

CULTURA E NATUREZA: SOBRE REPRESENTAÇÕES E IDENTIDADES NA AMAZÔNIA BRASILEIRA

Vanda Pantoja

Departamento de Geografia
Universidade Federal do Pará
Rua Augusto Correa, 1
Campus do Guamá
66075-110 Belém-Pará-Brasil
vandapantoja@yahoo.com.br

Raymundo Heraldito Maués

Departamento de Antropologia
Universidade Federal do Pará
Trav. 3 de Maio, 1591
66063-390 Belém-Pará-Brasil
hmaues@uol.com.br

RESUMO:

Este trabalho tem como propósito discutir elementos que podem ser considerados como constitutivos de uma identidade regional amazônica (brasileira), dando ênfase especial aos aspectos religiosos. Partimos das formulações teóricas de Haesbaert (1997) que, inspirado em Augustin Berque, propõe distinguir, no meio, uma dimensão física (o **environment**, ou ambiente) e a **paisagem** (“sua dimensão sensível e simbólica”). Na Amazônia Brasileira, há três elementos que são fundamentais para pensar uma identidade regional, construída ao longo de sua história e da relação de seus habitantes com as peculiaridades do meio ambiente local: a Cabanagem (revolta popular ocorrida na primeira metade do XIX), os encantados (seres míticos ambíguos, que curam e provocam males e doenças) e a festa de santo. Os santos católicos, como é tradicional no catolicismo (no mundo inteiro), costumam ser venerados nas casas, nas igrejas e em santuários especiais. A eles se dedicam as festas de santo, que ganham uma importância especial, muitas vezes, no caso dos santos padroeiros. De todas, porém, a festa mais importante, sobretudo na Amazônica Oriental, é a dedicada a Nossa Senhora de Nazaré, considerada como Rainha da Amazônia e Padroeira dos Paraenses. A expressão Círio de Nazaré pode ser tomada, em sentido amplo, para encompassar todo um conjunto de eventos e celebrações que constituem a Festa de Nazaré, que começa bem antes do cortejo principal, no segundo

domingo de outubro, e se prolonga por vários dias após essa celebração. Nela estão presentes todos os elementos fundamentais de uma identidade regional amazônica brasileira, mas é no cortejo principal, que congrega uma multidão, ultimamente (e talvez exageradamente), estimada em torno de dois milhões de pessoas, que esses elementos se condensam e aparecem de forma muito evidente.

Palavras-chave: **Amazônia Brasileira, identidade, cultura, natureza, festa de Nazaré.**

Pretendemos discutir, neste artigo, alguns aspectos que podem ser considerados como constitutivos de uma determinada identidade regional amazônica brasileira, traduzida, sobretudo, a partir de elementos do catolicismo popular (e, como não poderia deixar de ser, do simbolismo que lhes é inerente) e de crenças relacionadas a este: o encantado, a festa de santo e a cabanagem. Como veremos, esses elementos em conjunto se apresentam em uma das formas de manifestação das identidades regionais na Amazônia: aquela ligada ao rio e a floresta. Partimos das formulações teóricas de Haesbaert (1997) que, inspirado em Augustin Berque, propõe distinguir, no meio, uma dimensão física (o **environment**, ou ambiente) e a paisagem (“sua dimensão sensível e simbólica”). Assim, o meio “(...) não existe senão na medida em que ele é experimentado, interpretado e organizado por uma sociedade; mas onde também, inversamente, esta parte do social é constantemente traduzida em efeitos materiais que se combinam com os fatores naturais (...)” (Berque, 1990, **apud** Haesbaert, 1997: 21).

Sempre que se fala de Amazônia, dois elementos centrais são mencionados: natureza e homem, quase não sendo possível falar de um, sem referir o outro. Quase sempre o homem tem sido entendido como “produto” de uma natureza selvagem e determinante. Essa natureza **antropomorfizada** é, segundo Gondin (2002), evidenciada a gosto pelo conto Inverno Verde de Alberto Rangel, presente na coletânea de mesmo nome. Segundo Gondin.

Com este conto se inicia no Amazonas uma estética edenista/infernista que, com raras exceções, vai colocar o homem nativo no contexto ficcional. Quem assume o seu lugar é o seringueiro. Quem domina o cenário é a selva. Essa passa a ser vista pelos narradores como a causadora da bestialidade e degradação humanas; é

atribuída a ela a organização econômica dos seringais e é nela que o alienígena vai deixar a consciência e a vergonha. Por ela serão desculpados os crimes sexuais. (...) A floresta determina o comportamento humano e não se deixa penetrar (...) (Gondin, 2002, p. 102-103).

Se na literatura de ficção é atribuído ao conto *Inferno Verde*, publicado em 1908, a subjugação do social ao natural, pode-se dizer que esses são modelos que na Amazônia vêm de longa data.

Na literatura construída sobre a região amazônica, suas características naturais, sobretudo, é que são ativadas, quando se deseja retratar suas especificidades perante uma outra região ou situação; essas especificidades estão, sobretudo, relacionadas ao atraso econômico da região em relação às outras partes do Brasil. Esses traços “naturais” podem ser percebidos tanto na literatura de ficção, como vimos acima, quanto na chamada literatura científica.

Os olhares sobre a região amazônica vêm se diferenciando ao longo dos vários contextos de ocupação pelos quais a mesma passou, sem que, contudo, tenham ocorrido grandes alterações na natureza desses olhares. De terra das Amazonas, do Eldorado, passando pelas idéias de “inferno” ou “paraíso verde” (Ugarte, 2003), “fronteira” (Becker 1991), ou, mais recentemente, como área que deve ser “preservada” para as futuras gerações (Becker, 2005), a Amazônia foi quase sempre pensada como espaço perigoso, inebriante, inóspito, selvagem e demograficamente vazio.

No passado, especialmente o clima foi ressaltado como fator determinante que tolhia o homem, impossibilitando-o de desenvolver-se econômica e moralmente; atualmente, apesar de se reconhecer a inadequação das políticas de desenvolvimento pensadas para a região, o teor natural ainda recobre grande parte das justificativas para a falta de eficiência das mesmas; sobretudo a “imensidão” da região ainda é ressaltada como causa da ausência de “desenvolvimento”.

O imaginário acerca da região como “selva”, “inferno verde”, “lugar vazio” e economicamente não viável (o que está diretamente em oposição à concepção da Amazônia como nicho da maior biodiversidade do planeta, maior quantidade de água doce e maior reserva mineral do mundo), não atinge apenas a dimensão natural do lugar; a sociedade será constituída tendo como elementos definidores tais características.

Dos relatos dos primeiros viajantes a percorrerem os rios da Amazônia, nos séculos XVI e XVII, até a produção de clássicas pesquisas acadêmicas sobre a região (Wagley, 1988 e Galvão, 1976¹), o que se poderia chamar de uma análise sobre o processo de produção do espaço tem lançado mão também de características do ambiente natural para entender e explicar a Amazônia.

Galvão (1976), em seu clássico estudo sobre “santos e visagens”, chama a atenção para o fato de como o ambiente natural concorre para a organização de um tipo particular de religiosidade do caboclo amazônico, com a presença de personagens como o boto, a curupira, a anhangá e outros, que têm no rio e na floresta o seu lugar de morada. Para Galvão – reconhecendo, é claro, a proeminência dos fatores culturais -, é o misto de catolicismo europeu, de crenças indígenas, além de uma certa influência de crenças de origem africana que, praticadas em um ambiente típico como o da Amazônia, concorreu para uma forma particular de organização social, que tem na religião uma das formas de manifestação desse processo de fusão de elementos, que foi consideravelmente afetado pelas condições especiais do ambiente físico. Wagley (1988), por sua vez – privilegiando, como Galvão, os fatores culturais -, reconhece as razões sociais que provocam o atraso econômico dessa região do país, sem, contudo, desconsiderar a influência das limitações colocadas ao homem, dado às condições do “ambiente tropical”.

Esses olhares mais “modernos”, que atribuem o pouco desenvolvimento econômico da região, sobretudo, a questões sócio-culturais e não naturais, foram antecidos de outros que atribuíam ao meio natural as razões do subdesenvolvimento dos povos que habitam a faixa tropical do globo, fato que ocasionava não apenas uma incapacidade econômica, mas também moral, visto que o **enfraquecimento da vontade se manifestava na falta de indústria, na embriaguez, no temperamento irascível e na complacência sexual** (Huntington, 1939, *apud* Wagley, 1988: 30).

Recentemente, Lima (1999), ao tratar da construção histórica do termo relativo a uma das personagens mais importantes do mundo amazônico, o

caboclo, define-a como “complexa, ambígua e associada a estereótipo negativo”. O caboclo enquanto termo de classificação social utilizado em contexto relacional será definido a partir de elementos como moradia, economia e costume; quase sempre esses traços, ao mesmo tempo em que distinguem o caboclo de outras categorias sociais, o inferiorizam, porque o relacionam ao atraso e ao “primitivo” indígena.

Em termos espaciais, o caboclo é aquele que vem do interior, que migra do rural para o urbano, que, ao relacionar-se com o outro, é classificado segundo sua origem, classe, etnia, costume, entre outros. Caboclo é sempre o outro, que, por ser caboclo, encontra-se em uma situação de inferioridade e, por ser considerado como inferior na classificação social é denominado caboclo. Vê-se, com isso, que não apenas atributos espaciais, apesar de sua proeminência em certos casos, definem o caboclo, mas um conjunto de elementos ligados à cultura, educação, renda, origem, etnia, entre outros. Wagley (1988) já havia chamado a atenção para o fato de este termo ser, sobretudo, um termo de atribuição, que está estreitamente relacionado às questões de posição social e localização espacial; é classificado como caboclo aquele que ocupa os lugares sociais de menor **status** em uma determinada comunidade, assim como os espaços considerados inferiores na hierarquia dos lugares. Dessa forma, a relação entre o que se entende como rural e o que se entende como urbano permanece como um dos critérios para designar quem é caboclo, visto que o caboclo é aquele que, independentemente da escala de análise, está socialmente/espacialmente localizado em uma situação considerada inferior. Assim, a dimensão territorial se constitui como um dos atributos fundamentais para (re) construções de identificações, mesmo que atribuídas, como é o caso da classificação social caboclo.

Particularmente, na Amazônia Brasileira, o rio e a floresta são os elementos de maior destaque nos processos de construção de identidades, pois estes estão intimamente relacionados à existência terrena e sobrenatural do homem amazônida. No comércio entre si e com os deuses, rio e floresta são recursos fundamentais.

Essas formulações, assim como nossa vivência, têm-nos permitido pensar que o processo de construção de uma identidade amazônica, no Brasil,

não pode desconsiderar os elementos rio e floresta como fundamentais, manifestos, por sua vez, de variadas formas. Assim, o espaço apropriado e vivenciado por determinado grupo social, seja a partir da idéia de região, território ou lugar, surge a nós como elemento central, para se poder reconhecer processos de construção de identidades. Propomos, aqui, reconhecer elementos fundamentais nos processos de construção dessas identidades, tanto em sua dimensão simbólica, quanto material, dando especial ênfase às manifestações das mesmas no espaço, desde que entendemos, ainda, que essas manifestações constituem condição e produto dos processos de construção de identidades.

Segundo Haesbaert (1999: 172), toda identidade territorial é uma identidade social, definida fundamentalmente através do território, ou seja, dentro de uma relação de apropriação que se dá no campo tanto das idéias quanto da realidade concreta². Nesse sentido, o **território**, o **lugar**, o **meio** adquirem importância fundamental nos processos de identificação de grupos sociais. Isso é possível porque frações do espaço, enquanto morada para o homem, não são apenas espaços de morada, mas, sobretudo, de vivência, onde a relação com este espaço extravasa a mera reprodução de relações, mas torna-se parte indissociável de um determinado modo de lidar com a natureza, com os homens entre si e com os deuses.

Lançar mão do território como um dos elementos fundamentais para se entender processos de construção de identidades não supõe que entendamos identidade como processo objetivo ou, tampouco, subjetivo apenas (Cuche, 1999), mas, sobretudo, como um processo relacional. Nesse sentido,

identidade é uma construção social e não um dado, se ela é do âmbito da representação isto não significa que ela seja uma ilusão que dependeria da subjetividade dos agentes sociais. A construção de identidades se faz no interior de contextos sociais que determinam a posição dos agentes e por isso mesmo orientam suas posições e suas escolhas. Além disso, a construção de identidades não é uma ilusão, pois é dotada de eficácia social, produzindo efeitos sociais reais” (Cuche, 1999: 182).

A base material, o espaço, propriamente falando, ou frações dele, são fundamentais para se (re) construir identidades, entendidas como territoriais,

por terem como base, sobretudo, a dimensão espacial: por mais que se reconstrua simbolicamente um espaço, sua dimensão mais concreta constitui, de alguma forma, um componente estruturador da identidade (Hasbaert, 1999: 174).

Na Amazônia, há três elementos que são fundamentais para pensar uma identidade regional, construída ao longo de sua história e da relação de seus habitantes com as peculiaridades do meio ambiente local: a Cabanagem, o encantado e a festa de santo. A Cabanagem (dos que moravam em cabanas), revolta popular ocorrida na primeira metade do século XIX, durante o Período Regencial, faz parte do ciclo de revoltas que aconteceram no Brasil nessa fase, entre as quais se inclui, também, a chamada Guerra dos Farrapos, no Rio Grande do Sul. A Cabanagem foi, de todas essas revoltas, a única que teve um caráter basicamente popular (dela participando índios, negros escravos, quilombolas e caboclos), embora alguns líderes, no período inicial, pertencessem a camadas dominantes; foi também a única que, durante um tempo relativamente prolongado, manteve domínio sobre a capital da Província do Pará (que nessa época correspondia a toda a Amazônia Brasileira), com um governo regular, ocupado por três presidentes cabanos (um fazendeiro, um foreiro e um seringueiro). O encantado do fundo, personagem dos mitos regionais, resultado do sincretismo entre as crenças indígenas, católicas e africanas, manifesta-se sob três formas: o bicho do fundo, quando aparece como cobra-grande, boto, diferentes espécies de peixes, jacarés, etc; a “oiara” (iara), quando aparece sob forma humana, muitas vezes como a de uma bela mulher, nas praias e manguezais; e o caruana, quando, permanecendo invisível, incorpora-se nos curadores da chamada pajelança cabocla, com a finalidade de curar os doentes que se apresentam como clientes nas sessões de cura desses xamãs. E, finalmente, a festa do santo ou da santa, celebração do catolicismo popular, extremamente arraigado entre as populações urbanas e

rurais, mesmo que já sofrendo a concorrência do movimento evangélico e, sobretudo, dos cultos pentecostais (uma espécie de “protestantismo popular”).

O santo católico, como é tradicional no catolicismo (no mundo inteiro), costuma ser venerado nas casas, nas igrejas e em santuários especiais. A ele se dedica a festa, que, muitas vezes, ganha uma importância especial, no caso dos santos padroeiros. De todas, porém, a festa mais importante, sobretudo na Amazônia Oriental, é a dedicada a Nossa Senhora de Nazaré, considerada como Rainha da Amazônia e Padroeira dos Paraenses. Esta devoção, que teve origem no interior do Pará, na primeira metade do XVII, numa localidade posteriormente chamada de vila (mais tarde cidade) de Nossa Senhora de Nazaré da Vigia, acabou por tornar-se, a partir do final do XVIII, em Belém, então capital do Estado do Grão-Pará e Rio Negro, a celebração que se conhece como o Círio de Nazaré, realizado, desde aí, quase ininterruptamente, nesta última cidade, até os dias de hoje. O único ano em que não se realizou o Círio foi 1835, quando os Cabanos tomaram de assalto a cidade de Belém, no início do movimento da Cabanagem³.

A expressão Círio de Nazaré pode ser tomada em sentido amplo, para encompassar todo um conjunto de eventos e celebrações que constituem a Festa de Nazaré, que começa bem antes do cortejo principal, no segundo domingo de outubro, e se prolonga por vários dias após essa celebração. Nela estão presentes todos os elementos fundamentais de uma identidade regional amazônica, mas é no cortejo principal, que congrega uma multidão, ultimamente (e talvez exageradamente), estimada em torno de dois milhões de pessoas, que esses elementos se condensam e aparecem de forma muito evidente.

Aqui estão presentes o encantado e a Cabanagem, na procissão que é constituída, em grande parte, pela imensa massa humana que se desloca, do interior para a capital (retornando, em seguida, para sua origem), como no passado fizeram os cabanos. Procissão que, tomando toda a manhã desse domingo, revive o mito do achado da Santa. Nela estão presentes o caboclo, o pagador de promessas (homem simples, trabalhador, “muito devoto”) e a própria imagem da Santa, em sua versão “peregrina”, que também remete à identificação com elementos regionais, através dos nítidos traços caboclos que possui. Ainda em relação a esse ponto não se pode esquecer que o mito de

origem da devoção em Belém também se relaciona à construção de uma identidade regional, já que Plácido José de Souza, que, em 1700, teria achado e se tornado o “dono” da Santa, é reconhecido pela literatura sobre o Círio como um **caboclo**.

Estão presentes, também, o brinquedo de miriti, produto do artesanato proveniente do interior e a corda do Círio (o símbolo mais importante da procissão), em que se deslocam os promesseiros que tracionam a Berlinda – onde é conduzida a imagem da Santa – e cujo simbolismo pode ser associado à cobra-grande (e, portanto, aos mitos dos encantados), como acontece com o próprio Círio, enquanto cortejo (lembrar os versos de Gilberto Gil: “Olha, lá vai passando a procissão, se arrastando que nem cobra pelo chão”).

É por isso que a figura de um dos encantados mais presentes no imaginário local, Cobra Norato (cantado nos versos famosos do gaúcho Raul Bopp), pode ser associada à grande corda do Círio. Os brinquedos de miriti são o elemento que, ao traduzir em sua forma aspectos da vida do homem amazônico, principalmente o do interior – e que por ocasião do Círio constituem um dos símbolos principais, juntamente com os objetos de cera -, são muito usados, como ex-votos, para simbolizar a obtenção ou o pedido de uma graça.

Mas a identidade regional aparece em muitas outras coisas, inclusive na comida, que constitui a comida típica do Círio, a comida regional amazônica levada a uma presença muito conspícua dentro da festa. O almoço do Círio é elemento essencial da festa e expressa também, claramente, essa identidade regional. A festa de santo e, especialmente, a de Nossa Senhora de Nazaré, no Pará, estabelece a ligação necessária com a ideologia (num sentido amplo) e os hábitos alimentares regionais e as medicinas populares. Isso se dá através da culinária do almoço do Círio, em que uma plethora de significados culturais se manifesta, especialmente através dos pratos típicos mais famosos da cozinha paraense, vale dizer, a maniçoba e o pato-no-tucupi. Em ambos temos alimentos que, curiosamente, são potencialmente reimosos (isto é, capazes de fazer mal a quem os consome, se estiverem numa situação liminar, de doença, luto, purga etc.), e que obedecem a um preparo ritual sofisticado, para poderem ser consumidos, também ritualmente, num momento de confraternização, sobretudo familiar — mas também dos amigos e dos visitantes distantes —,

momento em que se expressa o conagraçamento e a identidade regional. Por outro lado, na festa de santo — e, especialmente, no Círio —, temos a promessa, onde, entre outras coisas, se exerce uma forma de medicina popular, a medicina mágico-religiosa, da cura pela intercessão sobrenatural. Nas cidades do interior, especialmente, é comum que os pajés participem ativamente das procissões e das festas — como “bons católicos” que se consideram — e, em Belém, embora não tenhamos relatos de participação de pajés, outros xamãs participam também do Círio de Nazaré, como pais e mães-de-santo. Não é incomum encontrar no Círio pessoas que pertencem a religiões de matriz africana e que acompanham o cortejo religioso como obrigação de seus orixás, por exemplo, às vezes até acompanhando a Trasladação e/ou o Círio incorporados por entidades. Não é, portanto, a pessoa, mas a entidade sobrenatural, que acompanha o Círio e recebe a benção do padre e do arcebispo. Às vezes isso se manifesta através das roupas, outras vezes as pessoas estão vestidas com roupas comuns, mas estão cumprindo uma obrigação dos seus santos, dos santos que estão na sua cabeça. Tudo isso está presente no Círio, não só as coisas mais próprias da religião regional, da pajelança, dos mitos locais, dos mitos de origem indígena, mas, também, os mitos, as representações, as práticas das religiões que vieram da África.

Por outro lado, no tocante ao almoço do Círio – este grande banquete ou ritual culinário a que nos referimos acima e em relação ao qual é preciso insistir – vale dizer que as grandes empresas, como a **Sadia**, por exemplo, já começam a entrar nesse mercado, oferecendo o peru, o “peru do Círio” (não mais somente o pato tradicional), o peru que vai ser preparado “no tucupi”, porque a Sadia não vende o pato – já que a procura dos devotos é pelo “pato regional”, de preferência criado em quintais -, e como o peru sai mais barato, muita gente acaba fazendo o peru no tucupi. Até o frango já comporta variações culinárias sobre o tema do pato, embora este continue a ser o prato tradicional e francamente favorito. Existem outras coisas que, fazendo parte de uma cozinha mais tradicional paraense (no sentido de mais antiga), eventualmente podem estar também presentes no Círio, como os quelônios da Amazônia, a tartaruga e o mussuã. Como hoje esses animais estão em

extinção, é muito raro aparecerem no almoço do Círio. Talvez em famílias mais ricas e sofisticadas, e que têm menos apreço pelas questões ecológicas, eles estejam presentes, mas, em compensação, já começam a surgir outras coisas que vêm com a “modernidade”, como a lasanha, o **strogonoff** etc.

Não sabemos se estaria presente também (como regra de gramática social) o caruru, além do vatapá, que são duas alternativas de comidas passíveis de constar nesse cardápio. Aqui temos os pratos que mais fazem a ligação da comida paraense com a cozinha baiana. Esta tem como elementos típicos o caruru e o vatapá, que são comidas de santo. O vatapá paraense é bem diferente do baiano, porque é um vatapá, digamos, mais **light**. E, também na Bahia, em alguns lugares, sobretudo no interior (e nem tanto em Salvador), existe uma forma de maniçoba. É um fato curioso existir essa relação entre a cozinha baiana e a paraense, que vem, provavelmente, através das influências africanas. Até há algum tempo atrás se minimizava – ou mesmo se desprezava ou desconhecia – as influências africanas sobre a Amazônia, pensada, por folcloristas e historiadores, como lugar de miscigenação, somente, entre índios e portugueses. Mais recentemente, pesquisas em arquivos têm mostrado a importante presença de negros escravos na Amazônia, desde o século XVII (quando se inicia a colonização portuguesa) e de lavouras expressivas de cacau, café e “drogas do sertão”, que não eram somente extraídas na selva, mas também cultivadas, sobretudo em áreas próximas ao litoral paraense⁴.

E ainda existem vários outros elementos onde a identidade regional, amazônica e paraense, se faz presente. Ela está presente, também, na vinda de paraenses que não moram no Pará e que fazem questão de ir a Belém uma vez por ano ou, pelo menos, de longe em longe, às vezes mesmo uma vez na vida, com a finalidade de assistir e participar do Círio de Nazaré. Ou, então – e concomitantemente -, levar essa prática para as cidades onde moram, daí porque o Círio existe em Brasília, no Rio de Janeiro, em São Paulo e em várias outras cidades fora do Pará e da Amazônia, sendo realizado como uma réplica, em muito menor escala, do Círio de Belém. No Rio de Janeiro, por exemplo, existem dois círios, um em Copacabana e outro na Tijuca, que, de certo modo,

competem entre si. E, desse modo, os paraenses expressam sua identidade regional, de forma muito intensa, o que é potencializado, mais ainda, pela distância em que se encontram de sua terra natal. Daí porque os emigrantes paraenses costumam levar o Círio para todas as cidades aonde vão. Nossa Senhora de Nazaré, como qualquer santa padroeira (ou santo), é um símbolo da própria sociedade regional ou local e, portanto, do ponto de vista cultural, serve de mapa (guia ou roteiro de “navegação”) ao mesmo tempo em que de projeto (no sentido daquilo que se antecipa, também como guia, mas agora não mais de navegação, mas de **construção**) de identidade popular regional.

E, por isso, assim como se multiplicam os círios por todas as cidades brasileiras para onde vão os paraenses, também se multiplicam os círios, como estrutura de festa e devoção, por todo o interior do Pará, sejam eles dedicados a Nossa Senhora, ou a qualquer outro santo.

Não estão ausentes também, no Círio, os evangélicos. Em primeiro lugar, alguns evangélicos estão presentes, na celebração católica, através da crítica. Não é incomum aparecerem faixas pela cidade, ou **outdoors**, dizendo: “eu vou na corda de Jesus”; o que é uma referência clara e explícita e uma pesada crítica ao Círio. A corda (para eles) é um elemento “pagão”, é um elemento que não deve existir e a “verdadeira” corda, em que a pessoa tem que ir, é a **corda** de Jesus, porque Jesus é o único mediador para os evangélicos, e não é uma mulher (Maria), que para eles está morta, ao contrário das crenças católicas, em que Maria está viva, porque subiu ao céu de corpo e alma, estando hoje ao lado de Jesus, que também subiu ao céu de corpo e alma (dogma da assunção de Maria e da ascensão de Jesus)⁵. Mas, ao lado disso, há também a presença de algumas pessoas que, às vezes, convertem-se às religiões evangélicas, mas ainda ficam tocadas pelo Círio, ou que vão apenas olhar, por curiosidade, ou até que utilizam o Círio como algo para ganhar dinheiro. Na verdade o Círio mexe com a sociedade inteira, mesmo que seja para criticar, ou para participar, ou para aproveitar, ou para fazer valer as suas próprias crenças religiosas e, às vezes, misturadas, sincretizadas com o catolicismo.

Ao lado desses aspectos, relacionados à construção de uma identidade regional, que parcialmente se apóia, como tentamos deixar claro, no culto, na devoção e nos rituais celebrados em homenagem a Nossa Senhora de Nazaré, é importante referir, neste trabalho, os elementos simbólicos associados ao Círio⁶. O Círio, tanto em Vigia, como em Belém, pode ser visto também como um imenso **rio humano**, quase tão grande quanto os rios amazônicos. E aqui surge outro elemento para marcar essa identidade regional. Nossa Senhora de Nazaré, para os católicos populares, é uma **santa das águas**. Tendo sua devoção se originado em Portugal, numa pequena aldeia de pescadores, como é bem conhecido dos paraenses, de lá foi transportada, através do oceano, para outra povoação de pescadores, no Pará. Como diz um conhecido escritor regional, José Ubiratan da Silva Rosário:

“O ‘Culto de Nazaré’ participa na sua origem de duas margens aquáticas. Desde o litoral português ao litoral vigiense estendia-se uma identidade geográfica no que concerne à condição do homem sujeito ao perigo - as águas -, ao mesmo conflito existencial, à mesma ameaça: o naufrágio! O naufrágio regional é a tragédia amazônica por excelência, assim como para o navegante lusitano do século XVII era o naufrágio marítimo, oceânico, o seu maior pavor. Tanto lá como cá, desenvolvia o homem a cultura material no sentido de adaptar-se ao desafio hídrico. No sentido tecnológico, o português mercantilista aprimorava o **veleiro**. Sua salvação estará confiada à tecnologia. Os colonos ou colonizados vigienses, seguindo a trilha do mesmo desafio (e numa mescla de tecnologia européia e nativa, entre o veleiro e a leve ubá do índio), engendraram a **vigilenga** [embarcação típica do município de Vigia]. Mas quem pode afirmar que haveria de bastar a tecnologia para assegurar a tranqüilidade do milagre da salvação na iminência do naufrágio na costa paraense? (...). Acredito que não seja outro, legitimamente, o sentido do ‘círio amazônico’ ou simplesmente do ‘Círio’, senão esse: o da salvação; salvação do naufrágio; mesmo o naufrágio hoje metafórico: todos os ‘naufrágios’ da criatura humana” (Rosário 1985: 5-6).

Mesmo sem poder concordar que o naufrágio seja “a tragédia amazônica por excelência”, tendo em vista as inúmeras tensões e conflitos

sociais por que hoje passa a população regional, a noção de naufrágio metafórico, simbólico, tem certamente grande validade no plano da religiosidade popular. E o autor citado é bastante feliz quando lembra essa relação entre Nossa Senhora de Nazaré e as águas, embora, desde o período colonial, para a Igreja oficial, a padroeira do Brasil fosse Nossa Senhora da Conceição (por outro lado, o lado popular, lemanjá, rainha das águas)⁷.

Não é sem razão que surgem também tantas **barcas** no círio (os próprios carros - dos Anjos, dos Milagres etc. - são barcas). Não é também sem razão que os viajantes e os pescadores que se salvaram de naufrágios cumprem tantas promessas no círio. E que a alegoria do “primeiro milagre autêntico” de Nossa Senhora de Nazaré, a de D. Fuas Roupinho, presente tanto no círio de Belém, como no de Vigia, representa também um barco - uma caravela - prestes a se afundar, num mar revolto. Positivamente, na Amazônia Brasileira, as representações populares conferem a Nossa Senhora de Nazaré não só a condição de **padroeira**, mas, também, embora isso não seja explicitado, a não ser pelos observadores mais penetrantes, a condição de **rainha das águas**.

Há outra analogia, que foi feita pelo geógrafo Eidorfe Moreira, em seu belo estudo intitulado “Visão Geo-social do Círio”: a relação entre o círio de Belém e a Cabanagem, a grande revolta popular paraense, ocorrida no XIX (Moreira, 1971). Para esse autor, na ocasião do Círio, em Belém, ocorre, todos os anos, uma espécie de “invasão cabana” que, embora pacífica, relembra a tomada militar da capital da antiga Província do Pará pelos revoltosos de 1835 (sobretudo, caboclos do interior). Essa analogia feliz de Moreira permite também relacionar, no plano do simbolismo, como já foi enfatizado acima, neste artigo, três expressões do maior relevo na cultura amazônica (e, mais especificamente, paraense): o encantado do fundo, a devoção a Nossa Senhora de Nazaré (e aos santos populares em geral) e a Cabanagem. Se o Círio de Nazaré pode ser relacionado à cobra grande, símbolo dos encantados em geral - e, mais especificamente, à forma pela qual se apresenta a filha do rei D. Sebastião, quando deseja desencantar-se, subvertendo a ordem geral do mundo, como aparece em relatos populares -, há também, no plano metafórico,

um sentido mais profundo, de cunho político (ou “pré-político”) que pode estabelecer a ligação entre o círio e a Cabanagem⁸.

Há, porém, outro sentido pelo qual se pode fazer esta relação entre o Círio e a Cabanagem: é que, nos dias de hoje, não se deve pensar apenas na invasão do caboclo do interior em Belém, durante o Círio, mas também numa espécie de “invasão” do belemense no interior, na ocasião da realização dos inúmeros círios que se multiplicaram pelo estado, a partir dos modelos de Belém e de Vigia. Aqui surge uma espécie de reciprocidade, como muitas outras que estão presentes nas festas dos santos populares: se o homem do interior vem a Belém, em outubro, o belemense vai ao interior em outros meses do ano, para participar de todo um ciclo de círios que se espalhou pelo estado. E, como também foi dito acima, essa multiplicação de círios chega, porém, a transcender o âmbito do Pará e da Amazônia, estendendo-se por outras capitais brasileiras. O paraense difunde o Círio por onde vai, marcando com isso não só o culto à Virgem de Nazaré, sua padroeira, mas, também, a sua própria identidade de paraense e amazônida.

Para concluir, vale lembrar algo que já foi dito acima, embora de forma parcial e limitada: nada disso, nem as revoltas populares, nem as ideologias e hábitos alimentares, nem o xamanismo da pajelança, nem as festas de santo (ou os círios), é privativo da Amazônia brasileira. Nem mesmo isso tudo acontece da mesma maneira e com a mesma intensidade em todas as suas áreas ou sub-regiões. Mas esses elementos ou símbolos culturais são utilizados, na Amazônia, e em cada microrregião ou área regional, pelo saber local, de uma forma particular - na maioria das vezes de forma positiva, mas às vezes também com sinal negativo -, para uma espécie de afirmação identitária, não somente amazônica, mas também particular de cada localidade, cidade, município ou estado desta vasta região. Por outro lado, deve também ser dito que, a nosso ver, somente numa sociedade historicamente constituída tal como o foi – com a forma de miscigenação e de hibridismo cultural que nela se processou, no meio ambiente único caracterizado pela presença do maior rio do mundo, assim como da maior cobertura florestal do planeta, com toda a sua biodiversidade -, é que se poderia ter construído uma identidade com a presença de todos esses elementos simbólicos que nela constatamos e que tentamos descrever e analisar neste trabalho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AB´SABER, Aziz. “Problemas da Amazônia Brasileira” (entrevista a Dario Luis Borelli et al.). *Estudos Avançados* (Dossiê Amazônia Brasileira I) 19 (53): 7-35, 2005.
- ALDEN, Darill. *O Significado da Produção de Cacau na Região Amazônica*. Belém: NAEA/UFPA, 1974.
- CHAMBOULEYRON, Rafael. *Portuguese colonization of the Amazon region, 1640-1706*. Dissertação de doutorado em História, Cambridge University (Inglaterra), 2005.
- _____. “Plantações, sesmarias e vilas. Uma reflexão sobre a ocupação da Amazônia seiscentista”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. EHESS, Paris (França), Vol. 6, 2006.
- CUCHE, Denis. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Bauru: EDUSC, 1999.
- FERNANDES, Rubem César. “Aparecida: nossa rainha, senhora e mãe, saravá!” In SACHS, V. (org.): *Brasil & EUA: Religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens: Um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- GONDIN, Neide. “O nacional e o regional na prosa de ficção do Amazonas” In: *Leituras da Amazônia: revista internacional de arte e cultura*. Manaus: Valer, 2002.
- HAESBAERT, Rogério. “Identidades territoriais”. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. *Manifestações da Cultura no espaço*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.

- _____. "Território, Poesia e Identidade". *Espaço e Cultura* 3: 17 - 29, 1997.
- LIMA, Deborah de Magalhães. "A construção histórica do termo caboclo. Sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico". In: **Novos Cadernos NAEA** 2 (2): 5-32, 1999.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, Pajés, Santos e Festas: Catolicismo popular e controle eclesiástico**. Belém: CEJUP, 1995.
- MOREIRA, Eidorfe. **Visão Geo-Social do Círio**. Belém: Imprensa Universitária, 1971.
- ROSENDAHL, Zeny & CORRÊA, Roberto Lobato (orgs). **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand-Brasil, 2003.
- UGARTE, Auxiliomar Silva. "Margens míticas: a Amazônia no imaginário europeu do século XVI". In: DEL PRIORE, Mary & GOMES, Flávio (orgs). **Os senhores dos rios**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.
- VERGOLINO-HENRY, Anaíza e FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. **A presença africana na Amazônia colonial: uma notícia histórica**. Belém: APP/SECULT, 1990.
- WAGLEY, Charles. **Uma Comunidade Amazônica: Estudo do homem nos trópicos**. São Paulo: Itatiaia, 1988.

NOTAS

¹ O trabalho de campo conjunto, realizado pelos dois pesquisadores, ocorreu no final dos anos 1940.

² Deve ser dito que, no passado, não era assim, pois, na Idade Média européia, por exemplo, a identidade se construía fundamentalmente em torno de famílias e não de território.

³ Em Vigia também se realiza, desde há muitos anos, um tradicional Círio de Nazaré que, para seus habitantes, é mais antigo que o de Belém, embora não se possa precisar a data em que o mesmo começou.

⁴ Um dos trabalhos mais expressivos sobre essa presença de africanos na Amazônia, desde o período colonial, é o de Vergolino & Figueiredo (1990). Cf. também, a respeito, os trabalhos de Alden (1974) e de Chambouleyron (2005, 2006).

⁵ O dogma da ascensão do Senhor é narrado no Novo Testamento, em Marcos 16: 19, Lucas 24: 51 e em Atos 1: 9-11. O dogma da assunção de Maria – só aceito pelos católicos - foi proclamado pelo papa Pio XII, em 1º de novembro de 1950, com as seguintes palavras: "Depois de elevar a Deus muitas e reiteradas preces e de invocar a luz do Espírito da Verdade, para glória de Deus onipotente,

que outorgou à Virgem Maria sua peculiar benevolência; para honra do seu Filho, Rei imortal dos séculos e vencedor do pecado e da morte; para aumentar a glória da mesma augusta Mãe e para gozo e alegria de toda a Igreja, com a autoridade de nosso Senhor Jesus Cristo, dos bem-aventurados apóstolos Pedro e Paulo e com a nossa, pronunciamos, declaramos e definimos ser dogma divinamente revelado que a Imaculada Mãe de Deus e sempre Virgem Maria, terminado o curso da sua vida terrena, foi assunta em corpo e alma à glória do céu” (Wikipedia, a Enciclopédia Livre, http://pt.wikipedia.org/wiki/Assun%C3%A7%C3%A3o_de_Maria, acessada em 11/07/2006).

⁶ Neste trecho nos apoiamos basicamente em livro e artigo de um dos autores deste trabalho (cf. Maués 1995 e 2005).

⁷ Vale lembrar que a padroeira oficial do Brasil, Nossa Senhora Aparecida, é, de fato, Nossa Senhora da Conceição Aparecida, também achada, por pescadores humildes, no fundo de um rio, em São Paulo. Sobre essa relação entre Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora Aparecida, Iemanjá, e certa identidade católica brasileira, cf. Fernandes (1985).

⁸ A Cabanagem foi uma revolta popular que ocorreu no Pará, entre 1835 e 1840, que constituiu, segundo o historiador Prado Júnior (1961), o único movimento dessa natureza que conseguiu, na história brasileira, alcançar o poder de uma província, por um período relativamente prolongado, até ser totalmente sufocada pelas tropas do governo central do Império. Ainda hoje existe a memória da Cabanagem entre as populações onde o movimento se desenvolveu. A Cabanagem, como aconteceu com a Guerra dos Farrapos, no Rio Grande do Sul, é pensada como parte importante na construção da identidade paraense.