fim da guerra.

Na política de desenvolvimento nacional do pós-guerra a Amazônia voltou a ficar em evidência e repetiu-se mais uma vez a conversa de “recursos naturais inesgotáveis” e “segurança nacional”. Por causa disso é que a “integração” política e econômica da Amazônia ao Brasil continuou a ser um tema coerente.

Em 1953 foi criado o SPVEA (Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia), foi estabelecida a “Amazônia Legal” e foram moldadas as bases da política de desenvolvimento nacional. Depois, sob o comando do presidente Juscelino Kubitschek (1956–61), foram impulsionados a integração nacional e o desenvolvimentismo, construiu-se Brasília em 1960 e concluiu-se a rodovia ligando Belém a Brasília. Desta forma, Belém se tornou “o porto de Brasília” e adveio a “oportunidade de integrar-se, definitivamente, no Brasil” (Penteado 1968: 420–434, 440).

Ao se pensar a história do Brasil, tendo em mente que o território nacional estava dividido devido às dificuldades de tráfego pelas grandes dimensões e que isto se tornava um obstáculo para a “integração”, nunca será demais enfatizar o sentido real e simbólico que tem o ano de 1960 para a Amazônia. Na década de 60 foi concluída a rodovia que liga Cuiabá a Porto Velho (BR-364), a qual foi posteriormente estendida até Rio Branco. No entanto, não se pode esquecer que se agravaram imensamente os problemas de cada região devido às ligações por rodovias.

A tentativa de “integração” da Amazônia ao Brasil, pelo desenvolvimento, sob o regime militar (1964–1985) seguiu a todo vapor sob a liderança do Estado, expandiu-se velozmente e foi mais uma vez reiterada sob a forma de projetos grandiloquentes e fantasiosos. A Amazônia foi envolvida no “discurso” do “desenvolvimento do Estado brasileiro que mobilize todas as regiões”, mas o papel principal nesse

“discurso”, como parece ter sido na ópera do Teatro Amazonas de Manaus, é sempre assumido pelas pessoas de fora.

Em 1966 foi inaugurada a “Operação Amazônica”, foi fundada a SUDAM (Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia), foi incentivado o investimento de capital na Amazônia e, em 1967, Manaus foi designada “zona franca”. Em 1970 foi lançado o PIN (Programa de Integração Nacional), foi anunciada a construção da Transamazônica, e, sob a direção do então recém-criado INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), foi promovido um plano de colonização com nordestinos. No entanto, com o decorrer dos anos ficou evidente o fracasso. O Polo Amazônia, que focaliza uma exploração baseada em grandes projetos e que demarcou uma área de interesse em 1974, surgiu como um novo plano de desenvolvimento. O resultado dessa mudança de direção foi a destruição ambiental em larga escala e a disputa pela terra.

Por outro lado, foi incentivado a partir da década de 70 o projeto de assentamento de colonos vindos do sul ao longo da BR-364 na parte oeste da Amazônia, mas aí também o conflito em torno da terra se tornou um grande problema uma vez que houve “desprezo pelo interesse das camadas sociais mais baixas no modelo de desenvolvimento nacional” (Kohlhepp & Coy 1986: 67).

Olhando-se para a mudança no plano desenvolvimentista do pós-guerra, surgiu aí uma alteração no mito da “escassez de mão-de-obra”. É que começou a ser percebida a existência das camadas mais humildes da população e dos índios da Amazônia como obstáculos a um plano desenvolvimentista de grandes dimensões. Essa visão frente aos habitantes da Amazônia é bastante parecida com o posicionamento dos “caboclos” na estrutura simbólica do mundo espiritual da ‘Umbanda. Nesta, os “caboclos” são os “índios romantizados”; somente esses é quem são merecedores de admiração e lhes é permitido se situar no “discurso” da nação brasileira, onde as três raças vivem harmoniosamente. Porém, para serem louvados eles precisam ter morrido e se tornado espíritos; não sendo assim, os índios não são senão um “problema” para a “integração” da Amazônia planejada pelo Estado. O índio que aparece em cena em problemas como o da terra se depreende da imagem do “índio genérico” (Viertler 1987) que oferece a ideologia oficial do Estado brasileiro.

Faz-se necessário compreender todos os aspectos dessas políticas de desenvolvimento da Amazônia, mas é claro que não é esse o objetivo deste texto. O que é necessário para nós é o seguinte: esse plano de “integração” distorcida trouxe o quê para a Amazônia? Como as pessoas reagiram frente a ele? Qual a relação dele com a “Umbandização” da Amazônia?

Prestando-se atenção ao deslocamento das pessoas, pode-se compreender o surgimento de uma grande mudança na sociedade amazônica do pós-guerra. Em primeiro lugar, um contingente populacional enorme entrou na região. Em segundo lugar, a urbanização no sentido de inchamento das cidades progrediu.

Quanto ao influxo populacional, gostaria de fazer uma abordagem com base em Benchimol (1981). De 1940 a 1980, a população da Amazônia cresceu 300%, passando de 1 milhão e 460 mil pessoas para 5 milhões e 860 mil, o que, comparando-se com os aproximadamente 330 mil habitantes de 1872, ultrapassa os 1600%. E ainda, a população da “Amazônia Legal” aumentou em 5 milhões de pessoas entre 1960 e 1980. Porém, o crescimento natural desse período esteve na ordem de 50%, sendo que o restante ficou por conta do influxo de migrantes. A região principal de nascimento dos migrantes foi, como antes, o Nordeste, sendo que entre 1950 e 1970, mais de 6 milhões de pessoas saíram dessa região para outras regiões. Mas, a partir da década de 70 entrando pela de 80, torna-se notável a migração de pessoas vindas do Sul, a começar pelo Paraná; a população de Rondônia passou dos aproximadamente 110 mil habitantes de 1970 para os aproximadamente 490 mil de 1980.

Por outro lado, baseados em vários materiais estatísticos e nas análises destes (Benchimol 1981; IBGE 1986, 1988), vejamos a questão da “urbanização”. Na Região Norte, a taxa da população urbana, que era de 27,7% em 1940, entre 1970 e 1980 passou de 45,13% para 51,69%. Na Amazônia se vê em geral uma aglomeração extremada da população, bem como um crescimento muito veloz da população das capitais. Neste inchamento da população das grandes cidades é grande a contribuição do chamado “êxodo rural”. Por exemplo, no caso de Manaus, a demanda de trabalhadores criada pelo estabelecimento da zona franca atraiu a população do interior do Estado e, na década de 70, a população quase dobrou. Por outro lado, no caso de Acre, como

Dwyer (1990) descreve de maneira viva, o influxo populacional nas cidades, acelerado pela criação de enormes pastagens, é um fator importante.

No caso do Estado do Pará, pode-se dizer que o grau de concentração na capital comparado a outras áreas da Amazônia é baixo. A população de Belém que andou pela casa dos 200 mil habitantes de 1919 a 1950 (Penteado 1968: 204–207), 20 anos depois cresceu num ritmo que dobrou o número e além do mais, já na década de 50, era indicado que isso se dava em função de uma ocupação da área verde circunvizinha da cidade (ibid.: 208–213). Em seguida, vejamos em que condições se dava essa aberrante urbanização, particularmente em Belém.

De acordo com um estudo (Mitschein, Miranda & Paraense 1989) baseado numa pesquisa (1986) nas áreas residenciais da população de mais baixa renda de Belém, ficou claro que o influxo populacional para esta cidade hoje em dia é principalmente de pessoas vindas do interior do Estado. A razão para esta migração é, por um lado, apontada pelos próprios migrantes como sendo as vantagens da cidade no que diz respeito a trabalho, educação e saúde. No entanto, há, por outro lado, uma razão mais precisa. A ocupação de muitos deles nas suas respectivas terras de origem é um misto de agricultura em pequena escala e extração madeireira, o que é denominado “agro-extrativismo caboclo” (ibid.: 76). Mas, devido à demarcação das terras com fins especulativos, à impossibilidade de cultivo de produtos comercializáveis pelas pessoas que migraram, à derrubada das matas em larga escala e à criação de grandes pastagens, tornou-se difícil a manutenção das “formas de ocupação tradicionais”. Como resultado disso, há inúmeros casos em que as pessoas são expulsas para as cidades (ibid.: 62–99). Mas aí, elas se deparam com a realidade seguinte: mesmo com a mudança para Belém, não há trabalho, e o conforto da vida urbana também depende de se ter dinheiro. Essas pessoas se dirigem para as cidades, é algo inevitável, mas mesmo indo para lá, nada garante que terão emprego. É que, embora seja inevitável a “integração” ao Estado brasileiro, é-lhes negada uma “integração” por completo.

Esta situação não se limita a Belém. Sendo privadas das bases da forma de vida existentes até então nas áreas não urbanas e passando por uma “proletarização passiva” (ibid.: 23) pela exclusão do mercado

estável de trabalho das cidades, as pessoas se estabelecem nas favelas das cidades: esta é a realidade da “urbanização” da Amazônia. Assim, é freqüente a explicação segundo a qual vários grupos religiosos, incluindo a Umbanda, prosperam com base num apelo a este tipo de pessoas para dar respostas aos problemas delas. Frente a este tipo de interpretação, o casal Leacock que pesquisou o batuque de Belém (termo genérico para as religiões de origem africana nesta região) na década de 60, argumentou que essa hipótese não se encaixa à situação de Belém, visto que a maioria dos adeptos são nascidos aí mesmo (Leacock & Leacock 1972: 113–115, 321). Mas, o que é importante é o fato de que há uma continuidade entre os “caboclos” do interior e camadas da população de mais baixa renda das cidades na tradição cultural que eles mantêm; e, negando-se ou não que essas pessoas sejam nativas de Belém, a realidade é que essas pessoas se deparam com uma “situação urbana problemática”.

Como foi visto até aqui, depois da guerra, particularmente a partir da década de 60, a população da Amazônia cresceu explosivamente devido ao influxo populacional proveniente de outras regiões, bem como a população urbana cresceu com muita rapidez. Também se expandiu rapidamente o tráfego com a Região Sul, da qual estava apartada, e, nas décadas de 70 e 80, a Rondônia e o Acre, que eram verdadeiros “lugares sem saída” por predominar até então o tráfego fluvial, foram ligados diretamente com a Região Sul e foram invadidos por projetos de grande volume de empreendimentos e de migrantes. Mas, será que se pode chamar de “integração” esse processo aberrante? Mesmo levantando-se a hipótese de que o seja, para saber o sentido que isso tem para a Amazônia, acho que devemos voltar nossos ouvidos para a voz dos “caboclos”. Mas, de que maneira eles “falam”. Desvendar isso é o tema seguinte.

A “Umbandização” da Amazônia: História e Situação Atual

Até aqui, vimos a história da Amazônia pela perspectiva da sua “integração” ao Brasil. E as tentativas de “integração” sempre se desenvolveram em torno de uma série de “mitos”, dentro dos quais se situa o cenário que unilateralmente designou um papel à Amazônia. Como é que se desenvolveu a “Umbandização” dentro deste cenário? Este é o problema que devo tratar em seguida.

Em primeiro lugar, a influência esporádica da Umbanda pode ser vista desde um período um tanto quanto precoce. Em Belém, como já foi dito, já em 1938 encontram-se alusões à Umbanda e os adeptos atuais estabelecem o início da introdução da Umbanda em Belém quando uma mãe-de-santo que praticava Mina-Nagô, combinou o Mina-Nagô com a Umbanda do sul após uma viagem ao Rio de Janeiro na segunda metade da década de 30 (Leacock & Leacock 1972: 48). Quanto a Manaus, Gabriel (1985: 151, 154) sugere que a Umbanda foi levada para lá quando os migrantes nordestinos, que tinham ido colher látex durante a Segunda Guerra, aglomeraram-se em Manaus com o fim da Guerra. O autor indica que é por essa época que começam as menções à Umbanda. Assim, também na Amazônia, mesmo antes da aceleração da expansão da Umbanda a partir da década de 60, já se iniciava uma aceitação esporádica dela. No entanto, isso se limitava a uma parte; não se falava muito em Umbanda e não surgiu um fenômeno com algum senso de direção.

No entanto, por outro lado, precedendo a propagação em larga escala da Umbanda na Amazônia, um tipo de Umbanda que pode ter surgido diferente daquela da região sul foi formada dentro da tradição religiosa afro-amazônica⁹. Esse tipo é chamado por Gabriel (1985: 73-76) de “Culto misto”. Acontece que tem existido em diversas áreas alguns tipos de religião diferentes do “Candomblé tradicional” do litoral nordestino. Cada um deles recebe uma denominação diferente e estão carregados de uma coloração regional, embora se possa ver que eles apresentam traços em comum. Um mundo espiritual notavelmente sincrético, a ênfase na relação pessoal entre os espíritos possesores e cada indivíduo, um grupo maleável de fiéis em torno de uma personagem xamânica central, a importância dos rituais de cura, a influência direta ou indireta da cultura religiosa dos nativos: esses são os pontos em comum. Mas, estas são também características da Umbanda. Porém, há também uma diferença importante entre eles. Vale dizer, a “sintonia” entre a Umbanda e a ideologia do Estado brasileiro. Do ponto de vista de interpretação da “Umbandização” da Amazônia, deve-se levar em conta que tanto os pontos em comum quanto os de divergência têm um significado importante.

Como símbolo da “Umbandização” de Manaus, nada é mais relevante que o surgimento dos “caboclos da zona franca”. Como

mostra Gabriel com base em provas fundadas em muitos dados, a “Umbandização” de Manaus está ligada a uma grande mudança na estrutura econômica, ao influxo populacional, à urbanização, à expansão do tráfego com as grandes cidades da parte sul do país como resultado do estabelecimento da “zona franca” (1967) e à inauguração da rodovia ligando ao sul (1974). Sob tal mudança social acelerada, iniciou-se uma expansão vigorosa da Umbanda e apareceram novos espíritos possesores (caboclos) com origem óbvia no mundo espiritual da Umbanda do sul. Os líderes que apontam para isso, chamam-lhes “caboclos da zona franca” (Gabriel 1985: 221). Dessa forma, a “Umbandização”, que progrediu muito rapidamente a partir da metade da década de 70, ficou evidente em fatos como terem sido fundadas três federações entre 1973 e 1977, que começaram a ter influência na política estadual, e o crescimento das lojas de artigos umbandistas (Gabriel 1985: 164–167).

Uma das federações de Manaus promoveu um encontro nacional de seguidores da Umbanda em meados da década de 80, mas isso, na verdade, com o apoio financeiro do governador do Estado. Aqui também se pode ver a ligação entre as federações e os políticos. Como foi mostrado pelo fato de que o patrocinador do evento fora o Conselho Nacional Deliberativo da Umbanda (CONDU) sediado no Rio de Janeiro e ao qual está afiliada a federação de Manaus, a organização hierárquica a nível nacional teve um avanço. Almejando esta organização hierárquica, líderes proeminentes de São Paulo visitaram as federações e grupos influentes de cada região. No caso do Pará também, por trás da fundação de outra organização a partir de um cisma na Federação em 1986, houve uma ligação com um notável líder da Federação de São Paulo que visitava a Amazônia desde há muito tempo.

A seguir, gostaria de abordar dois fenômenos interessantes que podem ser vistos como algo que acompanha a “Umbandização” da Amazônia e que talvez seja, à primeira vista, um retrocesso frente a isso.

Gabriel aponta que a “Umbandização” dos “cultos mistos” de Manaus resultou, simultaneamente, em uma “Manausização” da Umbanda. Quer dizer, houve uma reinterpretação ou reorganização da Umbanda com base na tradição regional, mas isso não é um fenômeno peculiar a Manaus. Quando eu mencionei anteriormente a aceitação do espírito da categoria de Exu em Belém, eu notei a periculosidade em se

aceitar a face externa da Umbanda apenas pelo que ela diz, pelas aparências. Entretanto, muitos dos espíritos que pertencem ao mundo espiritual do “primeiro horizonte” e do “horizonte afro-amazônico” das religiões populares da Amazônia não possuíam de antemão um “status” definido no mundo espiritual da Umbanda. Os rituais são completamente fabricados em torno da relação íntima com cada espírito. Portanto, mesmo com a aceitação nominal e superficial dos referenciais da Umbanda, caso se queiram manter as relações importantes com espíritos familiares, faz-se necessário continuar aí os rituais condizentes com tais espíritos. O resultado é que quanto mais a Umbanda for aceita, mais ela sofre alterações. Este fenômeno, que deve ser chamado de “amazonização da Umbanda”, aparece reiteradamente nos casos de cada local descritos posteriormente.

A seguir, gostaria de voltar a atenção para um fenômeno que, à primeira vista, parece ser um retrocesso frente à “Umbandização”. Trata-se do caso de submeterem-se a “feitura” (iniciação formal). Em Manaus, isto foi visto em 1973; numa pesquisa de 1977 isto foi particularmente descrito como algo notável (Gabriel 1985: 159); e por ocasião de minha pesquisa em 1987, havia um líder de um grupo antigo que estava recebendo tal iniciação.

A “feitura”, iniciação formal das seitas “mais africanas” não-umbandistas, por paradoxal que seja, está ligada à “federalização”. Uma mulher que ocupou por muito tempo o cargo de presidenta de uma federação do Amazonas disse que “foi porque as pessoas pensavam que não era bom ela ter ocupado o cargo de presidente sem ter esse requisito”, dando isso como razão por ter recebido a “feitura” pelas mãos de um líder de Belém. Quanto a essa tendência, baseando-me no caso de Belém, eu já a discuti e denominei de “síndrome de feitura” em outro texto (Furuya 1986). Mas, considerando-se apenas a Amazônia, a tendência de receber a iniciação formal das seitas “mais africanas” não se limita aos negros e em geral não pode ser vista como uma manifestação de um “despertar da consciência negra”. Ao contrário, no sentido de uma tentativa de “diferenciação” frente ao rápido crescimento da “Umbanda simples”, nas motivações principais isso deve ser visto como uma ação deliberada que é compartilhada, almejando a “Umbanda sistemática”. Quanto à maneira como é escolhido o modelo para a “diferenciação”, no texto mencionado acima

(Furuya 1986), eu coloquei em contraste o *fundamento* e a *racionalidade* como a base da legitimidade e supremacia, mas eu gostaria de indicar apenas um ponto aqui. Vale dizer, o “louvor à África como símbolo”, por paradoxal que seja, apareceu na Amazônia com a “Umbandização” ou posteriormente a ela.

Na década de 1960, em São Paulo, surgiu dentro de uma parte dos grupos de Umbanda um movimento de “mudança em direção ao Candomblé”, ou, em outras palavras, uma “re-africanização” (Prandi & Gonçalves 1989: 220). Quer dizer, no momento em que a “Umbandização” na Amazônia começou a avançar rápida e extensivamente, na região sul, ao contrário, começou a brotar uma “Candombleização da Umbanda”. Isso talvez possa se tornar uma pista importante para se entender as circunstâncias de uma parte da “Candombleização” surgir, e possivelmente ser acelerada com a “Umbandização”, nas cidades da Amazônia descrita anteriormente.

A situação em Manaus e Belém tem pontos básicos em comum; mas, como ocorreu primeiro em Belém, em Manaus ela se faz de forma mais rápida e distinta. Esta diferença, em primeiro lugar tem causas sociais, uma vez que do lado de Manaus a construção da rodovia ligando-a ao sul se atrasou em 10 anos e a reativação posterior sob uma política desenvolvimentista foi mais dramática. Em segundo lugar, no caso de Manaus, supõe-se que, distintamente de Belém, o declínio do contato a nível de pessoas com o Maranhão após o ciclo da borracha e o enfraquecimento notável da capacidade de influência do Tambor-de-Mina como modelo de religião afro-amazônica promoveram uma “Umbandização” rápida.

Nessas alturas, voltemos nossos olhos para a situação contrastante do Estado do Maranhão. Em poucas palavras, o grau de “urbanização” de São Luís, comparando-se com o de Belém e Manaus, é menor, e o de “Umbandização” é fraco e tem apenas começado a se sobressair gradativamente. O Maranhão é o único lugar da região amazônica, no sentido mais amplo, onde se desenvolveu um sistema de plantações com base na escravidão africana, e onde 66% da população em 1817 era de escravos negros (Rout 1976: 154). Uma tradição religiosa formada aí se espalhou no ciclo da borracha como “um horizonte religioso afro-amazônico”. Por outro lado, o Estado do Maranhão não passava de um lugar que enviava migrantes ou um entreposto de migrantes nordestinos

para a Amazônia e não foi contemplado com uma ativação econômica, um crescimento populacional ou uma expansão das cidades. Mesmo na atualidade, o grau de concentração da população do Estado na capital é pequeno, comparado-se com outros Estados (São Luís 11,2%; Manaus 45,1%; Belém 27,3%) (Benchimol 1981: 78). Mesmo sob a política desenvolvimentista a partir da década de 60, houve uma demora relativa desse Estado em se tornar objeto de um desenvolvimento significativo. Em outras palavras, ele foi deixado de lado no processo de “integração” ao Brasil no pós-guerra.

A formação do primeiro grupo de Umbanda em São Luís foi no começo da década de 60 (Ferretti, S. 1985a: 7). Posteriormente, foi organizada uma pequena federação (Oliveira, J.I. 1989: 23); mas, sob condições em que dois grupos, “supostamente fundados antes dos meados do século XIX” (Ferretti, S. 1985b: 58), continuavam a ter fama como modelo de religião de origem africana, parece que a capacidade de influência das federações ficou limitada. Em 1982, uma federação a nível estadual de grande coalisão começou a funcionar com a mediação do governo estadual (ibid.: 20, 23), mas os dois grupos “mais tradicionais” descritos acima até hoje não são filiados à Federação.

Assim, em São Luís, pode-se dizer que a “Umbandização” não foi tão extraordinária como em Manaus e Belém. A influência da Umbanda aí tem se fortalecido atualmente; grupos não ligados a outros mais antigos tem crescido; a iniciação (aos cultos) é mais abreviada; são muitos os líderes que trabalham sem receber orientação de outros líderes-mestres, alegando ter “talento inato” (Santos 1986: 116). Como isso indica, o avanço da “Umbandização passiva”, pelo menos, é algo que tem-se tornado evidente.

Por outro lado, o fenômeno de “Candombleização” já mencionado pode ser visto também em São Luís, o que se deu em meados da década de 70 (Ferretti, S. 1985a: 7; Ferreira 1984). Por trás desse movimento, contrário à orientação no tempo do ciclo da borracha, especula-se uma influência proveniente de Belém.

A seguir, baseando-me nos casos de Santarém (PA) e Codó (MA), gostaria de trazer o foco da atenção para a “Umbandização” nas cidades de pequeno porte.

Em Santarém, cidade no oeste paraense, mais ou menos entre Belém e Manaus, por ocasião de uma pesquisa de curto prazo feita por

mim em 1985, tinha sido estabelecido há dois anos um ramo da Federação paraense, havia várias lojas de artigos de Umbanda e um dos donos destas lojas tinha também uma loja na cidade de Itaituba, no alto do Rio Tapajós, lugar este que recebeu muita gente graças à mineração. Também em Santarém, o “horizonte religioso afro-amazônico” se sobrepõe à base do “primeiro horizonte”. Além disso como resultado da “Umbandização passiva”, tem havido a difusão da “Umbanda simples” ao mesmo tempo que começou também entre os líderes que possuem recursos a “adoção deliberada do Candomblé”. Por fim, deve ser ressaltado que vários líderes têm a experiência de ter circulado por vários lugares da Amazônia e, nesta ocasião, apreenderam novas e diversificadas tendências. A mulher que introduziu pela primeira vez em Santarém os “rituais africanos” com a utilização de tambores por volta de 1960, também ela tinha a experiência de ter morado em Manaus, Codó (MA) e Belém.

Dessa forma, a influência das cidades (Belém, Manaus) que acompanha principalmente a mobilização populacional tem desempenhado tanto no passado quanto no presente um papel importante. Na vizinhança de Santarém e Óbidos, o pajé, ou seja, o xamã pertencente ao “primeiro horizonte” tem dado início a rituais umbandistas. Quanto a essa situação, uma etnografia sobre a situação em 1948 numa cidade no baixo Amazonas (de nome fictício “Itá”) já a deixava clara.

A situação religiosa de Itá naquela época tinha por base o “primeiro horizonte”, e a crença em santos católicos coexistia com a pajelança. No entanto, “Os xamãs modernos de Itá são influenciados... em alguma medida pelo espiritismo, o qual é praticado em grandes cidades como Belém e Manaus” (Wagley 1964: 232). Quanto à introdução dos espíritos não nativos na categoria dos espíritos, incluído aí os “espíritos de índios”, com os quais os curandeiros se comunicam em estado de transe e por meio dos quais ganham força para curar, Galvão (1955: 129) estima que talvez haja a influência do “culto caboclo” das grandes cidades, um tipo de pajelança que mistura elementos indígenas e africanos. Por trás desta influência das cidades há um trânsito constante de pessoas na seguinte forma: moradores das regiões interioranas indo passar um tempo em Santarém ou Belém; pessoas das cidades indo morar no interior (ibid.: 147, 149). E ainda, os pajés morarem em Belém é algo que se pode ver freqüentemente na região do

baixo Amazonas. Entre as motivações da mudança deles há a esperança de sucesso econômico nas cidades, bem como a expectativa de que a perseguição da polícia seja menor do que a exercida no interior. É indicado com frequência que, em Belém, eles vivem nos bairros da periferia (ibid.: 144–145).

Galvão vê a influência das cidades como algo proveniente, por um lado, do “culto caboclo” ou do “terreiro de mina”, e, por outro lado, de várias formas do Espiritismo em que “os *mediuns* dominam a *corrente do ar*, composta pelo que vagamente se concebe como espíritos desencarnados” (grifos do autor) (ibid.: 146–147). Visto que não há nenhuma descrição concreta, não se extrapola o nível das conjeturas quanto a que até que ponto o que ele chama de “culto caboclo” ou “Espiritismo” pode ser “algo umbandista”. No entanto, mesmo considerando-se por exemplo que estes ainda não sejam Umbanda nesse estágio, é digno de nota o fato de que já existia o caminho para a infiltração da “Umbandização”.

Codó, cidade interiorana da região leste do Maranhão, começou com uma aldeia que os Jesuítas construíram no século XVII. Depois disso, tornou-se um ponto estratégico no tráfego no rio Itapecuru e prosperou como o centro da plantação de algodão baseada no sistema escravista no final do século XVIII. Durante o período de prosperidade, foi construída uma fábrica de tecelagem e, em 1914, a cidade foi ligada por uma estrada-de-ferro à capital, São Luís (Yasser Assad 1979). Porém, quando realizei uma pesquisa aí em 1989, ela estava afastada da rodovia principal e não se podia mais ver a prosperidade de outros tempos. Apesar disso, tendo como causa principal a demarcação de terras para a criação de pastagens em larga escala em áreas agráveis circunvizinhas, houve um notável influxo populacional para Codó; a população, que era de aproximadamente 22 mil pessoas em 1970, chegou a mais ou menos 75 mil em 1985, e tem-se expandido rapidamente a área urbana. Porém, uma vez que não há provisão de capital social e bases empresariais para receber tal influxo, a situação é como as pessoas de lá mesmo dizem: a cidade “não está crescendo, apenas inchando”; não há maiores diferenças entre a aparência e a vida na periferia da cidade, onde moram os recém-chegados, e a das pessoas da zona rural. O fato das religiões de Codó e áreas circunvizinhas, chamadas por nomes tais como “Tambor da Mata”, terem contribuído

enormemente na formação do “horizonte religioso afro-amazônico” é algo que já foi notado. Hoje em dia, apenas uma parte dos grupos de culto de Codó tem sido incorporada gradualmente à Federação Estadual com sede em São Luís, mas, por uma dada razão, presume-se que a capacidade de influência destes deva crescer no futuro.

A razão disso é a existência de um líder em Codó que possui uma capacidade de influência superior à dos demais. Ele pertence ao grupo que lidera a Federação e comenta-se que é bastante íntimo do então (1989) Presidente da República nascido no Maranhão, tendo mesmo recebido condecorações do Governo. Aqui também pode-se ver a ligação entre a “federalização” e a política. Este líder tem promovido com muita fibra uma “Umbandização ativa” em Codó. O grupo dele foi formado na década de 50, mas diz-se que começou a desfrutar da influência atual somente a partir da segunda metade da década de 60. Nos seus rituais atualmente pode-se ver a clara intenção de uma “Umbanda teatral”: os rituais festivos que ocorrem por uma semana em todo mês de agosto são um grande espetáculo que inclui ritual do Tambor-de-Mina; ritual sangüinário de “Tranca-rua”, um dos elementos típicos da Umbanda do sul do país; a dramatização popular do Bumba-meu-boi, representante do folclore maranhense; e até procissão de santo. Estes rituais se tornaram um acontecimento importante nos eventos anuais de Codó e reúnem uma grande multidão de pessoas da cidade e de fora, incluindo pessoas notáveis. Não é que todos os líderes de grupos religiosos africanos de Codó aprovelem tais rituais. Mas, o fato desses rituais apresentarem um modelo novo de religião africana que possui uma força esmagadora é algo que não se pode desprezar e que tem causado uma “Umbandização passiva” cada vez mais ampla, mesmo entre os grupos preservadores das tradições regionais.

Objetos rituais umbandistas tais como imagens de espíritos coercivos e casa do maligno Exu têm mantido um papel importante de apoio a tais rituais “umbandizados”. Até mesmo o líder desses rituais gere desde por volta de 1975 a primeira loja de artigos de Umbanda em Codó. Na loja dele são vendidas publicações umbandistas e artigos rituais produzidos pela “indústria umbandista” de fora, como por exemplo São Paulo, e tem muitos dos produtos que são prescritos em rituais de cura. Em suma, cria-se uma demanda de artigos padronizados e responde-se a esta demanda.

A seguir, gostaria de abordar um caso que torna evidente outro aspecto da “Umbandização” da Amazônia. Quanto à religião denominada “Santo Daime” que está centrada no oeste da Amazônia já foi falado de maneira superficial, mas entre os grupos de Santo Daime nos subúrbios de Rio Branco (AC), o ritual em que se bebe o líquido vegetal alucinógeno chamado ayahuasca, que se origina na cultura indígena, e o “ritual umbandista” se ligam de uma forma singular.

O fundador desta religião, Irineu Serra, como foi dito anteriormente, veio do Maranhão para o Acre como trabalhador nos seringais em 1912. Com os curandeiros da fronteira Brasil-Peru, ele se aproximou do ayahuasca e, depois de receber uma revelação, iniciou em 1930 a formação de um grupo em Rio Branco, o qual sofreu vários cismas posteriormente. Entre esses vários grupos, o mais conhecido é o liderado por Sebastião Mota de Melo, que se originou na comunidade de fiéis “Colônia Cinco Mil-Céu do Mapiá”, mas gostaria de chamar atenção aqui para dois centros na Vila Ivonete, localizada na periferia de Rio Branco. Quanto a estes grupos, Fernandes (1986: 48) tornou conhecidos os nomes deles, sendo que Nunes Pereira (1979[1947]: 135–142) visitou-os por volta de 1969 e fez um pequeno relato sobre eles. A discussão que se segue baseia-se em dados de minha própria pesquisa (1989).

O Santo Daime da Vila Ivonete começou com a fundação de um centro pelo maranhense Daniel Pereira de Matos, por volta de 1945. Ele, que levava uma vida licenciosa, começou a tomar o Santo Daime sob a liderança de Irineu; posteriormente, ele mesmo recebeu uma revelação e, com base nela, deu início aos rituais. Com sua morte em 1958, sucedeu-o o rio-grandense do norte A, porém, depois de várias discórdias, o cearense M se tornou o líder deste centro em 1979, levando A a fundar outro centro, um pouco afastado daquele. A vinda dos nordestinos A e M para o Acre se deu em 1942, durante a Segunda Guerra, e, como foi dito anteriormente, vieram como soldados da “guerra da borracha”. Com relação aos detalhes de ambos terem se iniciado no Santo Daime por Daniel é algo de muito interesse que tratarei em outra ocasião, mas atualmente no ritual do Santo Daime dos grupos liderados por eles, particularmente no de M, pode-se ver uma forte coloração umbandista.

Precedendo os rituais que acontecem regularmente todas as

semanas no centro de M, os adeptos tomam o “líquido de Santo Daime” que é distribuído. Durante os rituais, vários espíritos se empenham no aconselhamento de problemas pessoais dos adeptos, os “exames médicos” e “receitas” são feitos pelos espíritos que possuem os médiuns e os assistentes tomam nota dessas mensagens. Se não sabemos que os médiuns estão sob o efeito do alucinógeno, a situação que se desenvolve se assemelha à “sessão de caridade”, ritual umbandista que possui o mesmo tipo de escopo; os artigos rituais como estátuas de Pretos-Velhos e Caboclos, quadro de Iemanjá são exatamente os mesmos da Umbanda. Além disso, também os nomes de espíritos possesores, como o Rei Urbatan, levam-nos a pensar em uma continuidade com a Umbanda. Mas, uma vez que os próprios líderes negam uma relação com a Umbanda, talvez deva-se tomar o caso como um exemplo de “Umbandização passiva”.

Quanto a esta “Umbandização” flagrada em uma parte do Santo Daime, há a maior proximidade no contato com o sul do país nos últimos anos como fator acelerador importante. Mas, somente isso não basta para a compreensão do fato. Em primeiro lugar, como Fernandes (1986: 36, 47) indica, o próprio sistema que Irineu fundou, além do evidente fator de origem indígena, era uma síntese de fatores com origem na África e Europa. Além disso, na pesquisa que realizei ficaram claros os seguintes aspectos. Primeiro, Daniel vivia ou era casado com uma mulher que conhecia a “linha de caboclo” (o que é sugerido pela Umbanda ou pelo ritual sincrético desta com Tambor-de-Mina); quando ele estava para realizar mudanças originais, ele foi influenciado pelos rituais que eram feitos por essa mulher. Segundo, no tempo de Daniel, “trabalhos umbandistas” feitos por espíritos como Cabocla-Jarina e Cabocla-de-Pena já eram realizados de forma semelhante aos da atualidade.

Adicionando a todos estes pontos, como foi dito anteriormente, ao se considerar também o fato de que a ayahuasca foi introduzida sob diversas formas nos rituais de Tambor-de-Mina em Porto Velho na década de 40, somos forçados a pensar que a “Umbandização”, vista numa parte do Santo Daime, é o resultado de um processo complexo além da imaginação. No entanto, o objetivo dessa consideração aqui não é o de traçar historicamente tal processo. Uma questão importante é que aqui também há a infiltração na Amazônia da tradição religiosa do

Nordeste, e, depois disso, a “Umbandização” tem progredido. Se foi depois da morte de Daniel, digamos por volta de 1960, que todo esse processo se tornou notável, é preciso ver por trás da “Umbandização” do Santo Daime os antecedentes históricos que estão além das idéias pessoais dos líderes.

A situação no Estado do Acre nos últimos anos já foi abordada de maneira sucinta. Dada a piora nas condições da extração da borracha na década de 50, muitos seringueiros se dirigiram para as cidades (Tocantins 1984: 70). O fato de muitos dos “homens da floresta” se verem privados do espaço onde viviam a partir da década de 70 devido à corrosão do solo pelas grandes empresas do sul bem como o fato de ingressarem nas favelas das cidades é algo que tem sido ampla e internacionalmente conhecido por causa do movimento de Chico Mendes, líder do sindicato dos seringueiros que foi assassinado por seus opositores (Dwyer 1990; e outros). Como resultado, houve um inchaço da cidade pela “favelização” de Rio Branco. Mas, nesse contexto ainda não foi feita nenhuma pesquisa sobre a situação da “Umbandização”, por exemplo, se está ou não aumentando o número de grupos de Umbanda.

O caso da “Umbandização” do Santo Daime, a julgar somente pelo momento atual, é um caso extremamente peculiar. No entanto, o que deve ser ressaltado é que a força de penetração da Umbanda superou os próprios limites das religiões de origem africana. Mas, o que não dá para esquecer é que se pode dizer que o Santo Daime, embora a técnica de provocar o transe seja diferente, é uma religião que, como os cultos afro-brasileiros, se baseia na revelação direta a cada indivíduo por seres espirituais extremamente variados. Em suma, a “Umbandização” tem progredido como um processo em que a Umbanda se infiltra em religiões desse tipo que estão por toda parte no país, para falar sem temor algum de equívoco, em religiões populares “conciliáveis” a ela. É digno de nota que esse processo se desenvolve como uma “inovação” que vitaliza as tradições existentes. Quer dizer, não se pode compreender a “Umbandização” como um processo unidimensional em que se faz uma repintura somente com a cor da Umbanda.

“Umbandização” e “Integração” Problemática

A “Umbandização” da Amazônia com certeza coincidiu com o avanço da política de desenvolvimento nacional em larga escala a partir

da década de 60. Portanto, na seqüência do “primeiro horizonte das religiões populares da Amazônia” que seguiu a “repressão à Cabanagem” e o “horizonte afro-amazônico” advindo com o “ciclo da borracha”, é correto entender a “Umbandização” como um “terceiro horizonte” correspondendo à “implementação da política de desenvolvimento nacional”. Porém, a “Umbandização” é o resultado do acúmulo de opções das pessoas. Para captar o sentido dessas opções, não diria que seja suficiente apenas entender a “Umbandização” como um reflexo das mudanças sociais avassaladoras dos últimos anos.

Agora eu gostaria de retomar as diversas questões apresentadas no começo deste texto.

Em primeiro lugar, também na região amazônica, as mudanças sócio-econômicas, tais como a urbanização e a industrialização, e a “Umbandização” não estão desconectadas. Com a ressalva de que esta é uma situação em que, por um lado, progride a acima mencionada “urbanização selvagem e proletarização passiva” resultante do envolvimento compulsório na economia nacional que está centrada nas grandes cidades urbanizadas e industrializadas do sul do país, e, por outro lado, progride a “Umbandização”.

Como foi mostrado com base no caso de Belém, o processo de que falamos acima acarretou problemas “urbanos” em vários sentidos para as pessoas que o confrontaram. Mas, não foram os “migrantes provenientes de áreas não-urbanas”, enfatizados nas pesquisas existentes, os únicos a confrontarem tais problemas; para os moradores mais antigos das cidades, o problema é semelhante. Nesse contexto, aparecem em cena as explicações funcionalistas, segundo as quais faz sentido as características da Umbanda como a “simplicidade” e “know-how mágico” serem compatíveis com o meio urbano. Quer dizer, faz-se do “problema” e da “solução” parte de uma mesma conjuntura que tem se espalhado por todo o país, o mesmo valendo como interpretação para a “Umbandização” da Amazônia. Mas, não é que a situação de problemas causados pelo inchamento das cidades acarrete mecanicamente a “Umbandização”; esta pode ser vista mesmo em áreas que ainda não experimentaram os novos problemas causados pelas cidades. Isto é, é forte o aspecto da “Umbandização” estar surgindo sob a forma de coisas e informações que se espalham ao longo de toda uma rede pré-existente centrada nas grandes cidades como Belém e

Manaus, isto é exatamente o que foi visto nos exemplos de Santarém e Codó. Mas, tomando-se isso apenas como uma “imitação da moda da cidade”, somos forçados a ficar senão com uma interpretação parcial. Faz-se necessário encontrar algo que aponte para uma “Umbandização” que se desenvolve precedendo as mudanças sócio-econômicas.

Como já foi visto, a verdadeira “Umbandização” na região amazônica coincidiu com a ativação rápida da circulação de pessoas, coisas e informações devido à construção das estradas para o sul do país. Mas, dizer que foi devido à construção das estradas de longa distância, não significa que a Umbanda “teria” que se espalhar inevitavelmente. E ainda, para explicar o rápido progresso da “Umbandização”, o aspecto de que os migrantes provenientes das grandes cidades do sul teriam trazido a Umbanda, limitando-se a julgar pelos dados obtíveis atualmente, tem menos força do que é de se esperar. É preciso voltar a atenção para o sentido que está por trás do fato de que a Umbanda tem-se infiltrado na região amazônica, mesmo que os migrantes não a tenham trazido diretamente.

Em segundo lugar está a relação entre o processo de “federalização” e a “Umbandização”. Como foi visto com detalhes neste texto, a criação de federações e seus movimentos ativos em cada região; depois, a organização hierárquica nacional em confederações com a sede situada nas grandes cidades do sul ou na capital, são claramente aspectos importantes da “Umbandização”, ao mesmo tempo em que atuaram como fator positivo para a promoção dela. Isto é, “escolher ativamente a Umbanda ou ser influenciado passivamente por ela” produziu condições com um sentido positivo. Além disso, a já mencionada “ligação entre a Federação e a política” a nível da política nacional, também existe a nível local e se torna um fator importante de apoio à “federalização” e à “Umbandização”. Isso também tem a possibilidade de funcionar como um circuito para a política a nível nacional por intermédio da consolidação da organização hierárquica em todo o país. Como a pesquisa de Brown (1986) deixa claro, a relação patrão-cliente no domínio político é muito valorada na sociedade brasileira e o sentido que tal circuito possui é de suma importância.

Gostaria agora de ordenar os aspectos relevantes para discussão. A situação em que o aparecimento de “condições urbanas como problema” na Amazônia sob uma política de “integração” baseada num desen-

volvimento dirigido pelo Estado acelera a “Umbandização”; nesse contexto, a introdução de pessoas, coisas e informações como resultado da expansão e intensificação do tráfego com as grandes cidades do sul desempenha um papel determinante e acelera o processo de “federalização”, a qual ocasiona ainda mais a “Umbandização”: tudo isso corrobora a interpretação existente com relação à expansão da Umbanda. Mas, apenas isso não esgota as explicações para a “Umbandização” da Amazônia.

Aqui, é preciso focar o terceiro aspecto apresentado antes do esboço da história da sociedade amazônica, quer dizer, o sentido da “Umbandização” no plano da ideologia.

Quanto à correspondência entre a “nova ideologia em torno da Nação e Estado brasileiros” e a Umbanda, isso já foi indicado reiteradamente nos estudos anteriores. Se considerarmos este aspecto, a “Umbandização” não é algo que se esgota como uma nova moda das grandes cidades que tão simplesmente se espalha em cada região por meio da consolidação das redes de tráfego e de informação, ou um novo tipo de religião adaptado ao aparecimento de novos problemas urbanos que se prolifera, mas é também um processo que é assimilado na ideologia divulgada por meio da Umbanda e que vem internalizando tal ideologia. Se assim o for, temos que questionar se a “Umbandização”, que vem avançando na região amazônica, mostra que a Amazônia continua sendo assimilada também ideologicamente pelo Estado brasileiro.

O que se tornou evidente com o estudo da história da sociedade amazônica é que se tem repetido a tentativa de “integrar” a Amazônia no “discurso” narrado no centro de poder que se encontra fora dela. Dentro dessa repetição, foi construída na primeira metade deste século a nova ideologia nacional da “Nação mesclada de três raças”, e foi iniciada a tentativa de recolher e introduzir nesse “discurso” a diversidade interna do país, que vinha sendo desprezada ou negada. Ao se olhar para este contexto, a política de desenvolvimento da Amazônia comandada pelo Estado depois da Segunda Guerra Mundial aparece como algo com sentido econômico, que liga recursos naturais inesgotáveis ao desenvolvimento econômico do país; com sentido político, com o domínio das áreas fronteiriças para a “segurança nacional”; e, simultaneamente, com sentido ideológico. Por fim, a “Umbandização”, que vem progredindo paralelamente a isso, precisa também ser com-

preendida antes de mais nada como um processo que vem se inserindo na “ideologia do Estado brasileiro”, a qual está por sua vez nitidamente representada na cosmologia umbandista.

Portanto, a “Umbandização” da Amazônia é algo em que o processo de tentar “integrar” ao Brasil a região amazônica, a qual foi apartada regionalmente devido ao seu isolamento até o presente, se desenvolve por meio do canal de representação ou expressão popular que são as religiões populares. E em meio a isso, aparecem os novos espíritos padronizados a nível nacional; sistemas rituais são recompilados de acordo com um “sistema de conhecimento grafado” que é fornecido pelos “teólogos umbandistas” e as federações umbandistas das regiões centrais do país e circula por todo o país através da “indústria umbandista”. Tanto os cânticos rituais quanto as imagens dos espíritos igualmente: o que é padronizado vai se infiltrando nos rituais e espaços rituais dos grupos de cada região. Isso não é algo imposto violentamente, mas se infiltra como uma “Umbandização passiva” e, em situações que não são poucas, é positivamente escolhida como “Umbandização ativa”. Nesse último caso, baseando-nos em exemplos, vimos que o sentido da escolha para as pessoas concernentes é de “diferenciação”. Mas, o próprio desejo de diferenciação por meio da aceitação de uma “Umbanda autêntica” mostra que essa escolha já é algo inerente à declaração de que “a Umbanda é uma religião nacional”.

Mas, será que a “Umbandização” é apenas um processo passivo que vai sendo simplesmente “integrado” à ideologia nacional por intermédio da Umbanda?

Aí as atenções se voltam para a “amazonização da Umbanda”. Como foi visto nos casos de cada região, a Umbanda do sul penetrou na Amazônia ao mesmo tempo em que, nesse processo, acabou sendo “amazonizada”. Precisamente, não é que a “Umbanda” como “terceiro horizonte” anulou os dois outros horizontes das religiões populares da Amazônia formados anteriormente. O resultado é que apareceu uma situação em que as tradições mais antigas foram preservadas sob o nome de Umbanda ou foram reinterpretadas dentro do quadro referencial da Umbanda. Mas nada será esclarecido se compreendermos isso simplesmente pela expressão “a força arraigada das tradições locais”.

Aí, o que atrai a atenção é que, como ficou claro no estudo geral

da história da sociedade amazônica, as tentativas de “integração” do começo ao fim continuam sendo a “tentativa de ‘integração’ colonialista” e, dentro da narrativa dessa “integração”, as massas populares da Amazônia receberam um papel unilateral e foi-lhes retirada a chance de auto-representação. E aponta-se também para o fato de que a “Cabanagem”, como praticamente a única chance de auto-representação, acabou sendo reprimida.

Aqui, eu gostaria de apresentar a interessante interpretação sobre o “Círio” ou “Santíssima procissão de Nossa Senhora de Nazaré”, o maior festival religioso da região amazônica que ocorre em Belém a cada ano, no mês de outubro. Esse festival se funda na fé, que se espalha por toda a região da foz do Amazonas, em Nossa Senhora de Nazaré, a “padroeira da Amazônia”. Segundo as narrações de sua origem, tudo começou em 1700, quando um caçador descobriu nas matas vizinhas a Belém daquela época uma imagem de Nossa Senhora, a qual produziu inúmeros milagres. Mas, a intervenção do governo do estado concernente resultou na posterior realização de um grande festival no final do século XVIII. Quanto a esse festival, Moreira (1971: 7–8) indica que, mesmo tendo nascido com a população cabocla, a conformação externa dele reflete uma influência colonial nos aspectos que se tornaram portugueses, enquanto seria na “Cabanagem” que o “caboclismo” das massas se manifestou de modo anti-português no domínio político. O “Círio” continuou a ser um palco da “integração colonialista” e é utilizado ao máximo também pelos políticos. Um bom exemplo disso é a participação no “Círio” por João B. Figueiredo (1980), último presidente militar, e por Tancredo Neves (1984), então candidato à presidência que realizou a transferência do poder para os civis.

O “caboclismo”, como diz Moreira, que foi “integrado” no “Círio” e que se opõe a esta “integração” na “Cabanagem”, como deve ter ficado depois da supressão desta rebelião? A verdade é que este ainda não produziu uma “história escrita” que se oponha à história oficial do Brasil. No entanto, não se pode dizer que ela não foi expressa por outra “forma de ser escrita” ou outra “forma de ser contada”.

O ponto de discussão aqui é o seguinte. Será que não está anotada na tradição das religiões populares da Amazônia uma “visão histórica da Cabanagem”? Porque foi esse o meio que o povo teve em mãos. Mas, nessa tradição foi simultaneamente anotada também uma “visão

histórica do Círio”. Portanto, a “Umbandização” da Amazônia em andamento é como foi dito, uma expressão do “processo de ‘integração’ ao país”, ao mesmo tempo que se pode vê-la como expressão da “objeção” por parte das massas populares da Amazônia a essa forma de “integração”. Ou melhor, para falar de maneira conclusiva, a Amazônia, por um lado, tem sido “integrada” ideologicamente ao país, mas, por outro lado, se opõe a isso. Como uma situação de conflito entre essas duas direções ou como um instrumento desse “discurso” contraditório é que o processo de “Umbandização” da Amazônia tem se desenvolvido.

Se nos limitamos em ver os detalhes apresentados até aqui, podemos perceber que as tentativas de “integrar” a Amazônia no discurso construído fora dela, tanto por Portugal quanto pelo Brasil, não passam de algo em que sempre faltou a perspectiva da Amazônia e de suas massas populares, e que sofreu reveses reiteradamente. O fracasso da política desenvolvimentista dirigida pelo Estado a partir de perspectivas não amazônicas também não passa de uma nova versão de tal tentativa. Assim, a objeção feita na Amazônia e relativa à distorção de sua “integração” ao Brasil é mostrada na história-contada através das religiões com possessão por espíritos. Ou, talvez se deva dizer que está implícita na “Umbandização” a maneira como olhar para a “integração colonialista”, como fazer uma leitura cuidadosa dela. Quer dizer, a história contada pelos cultos afro-amazônicos sobressai a partir da ideologia nacional corporificada na Umbanda.

O que aparece como o fenômeno para o qual devem-se voltar as atenções é a existência de inúmeros espíritos que não estão incorporados ao mundo espiritual da Umbanda original do sul. Com certeza é uma realidade o crescimento da força de novos espíritos originados no sul, como o “Caboclo da zona franca”, mas por outro lado, nos cultos afro-amazônicos espíritos variados como o “Marquês de Pombal”, “a família do Rei da Turquia”, “o Povo de Légua” ainda continuam a possuir as pessoas nos rituais. Esses espíritos continuam a afirmar suas próprias existências; assim, os rituais apropriados a eles não são abandonados. Por outro lado, a Umbanda, trazida do sul e que corporifica a ideologia do Estado brasileiro, ainda não consegue assimilar direito os “espíritos nativos da Amazônia”. Anteriormente, sugeri que a importante categoria de espíritos da Umbanda, os “caboclos”, são interpretados como produto do indianismo do século

XIX. Nas narrativas da Umbanda, os “caboclos”, contribuindo para a formação tri-racial da nação brasileira, são os nobres índios que preferiram uma morte heróica a se tornarem escravos. Porém, para os adeptos dos cultos afro-amazônicos, a categoria de espíritos “caboclos”, além de serem a metáfora do índio que desapareceu no processo de subjugação e colonização, são a metáfora das próprias massas populares da Amazônia, não apenas os descendentes dos índios mas algo que foi formado num curso peculiarmente complexo e intrincado. Frente à contradição na esfera desses espíritos que ocorre com a “Umbandização”, os adeptos tentam várias releituras; mas da mesma maneira como as classes populares da Amazônia não podem ser “integradas” de maneira dócil nos planos desenvolvimentistas sob a tutela do Estado, também os espíritos da Amazônia não são “integrados” sem problema nos quadros da Umbanda. O resultado é que a “Umbandização” se torna algo que se desenvolve continuando a gerar uma amazonização da Umbanda.

Ainda não sabemos suficientemente qual história querem narrar os espíritos amazônicos, que continuam a ser assimilados pela “Umbandização”. No entanto, se não apreendermos isso não podemos obter uma compreensão profunda da “Umbandização” da Amazônia. O mesmo pode ser dito quanto à compreensão da exploração da Amazônia que vem progredindo como a mais nova versão das reiteradas tentativas de “integração” da Amazônia. Se não capta a voz dos seringueiros, índios e camponeses caboclos que ressoa na Amazônia, e se depende apenas do “discurso oficial” que o Estado veicula, essa compreensão é levada a algo superficial.

Nessas alturas, relembro a explicação, aparentemente estranha, de um líder de São Luis. Frente à pergunta “O que são os caboclos?”, ele respondeu, “Aqueles que não são capitalistas”. Revelo que fiquei um pouco perplexo porque eu desejava perguntar-lhe naquele momento sobre os “caboclos como espíritos”. Mas, pensando agora comigo, essa foi uma resposta adequada, além da qual eu não poderia desejar.

Epílogo

Fornecendo todas as características sem destacar uma ou outra, Ortiz (1980: 108) escreveu que a Umbanda é o “Macunaíma religioso”. Essa alegoria é apropriada como expressão da compreensibilidade e

maleabilidade da Umbanda. No entanto, *Macunaíma* de Mário de Andrade pode ser lido agora de um ângulo um pouco diferente. O herói Macunaíma é oriundo da tribo Tapanhumas, habitante da selva amazônica. Maanape, um de seus irmãos que está ao seu lado para ajudá-lo na itinerante viagem mítica, é um xamã (pajé). O herói, em uma circunstância, vai a São Paulo junto com seus dois irmãos. Porém, não param na grande cidade que é inundada por “máquinas” misteriosas e, no fim, retornam à terra natal, a Amazônia. Ao determo-nos nessa trama, somos levados a pensar que Macunaíma deve ser comparado à Umbanda na Amazônia.

Por que Macunaíma vai até São Paulo? É para recuperar do gigante comedor de gente Venceslau Pietro Pietra a pedra preciosa muiira quitã, uma lembrança da mulher amada que falecera. Depois de fracassar várias vezes em tentar vencer o gigante, participa de um ritual amedrontador de macumba no Rio de Janeiro e toma emprestada a força mágica de Exu. Mas, por fim, ele consegue recuperar a pedra com a própria força.

Se pudermos comparar ao “gigante comedor de gente” o poder governamental de tentar “integrar” a Amazônia pela força, a pedra muiiraquitã é o “discurso” das próprias massas populares da Amazônia que não são “integradas”. Macunaíma, sendo dito um “herói sem nenhum caráter” que repete dissimulações com uma liberdade peculiar à força de imaginação popular, não se esquece que a sua verdadeira identidade é a de Imperador do Mato Virgem.

Quando se lê a história de “Macunaíma” (uma fábula sobre o Brasil e os brasileiros que Mário de Andrade escreveu em 1928 depois da viagem de barco pela Amazônia e que ele mesmo chama de “rapsódia”) como uma alegoria da “Umbandização” da Amazônia, na figura de Macunaíma — o qual procura utilizar a macumba (Umbanda) para recuperar do gigante comedor de gente a muiiraquitã, para depois dizer adeus tanto à cidade mecânica São Paulo quanto à capital da macumba Rio de Janeiro e retornar à Amazônia com a muiiraquitã na mão — pode-se sentir que a “Umbandização” da Amazônia é mais do que o mero reflexo da “integração colonialista” desta à nação brasileira. É exatamente isso o que eu queria dizer com este texto. Contudo, no fim, Macunaíma, que retornara à Amazônia, decepciona-se com o mundo depois que o monstro Ururau que mora no fundo das águas

engole a sua muiraquitã; sobe para o céu e se transforma na constelação Ursa Maior. Será que o poder que tenta fazer a “integração” pela força à nação brasileira tem penetrado profundamente pelo interior da Amazônia e vai “engolindo” a “história” das próprias massas populares da Amazônia?

Notas

- 1) Este ensaio baseia-se nas minhas pesquisas de campo em Belém(PA) e outros lugares no Brasil.
 - ① Dezembro, 1983 ~ Maio, 1985 (patrocinada pela Fundação Toyota e Universidade de Tóquio)
 - ② Outubro, 1987 ~ Janeiro, 1988; Julho, 1989 ~ Setembro, 1989. (patrocinadas pelo Ministério da Educação do Japão).
- 2) Os dados para 1974 e 1977 baseiam-se respectivamente nos estudos de Vergolino e Silva (1976) e di Paolo (1979).
- 3) A análise apresentada neste capítulo baseia-se principalmente nos seguintes trabalhos: Birman (1983), Brown(1986), Brown & Bick(1987), Brown et al. (1985), Concone(1987), Concone & Negrão(1985), Ortiz(1978, 1986), Pressel(1973, 1982).
- 4) Leacock & Leacock(1972) aponta uma provável relação entre as *Mouriscas* e a Família do *Rei da Turquia* como entidades possessoras. Mundicarmo Ferretti(1989) acrescenta outra interpretação, segundo a qual esse grupo de espíritos deriva-se do episódio histórico do *Ferrobrás* (um rei da Turquia) contado na literatura popular como “História do Imperador Carlos Magno e dos doze pares de França”.
- 5) É muito interessante estudar por que os cultos sincréticos do Nordeste e Norte do país não produziram sua própria “Umbanda”, de maneira independente da Umbanda sulina. Aqui deve ser relevante a interpretação de que a classe média assumiu um papel crítico no processo de formação da Umbanda. Mas não deve ser ignorado outro fator importante: a Amazônia não apresentou outro discurso ou outra ideologia para a nação brasileira, diferente do que foi produzido pelas elites ideológicas dos centros políticos do país.

Agradecimento

Antes, durante e depois das minhas pesquisas de campo, não poucas pessoas e instituições me ajudaram de várias maneiras. Aqui não me é possível citar os nomes,

mas queria expressar-lhes o meu sincero agradecimento. A publicação do presente trabalho em português não poderia ter sido realizada não fosse a competência do tradutor Ronan Alves Pereira, a quem gostaria de fazer um agradecimento especial.

Bibliografia

Alvarenga, Oneyda

- 1950 *Babassuê. Registros Sonoros de Folclore Musical Brasileiro*, vol. 4. São Paulo: Discoteca Pública Municipal.

Andrade, Mário de

- 1983a *Música de Feitiçaria no Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia.
 1983b *O Turista Aprendiz*. 2a. ed. São Paulo: Livraria Duas Cidades.
 1987 *Macunaíma: O Herói sem Nenhum Caráter*. 24a. ed. Belo Horizonte: Itatiaia.

Bastide, Roger

- 1978[1960] *The African Religions of Brazil*. Tr. by Helen Sebba. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Benchimol, Samuel

- 1981 *Amazônia Legal da Década 70/80: Expansão e Concentração Demográfica*. Manaus: CEDEAM/UA.

Birman, Patricia

- 1983 *O Que é Umbanda*. São Paulo: Editora Brasiliense.

Brastec

- 1966 *Desenvolvimento Econômico da Amazônia*. Belém: UFFa.

Brown, Diana

- 1986 *Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil*. Ann Arbor: UMI Research Press.

Brown, Diana & Bick, Mario

- 1987 Religion, Class, and Context: Continuities and Discontinuities in Brazilian Umbanda. *American Ethnologist* 14(7): 73-93.

Brown, Diana et al.

- 1985 *Umbanda e Política*. Rio de Janeiro: ISER / Editora Marco Zero.

Carneiro, Édison

- 1980 *A Conquista da Amazônia*, 2a. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Chiavenato, Julio José

- 1984 *Cabanagem: O Povo no Poder*. São Paulo: Editora Brasiliense.

Coelho, Enice Mariano

- 1982 *Acre: O Ciclo da Borracha (1903-1945)* Niterói: Instituto de Ciências e Filosofia, Centro de Estudos Gerais, Universidade Federal Fluminense.
- Concone, Maria Helena Villas Boas
- 1987 *Umbanda: Uma Religião Brasileira*. São Paulo: FELCH/USP, CER.
- Concone, Maria Helena Villas Boas & Negrão, Lísias
- 1985 *Umbanda: da Repressão à Cooptação. Umbanda e Política*, pp. 43-75.
- Conselho Nacional Deliberativo da Umbanda
- n.d. *Umbanda Brasileira*. Rio de Janeiro: CONDU.
- Costa Eduardo, Octavio da
- 1948 *The Negro in Northern Brazil*. Seattle: University of Washington Press.
- Cruz, Ernesto
- 1973 *História de Belém*. 2 vols. Belém: UFPa.
- n.d. *História do Pará*. 2 vols. Belém: Governo do Estado do Pará.
- Dantas, Beatriz Góis
- 1982 Repensando a Pureza Nagô. *Religião e Sociedade* 8: 15-20.
- 1988 *Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e Abusos da África no Brasil*. São Paulo: Graal.
- Davidovich, Fany Rachel & Buarque de Lima Fredrich, Olga Maria
- 1988 Urbanização no Brasil, *Brasil: Uma Visão Geográfica nos Anos 80*, IBGE, pp. 13-85.
- Dias, Manuel Nunes
- 1970 *A Companhia Geral do Grão Pará e Maranhão (1755-1778)*. Belém: UFPa.
- di Paolo, Pasquale
- 1979 *Umbanda e Integração Social: Uma Investigação Sociológica na Amazônia*. Belém: Universidade Federal do Pará, Editora Boitempo.
- Dwyer, Augusta
- 1990 *Into the Amazon*. Toronto: Key Porter Books.
- Fernandes, Vera Froés
- 1986 *Santo Daime: Cultura Amazônica, História do Povo Juramidam*. Manaus: SUFRAMA
- Ferreira, Euclides Menezes
- 1984 *O Candomblé no Maranhão*. São Luís: Alcântara.
- Ferreira Reis, Arthur Cezar

- 1972 *Síntese de História do Pará*. Belém: AMADA.
- Ferretti, Mundicarmo Maria Rocha
- 1985 *Mina, Uma Religião de Origem Africana*. São Luís: STAGE.
- 1989 *Rei da Turquia, O Ferrobrás de Alexandria? A Importância de um Livro na Mitologia do Tambor de Mina. Meu Sinal Está no teu Corpo*, Moura, Carlos Eugênio Marcondes, (ed.), pp. 202–218. São Paulo: EDICON/EDUSP.
- Ferretti, Sérgio Figueiredo
- 1985a *Religions of African Origin in Maranhão*. Paper presented at the Colloquium on the Survival of African Religious Traditions in the Caribbean and Latin America. São Luís, June 24–28, 1985.
- 1985b *Querebentan de Zomadonu: Etnografia da Casa das Minas*. São Luís: Universidade Federal do Maranhão.
- Figueiredo, Napoleão
- 1976 *Pajelança e Catimbó na Região Bragantina. Revista de Cultura do Pará*, Ano 6, no. 22/23, pp.153–163. Belém: Conselho Estadual de Cultura do Pará.
- Fry, Peter
- 1982 *Para Inglês Ver*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Furuya, Yoshiaki
- 1986 *Entre “Nagoização” e “Umbandização”*: Uma síntese no Culto Mina-Nagô de Belém, Brasil. *Annals* 6: 13–53. Tokyo: Japan Association for Latin American Studies.
- 1988 *Caboclo Spirits in an Afro-Amazonian Cult*. Paper presented at 46th International Congress of Americanists, Amsterdam, July 4–8, 1988.
- Gabriel, Chester E.
- 1985 *Comunicação dos Espíritos: Umbanda, Cultos Regionais em Manaus e a Dinâmica do Transe Mediúnico*. São Paulo: Edições Loyola.
- Galvão, Eduardo
- 1955 *Santos e Visagens: Um Estudo da Vida Religiosa de Itá, Amazonas*. Brasiliana, vol. 284. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Grzybowski, Cândido (org.)
- 1989 *O Testemunho do Homem da Floresta: Chico Mendes por Ele Mesmo*. Rio de Janeiro: FASE.
- Hecht, Susanna & Cockburn, Alexander
- 1990[1989] *The Fate of the Forest: Developers, Destroyers and Defenders of*

the Amazon. Penguin Books.

IBGE

- 1983 *IX Recenseamento geral do Brasil-1980.*
 1986 *Anuário Estatístico do Brasil-1985.*
 1988 *Brasil: Uma Visão Geográfica nos Anos 80.*
 1990 *Estatísticas Históricas do Brasil. 2a. ed.*

Kohlhepp, Gerd & Coy, Martin

- 1986 *Conflicts of Interests and Regional Development Planning in Colonizing the Brazilian Amazon: The Case of Rondônia. Competition for Rural and Urban Space in Latin America: Its Consequences for low income groups (Nederlandse Geografische Studies 25), Amsterdam/Nijmegen, pp. 61-75.*

Leacock, Seth & Leacock, Ruth

- 1972 *Spirits of the Deep: A Study of an Afro-Brazilian Cult.* Garden City: Doubleday Natural History Press.

Luna, Luis Eduardo

- 1986 *Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon.* Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

Mitschein, Thomas A.; Miranda, Henrique R.; & Paraense, Mariceli C.

- 1989 *Urbanização Selvagem e Proletarização Passiva na Amazônia: O Caso de Belém, CEJUP-NAEA/UFPA.*

Moreira, Edidorfe

- 1971 *Visão Geo-Social do Círio.* Belém: Imprensa Universitária.

Moreira Neto, Carlos de Araújo

- 1988 *Índios da Amazônia, de Maioria a Minoria (1750-1850).* Petrópolis: Vozes.

Motta, Roberto

- 1977 *As Variedades do Espiritismo Popular na Área do Recife. Boletim da Cidade do Recife 2 (n. s.): 97-114.* Recife: Conselho Municipal de Cultura.

Nunes Pereira, Manuel

- 1979[1947] *A Casa das Minas: Culto dos Voduns Jeje no Maranhão.* 2a. ed. Petrópolis: Vozes.

Oliveira, Jorge Itacy

- 1989 *Orixás e Voduns no Terreiro de Minas.* São Luís: VCR.

Ortiz, Renato

- 1978 *A Morte Branca do Feiticeiro Negro.* Petrópolis: Vozes.

- 1985 *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- 1986 Resenha: *Umbanda e Política* de Diana Brown et al., *Religião e Sociedade* 13 (1): 133–137.
- Penna Pinheiro, Ary Tupinambá
1986 *Viver Amazônico*. Rondônia: Editora Gênese.
- Penteado, Antônio Rocha
1968 *Belém-Estudo de Geografia Urbana*. 2 vols. Belém: UFFa.
- Prandi, Reginaldo & Gonçalves, Wagner
1989 Axé São Paulo. *Meu Sinal Está no teu Corpo*, Moura, Carlos Eugênio Marcondes, (ed.), pp. 220–239. São Paulo: EDICON/EDUSP.
- Pressel, Esther
1973 Umbanda in São Paulo: Religious Innovation in a Developing Society. Erika Bourguignon (ed.), *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*. Columbus: Ohio State University Press, pp. 164–318.
1982 Umbanda Trance and Possession in São Paulo, Brazil. Esther Pressel et al. *Trance, Healing and Hallucinations*. Malabar: Robert E. Krieger, pp. 113–225.
- Rattner, Henrique & Udry, Olivier
1987 *Colonização na Fronteira Amazônica: Expansão e Conflitos*. São Paulo: Instituto de Pesquisas Econômicas.
- Roque, Carlos
1981 *História do Círio e da Festa de Nazaré*. Belém: Mitograph.
- Rout, Leslie B. Jr.
1976 The Africans in Colonial Brazil. Martin L. Kilson & Robert I. Rotberg (eds.) *The African Diaspora*. Cambridge: Harvard University Press, pp.132–171.
- Santos, Maria do Rosário Carvalho
1986 *Boboromina: Terreiros de São Luís do Maranhão*. (xerox)
- Sergraf & IBGE
1977 *Geografia do Brasil*, vol. 1. *Região Norte*.
- Tocantins, Leandro
1984 *Estado do Acre: Geografia, História e Sociedade*. Rio de Janeiro: Philobiblion.
- Trindade, Liana Maria Salvia

- 1985 *Exu: Poder e Perigo*. São Paulo: Editora Ícone.
- Universidade Federal do Pará
- 1966 *Desenvolvimento Econômico da Amazônia*. Belém: UFPa.
- Vanzellotti, Jeronimo Huberto
- 1983 *Umbanda: Corpo de Doutrina, Código de Ética*. São Paulo: Confraria N. S. do Carmo.
- Vergolino e Silva, Anaíza
- 1976 *O Tambor das Flores*. Tese de Mestrado, Departamento de Antropologia, Universidade Estadual de Campinas. (xerox)
- Viertler, Renate Brigitte
- 1987 *Amazônia Brasileira: Preâmbulo a uma Discussão Antropológica da Questão Indígena*. *Revista da Universidade de São Paulo* (6): 98-126.
- Wagley, Charles
- 1964 *Amazon Town: A Study of Man in the Tropics*. New York: Alfred. A. Knopf.
- Wood, Charles H., & Magno de Carvalho, José Alberto
- 1988 *The Demography of Inequality in Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yasser Assa, Marcelo
- 1979 *Codó* (fragmentos), (datil.)

