

Fronteiras da nação: religião, política e ancestralidade

Véronique Boyer (CNRS/EHESS)

Resumo: Através de um estudo de caso, relativo a estratégias culturais desenvolvidas por uma população amazônica, queremos discutir como as orientações do Estado brasileiro, dizendo respeito ao caráter pluriétnico da sociedade, são elaboradas a nível local. O valor positivo da diversidade cultural e o propósito de incentivá-la e preservá-la, que hoje integra as orientações dos organismos internacionais, ganha uma flexão própria no Brasil. Setores do Estado, através de uma certa leitura do repertório cultural existente, buscam promover um rompimento com o ideal anterior da miscigenação cultural e biológica e, ao mesmo tempo, orientar suas ações no sentido de identificar as populações através de um registro étnico e racial. Os grupos sociais são encorajados a adotar práticas culturais que dêem relevo a simbologias que os especifiquem através dessas clivagens, distinguindo-se entre si através de novos critérios. Quais são os lugares atribuídos às genealogias concorrentes, agora minoritárias? Como são ritualizadas e encenadas as diferenças "culturais", "étnicas" e "religiosas"? Essas questões serão discutidas dando relevo às festas de uma vila amapaense que reivindica uma dupla ou talvez mesmo uma tripla herança: portuguesa com a festa católica de São Tiago, "negra" com a dança do marabaixo, e "índia" com a dança do "sairê" - esta última expressando atualmente um desejo, ainda não concretizado, de reativação.

Ao reconhecer por lei o caráter multicultural e pluriétnico da nação, a Constituição de 1988 marca uma ruptura importante com a ideologia dominante anterior sustentando a idéia de uma miscigenação cultural e biológica sucedida e harmoniosa. A partir dessa data, o Estado reconhece oficialmente que o período da colonização e da escravidão causou sofrimento intenso a segmentos particulares da população e que esses crimes do passado deixaram seqüelas hoje. Atesta disto o fato dos descendentes de escravos estarem entre os mais pobres e os povos indígenas terem as suas terras e suas culturas ameaçadas. As novas orientações visam então a elaborar políticas públicas para compensar e reparar os danos junto às vítimas da violência que se encontram por isso marginalizadas: os "índios" e os "negros"¹ terão acesso a direitos diferenciados nas áreas da saúde, da educação e do território.

Nesse novo quadro, onde está afirmado que a luta contra a desigualdade passa pela promoção de grupos "étnicos" ou "raciais", a implementação desses programas depende, em primeiro lugar, de um trabalho de identificação das populações às quais se aplicarão. Entre os critérios considerados, uma atenção especial está sendo dada às produções culturais enquanto símbolos de identidades específicas – uma preocupação que vai ao encontro do discurso promovido pelas instancias internacionais sobre o "valor da diversidade cultural".

Essa mudança do olhar do Estado sobre o corpo social - e do tratamento que o Estado a ele pretende aplicar, não fica sem efeitos sobre populações que, durante muito tempo, viram-se obrigadas a aproximar-se do modelo do "branco", entendido aqui enquanto figura do dominante português. Para estas, trata-se agora de compreender e situar-se em relação a um discurso oficial incentivando as pessoas e os grupos a regressar a suas supostas origens. Pois a

¹ Entendo esses termos, bem como os de branco, quilombola, português etc. como categorias do discurso, por isto coloco entre aspas. No entanto, para facilitar a leitura, serão usadas só na sua primeira aparição no texto.

integração a programas dirigidos às minorias implica identificar-se e ser identificado a uma delas: para fazer valer o seu reconhecimento enquanto índios ou “quilombolas”, os grupos são então encorajados a dar relevo a certas práticas culturais que se ajustam às categorizações do Estado.

Como é recebida essa nova leitura do social e como ela é incorporada à maneira pela qual os grupos se representam, e apresentam aos seus interlocutores institucionais as suas histórias coletivas e individuais? Pode-se supor, de uma maneira geral, que isso leva a uma afirmação mais “livre” e mais assumida da sua identidade – já que ser índio ou negro é valorizado -, bem como a uma melhor integração social – em razão dos bens e serviços ou vantagens aos quais dão acesso os programas. Contudo, deve-se convir que certas situações podem ser mais complexas, para não dizer mais problemáticas.

Com efeito, vincular-se a uma única categoria exige submeter-se a um processo de “descentralamento” entre diversas “raízes” ou genealogias - principalmente branca, indígena e negra. Considerando esse processo, duas perguntas relacionadas vêm à mente. Qual é, em relação à genealogia eleita como a referência principal, o lugar simbólico atribuído às outras que os grupos reconhecem eventualmente, mas que doravante devem ser postas num plano secundário? E o que acontece com as práticas "culturais" e/ou "religiosas", sejam elas próprias a um grupo social ou compartilhadas por boa parte da população, quando apreciadas enquanto signos de "identidades étnicas" específicas e diferenciadas? Essas indagações implicam tomar em consideração, além da forma como um grupo se pensa e afirma a singularidade de certas produções culturais frente à sociedade mais ampla - numa perspectiva bastante clássica - o impacto dessa nova interlocução com o Estado na negociação de um espaço de representação por populações histórica e sociologicamente dominadas. Em outros termos, o que nos interessa aqui são os processos de identificação² operados na interação com as categorias veiculadas pelos representantes dos poderes públicos, e não as “identidades substantivas” das populações, apreendendo, desta forma, o “étnico” como uma relação social entre outras.

Discutiremos dessas questões a partir do exemplo de uma vila situada a aproximadamente sessenta quilômetros de Macapá, capital do Amapá, que é considerada por todos (representantes das instituições, dos movimentos sociais, etc.) como o “berço da cultura” amapaense: o lugar onde elementos “de fora” sedimentaram-se, formando uma “cultura própria” que depois irradiou-se por todo o Estado. Na verdade, esse “berço” é duplo. De fato, Mazagão Velho remonta sua descendência a duas genealogias distintas reunidas pela história da colonização da Amazônia. Por um lado, é de conhecimento geral que a fundação da vila

² Essa perspectiva é próxima das análises de Jean-Loup Amselle (1999:13) quando propõe considerar « la culture comme un ‘réservoir’, autrement dit comme un ensemble de pratiques internes ou externes à un espace social donné que les acteurs sociaux mobilisent en fonction de telle ou telle conjoncture politique ».

data da vinda dos Portugueses no século XVIII e que a celebração da festa de São Tiago começou nessa época. Por outro lado, a vila aparece como o lugar através do qual os negros afirmaram sua presença no Estado, trazendo com eles a dança do marabaixo. Essa narrativa sobre um enraizamento profundo no passado demonstra uma consciência aguda da dimensão histórica no povoado, relativamente rara numa região onde a população se caracterizava mais pelo extenso reconhecimento dos parentes colaterais (Lima & Alencar, 2001) do que pela invocação da ancestralidade como critério de autoctonia.

Negros e “portugueses” estão unidos no discurso pelos seus esforços insistentes para realizar a façanha de construir, a partir de nada, uma vila no meio da selva amazônica. Aliás, as marcas culturais deixadas por uns e outros são sinais fortes que o enxerto funcionou. Todavia, não ocupam o mesmo lugar na narração. Pois se os Mazaganenses situam-se nessas duas genealogias, operam um ordenamento entre elas que as transforma em dominantes sucessivas da sua longa história: o passado seria inegavelmente português, mas o presente seria incontestavelmente negro. Uma pergunta surge então, com ainda maior acuidade devido ao fato do povoado encontrar-se na região de mais densa concentração da população indígena do país: como entender que o índio, figura da autoctonia por excelência, não apareça nessa retórica visando a estabelecer o caráter remoto da existência da vila?

Para tentar responder, examinaremos, para cada filiação simbólica reconhecida pelos habitantes, os elementos indicados como significativos, no intuito de mostrar como se constrói essa representação peculiar onde a continuidade e o enraizamento afirmam-se através de uma substituição assumida da referência genealógica ou, nos termos do Estado e dos militantes, da “identidade étnica”. Um dos efeitos buscados pela forma narrativa parece ser o de contornar a obrigação de escolher entre categorias concorrentes (português e negro), e esquivar-se da concomitante exigência de renunciar a uma delas na definição da sua identidade social. A incorporação enquanto parte de si daqueles que, no quadro político atual, são definidos como Outros distantes (os “brancos”- a graus no entanto diversos, como veremos), embasa-se na transformação das diferentes marcas “étnicas” em “bens culturais”, um processo que torna possível a sua apropriação simultânea. Nessa perspectiva, poder-se-á então retornar à questão da ausência do índio ao lado do português e do negro.

1. Passado português

“A história do Mazagão Velho é muito longa, é muito grande. Começou quando os Portugueses chegaram do Marrocos no século XVIII.”

Segundo informa o historiador Laurent Vidal (2005)³, a história de Mazagão começa há mais de três séculos do outro lado do oceano Atlântico, quando, em 1769, a Coroa portuguesa resolve, sob a pressão dos Mouros, retirar-se da costa marroquina. Toma-se então a decisão de mandar as 436 famílias da fortaleza de Mazagão para a Amazônia, que estava sendo colonizada. Entre 1770 e 1776, após demoradas etapas em Lisboa e em Belém do Pará em que se perde quase um quarto do contingente inicial, 313 destas famílias, com os escravos recebidos na capital do Grão-Pará em “pagamento” dos soldos, chegam ao lugar onde esperam fundar a Mazagão americana. O propósito desse deslocamento de população é portanto ocupar uma região ainda virgem da presença portuguesa, seja com o descimento de índios, seja com a transplantação de colonos. O local escolhido reflete esses dois aspectos da colonização: a construção da vila é planejada onde já havia um aldeamento indígena. Aliás, o arquiteto Sambucetti desenha a planta do Mazagão depois de fazer um mapa topográfico e um levantamento do povoado de Santa Anna. Substituindo habitantes indígenas por soldados portugueses, a coroa entende de forma patente consolidar a sua posição frente à cobiça territorial de outras potências.

Os recém-chegados instalam-se num povoado cuja edificação está bem adiantada, graças à mobilização de uma mão de obra ameríndia e após a expulsão dos antigos habitantes do vilarejo. Raramente na região, a fundação de um núcleo urbano testemunhou tão claramente uma vontade política (Malcher, 1992) e Mazagão apresenta no começo da sua existência amazônica todos os atributos de uma vila colonial : convento, quartel, igreja, intendência. No entanto, abandonada pelos poderes públicos a seu destino, confrontada a um meio ambiente desconhecido, vítima de epidemias mortais e atormentada por lutas políticas internas entre liberais e conservadores, Mazagão passa rapidamente por mais baixos do que altos: em 1833, perde o seu estatuto de vila, e até o seu nome. Pode-se dizer sem ironia que o novo - Regeneração - deu sorte, pois a povoação recupera o seu primeiro nome em 1840 e é mesmo promovida a cidade em 1888. Mas esse momento de melhoria não durou muito, apenas até 1915 quando a sede do município é transferida para Mazaganópolis, a aproximadamente 30 quilômetros de lá. A vila, doravante conhecida como Mazagão Velho, só virá a sair do seu isolamento com a construção da estrada até o Mazagão Novo (como é habitualmente nomeado Mazaganópolis) nos anos 1950 e, sobretudo, com a sua extensão até Macapá nos anos 1970.

³ A não ser quando mencionarei referências bibliográficas, as informações sobre a história e a cultura do Mazagão Velho remetem a versão dos habitantes. Não pretende-se aqui proceder a uma história regressiva (Wachtel, 1990) para chegar a uma verdade científica, mas sim entender como esse tema do passado é tratado e o que diz sobre o grupo hoje – à maneira do mito que enuncia regras sociais.

Dessa história, os habitantes do Mazagão Velho, hoje pequeno povoado em torno de 2.000 almas⁴, conhecem as linhas gerais. E não perdem uma ocasião de insistir sobre a sua origem remota – no tempo e no espaço - e a sua grandeza passada: “A vila foi muito grande, mas hoje não se vê mais nada.” O que ainda se vê é um casarão que foi dividido entre os descendentes da família Ayres, certas paredes passando de taipa a madeira e o chão de parquê a lajota à medida das reformas. O que também indica essa ocupação portuguesa antiga, são as ruínas da “igreja velha”, escavadas em 2004 por uma equipe da universidade de Pernambuco coordenada pelo arqueólogo Marco Albuquerque (2004), onde são levados os turistas. Todavia, para a população, o sinal o mais eloqüente desse passado português é a festa de São Tiago, celebrada desde 1777, durante a qual é encenada a luta dos mouros e dos cristãos que encerra, é claro, com a vitória destes últimos.

A festa realizada durante o mês de julho é o momento “da volta dos filhos do Mazagão” que, por causa de estudos ou de trabalho, foram morar na capital ou na sede do município. Nessa ocasião, a vila parece desabrochar: as casas se enchem de gente, as ruas de camelôs, os barzinhos fechados o ano todo abrem suas portas, barracas vendendo comida são montadas em qualquer canto. Por outro lado, a infra-estrutura melhora consideravelmente: ambulância, médico e remédios são postos à disposição, veneno contra mosquito é jogado, etc. Pois desde os anos 1990, Mazagão Velho recebe, além de doações particulares, verbas importantes da prefeitura e do governo do Estado para a organização do evento.

Se a comemoração estende-se sobre doze dias (16-28 de julho), poucos são aqueles que participam do seu desenrolar completo (programação esportiva, baile da terceira idade) e assistem às novenas. A animação começa verdadeiramente na noite do dia 24 quando, no baile de máscaras, os homens, fantasiados de mulher e o rosto encoberto, encenam o momento em que os cristãos, introduzidos às escondidas num campo inimigo comemorando cedo demais a sua vitória, devolvem aos mouros os presentes envenenados anteriormente recebidos deles. A movimentação atinge seu auge no dia seguinte, 25, durante a missa e a representação da batalha onde se enfrentam na rua principal os mouros e os cristãos a cavalo⁵. Nesse último dia, o número de pessoas querendo prestigiar São Tiago é tão alto que a população da vila quadruplica. Entre eles, constam jornalistas, fotógrafos, sociólogos e “autoridades”: prefeito, antigo e atual governadores, deputados, secretários dos afrodescendentes. Já a festa das crianças, ou dos “pequenos”, que repete fase por fase a festa “dos grandes”, só conta com a presença dos habitantes e parentes mais próximos. Efetivamente, a partir do dia 26, as casas

⁴ Além de energia (1975), de uma antena telefônica et de um posto da CAESA, Mazagão Velho dispõe de uma escola, um posto de saúde, uma sub-prefeitura e conduções regulares para a capital e o Mazagão Novo. As atividades econômicas principais são o extrativismo (açaí, carvão) e o plantio de mandioca no assentamento do Incra. Consta também um alto número de funcionários federais, estaduais e municipais.

⁵ Para uma descrição detalhada das etapas da batalha, ver Araújo, Canto, Monteiro & Silva (1999).

vão-se fechando pouco a pouco, os funcionários da prefeitura procedem à limpeza das ruas e a vila retorna a sua vida pacata.

A afluência de pessoas movidas por motivos diversos (econômicos, eleitorais, turísticos, familiares) muda momentânea, mas radicalmente, as feições do povoado. A festa é portanto uma fonte incontestável de prestígio e a transformação da vila nessa época - impressionante para quem a presencia pela primeira vez – acompanha-se de uma grande visibilidade de Mazagão através de matérias nos jornais, rádios e televisão. Por isto, os habitantes não hesitam em compará-la a um milagre ou a uma benção que vai se repetindo a cada ano: “O natal está em julho.”

O reconhecimento social que a celebração de São Tiago proporciona está fundamentado na crença que, nessa vila, atualiza-se regularmente um legado dos primeiros habitantes a seus legítimos depositários. Autenticidade, fidelidade e tradição são assim as noções-chave do discurso. De fato, os mazaganenses são muito apegados a essa herança recebida dos antigos e julgam-na totalmente sua. Todavia, paradoxalmente, consideram ao mesmo tempo que o passado ao qual remete é obsoleto do ponto de vista da filiação biológica. É assim comum ouvir dizer que os iniciadores da festa teriam deixado poucos descendentes na praça. A explicação dada é que, dispondo de mais condições do que o resto da população para fugir das epidemias que, várias vezes, atingiram o povoado no século XIX, foram embora para a capital ou a sede do município. À medida que uma certa intimidade cria-se com a pesquisadora, os habitantes do povoado evocarão eventualmente um bisavó ou um tataravó que foi proprietário de escravos. Mas, de entrada, a grande maioria não se afirma como filhos, netos ou bisnetos de Portugêses.

2. *Presente negro* :

«A civilização entrou por Mazagão Velho. Somos da raça africana. O *marabaixo* é uma manifestação cultural que vem do Marrocos. Não é ramo; é raiz. »

Hoje em dia, boa parte da população declara-se descendente dos Africanos que chegaram junto com os Portugueses. Os habitantes ligam portanto a sua história, antes de mais nada, àquela dos negros, escravos ou não, que não tiveram a opção de fugir das epidemias mencionadas acima, permanecendo no lugar. Sabem que os Portugueses pobres compartilharam esse destino, mas enfatizam o fato de que acabaram “se misturando”, como se no decorrer das uniões o negro tivesse “absorvido” o branco. Sustentam, por outro lado, que certos negros conseguiram escapar das doenças, encontrando-se na origem das vilas próximas, algumas sendo fundadas como quilombos. Com essa narrativa, fortalecida com a crença de

que o Marrocos é povoado de gente de pele escura, pois está na África, o Mazagão Velho firma-se como vila negra⁶ e coloca-se na origem dos lugarejos vizinhos.

Aqui também, a representação da linhagem combina história e cultura. Com efeito, desta genealogia negra, testemunharia o marabaixo, uma dança a respeito da qual circulam diversas versões, mais complementares do que excludentes. Numa primeira, diz-se simplesmente que foi trazida pelos Africanos do Marrocos onde tinha a apelação de côco. A segunda já propõe esclarecer o porquê dessa substituição, portanto uma etimologia para a palavra. Encontrar-se-ia na decisão de uma velha mulher de chamar o côco de marabaixo, depois de um negro escravo, protestando contra sua deportação, deixar-se morrer durante a travessia e seus companheiros jogarem-no na água, o corpo indo então “mar abaixo”. A última narrativa focaliza-se mais na explicação da maneira de dançar o marabaixo: o passo não pode ser leve, mas sim arrastado, pois quando atendeu ao pedido dos negros querendo um dia de folga para festejar o Divino Espírito Santo, “a rainha” mandou tirar as algemas das mãos porém não dos pés antes de deixá-los subir no barco.

O marabaixo é desta forma claramente associado à celebração de uma figura católica, e é nesta ocasião que é principalmente dançado. A festa tem uma duração quase tão comprida (16-26 de agosto) quanto a de São Tiago, comportando um ciclo de novenas e várias alvoradas de madrugada. Como em outras partes do Brasil, desenrola-se em torno da coroação da imperatriz cercada das suas “empregadas”, do sorteio das figuras para o outro ano, o início e o fim da festa sendo marcados pelo levantamento e a derruba do mastro. A organização da festa do Divino Espírito Santo depende por inteiro da boa vontade dos habitantes; não aparecem turistas, nem “autoridades”, à exceção de alguns militantes negros, e os raros visitantes são parentes do Mazagão Novo. Por essas razões, a comemoração de agosto é dita como sendo “mais da comunidade” do que a de julho. A animação está no auge no dia 23 à noite, durante o baile que abre com marabaixo para depois continuar no “som mecânico”, e no dia seguinte quando as mulheres - vestidas de um saião próprio para evoluir – bem como os homens e as crianças, deslocam-se da manhã até o fim da tarde de casa em casa, sendo-lhes oferecidos comes e bebes. Um carreteiro acompanha a processão com um tonel de gengibirra, bebida feita de abacaxi, gengibre, cachaça e açúcar. De uns dez anos para cá, aqueles que ainda agüentam podem continuar no marabaixinho que acontece ainda nas ruas no dia 25 e nas casas particulares no dia 26.

Sobre a relação entre a festa católica e a dança, as leituras são diversas e até divergentes. Alguns afirmam tratar-se de uma “manifestação negra num espaço branco”. Outros sustentam

⁶ Se os termos de autodefinição são diversos (preto, pardo, moreno, etc.), constituem geralmente declinações da categoria “negro”. A discussão dos vários sentidos e das nuances entre essas expressões não cabendo nesse espaço de discussão, usarei aqui só este último termo.

que a celebração do Divino Espírito Santo situa-se “dentro” do marabaixo. Outros ainda, certificando que a dança sempre ficou “fora” da religião da igreja, declaram que é uma festa profana para homenagear um santo. As interpretações variam, portanto, da absorção do branco pelo negro, ou do negro pelo branco, a uma tentativa perceptível de separar os dois universos.

Apesar desses agenciamentos diferenciados entre o que seria do “branco” e o que seria do “negro”, um fato é seguro. Hoje o marabaixo é um referencial essencial para o Mazagão Velho: é o selo da autenticidade presente da genealogia negra, da mesma forma que a “batalha” é considerada como a prova legítima de um passado iniciado pelos portugueses. Todavia, se o Mazagão Velho sempre se orgulhou do seu legado português, a sua consciência negra é recente, datando do fim dos anos 1990: “Antes, os velhos não falavam em tradição. Antes era o dia a dia. Ninguém se preocupava em cantar a história do povo negro”. O slogan impresso sobre algumas camisetas, proclamando que “o marabaixo não é rama, é raiz”, confirma que, durante muito tempo, a dança apareceu como uma manifestação cultural secundária, uma simples lembrança que escravos vieram da África para a Amazônia⁷.

O material colhido sugere que a representação negra do Mazagão Velho atual deu-se através de um processo duplo: a construção da indissociabilidade do marabaixo e da festa do Divino e a inversão da ordem de importância entre ambos. Com efeito, até nos anos 1930 (i.e., bem depois do fim das epidemias, quando os portugueses teriam indo embora), existia, em maio, uma comemoração dita “dos brancos” sem a dança. Com o seu desaparecimento, só continuou a festa “dos morenos” ou “dos pardos”, em agosto, na qual o marabaixo acompanhava a celebração do Espírito Santo. Após um período de desafeição nos anos 1950-60, a festa é reativada localmente por um grupo de senhoras. Dizem os habitantes que é nesse momento que a gengibirra fez a sua aparição, ninguém sabendo mais preparar o aluá de milho verde. Nos anos 1990, a dança, e não a festa do Divino, recebeu um novo impulso quando alguns integrantes da novas gerações mostrar-se-iam preocupados com “a falta de interesse dos velhos em transmitir as tradições”. Essa mudança na liderança – dos velhos para os jovens - trouxe repercussões para o marabaixo: entre outras, as crianças obtiveram o direito de participar, a roupa ficou “padronizada” e novos passos (geralmente do carimbó, mais animado) foram incorporados. O fortalecimento da identificação com a genealogia negra ocorreu nessa época, quando o produtor de uma banda da capital incentivou o grupo em gravar um CD, o que será feito em 1999. Abriram-se, a partir daí, possibilidades de “mostrar”

⁷ O estatuto atribuído aqui ao marabaixo era perfeitamente congruente com a representação ideal da sociedade brasileira dada por Gilberto Freyre que, ao contrário do que se supõe geralmente, não é de democracia racial no sentido de igualdade. Tratava-se, numa complementaridade bem hierarquizada, de indicar que o fundamento incontestavelmente pensado como branco tinha acrescentado alguns elementos ornamentais africanos e ameríndios, portanto acessórios.

o marabaixo paralelamente às outras festas católicas no Mazagão Velho bem como em espetáculos organizados em Macapá no espaço concedido pelo governo Capiberibe à União dos Negros do Amapá (UNA).

3. Indizibilidade ameríndia

No contexto de uma polarização entre, por um lado, branco, português, passado e, por outro lado, negro, africano, presente, a figura do índio é totalmente excluída. Apesar da vila ter sido construída no antigo sítio de um aldeamento indígena por uma mão de obra ameríndia e embora, quando solicitados, os habitantes indicarem elementos atestando esta ocupação (traças de malocas, lembrança de taperas abandonadas, pedaços de cerâmica, etc.), não se conserva uma memória vivaz de encontros e trocas. No que tange a histórias familiares, poucos no Mazagão Velho são aqueles que mencionam um ancestral indígena. Entre eles, está a dona Maria Barriga que fala de uma avó materna *tapuia*, e de um bisavô “índio”. Outra exceção é a dona Olga, cuja avó materna era mameluca, sem que saiba, diz ela, o significado do termo; o que tem certeza, no entanto, é que tinha a pele clara. Por fim, Rozicema sabe que seu pai “vinha dos índios” e que o seu avô paterno era “índio mesmo”. Para o resto da população, os índios, cuja existência se reconhece num passado remoto, sempre se mantiveram à distancia, morando na beira dos rios ou afastando-se na floresta à medida do avanço dos brancos e dos negros.

Para entender o porquê dessa escassa referência numa região que concentra a maior porcentagem de populações indígenas do país, é preciso considerar as representações geralmente associadas ao “índio”. A opinião de uma funcionária do Museu Sacaca (museu encarregado de divulgar as pesquisas realizadas pelo Instituto de Estudos e Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Estado do Amapá - IEPA) em Macapá receberia, sem dúvida, a adesão dos habitantes do Mazagão Velho: “Fico chocada dos paraenses verem a gente como índios. Ninguém quer ser índio. Os preconceitos do pessoal do Sul, a gente espera, mas não do pessoal do Norte. Somos todos nortistas.” Neste discurso, a vítima do preconceito não é o índio com o qual ninguém quer ser confundido, mas o nortista amalgamado ao índio, como se esse fato em si fosse o supremo ultraje.

As razões da rejeição tornam-se compreensíveis levando em conta as descrições do que é ser índio para os habitantes do Mazagão Velho: “o índio come carne crua, anda sem roupa”; “a gente não entende ele”; “é esquisito, brabo, perigoso”; “é um bicho do mato”. O índio, afirmam em substância, diferencia-se deles na língua, nos hábitos e na moradia. Ora, os traços usados para caracterizá-lo desenham o que seria o pólo oposto de uma humanidade falando a mesma língua, comendo alimentos cozidos e morando em povoados. A representação do

ameríndio enquanto selvagem vivendo longe da vila, nas “reservas”, coincide dessa forma com a figura do Outro por excelência, afastando qualquer possibilidade de imaginar um eventual elo entre eles e nós: uma identificação positiva a ele ficou inconcebível. Com toda certeza, a população indígena sofreu das doenças e as guerras trazidas pelo colonizador. Mas, na verdade, “sumiu” também devido a política assimilacionista dos governos sucessivos. Por exemplo, numa vontade deliberada de povoar os seus novos domínios, a Coroa portuguesa, no século XVIII, proibiu o uso do termo caboclo para designar os filhos da união entre ameríndias e portugueses (Guzmán, 2006: 74), estes tendo sido incluídos na categoria branco. Já que, para as autoridades, a “brancura” sempre predominou frente à “indianidade”, o retrato do país acabou saindo essencialmente em branco e preto. Pode-se então perguntar em qual medida, quando os mazaganenses falam dos seus parentes mortos, de pele clara como brancos, não subsistiria algo assim como um eco dessas estratégias do passado?

O projeto dos dominantes para os escravos vindo da África e seus descendentes foi outro: o retorno ao continente de origem ou a diluição da presença negra graças à importação de um contingente europeu. A ascensão social, resultando na integração à categoria branca, deu-se aqui através de estratégias matrimoniais e esforços individuais, a necessidade econômica (a produção e a reprodução da sociedade) prevalecendo sobre os interesses políticos (superestimar as estatísticas de povoamento). No contexto atual da reivindicação da genealogia negra, o problema para os habitantes da vila é, então, o estatuto social dos seus ascendentes. Todos reconhecem que a vila foi um lugar de escravidão e que o período foi triste e difícil, mas tendem a minimizar os maus-tratos e o sofrimento causado. Declaram muitas vezes que os donos trataram “com dignidade” os seus escravos, sublinhando que a maior parte deles foi “doméstica” e não “braçal”. Atrás dessa diferença de atividade econômica, uma tida como mais leve que a outra, percebe-se uma preocupação remetendo à proximidade desses “nossos” ancestrais em relação ao lar dos dominantes. Pois, ao dizer que a maior parte dos parentes escravos foram domésticos, não estariam também apontando o que constitui, implicitamente e provavelmente de modo inconsciente, o padrão do estado de civilizado? Isto é, a casa daquele que manda seria o *locus* da definição do que se julga apropriado. É necessário sublinhar que o grau de desenvolvimento supostamente atingido pelos diferentes grupos sociais coincide com a distância em que estão situados em relação ao lar: os portugueses tem o seu controle, os escravos domésticos estão encarregados da sua manutenção, os escravos braçais, na roça, fornecem o necessário para alimentá-lo, e os índios, no mato, não têm contato nenhum com ele. Por isto, estão colocados à margem, numa extra-humanidade, enquanto que os negros se instalam nos escalões inferiores, quase que “em virtude” desse estatuto subordinado particular favorecendo a convivência com o patrão e a

aprendizagem dos seus usos e costumes. Com a integração no discurso, ao lado da ausência do índio, do episódio da partida dos portugueses, os negros acabam “ascendendo” para ocupar o lugar deixado vazio.

Alguns depoimentos, reforçando a tese de que a grande maioria dos negros teria vindo do Marrocos já “libertos”, parecem creditar essa hipótese de uma definição de si por identificação ao português, num sistema hierarquizado. Com efeito, com esta suposta liberdade, os primeiros negros africanos que trouxeram o marabaixo ao Mazagão Velho encontram-se em pé de igualdade com os desbravadores portugueses que implantaram a festa de São Tiago. À diferença do índio que, apesar de livre, é associado ao “selvagem”, o negro, embora descendente de escravos, é considerado “civilizado”. É portanto, possível situar-se na genealogia que representa.

É verdade que há certas pessoas nas proximidades de Mazagão Velho a quem se atribui hoje em dia uma ascendência indígena: são os ribeirinhos espalhados pelos arredores, que vêm às vezes morar na vila e que podem ser parceiros matrimoniais. Entretanto, já que não há “índios de verdade” e que os portugueses foram embora, os indivíduos oriundos dessas famílias acabam aderindo à genealogia “negra” do Mazagão, assim que laços de parentesco são estabelecidos: “Sou clara, meus pais não são daqui. Mas nasci na Foz (do rio) e me considero mazaganense. Então sou da raça negra. A gente não sabe explicar por que nossos pais não falavam disto” (Maria Grande). A genealogia negra consolida-se desta forma cortando? com a linhagem do português e mantendo a exclusão do índio.

Apesar da configuração atual centrada na linhagem negra, alguns elementos sugerem que a figura do índio poderia ver-se atribuir um lugar no panteão local, ao lado dos fundadores portugueses e ancestrais negros. Um dele é o projeto da associação Raízes do marabaixo de “reativar” outra dança, o sairé⁸, que deixou de ser praticada nos anos 1970: “A nossa intenção é colocar novamente o sairé como um movimento forte na nossa cultura. Devemos prestigiar e valorizar essa comunidade.” Ora, o sairé é geralmente considerado pelos habitantes como uma “dança de índios”. Alguns deles sustentam que foi inclusive trazida ao Mazagão Velho por “pessoas experientes”, expressão usada a respeito de quem tem competência em pajelança. Se hoje em dia, o trabalho com os encantados não é associado a uma genealogia particular, o uso de pena e maracá é suscetível de constituir-se num signo suplementar para alimentar um discurso virtual sobre a “indianidade”. Não há dúvida de que a reativação dessa dança “indígena” modificaria de modo significativo a imagem que o povoado tem dele mesmo e que oferece ao resto da sociedade. Caso essa hipótese se concretize, resta saber qual será o modelo

⁸ Ver o trabalho do folclorista Nunes Pereira (1989) para uma descrição das danças do sairé e do marabaixo.

escolhido para essa nova genealogia: o da batalha, com uma separação entre filiação biológica e herança cultural, ou da dança negra, com uma fusão das duas.

Conclusão

Pudemos observar que mudando de época – de outrora para agora –, os mazaganenses trocam de linhagem de referência ou, pelo menos, de genealogia, para definir-se. Nas narrações, a festa de São Tiago ocupa um lugar significativo no que diz respeito ao passado, ao passo que o marabaixo aparece como elemento determinante no que tange ao presente. De fato, unanimemente reconhecida como o “berço da cultura negra” no Amapá, a vila foi incluída entre os povoados que, há alguns anos atrás, a superintendente do Incra/AP, ela própria militante do movimento negro, quis integrar aos programas dirigidos aos quilombolas. Durante o debate, os defensores da proposta alegavam que, desta forma, o Mazagão conseguiria recursos, outros argumentavam a necessidade de defender-se da “invasão” pelos ribeirinhos. No entanto, a maior parte da população assegurou que os seus ancestrais não foram quilombolas (“nunca foram foragidos⁹; vieram para morar”) e que, com o novo estatuto, “a vila ia parar de crescer, já que ninguém poderia mais construir casa” lá. Contradizendo as previsões, os habitantes do Mazagão Velho não aceitaram tornar-se quilombolas.

Essa recusa explica-se em parte pelo descompasso entre o modo pelo qual o Estado define grupos de populações, cujo resultado é a criação de categorias estanques, e as representações locais relativas à singularidade da vila, combinando de modo flexível os registros da história e cultura, do passado e do presente. Pois se a dança adquire um certo destaque, não significa que venha substituir-se à batalha. Na realidade, trata-se mais de uma tonalidade dada ao discurso sobre as origens em função de um contexto de enunciação. Ordenando as “identidades” portuguesa e negra como dominantes sucessivas da sua história, os habitantes evitam colocá-las em concorrência direta e ter de renunciar a uma delas.

Essa maneira de lidar com a história, enfatizando de modo cíclico várias facetas, está na origem da reputação do Mazagão Velho. Aliás, o ministério da cultura propôs reconhecer a vila como comunidade remanescente de quilombo após o secretário nacional da identidade e da diversidade cultural, na época o ator Sérgio Mamberti, presenciar a festa de São Tiago em 2003. “A cidadania é só em julho”: a declaração irônica desse morador confirma a sua importância para o povoado. Com efeito, é a celebração efetuada sob o signo do português que, proporcionando uma visibilidade eficaz embora momentânea, permitiu chamar a atenção

⁹ Aceitam portanto a definição histórica, aquela que é recusada pelos militantes (ver por exemplo Treccani).

das autoridades para os negros realizando o marabaixo, fornecendo assim a oportunidade de fazer valer uma outra imagem de si.

Outras perguntas surgem então, que importa mencionar, apesar do andamento da pesquisa não autorizar ainda responder. É possível considerar que o marabaixo e a festa de São Tiago diferem pela posição que lhes é atribuída na representação do grupo, o primeiro intervindo antes de tudo dentro dele, para reforçar a sua coesão, e o segundo sendo mais presente na relação com o mundo exterior? Será que a organização de espetáculos de marabaixo na capital, a gravação de CD e os trabalhos de inúmeros estudantes e pesquisadores documentando e comprovando a identidade negra do Mazagão Velho modificarão a configuração atual? Quais serão as incidências desse processo sobre as relações entre os moradores e outros habitantes da região, às vezes parentes, associados a outras categorias – ou a nenhuma?

O fato é que, até agora, os habitantes da vila não quiseram lutar pelo reconhecimento de uma identidade política dada – no caso, de quilombola. Preferem dizer-se empenhados na preservação e na promoção de um patrimônio cultural ou, melhor dizer, de vários patrimônios culturais separados. Sobre esse ponto, a interpretação vigente no povoado é compatível com a nova visão da sociedade brasileira onde devem ser dissociadas as diferentes “raízes”, para restituir-lhes uma suposta “pureza” associada a cada um dos grupos que fundaram a nação.

No entanto, relativa a práticas e não a pessoas, essa leitura tem efeitos bem diferentes, pois autoriza a transformar identidades sociais, aqui por definição limitadores, em bens culturais dos quais se pode dispor à vontade. Essa estratégia, mais cultural do que étnica, permite, por exemplo, a integração de novos patrimônios como o sairé, definido como dança indígena, sem que seja necessário apontar para a presença efetiva do tipo humano ao qual é associado. Vale notar que, se a dominante negra continuasse a prevalecer no Mazagão Velho, o sairé aparentar-se-ia mais à festa de São Tiago do que ao marabaixo do ponto de vista da sua inserção no discurso. De modo análogo, tratar-se-ia de um bem considerado como representativo de uma população particular, defendido, promovido e protegido por um grupo reivindicando para si uma outra genealogia.

Será que essa representação da história no Mazagão, ao mesmo tempo metódica e aberta, seriando as linhagens numa cronologia, pode ser vista como uma “resposta” às políticas públicas atuais? O propósito do governo, ao instituir discriminações positivas para combater a desigualdade social enfrentada por certos grupos de população, é louvável, como são necessárias as denúncias do racismo que permeia a sociedade brasileira. Todavia, o que é tido como “libertação” e “conscientização”, quando os “morenos” passam a considerar-se “negros”, também pode ser interpretado como a imposição de um novo prisma, tão

desvirtuador quanto o precedente, quando acreditava-se que negros e índios deviam tornar-se brancos. Pois conforta o mito da existência no país de um grupo que, independentemente de critérios socio-econômicos, poder-se-ia qualificar de branco, esquecendo-se da dimensão relacional do uso do termo: é considerado branco quem tem poder aquisitivo. Apesar de refletir o preconceito passado e atual contra negros e ameríndios, tinha uma “virtude”, por assim dizer, a de não permitir a representação de um grupo com contornos rígidos e fronteiras intransponíveis. Seja como for, em Mazagão Velho dispõe-se de pelos menos dois elementos “culturais” poderosos, de profundidade “histórica” equivalente, mas remetendo a genealogias diferentes, para marcar a sua especificidade frente aos outros povoados do Estado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBUQUERQUE, Marco, *Prospecção arqueológica em Mazagão Velho*, encaminhado a 2da superintendência regional do Iphan governo do Estado do Amapá, mimeo, 2004.
- AMSELLE, Jean-Loup, *Branchements*, Paris, Flammarion, 2001.
- ARAÚJO, Hermano Benedito Pinto de, CANTO, Fernando Pimentel, MONTEIRO, Heraldo Teixeira & SILVA, Alzira Nogueira da, “*Mouros e cristãos*” em *Mazagão Velho: práticas culturais e mudanças*, Monografia apresentada para obtenção do Título de Especialista em Desenvolvimento Sustentável e Gestão Ambiental, Centro de formação e desenvolvimento de recursos humanos – CEFORH, Macapá, 1999.
- ARAÚJO, Renata Malcher de, *As cidades da Amazônia no século XVIII: Belém, Macapá Mazagão*, dissertação de mestrado, FCSH.UNL, 1992.
- FREYRE, Gilberto, *Maîtres et esclaves: la formation de la société brésilienne*, traduit par Roger Bastide, Paris, Gallimard, 1952 [1933 pour l’édition brésilienne].
- GUZMÁN, Décio de Alencar, 2006, “Índios misturados, caboclos e curibocas: análise histórica de um processo de mestiçagem, Rio Negro (Brasil, séculos XVIII e XIX)”, in ADAMS C., MURRIETA R., NEVES W., *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*, São Paulo, Annablume, p.67-80
- LIMA, Deborah, ALENCAR, Edna Ferreira . A lembrança da História: memória social, ambiente e identidade na várzea do Médio Solimões. Lusotopie 2001, Paris, p. 27-48, 2001.
- PEREIRA, Manoel Nunes, *O Sahiré e o Marabaixo*, Recife, FUNDAJ, Massangana, 1989 [1951].
- VIDAL, Laurent, *Mazagão, la ville qui traverse l’Atlantique : du Maroc à l’Amazonie (1769-1783)*, Paris, Aubier, 2005.

WACHTEL, Nathan, *Le retour des ancêtres : Les Indiens Urus de Bolivie, XXe-XVIe siècle* (essai d'histoire régressive). Paris, Gallimard, 1990)