

**A religiosidade afro-amazônica *Em banco de canoa*, de Álvaro Maia, e *Batuque*, de Bruno de Menezes: a ficcionalização da espiritualidade do homem amazônico**

***Afro-Amazon Religiosity in Banco de canoa, by Álvaro Maia, and Batuque, by Bruno de Menezes: The Fictionalization Of The Spirituality Of The Amazonian Man***

**Marcelo César Maciel Júnior<sup>1</sup>**

**Carlos Antônio Magalhães Guedelha<sup>2</sup>**

**Resumo:** Este trabalho tem como objetivo analisar como se dá a ficcionalização da espiritualidade do homem amazônico, especialmente o seringueiro ribeirinho, na prosa do amazonense Álvaro Maia e na poesia do paraense Bruno de Menezes, respectivamente os livros *Banco de canoa* (1997) e *Batuque* (1966). A pesquisa mostra como se deu o desenvolvimento da fé amazônica, por meio do sincretismo entre as religiosidades cristã, indígena e negra, e como essa nova fé se consolidou e enriqueceu o universo místico regional da Amazônia, transformando-a em poesia e ficção. Nos recônditos da selva amazônica, desenvolveram-se diversas religiosidades, propiciando um ambiente para o mítico poético, com a base teórica de Socorro Santiago (1986), Eduardo Galvão (1995) e Paes Loureiro (1995), entre outros. Conclui-se que a religiosidade do homem ribeirinho é multifacetada, com um forte componente afro-amazônico.

**Palavras-chave:** Poesia. Ficção. Religiosidade afro-amazônica. Sincretismo.

**Abstract:** This academic work want to analyze the fictionalization of the spirituality of the Amazonian man, especially the “seringueiro ribeirinho”, on the prose of the Amazonian Alvaro Maia and in the poetry of Bruno de Menezes from Pará, respectively, in *Banco de Canoa e Batuque*. The research shows how the development of the amazonian faith through syncretism btween christian religiosities, indigenous religiosities and black people religiosities, and how this new faith consolidated and enriched the regional mystical universe of the Amazon, transforming it into poetry and fiction. Amazon jungle, various religiosities developed, providing an environment for the poetic myth, with the theoretical basis of Socorro Santiago (1986), Eduardo Galvão (1995) and Paes Loureiro (1995), among others. It is concluded that the religiosity this man is multifaceted, with a strong Afro-Amazonian component.

**Keywords:** Poetry. Fiction. Afro-Amazon religiosity. Syncretism.

---

<sup>1</sup> Graduando em Letras pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). E-mail: marcelocaesarjr@gmail.com, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8089-2664>

<sup>2</sup> Pós-doutor em Literatura pela UnB; Doutor em Linguística pela UFSC; Professor da UFAM. E-mail: [cguedelha@gmail.com](mailto:cguedelha@gmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1376-7193>

## 1. Introdução

A colonização do Brasil deu-se de forma intensa e profunda, pois o invasor português trouxe para essas terras toda a sua bagagem cultural para que melhor pudesse se adaptar às terras onde poderia explorar. Tornando a Ilha de Vera Cruz em um lugar explorável, necessitou de mão de obra para suprir as necessidades do mercado. O “instrumento” de trabalho fora negro e indígena, e, como argumento, utilizou-se do discurso de inferioridade desses povos em relação ao seu, como também, a religião. A Igreja foi uma tentativa de “amansamento” indígena e conversão de negros para ganhar seguidores para si e trabalhadores para a Coroa. Muitos foram destribalizados e desvirtuados de sua religião.

A relação afro-indígena (...) é nada abstrata, uma vez que designa um dos resultados desse gigantesco e terrível movimento histórico que deu origem ao mundo chamado de moderno: a desterritorialização forçada dos povos africanos e a destruição dos territórios dos povos ameríndios, com os consequentes agenciamentos entre afrodescendentes e indígenas nas Américas (FLORES, 2013, p. 3).

A imposição religiosa católica sobre os indígenas e os negros não foi efetiva, pois, a identidade desses povos falara mais alto e tanto a fuga dos nativos, e a opção pelo sincretismo feito pelos africanos agregou, ao homem brasileiro que surgia, a existência de uma nova fé, na qual convivem aspectos de cada uma dessas três formas de crer no sobrenatural.

Não diferente ao restante do Brasil, o homem da Amazônia não fugiu a esse fenômeno religioso, pois o seu ambiente vasto em rios e matas formou um palco para que essa nova fé pudesse encontrar um lugar favorável. A chegada dos escravos no Norte do país e a religião indígena consolidada, chocando-se com o catolicismo, contribuiu ainda mais para o enriquecimento tanto místico como mítico na religião do caboclo.

A literatura, como uma imitação e reflexo da realidade em que está inserida, pode nos mostrar, através dos tempos, como a sociedade evoluiu, como ela se comportava e no que acreditava. Hoje em dia, encontramos pela Amazônia, tanto no caboclo do interior como no homem da cidade, uma fé enraizada no cristianismo, mas que muitas vezes recorre aos aspectos da religiosidade indígena para explicar o inexplicável, fazendo reaparecer na história os “encantados”, personagens míticas dos povos originários, tornando a natureza dos rios e das matas portadora de grande poder e influência sobre a sociedade. Vemos também que há a crença em rezadeiras, curandeiros, benzedeiros e terreiros para resolver problemas pessoais,

práticas muito difundidas das vertentes religiosas africanas. A pergunta é: que elementos da religiosidade cristã, indígena e negra são explorados nos contos “Zé dos Espíritos” e Diabos e miraangas”, de Banco de Canoa, do amazonense Álvaro Maia e “poema sem título” e “ORAÇÃO da cabra Preta”, de Batuque, do paraense Bruno de Menezes? De que forma o discurso ficcional, nos textos selecionados, representa o sincretismo religioso do caboclo amazônida?

Por esse motivo, como objeto de análise para este estudo analisamos duas obras literárias, produzidas por autores amazônicos mencionados anteriormente, portanto conhecedores dessa formação religiosa, logo esses escritos nasceram no contexto nos quais foram inseridos. A primeira obra é *Banco de Canoa* (1997), do amazonense Álvaro Maia, que em alguns contos, tais como “Zé dos Espíritos” e “Diabos e miraangas” apresentam narrativas sobre o místico da selva assimilado pelo caboclo católico. A segunda obra é *Batuque* (1966), do paraense Bruno de Menezes, da qual selecionamos dois poemas em que o primeiro não foi intitulado pelo autor, porém o segundo possui o título “ORAÇÃO da cabra preta”, os quais é perceptível o coabitar do catolicismo com a fé de matriz africana.

Para compreendermos a ficcionalização da religiosidade amazônica narrada na literatura, recorreremos a aportes teóricos que deram bases ao pensamento antropológico que explicam como essa formação se consolidou, tal como Boris Fausto (1930), Heloísa Maria Teixeira (2012), João Carlos Pereira (2004), Vanicleia Santos (2008), Roger Bastide (2006) e Márcio Goldman (2021), que trazem em seus textos como se deu o encontro entre as religiões católica, africana e indígena no Brasil. As informações sobre Álvaro Maia extraímos de Rosa Mendonça Brito (2001) e sobre Bruno de Menezes, Rodrigo Wanzeler (2018). Para um aprofundamento teórico literário a respeito do místico e o mítico na poesia e a relação do homem com o sobrenatural, contamos com Socorro Santiago (1986), Eduardo Galvão (1995) e Paes Loureiro (1995). Quanto às relações da antropologia com o texto literário, foi fundamental a contribuição de Chester E. Gabriel (1985).

O presente artigo encontra-se estruturado em três tópicos: o primeiro apresenta antropólogos e historiadores que discorrem sobre a formação religiosa brasileira, desde a chegada dos portugueses ao país, levando em conta as formas de exploração encontradas pelos lusitanos e o seu olhar sobre negros e indígenas, com o fim de adaptar a mística e ritualística desses povos à doutrina cristã; o segundo tópico propõe a leitura de algumas narrativas de *Banco de Canoa*, no que diz respeito ao amazonense do interior, que professa a

fé católica, mas ao mesmo tempo acredita no auxílio da pajelança de rezadores para resolver problemas do cotidiano; o terceiro tópico aborda dois poemas de *Batuque*, mostrando a força da religiosidade de matriz africana, poetizando a incorporação de espíritos na cadência dos tambores nos terreiros, além da recorrência aos orixás e aos santos da igreja para obter resultados amorosos.

## 2. A formação da espiritualidade do homem amazônico

A formação do homem amazônico em seus costumes e em sua religiosidade é resultado do cruzamento étnico-cultural entre os povos originários, o colonizador e o negro. A Antropologia pode tentar explicar a permanência de alguns aspectos das crenças indígenas, a difusão da religiosidade dos povos africanos, mas sem abandonar a fé católica do branco, três fundamentos que muito contribuíram para a construção do povo brasileiro, principalmente no caso do habitante da Amazônia.

Os portugueses, ao invadirem as terras do Novo Mundo, trouxeram com eles a língua, os costumes, a cultura e a religiosidade católica. Essa bagagem trazida pelas naus europeias intensificou-se ao descobrirem que a Ilha de Vera Cruz poderia ser lucrativa e que a poderiam explorar.

Acontece que os nativos já possuíam a sua própria identidade como civilização, pois tinham costumes, falavam a sua própria língua e cultuavam os seus próprios deuses. A visão do colonizador perante todos esses hábitos e práticas fora negativa, alegando barbaridade em tal diferença desses povos para com eles. Argumento posto, os indígenas deveriam receber educação moral e religiosa portuguesa (FAUSTO, 1930).

Visto que muitos nativos resistiam à exploração laboral e à conversão ao catolicismo, o colonizador decidiu importar negros de África, pois o contato com terras desconhecidas impediria uma resistência tal como foi a indígena. Os novos escravos, ao adentrarem em terras brasileiras, trouxeram, tal como os portugueses, a sua língua, os seus costumes, a sua cultura e principalmente a sua religiosidade. Nesse último aspecto, a imposição e a proibição religiosa aos africanos foram mais intensas, pois tal como os nativos, os escravos deveriam professar a mesma fé ocidental (TEIXEIRA, 2012).

Perante o colonizador, o indígena teve de abandonar a sua crença, ou fugir para regiões mais interioranas do país, visto que essa fuga se tornou um subterfúgio, um fator

importante para a preservação de sua religiosidade que se mantem até os dias atuais entre os povos que sobreviveram ao massacre português. Já o negro teve de criar estratégias sincréticas, tal como afirma João Carlos Pereira (2004, p. 19): “A princípio, o sincretismo ocorre de uma forma um tanto forçada, pois os africanos tinham ‘obrigação’ de ser católicos. Ao praticar os valores do catolicismo romanizado, os negros inseriram os elementos da sua fé, praticando esta sem deixar aquela”.

Essa foi a forma encontrada pelo negro para que não houvesse a perda de sua identidade religiosa, pois os santos católicos possuíam características idênticas aos deuses africanos chamados de “orixás”. Segundo Pereira (2004, p. 33), “se os Orixás têm suas especialidades ou funções correspondentes, com os santos não é diferente”. Dessa forma, a fim de ludibriar os colonos, os escravos fingiam cultuar os santos católicos, mas na verdade estavam cultuando as suas próprias divindades. Tal possibilidade se deu devido à igualdade tanto física como mística entre os santos do catolicismo e os orixás africanos.

Não só a mesclagem entre santos e orixás se desenvolveu no sincretismo afrocatólico no Brasil, como também as orações e dedicações ao místico do catolicismo. Sobre essa questão, Santos (2008) diz que os negros trouxeram para os seus ritos também o uso de hóstias e de rezas, pois tais elementos atribuíam significados aos africanos.

Com o desenvolver das expedições do colonizador pelo Brasil adentro em busca de mais território e mais recursos, os negros escravizados avançaram com eles, chegando em diversos recantos do país. Como forma de sobrevivência, adaptaram-se não só ao catolicismo, mas também às culturas que se lhes chocavam, principalmente a indígena da região amazônica. Bastide (2006, p. 219) esclarece que “os afro-brasileiros do Nordeste depararam ali com uma região popular indígena, com a qual tem de se confrontar”.

O autor ainda salienta que a cultura africana em todos os seus aspectos adentrou na Amazônia por meio do Pará e do Maranhão. Como primeiro contato entre culturas, os afro-brasileiros tiveram de se adaptar na Amazônia, mais tarde, vemos uma nova mistura cultural através dos seringueiros nordestinos na época da borracha. Assim se consolidou a identidade espiritual de um homem amazônico de fé católica, de raízes indígenas e de força afro, por isso “migrantes negros vindos do Maranhão transportaram esses cultos para a Amazônia, onde tiveram forte difusão; a população nativa, na qual domina o sangue indígena, aceitou-os, mas combinando-os naturalmente com as suas antigas religiões populares” (BASTIDE, 2006, p. 232).

Não tratamos, portanto, o termo “afro-indígena” apenas em seu aspecto étnico, mas buscamos também considerar a exteriorização cultural-religiosa entre povos indígenas e negros, na qual coabitante com a fé do branco proporcionou a construção do homem religioso na Amazônia. Não queremos dizer que sejam homogêneos em suas identidades e em suas crenças, mas que em seus diversos elementos díspares, em algum ponto se cruzam e combinam-se (GOLDMAN, 2001). Isso também se dá pelo fato de os povos africanos não terem o hábito de exclusão, principalmente no que diz respeito à crença, pois “trata-se, antes, de uma espécie de diferencialismo generalizado, que opera com multiplicidades de todos os tipos e que, em lugar de decretar a inexistência ou o caráter ilusório de alguns seres, sustenta (como se diz em Cabo Verde) que ‘tudo o que tem nome existe’” (GOLDMAN, 2001, p. 10).

Podemos assim compreender tais pontos de cruzamento e assimilação por meio da espiritualidade africana chegada no Brasil que Goldman traz em seu texto. O culto de incorporação advém dos ritos africanos, onde os negros invocam os seus orixás e deles recebem “bênção” para os dias difíceis, entidades por eles já sincretizadas com os santos do catolicismo. Com a chegada desses rituais no meio onde habitavam os indígenas, principalmente na Amazônia, os nativos de igual modo sentiram a vontade de participar dessas cerimônias, mas a princípio foram impedidos, porém, com o passar do tempo, os espíritos dos “Caboclos”, nomeação religiosa dada ao “espírito indígena”, baixaram nesses terreiros, rompendo as barreiras entre tais etnias (GOLDMAN, 2021).

A religião cristã difundiu-se pela Amazônia através da imposição religiosa do colonizador. A fé africana encontrou raízes sólidas em solo amazônico devido à própria natureza do lugar, pois dela são dados todos os elementos possíveis para a realização do misticismo, dela vem a proteção diária e por ela é ofertado o respeito, atitudes igualmente praticadas pelos indígenas, além do mais os povos nativos, em seus ritos e crenças, puderam difundir na atitude do “caboclo”, morador das margens dos rios, alguns elementos de sua religiosidade.

Em suma, o homem amazônico formou sua identidade genuinamente brasileira, pois “se o Brasil é constituído pela mistura de três raças, ele não é essencialmente uma país branco, e sim mestiço. Mas a mestiçagem não é apenas física; ela é também cultural” (BASTIDE, 2006, p. 229). Tal fato ocasionou o diálogo entre religiões que enriqueceu a Amazônia, proporcionando a renovação de mitos, de lendas e da religiosidade, aspectos sobre

os quais a Literatura se debruçou e encontrou um vasto campo de trabalho para ficcionalizar o amazônida em seu lugar.

A partir dessa perspectiva, podemos identificar a que ponto o convívio entre essas diferentes religiões pôde influenciar na religiosidade amazônica. Essa possibilidade de leitura dá-se através da Literatura, onde a ficcionalização da realidade do homem na Amazônia nos fornece o resultado da evolução cultural desde a invasão portuguesa no país até os dias atuais. As obras *Batuque*, de Bruno de Menezes e *Banco de Canoa*, de Álvaro Maia, serão seguir, objetos de estudo para a compreensão dessa fé.

### **3. O misticismo do amazônida em convívio com o catolicismo em *Banco de Canoa***

Álvaro Botelho Maia nasceu em 1893, em Humaitá, município do Amazonas, e faleceu em Manaus em 1969. Ingressou na política e foi eleito governador do Estado em 1950, fato que o tornou muito conhecido. Na literatura do Amazonas destacou-se como um notório escritor, e seu trabalho é um marco inaugural referente à denúncia da exploração humana no mundo do extrativismo e o relato sobre o homem interiorano, especialmente o seringueiro. Foi contista, ensaísta, cronista, romancista e poeta. Em suas obras trata de questões políticas, éticas, econômicas, religiosas e antropológicas voltadas para o Amazonas, e mais especificamente a região do rio Madeira e seus afluentes, conforme informa Rosa Brito (2001). Publicou em 1963 o livro *Banco de Canoa*, que é objeto de análise neste artigo. A edição que estamos utilizando é de 1997, reeditada pela Universidade Federal do Amazonas.

*Banco de Canoa: cenas de rios e seringais do Amazonas* é uma antologia de contos, crônicas e ensaios dividida em sete partes, onde há narrativas sobre a vida do seringueiro tornado ribeirinho. O nome da obra é explicada pelo próprio narrador na introdução, onde nos diz que a canoa serve para tudo, “(...) forrós, batizados, raptos, excursões politiqueiras (...)” (MAIA, 1997, p. 3) e é nela que acontecem as maiores alegrias e tristezas da vida do caboclo, como também é onde conversam sobre as histórias que por ali acontecem, por isso o narrador conclui: “Essas narrativas e historietas, colhidas entre os seringueiros nos bancos de latadas e canoas, são verídicas ou produtos da imaginativa popular” (MAIA, 1997, p. 7). É como se o narrador viajante pelos rios e igarapés dos recônditos amazônicos convidasse o leitor para se

sentar no banco de sua canoa e, nos cursos das águas, presenciasse as cenas narradas, in loco, tendo a própria canoa como cicerone.

Selecionamos uma das partes da obra, intitulada “Vivos e Encantados”, para este estudo. Trata-se de histórias ouvidas nos bancos das Canoas que navegam sobre os rios do Amazonas, nas quais o leitor toma conhecimento sobre o convívio que há entre os habitantes do interior e os espíritos do mato e das águas e também sobre o respeito que se tem por essas entidades e sobre o auxílio que lhes são pedidos em casos de angústia. Veremos que habita com essa crença cabocla, a devoção na igreja, fé equiparada ao temor no sobrenatural da natureza.

O primeiro conto tem como título “Zé dos Espíritos” e é dividido em seis partes. A narrativa inicia-se com a festa de São Sebastião, festejo católico no qual os seringueiros lançam ao rio ofertas de flores como forma de agradar ao santo, pois assim ficam livres de todos os males e perturbações dos Encantados, seres mitológicos de origem indígena, em suas vidas e aos seus trabalhos diários. Narra-se o costume de chamar um “rezador”, homem com poderes sobrenaturais, capaz de entrar em contato com o mundo espiritual, para que rezasse sobre um boi em específico e outros animais, um ritual que abençoaria a temporada que se iniciava, livrando os bichos de doenças ou mesmo do curupira.

Vale ressaltar que o imaginário do caboclo da Amazônia é construído através do mundo que está em sua volta. O seu ambiente ocioso, ou a impossibilidade de explicar a imensidão das matas e dos rios que o circundam, ou mesmo a ânsia de compreender os males que lhe acontecem, possibilita-lhe o devaneio e a criação poética de mitos relacionados ao seu ambiente. Tal é o caso da existência dos “Seres Encantados”, oriundos de crenças indígenas. Como se percebe, “o meio natural, condicionado por duas realidades igualmente misteriosas — a profundidade dos rios e a solidão da floresta gigantesca, imprime na alma do caboclo ficções de medo que quando captadas pela imaginação do eu poético geram um tipo de imagem de grande valor expressivo” (SANTIAGO, 1986, p. 102).

Socorro Santiago explica que toda essa narrativa mitológica encontrada na Amazônia tem um valor de grande importância e respeito aos que estão sob o seu jugo, os caboclos. O medo dos seres que habitam o fundo dos rios e o interior das matas, as doenças e os fenômenos que são inexplicáveis precisam ser evitados ou mandados embora, por isso eles recorrem àqueles que tem o poder de os livrar. É o que acontece na narrativa de Zé dos Espíritos: “Zé dos Espíritos é chamado para espinhela caída, empacho, erisipela, dor-de-



chifre. Mal não faz, nem pede dinheiro. Era melhor que pedisse, porque sempre recebe mais. Assim diz o povo. Ninguém o vence nas manhas” (MAIA, 1997, p. 114).

Zé dos Espíritos é um rezador que tem fama por entre os povoados onde mora e recorre-se-lhe para todos os problemas que surgem, até mesmo o que poderia ser impossível: “Zé dos Espíritos faz muié velha ficar coberta e costura moça vadiada por boto pra casamento novo. Ninguém pode com os ‘espaços’ do Zé” (MAIA, 1997, p. 110). Chester Gabriel explica como trabalham esses curandeiros rurais, nestes termos: “Pode haver, às vezes, apenas uma pessoa que trabalha sozinha, ou com um ou dois ajudantes, recebe vários espíritos e, nesse estado de transe, atende os clientes que vêm em busca de alguma forma de auxílio” (GABRIEL, 1985, p. 74). Corroborando o que Gabriel apresenta, há um trecho onde o rezador foi chamado para ver o gado e um cachorro que estavam com desmancho, bicheira e também tremedeira: “Recordava-se vários feitos de Zé dos Espíritos, que trabalhava sozinho ou com gente entendida. Exigia silêncio. Esmurrava uma enorme pedra, cantarolava, evocando os espíritos do fundo e, dentro em pouco, tira o mal de dentro do sofredor” (MAIA, 1997, p. 108).

Essas crenças são ativadas no imaginário do caboclo do interior do Amazonas e são exteriorizadas nos momentos em que a crença na espiritualidade cristã não alcança os seus objetivos. Apesar de a doutrina da igreja interpretar essas práticas como superstições pagãs, o homem amazônico olha-as como críveis em comunhão com o cristianismo, pois segundo Galvão (1995, p. 90-91), “essas crenças se modificaram e se fundiram ao catolicismo constituindo a religião do caboclo”. Galvão explicita que, apesar desse imaginário mítico, a Igreja Católica, nesses ambientes, funciona como uma super ideologia que se firma como o alicerce religioso do local.

O conto “Diabos e miraangas” narra sobre um caboclo de nome Amâncio, que passava por dificuldades na busca de alimento obtido por meio da caça e da pesca, não só ele, mas também os seus “irmãos”, outros ribeirinhos. A má sorte era tamanha que pediu auxílio a Nossa Senhora e então aconteceu-lhe o sobrenatural: “Eis que lhe aparece uma santa — resplendendo de cegar, elevada sob folhas, movendo os lábios. Dava conselho: guiasse os trabalhadores para o bem. Nada de álcool, de luxo. Conservassem respeito aos sábados, rezassem em conjunto” (MAIA, 1997, p. 124).

Notamos que o caboclo cria, por meio da fé, recursos para a transformação do seu ambiente, e isso acontece devido à necessidade criar um ato amenizador aos seus dias de

intenso labor, principalmente dos agouros que o circundam. Essa forma de criação mística acaba por adentrar na criação poética amazônica, pois surge uma “consciência individual pela qual o homem se realiza como cocriador de um mundo em que o imaginal estetizante e poetizador se revela como uma forma de celebração total da vida” (LOUREIRO, 1995, p. 56).

A manifestação do sagrado como a aparição de uma santa a Amâncio classifica-se como hierofania, termo apresentado por Mircea Eliade em *O sagrado e o profano*. Principalmente, se considerarmos o espaço, ambiente que para o homem religioso não é homogêneo, pois a partir do momento em que o sagrado exerce a sua influência sobre esse local, ele deixa de ser profano e passa a ser sagrado (ELIADE, 1995), tal como ainda vemos nas narrativas de “Diabos e miraangas” quando o fato místico se torna popular: “Milhares de moradores transpõem as voltas correntosas em montarias e motores. Não há festas nem danças, nem luxo e cachaça. Humilde e pobre, caboclo Amâncio sorri a todos e reconta o momento da aparição de Nossa Senhora na clareira abençoada. Os ouvintes batem nos peitos” (MAIA, 1997, p. 124).

O ambiente sagrado torna-se a clareira, local onde os novos devotos vão prestar suas homenagens e, mesmo com a reprovação do sacerdote do local, padre Bento, a necessidade de afastar os males que os fustigam é maior. Assim, após obedecerem aos pedidos vindos da santa, instaura-se a recriação do cosmos, desfazendo-se o caos ocorrido devido à falta de fé dos caboclos e tudo volta ao normal, acontecendo pelo lugar e arredores a celebração da vida.

#### **4. A poesia como reflexo do convívio cultural africano com o catolicismo em *Batuque*, de Bruno de Menezes**

Bruno de Menezes nasceu em 1893, em Belém do Pará, e a sua poética tem grande relevância para diversos estudos na atualidade, pois traz com ela inúmeras informações para as diferentes áreas do conhecimento. Suas obras abarcam para além da literatura, a sociologia, a história e a antropologia como formas de enriquecimento de conhecimento acerca da Amazônia, e, para este trabalho, a religiosidade amazônica. Seus trabalhos surgiram através “de suas vivências como pessoa e pesquisador empírico, soube traduzir em seus escritos olhares diversos acerca de práticas culturais da Amazônia paraense” (WANZELER, 2018, p. 3).

Wanzeler apresenta Bruno de Menezes como um homem interessado nos problemas sociais que aconteciam em sua época, pois como era observador, pôde compreender os negros, os flagelados e as prostitutas, dando-lhes voz em seus textos. A sua empatia refletiu em seus escritos, pois a sua ânsia por escrever sobre o marginalizado era também uma forma de denúncia e de liberdade. Sua personalidade refletiu-se como escritor e corroborou para o crescimento do Modernismo na Amazônia, sendo ele um dos grandes propulsores do movimento na região (WANZELER, 2018).

*Batuque* é uma antologia poética que descreve aspectos da religiosidade africana introduzida na Amazônia e relata o homem amazônico que professa a fé católica, mas que ao mesmo tempo acredita nas forças dos orixás. Através da sua poesia, podemos compreender o convívio do cristianismo com o batuque praticado nas terras amazônicas e, além disso, notamos a beleza desses cultos transformados em versos.

*Batuque* é composto por vinte poemas em versos livres e não há uma fixação quanto ao número de versos e estrofes. O título da obra remete a uma vertente religiosa africana que se difundiu no Nordeste do Brasil e adentrou no estado do Pará. Chester Gabriel explica de forma sintética sobre o que é esta linha da religião, “a partir do fato que os batuques praticam um ritual mais ‘africano’, não têm curas ou consultas, e acompanham suas danças e cantos, nas sessões, com tambores” (GABRIEL, 1985, p. 86).

O poeta inicia com um poema sem título, sendo assim uma possível alusão ao peso pejorativo que ainda se incidia sobre os negros recém-libertos da escravidão, pois para muitos, eles ainda não teriam e nem poderiam ter uma identidade. Corroborando com o nome da obra e com o que é essa vertente africana, intercalando entre as estrofes, há “*Cantigas de Batuque*” que funcionam como pano de fundo para o que é narrado nos versos. As personagens dançam ao toque do tambor para início do ritual, como mostra a segunda estrofe após a primeira cantiga:

RUFA o batuque na cadência alucinante  
— do jongo do samba na onda que banza.  
Desnalgamentos bamboleios sapateios, cirandeios,  
cabindas cantando lundus das cubatas. (MENEZES, 1966, p. 9)

Neste poema, assim como em toda a obra, a linguagem é coloquial e livre de regras de pontuação, pois notamos que o uso delas é mais evidente no final de cada verso e não entre eles, principalmente se houver uma enumeração de palavras, como vemos na terceira estrofe:

“(...) Patichouli cipó-catinga priprioica, / baunilha pau-rosa orisa jasmim. (...)” (MENEZES, 1966, p. 9). Ainda sobre esta citação, o poeta utiliza-se de palavras regionais da Amazônia, como também vocabulários africanos, como é o caso de “cabindas, lunfús, cubatas” na segunda estrofe.

Entre a cadência do tambor, da dança e a união das plantas, o místico é instaurado na poesia, pois “nesse procedimento de uma verdadeira metafísica poética o impossível torna-se possível, o incrível apresenta-se crível, o sobrenatural resulta em natural” (LOUREIRO, 1995, p. 104). A poesia narra o fato central da religiosidade africana, que é a incorporação das entidades ou energias da natureza que se denominam como Orixás que “se manifestam através dos seus sacerdotes médiuns particulares, em cerimônias especiais, desenroladas no acompanhamento de tambores e danças rituais” (GABRIEL, 1985, p. 67), tal exemplo vemos na décima primeira estrofe:

Roupas de renda a lua lava no terreiro,  
um cheiro forte de resinas mandingueiras  
Vem da floresta e entra nos corpos em requebros (MENEZES, 1966, p. 11).

A Amazônia, assim como todo o Brasil, tem a formação cultural religiosa enraizada na mistura e na convivência de diversas religiões, principalmente a cristã, a africana e a indígena. Esse convívio religioso proporcionou uma identidade brasileira, a criação de uma crença coletiva, tradicional e mitológica, ocasionando no meio urbano e rural a fé no que é apresentada como “verdade”, muitas vezes, indiferente a preconceitos, pois “as produções da mitologia regional mantêm, também, a convivência entre o maravilhoso pagão e o maravilhoso cristão (...)” (LOUREIRO, 1995, p. 86). A literatura é capaz de captar toda essa ocorrência social, pois “os materiais da poesia são: a linguagem, a cor, a forma, os hábitos civis e religiosos” (LOUREIRO, 1995, p. 50).

No poema “ORAÇÃO da cabra Preta”, notamos nitidamente a crença na feitiçaria, neste caso em prol do amor, como também nos santos católicos sincretizados nos Orixás. Temos no início, a personagem de Desidério, porém nos versos não há uma explicação sobre quem é este homem, somente se sabe através da leitura que ele está apaixonado por uma *mulata*, na qual por volta da meia noite, ao sair da cozinha dos patrões, vai para casa sempre pelo mesmo caminho. Vemos que ele a observa passar e apesar de seu desejo pela mulher, ela lhe é indiferente.

Por isso, surge-lhe um recurso prático para tê-la em seus braços, a feitiçaria. Sendo assim, decide ficar à espera do momento oportuno da noite e do rastro da *mulata* amada para iniciar a sua reza, como vemos na segunda estrofe:

Noite de sexta-feira soturna avançando.  
Mestre Desiderio  
inquieto absorto  
à escuta do primeiro canto do galo

Seu desejo é se embrulhar com a mulata indiferente  
que não sabe si êle tem caruãna e mocó. (MENEZES, 1966, p. 51)

Desidério acredita em sua fé e que desse modo conseguirá reverter o que lhe é no momento um empecilho, a indiferença da mulher desejada, assim como mostra no quinto verso da quarta estrofe: “mulata orgulhosa que não gosta de ninguém.” (MENEZES, 1966, p. 51), mas que logo cairá em seus braços, por isso, na sexta estrofe nos é apresentado algo importante: “Mestre Desidério cheio de fé e confiança / começa a rezar no rastro da criatura” (MENEZES, 1966, p. 51). O que se segue é o aporte fundamental para este estudo, pois vemos a personagem iniciar sua *reza mandingueira* com a invocação de Santa Catarina, santa católica e Orixá Obá:

Minha Santa Catarina  
Vou embaixo daquele enforcado  
Vou tirar um pedaço da corda  
Pra tirar a cabra preta  
Pra tirar três litros de leite  
Pra fazer três queijos  
Pra dividir em quatro pedaços (...) (MENEZES, 1966, p. 53)

Promete ofertas de alimento a “Caifás, Satanaz, Ferrabraz e a Sua Infância”, personagens bíblicos e conclui:

Quero que o coração  
Dessa desgraçada (é a mulata)  
Não tenha mais sossego  
Enquanto ela não for minha  
Que ela fique cheia de coceira  
Pra não gozar nem ser feliz  
Com outro homem que não seja eu. (MENEZES, 1966, p. 53)

Notamos na composição poética de *Batuque* a preocupação com a proximidade da linguagem pertencente àquele ambiente, tal como as palavras típicas, como já foi abordado no

primeiro poema, e isso continua nos demais poemas, como no segundo verso da terceira estrofe de “ORAÇÃO da Cabra Preta”: “que não sabe *si* êle tem *caruãna* e *mocó*” (MENEZES, 1966, p. 51). A sétima estrofe, como já foi apresentada, constrói-se em cima de uma *reza de encantamento* e nela, como respeito à Fórmula criada por Desidério, o poeta escreve-a de acordo como foi pronunciada e temos diversas vezes a abreviação da palavra “para” para o coloquial “pra”, fenômeno de metaplasmo de supressão por síncope da primeira vogal “a”; no vigésimo terceiro verso temos escrita a palavra “disgraçada” em vez de “desgraçada”, ocorrendo uma modificação por metáfora, onde há uma mudança do “e” para o “i”. Tal ocorrência dentro do poema tem uma explicação dada por Socorro Santiago: “Uma liberdade formal, que se traduz pelo uso mais espontâneo da língua e das formas versificatórias, e uma chegada mais próximas, à problemática social e assim a um aprofundamento na vida regional, uma volta para o eu individual e autêntico, abandonando as ninfas e os parnasos e desvendando o homem simples” (SANTIAGO, 1986, p. 32).

A fim de terminar a sua reza, Desidério conclui com outras invocações ainda católicas, porém, ao mesmo tempo com os Orixás a que são sincretizados, como ocorre no sétimo verso “chama por três vezes Ave-Maria / Santa Bárbara São Longuinho / São Cosme Damião.” (MENEZES, 1966, p. 54). Ave-Maria remete a Nossa Senhora no catolicismo, Santa Bárbara sincretiza com a Orixá Iansã, São Longuinho como santo tradicional católico e São Cosme Damião aos Orixás Ibeji. Todo o seu desafortunado desejo pela *mulata* finda-se e ele acaba por ter o que deseja, como vemos na última estrofe, mas antes notemos o uso das reticências no início dela como ideia do tempo para a concretização do objetivo da *reza de encantamento* e no fim, indicando o novo tempo disponível aos dois para a concretização do amor:

... E agora quando ela volta da cozinha dos ricos  
mestre Desiderio fumando descansado,  
está à espera do quentinho dela  
como se fôsse sua companheira  
para ambos gozarem o fastio do amor... (MENEZES, 1966, p. 54)

Em suma, através da poesia de Bruno de Menezes em *Batuque*, notamos como o homem na Amazônia, especificamente no estado do Pará, atribui para o seu cotidiano a diversidade cultural religiosa que lhe é exposta. É possível ver claramente por meio da literatura essa construção identitária pela ficcionalização poética da religiosidade que se agregou no Brasil e que se expandiu para todos os cantos do país.

## 5. Considerações finais

A vida difícil e precária dos seringueiros na Amazônia deveu-se, em grande medida, às falsas promessas dos senhores da borracha. Rendido às dívidas e impossibilitado de retornar às suas terras no Nordeste, o seringueiro teve de se contentar em fazer da Amazônia a sua morada. A imensidão das matas e dos rios possibilitou o devaneio e a criação poética mística para uma possível explicação sobre o mistério da floresta que lhe era incompreensível. Habitante de um lugar de morada indígena, agregou ao repertório do seu cotidiano e de sua fé católica o sobrenatural acreditado pelos nativos.

Pudemos notar em *Banco de Canoa* uma representação ficcional da vida do seringueiro tornado ribeirinho no Amazonas. Vimos em alguns contos como esse homem depositava a sua fé e o seu temor nos Encantados, apelando a rezadores, tal como Zé dos Espíritos, portador de poderes de característica indígena. Apesar disso, a fé na Igreja sempre fora inabalável, pois vimos que a aparição de Nossa Senhora se tornou um fator importante como possibilidade de amenizar os seus problemas do cotidiano.

A chegada dos escravos de África ao Brasil, posteriormente ao Norte, possibilitou a entrada de suas crenças por essa região, tal como o batuque, uma vertente da fé africana, por meio do qual poderiam cultuar aos seus ancestrais. A influência de sua religiosidade foi tamanha que se espalhou e se difundiu na Amazônia, onde se encontrou com o catolicismo, tendo mais facilidade de aceitação pelo homem urbano, devido ao sincretismo feito entre os orixás e os santos da igreja.

Os poemas de *Batuque* expressam o resultado dessa situação histórica, pois vimos na poesia como funcionava a religiosidade negra, onde o toque do tambor, a cadência da dança e as ervas nativas abriam a possibilidade de os médiuns incorporarem os espíritos, possivelmente os orixás, visto que são energias das matas, assim como mostram os versos “um cheiro forte de resinas mandingueiras / Vem da floresta e entra nos corpos em requebros” (MENEZES, 1966, p. 11). Apesar disso, a busca pela realização de desejos sexuais, Desidério, personagem do último poema analisado, recorreu aos santos da igreja e aos orixás sincretizados com a doutrina cristã para conseguir conquistar a sua amada.

Tanto os poemas de Bruno de Menezes como a prosa de Álvaro Maia demonstram como a Literatura conseguiu captar esse quadro histórico gerado no Brasil, país rico em diversidade étnica, cultural e, principalmente, religiosa. Vimos que alguns teóricos literários

explicaram o misticismo religioso como forma mítica e poética, por esse motivo a Amazônia, lugar onde a sociedade se desenvolveu a partir da mistura histórica de diversos povos, enriqueceu-se e tornou-se em um ambiente poético capaz de ser transportado para a narrativa literária.

Não só isso, mas também compreendemos que há uma necessidade para se encontrar soluções aos problemas do cotidiano em que o homem amazônico se insere. As amarras do pobre e marginalizado à sociedade exploradora, como também os impulsos sexuais, fazem com que haja o apego à fé, e visto que não é possível se encontrar um horizonte próximo para solucionar as dificuldades do plano material, recorre-se ao metafísico. O desespero faz com que o ribeirinho se encontre com diversas possibilidades de crenças. A invocação de seres sobrenaturais, o respeito pela natureza e a confiança nas aparições cristãs transformam os dias difíceis do amazônida em dias melhores, possibilitando assim a criação de um canal amenizador aos seus desagravos.

Sendo assim, a invasão portuguesa, a escravização de negros e a afirmação identitária indígena proporcionaram, apesar dos senões da lógica colonialista, uma identidade nacional, uma religiosidade complexa e diversa devido à sua imensa riqueza de ritos. A compreensão sobre o plano metafísico identificado na região amazônica ultrapassa a noção de uma fé única, pois faz entender que a união de diversas crenças, recria-se e faz da Amazônia um campo sagrado e cheio de mistérios que encanta não só o ribeirinho, beneficiado por esse leque sobrenatural capaz de o auxiliar na sua pesada vida, como também deslumbra o poeta e o ficcionista que bebe nessas fontes para sua construção estética.

## Referências

BASTIDE, Roger. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BRITO, Rosa Mendonça de. **O homem amazônico em Álvaro Maia**. Manaus: Valer, 2001.

FLORES, Luiza. **Os Comanches e o prenúncio da guerra: um estudo etnográfico com uma tribo carnavalesca de Porto Alegre/RS**. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, UFRJ, 2013.

GABRIEL, Chester E. **Comunicação dos Espíritos: Umbanda, cultos religiosos em Manaus e a dinâmica do transe mediúnico**. Tese de doutoramento em Filosofia apresentada



à Universidade de McGill, Departamento de Antropologia, Montreal, Quebec – Canadá. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens**. São Paulo: 1995, Companhia Editorial Nacional, 1955.

GOLDMAN, Marcio. **‘Nada é igual’**. **Variações sobre a relação afro-indígena**. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ, Brasil, 2021.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura amazônica: uma poética do imaginário**. Belém: Cejup, 1995.

PEREIRA, José Carlos. **Sincretismo religioso e ritos sacrificiais: influências das religiões afro no catolicismo popular brasileiro**. São Paulo: Zouk, 2004.

SANTIAGO, Socorro. **Uma poética das águas**. Manaus: Edições Puxirum, 1986.

SILVA SANTOS, Vanicléia. **As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: Século XVIII**. São Paulo, 2008. (Tese apresentada ao programa de pós-graduação em História Social da FFLCH-USP).

WANZELER, Rodrigo de Souza. **Peixe frito, Santos e Batuques: Bruno de Menezes em experiências etnográficas**. Orientador: Agenor Sarraf Pacheco. Ano de publicação. 2018 335 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2018. Disponível em: <http://repositorio.ufpa.br:8080/jspui/handle/2011/14985>. Acesso em: 29 de novembro de 2022.