

E O NEGRO VESTIU O ÍNDIO... *Intercâmbios Afroindígenas pela Amazônia Marajoara*

Agenor Sarraf Pacheco¹

1. O poder das culturas locais

A emergência dos tempos de globalização contemporânea, expansão e difusão dos meios hipermediáticos pretenderam construir uma lógica unívoca para se pensar o modo de vida de populações, cujas histórias, memórias, culturas e identidades foram alinhavadas nas dobras do letrado e capitalista poder dominante ocidental. Na contramão deste processo, as culturas locais desafiaram silenciamentos e levantaram suas vozes, mostraram suas forças e rostos, reafirmaram suas identidades e exigiram revisões nas posturas das antigas, modernas e pós-modernas instituições sociais no que tange ao princípio de sua autodeterminação.

Oriundas de históricos trânsitos culturais, urdidos em assimilações, trocas, empréstimos, enfrentamentos, resistências, negociações, sociabilidades, perdas e ganhos, essas populações locais, filhas das múltiplas mesclas indígenas, europeias, africanas, asiáticas, realizaram, por meio de continuas mediações, traduções de códigos culturais formulados por grupos de contato antes, depois da colonização e nos seguintes tempos contemporâneos². Nos fluxos e lutas para persistir com memórias de seus saberes e tradições, índios, negros³ e seus descendentes, em condições adversas de vida, misturaram seus corpos, almas, sentimentos e culturas, forjando uma nova identidade cambiante em territórios da “diferença colonial” (MIGNOLO, 2003, p. 109). Nesses meandros, nasceram em rios, igarapés, igapós, matas, roças, pesqueiros, fazendas e,

¹ Doutor em História Social pela PUC-SP. Professor Adjunto da Universidade Federal do Pará (UFPA), lotado no Instituto de Ciências da Arte (ICA) e vinculado à Faculdade de Artes (FAV), curso de Museologia e ao Programa de Mestrado em Artes (PPGA).

² A respeito do complexo processo de tradução cultural vivido pelos grupos sociais de encontro, Ronaldo de Almeida em estudo sobre a entrada da religião evangélica, via atividade missionária, na vida de grupos indígenas - kripuna, galibi-marworno e palikur, localizados na região do Oiapoque, estado do Amapá, na fronteira do Brasil com a Guiana Francesa, e, entre os waiãpi, situados na Terra Indígena Waiãpi no Centro Oeste deste estado -, assinala que “a tradução cultural ocorre numa dinâmica desigual de mediações em diferentes planos da vida social com ajustes sucessivos dos diferentes códigos culturais”. (ALMEIDA, 2006, pp. 277-8).

³ É preciso não perder de vista que os termos índio e negro, no contexto da colonialidade do poder, foram conforme Quijano citado por Mignolo, identidades forjadas para homogeneizar e apagar a diversidade das identidades “índia” e “negra”. (MIGNOLO, 2003, p. 85).

especialmente, em quilombos e mocambos, identidades, culturas e saberes afroindígenas.

Sob a regência e orientação teórica dos Estudos Culturais Britânicos, Latino-Americanos e do Pensamento Pós-Colonial, operando, especialmente, com as categorias de análise mediações, lutas culturais, identidades e saberes locais, a comunicação propõe-se a desvelar o processo de construção de uma das faces das identidades amazônicas, só muito recentemente visibilizada pelas novas pesquisas históricas: *as identidades afroindígenas*.

Inicialmente apresentamos as ferramentas analíticas à luz dos argumentos que sustentam nossa perspectiva de leitura da realidade social regional. Em seguida revisitamos trajetórias de confecção da tese de Doutorado em História Social na PUC-SP, defendida em junho de 2009, momento em que questionamos concepções identitárias sociais cunhadas sobre populações marajoaras, cujas adjetivações empregadas silenciavam as matrizes étnico-raciais que as constituíram.

Nesse empreendimento, acompanhamos trânsitos, tensões e trocas culturais experienciadas por índios, negros, colonos e colonizadores, dando especial atenção para tramas forjadas por nativos e diaspóricos em circuitos de campos e florestas marajoaras, em tempos coloniais e no rasgar da era contemporânea. A perspectiva é visibilizar, nas astúcias e “rastros/resíduos” (GLISSANT, 2005) da memória de grupos remanescentes de tradições orais, impressas em fontes escritas, orais e visuais, consistentes intercâmbios que forjaram identidades, culturas e saberes afroindígenas em “zonas de contato”⁴ da Amazônia Marajoara.

2. O palco da luta cultura

Se, no período da colonização, a convivência cotidiana com exercícios de exploração, desigualdade, epistemicídio⁵, controle de manifestações populares, mesmo

⁴ A expressão “zonas de contatos” foi pensada por Pratt para dar conta de “espaços sociais onde culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam uma com a outra, frequentemente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação – como o colonialismo, o escravismo, ou seus sucedâneos ora praticados em todo o mundo”. Nesse texto, ampliamos a compreensão dessa categoria de análise para demonstrar outras práticas de relacionamentos talhadas por populações ameríndias ou em diásporas na Amazônia Oriental. (PRATT, 1999, p. 27).

⁵ A expressão foi formulada por Boaventura de Sousa Santos para quem “o genocídio que pontuou tantas vezes a expansão européia foi também um epistemicídio: eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos”. (...) Esse processo “ocorreu

representando baixa no acervo cultural e humano dos grupos nativos e diaspóricos em encontros no cenário Amazônico, não conseguiu aniquilar o poder de seus saberes locais; igualmente não apagou sentidos de memórias ancestrais herdadas em torno de cultos a divindades, ritos, símbolos, festejos, danças, cantos, contos, práticas de confecção de objetos da cultura material de uso doméstico e de celebração, heranças com as quais comunidades indígenas, negras e afroindígenas davam sentido e garantiam sua existência.

No tempo presente, mesmo entre perdas e desusos, as persistentes recriações e readaptações vividas pelo patrimônio material e imaterial dessas populações de tradições orais, rurais e ribeirinhas amazônicas, são provas cabais de que a chegada das novas mídias e suas tecnologias não é suficiente para convencê-los e vencê-los no palco da luta cultural nos variados territórios Amazônicos.

Reflexões de Stuart Hall indicam horizontes para onde conduzimos nossa leitura desses encontros/confrontos entre popular/erudito, rural/urbano, oral/letrado, local/global, tradição/tecnologia, cruzando diferentes momentos históricos.

Creio que há uma luta contínua e necessariamente irregular e desigual, por parte da cultura dominante, no sentido de desorganizar e reorganizar constantemente a cultura popular; para cercá-la e confinar suas definições e formas dentro de uma gama mais abrangente de formas dominantes. Há pontos de resistência e também momentos de superação. Esta é a dialética da luta cultural. Na atualidade, essa luta é contínua e ocorre nas linhas complexas da resistência e da aceitação, da recusa e da capitulação, que transformam o campo da cultura em uma espécie de campo de batalha permanente, onde não se obtêm vitórias definitivas, mas onde há sempre posições estratégicas a serem conquistadas e perdidas (2003a, p. 255).

O prolongamento dessas batalhas culturais no presente revela que a dinâmica trama experienciada por populações amazônicas frente às imposições de grupos no controle do poder político, econômico, territorial e midiático exigiu a formulação de táticas e artimanhas a fim de também fazer valer suas cosmovisões, posturas e decisões. Diante desses quadros, se todo esse processo tencionou desarticular suas antigas identidades forjadas em consonância com formas outras de vida, na mesma esteira, a

sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam constituir uma ameaça à expansão capitalista. (...)” O esmagamento de saberes e fazeres de grupos indígenas e africanos “significou um empobrecimento irreversível do horizonte e das possibilidades de conhecimento”, que a humanidade precisou operar em tempos futuros. (SANTOS, 2001, pp. 328-9)

luta social revelou-se em sutis resistências e críticas sociais por meio de troca de saberes, práticas festivas, cantos e orações híbridas.

Do mesmo modo, reapropriação de ferramentas do mundo letrado e tecnológico potencializaram a escuta das vozes populares, especialmente de índios, negros e seus descendentes. Exemplo visível deste processo está nos romances talhados por Dalcídio Jurandir e Silvia Helena Tocantins, dois literatos marajoaras formados e influenciados pela convivência com o conjunto das sabedorias e tradições afroindígenas de sua região. Preocupados com as culturas locais, fizeram das páginas impressas de seus textos literários, suporte para projetar visualidades de rostos, vozes, corpos e performances dos moradores de fazendas, beiras de estradas e caminhos de rios, especialmente do Marajó dos Campos.

O tipo de literatura produzida por Jurandir e Tocantins, demonstra que o texto impresso, oriundo do mundo letrado, não apagou forma, gênero, ritmo e musicalidade da tradição oral afroindígena. Pelo contrário, “a oralidade deitada no papel” (SILVA, 2004) prolongou o oral no letrado e refez o caminho de volta, quando essas dimensões de comunicação estavam completamente amalgamadas.

Assim, podemos dizer que “nos processos cumulativos de complexificações”, em que “novas formas cumulativas e culturais vão se integrando na anterior, provocando nela reajustamentos e refuncionalizações”, sem negar “desaparecimentos” de determinados “suportes” visíveis e sensíveis (SANTAELLA, 2003, p. 14), as culturas locais recriam com sábia malícia novos objetos e práticas culturais. García Canclini (2000) já havia assinalado que com a expansão da indústria cultural, as culturas populares reformularam-se e misturaram-se às chamadas formas criadas pela modernidade sem abandonarem todo seu modo de vida e de luta⁶.

Deste modo, esta pesquisa procurou educar seus interesses para dimensões da vida social, política e cultural das populações marajoaras, numa atitude de caminhar por dentro de instigante proposta de produzir a escrita de uma história com um “olhar político e um saber interrogativo” que se expressa através de uma “narração que constrói a estranheza”, no ritmo sinalizado por Beatriz Sarlo (1997), conforme prefácio da obra por Irene Cardoso (p. 13).

⁶ Sobre modos de vida e modos de luta, ver respectivamente (WILLIAMS, 1979 e THOMPSON, 1998).

Na esteira de Sarlo, produzir a escrita de uma história comprometida com o social, por intermédio de um olhar político que “segue a moral de não passar ao longo de si mesmo; aponta e recorda a história de sua composição, das desigualdades e das clivagens sociais que figuram entre suas condições de possibilidade”, é romper com a lógica de tomar o passado como algo fossilizado, buscando rastrear quais seus traços e artimanhas no presente, sem esquecer que formas de dominação passadas se expressam em nossas atitudes (SARLO, 1997, p. 59).

Esse olhar político permite identificar sinais que chegam do passado, como memórias em encontros, produzidas na confluência de distintas lógicas de mundo, trabalhadas a partir de leituras por dentro do acontecido. Nesse empreendimento analítico, acreditamos ser possível surpreender intercâmbios de modos de vida afroindígenas que se projetaram para além de seus espaços de convivências e visões de isolamento, para curtir o diferente, o inesperado, colocando em questionamento aprendizagens de tradições históricas consolidadas (BHABHA, 2003).

Discutindo perspectivas do olhar político, Sarlo contribui para questionarmos visões que leram como dicotômicos os resultados das mediações e traduções culturais no viver marajoara. Nessas brechas analíticas, é preciso esboçar a fisionomia dessas experiências locais “contaminadas” por traços de outros universos e tempos culturais, objetivando compreender que identidades culturais se construíram no grande arquipélago dos Marajós? Que elementos desse universo estão se refazendo nessa luta cultural em torno da construção das identidades dos diferentes agentes históricos e grupos sociais? Mais ainda: O que significa falar em identidade ribeirinha ou afroindígena? Como ela é produzida e, ao mesmo tempo, como é contestada? Identidades que são forjadas por meio da dolorida desarticulação de formas outras de relacionar-se com o rio, a floresta, o campo, a cidade ou com os rituais de encantarias e celebrações aos orixás e santos populares domésticos, muitas vezes difíceis de serem compreendidas por uma lógica racionalizante, urbana e eurocêntrica.

Essa orientação, herança da colonização ocidental, fraciona os reinos da natureza e da cultura, os universos do sagrado e do profano e desconhece tanto as mediações que alinhavam as identidades negadas ou reafirmadas nesse trânsito cultural, quanto é incapaz de examinar que

durante séculos, sobretudo depois que a modernidade se reduziu à modernidade capitalista, se procedeu à liquidação sistemática das alternativas, quando elas, tanto no plano epistemológico, como no plano prático, não se compatibilizaram com as práticas hegemônicas (SOUSA, 2001, p. 329).

Diante dos dramas que afligem as sociedades do presente e, especialmente, populações afroindígenas e seus descendentes, é preciso lembrar que em função de suas precárias condições econômicas detêm menos ferramentas para fazer valer seus desejos, projetos e perspectivas de ultrapassar dificuldades sociais. Se em uma dobra isso é um limite, em outra destrói com projetos globalizadores de homogeneização de gostos, usos, crenças, formas de viver, modos de saber e fazer.

É fundamental, seguindo ainda orientações de Boaventura Santos, a invenção de um novo paradigma capaz de caminhar na contracorrente do epistemicídio para “revalorizar os conhecimentos e as práticas não hegemônicas que são afinal a esmagadora maioria das práticas de vida e de conhecimento no interior do sistema mundial” (2001, p. 329). Tal defesa adensa as perspectivas defendidas pelos intelectuais dos Estudos Culturais e do Pensamento Pós-Colonial, quando fazem refletir sobre o compromisso social e político com a escuta das vozes levadas e escondidas pelas ondas do pensamento iluminista e preconceituoso (MIGNOLO, 2003, p. 97).

São histórias, memórias e trajetórias de grupos humanos que não podem ser mais ignorados, pois do contrário corremos o risco de continuar reproduzindo a cultura da morte, afogando nos fluxo da maré do conhecimento dominante a diversidade, riqueza e sabedoria popular de homens, mulheres e crianças que sustentaram as culturas locais e a vida econômica nas fronteiras da nação brasileira. Portanto, ainda nos instigantes caminhos abertos por Mignolo, afirmarmos que nossa empreitada segue ritmos de construirmos um “outro pensamento”, assentado na epistemologia da ética e no respeito à diferença. Trata-se de “uma maneira de pensar e agir que não é inspirada em suas próprias limitações e não pode dominar e humilhar; uma maneira de pensar que é universalmente marginal, fragmentária e aberta”; e, portanto, “não etnocida” (MIGNOLO, 2003, p. 104).

Refletindo sobre a necessidade de conhecer as redes rizomáticas que conformam as culturas amazônicas no presente, o texto a partir de agora mergulha no processo histórico regional, destacando experiências socioculturais talhadas por populações indígenas e africanas em trânsito pelos Marajós. O objetivo é rever reflexões

elaboradas pela historiografia sobre as matrizes étnico-raciais conformadoras das identidades culturais locais, questionando terminologias silenciadoras das contribuições deixadas pelos grupos humanos que deram existência e sentido às fronteiras coloniais. Nestes quadros, desvelamos a constituição das identidades afroindígenas como campo de possibilidades para se interpretar um conjunto de intercâmbios e táticas tecidas por índios e negros frente às formas de domesticação de seus corpos, crença e costumes pelos poderes colonizadores na Amazônia Marajoara.

3. Revendo caminhos, criando problemas

“Enquanto escoceses, irlandeses, italianos, alemães, franceses, entre outros, chegam com suas canções, instrumentos, imagens de seus deuses, tradições familiares, os africanos chegam despojados de tudo, de toda e qualquer possibilidade, até de sua língua. Porque o ventre do navio negreiro é o lugar e o momento em que as línguas africanas desaparecem, porque nunca se colocavam juntas, nem nas plantações, pessoas que falavam a mesma língua. (...) O que acontece com esse migrante? Ele recompõe através de rastros/resíduos, uma língua e manifestações artísticas, que poderíamos dizer válidas para todos. (...) O africano criou algo imprevisível a partir unicamente dos poderes da memória: compôs linguagens crioulas e formas de arte válidas para todos” (GLISSANT, 2005, pp. 19-20).

A presença africana na Amazônia começou pelos espaços marajoaras. Região propícia para a cultura bovina, é provável que em 1644 as primeiras cabeças de gado vieram sob os cuidados dos primeiros filhos das Áfricas. Estas populações destituídas do direito à convivência familiar e cultural recriaram no “rastro/resíduo” de suas memórias sonoras e sensíveis uma nova cultura material e imaterial, revelada em linguagens históricas que interagiram com os modos de vida indígena.

As relações de trocas, empréstimos e sociabilidades estabelecidas entre índios e negros desde seus primeiros contatos no período colonial, legaram para as culturas locais do presente cosmologias, saberes e fazeres específicos. Na luta contra o esquecimento de suas ancestrais tradições, essas populações conformadas em matrizes orais, formularam estratégias para negligenciar o sistema de dominação social, político e espiritual imposto pelo poder colonizador.

Ao longo da investigação desenvolvida para a escritura da tese de doutoramento em História Social na PUC-SP, passei a questionar o que identidades políticas e sociais silenciavam. Deste modo, caçadores, coletores, pescadores, vaqueiros, roceiros, camponeses, agricultores, seringueiros, castanheiros, trabalhadores

rurais, povos das águas ou das florestas, ribeirinhos são algumas das muitas adjetivações historicamente cunhadas para identificar populações de tradições orais/rurais, filhas das mestiçagens multiétnicas, habitantes do amplo e plural mundo amazônico.

Essas identificações voltadas ao mundo do trabalho permitem ampla visibilidade dos modos de viver de populações amazônicas e ajudam a desvelar territorialidades onde sistemas de pertencimentos e empréstimos culturais são construídos e reatualizados. Porém, quando descoladas das preocupações com a historicidade de suas raízes e matrizes étnico-raciais, invisibilizam aspectos fundamentais ao entendimento das lutas culturais alinhavadas por essas populações, ao longo de sua existência e presença na conformação das histórias e identidades locais Amazônicas (HALL, 2003b).

É preciso, todavia, não perdermos de vista, neste debate, que as pesquisas sobre identidades locais, atualmente, têm ensinado ser preciso apropriar-se das próprias representações construídas pelos amazônidas e valorizar a riqueza de suas vozes, saberes e poderes para podermos produzir a escrita de uma história democrática, inclusiva, descentrada, capaz de dialogar com a diferença e respeitar as diversidades culturais.

Denys Cuche, ao resenhar o movimento intelectual formado em torno da compreensão da cultura e da identidade, assinala que “a construção da identidade se faz no interior de contextos sociais que determinam a posição dos agentes e por isso mesmo orientam suas representações e escolhas” (2002, p. 182). De outro modo, mas inter-relacionada a essa questão, pesquisas históricas comprometidas com uma interpretação mais ampla da realidade social, ao focalizarem atenção para os diversos grupos sociais que se apresentavam em determinado contexto histórico, podem contribuir para melhor conhecermos trajetórias de nações e etnias nativas ou em diásporas ali situadas, bem como suas convivências sociais.

Tais grupos constituíram a população regional e seu desvelamento ajuda os habitantes a identificarem genealogias de suas próprias formações culturais. Essa prática contribui para afirmação, negação ou construção de novas identidades, como ocorre atualmente com as denominações “negro” e “preto”, quilombola, negro da terra, caboclo, índio, descendente de índios, afroindígena.

A preocupação em discutir o movimento que as identidades dos diferentes sujeitos e grupos sociais amazônicos vêm palmilhando, nasceu no decorrer das pesquisas realizadas para a escrita da dissertação de mestrado e da tese de doutoramento em História Social na PUC-SP (PACHECO, 2006; 2009). Nas pesquisas para o mestrado, acompanhamos trajetórias de populações rurais marajoaras em renovadas idas e vindas de ambientes de rios e florestas para a decadente vila São Miguel de Melgaço, entre os anos de 1930 a 1960. Igualmente apreendemos como urdiram lutas para retomar a autonomia de sua municipalidade que ficou sob a custódia dos municípios de Breves e, especialmente, de Portel⁷. Para melhor identificá-las optamos pela terminologia “ribeirinhos”, com o intuito de fugirmos do complicado termo “caboclo marajoara”⁸.

Ao iniciar as investigações para o doutorado, começamos a perceber que a utilização do termo ribeirinho nos dava certo conforto e inseria o conhecimento produzido no campo das novas interpretações sobre identidades locais. Por outro lado, esta categoria identitária, não alcançava compreensões dos grupos étnico-raciais que constituem populações amazônicas, cujas trajetórias de vida envolvem convivências com rios, florestas, práticas de cura, trabalhos artesanais, economias solidárias, entre outras experiências sociais ainda hoje comuns em espaços, povoados rurais ou mesmo pequenas cidades, como são muitos centros urbanos marajoaras. Quem são essas populações ribeirinhas? Quais suas faces étnico-raciais? Foram inquietantes questões que emergiram no decorrer da pesquisa.

Para tentar visibilizar clareiras que permitam adensar o entendimento dessas indagações, esta parte deste artigo propõe-se a acompanhar rotas e raízes de populações indígenas e africanas em mesclas culturais que rasgaram os tempos coloniais e fizeram-se ver em suas variadas práticas culturais na contemporaneidade. Mesmo ausentes de olhares acadêmicos, da grande imprensa, dos espaços escolares, índios, negros e seus

⁷ O trabalho intitula-se *À Margem dos Marajós: memórias em fronteiras na nascente “Cidade-Floresta” Melgaço*, defendido em 30 de abril de 2004, no Programa de Estudos Pós-Graduados em História, da PUC-SP, sob a orientação da professora Dr^a Maria Antonieta Antonacci. A publicação do trabalho encontra-se em (PACHECO, 2006).

⁸ São presentes, no campo das humanidades, pesquisas que problematizam a categoria “caboclo”. Não são poucas as leituras empenhadas em desconstruí-la e a revelarem seus equívocos, mesmo se considerarmos suas reapropriações na atualidade como símbolo de enfrentamento aos projetos uniformizadores de modos de ser e viver modernamente na Amazônia. Entre os estudiosos que se debruçaram sobre a temática da identidade cabocla, vale acompanhar um rico debate apresentado por (RODRIGUES, 2006).

descendentes forjaram identidades afroindígenas, demonstrando o poder, a força e as heranças das *continuidades históricas*⁹ e socioculturais no presente.

Nessas itinerâncias, nações indígenas Aruans, Cajuais, Marauanás, Sacacas, Caias, Araris, Anajás, Muanás, Mapuás, Mamaianases, Chapounas, Pacajás, dentre inúmeras outras, erigiram por campos, rios e florestas “zonas de contatos” com nações africanas de Angola, Congo, Guiné, Benguela, Cabinda, Moçambique, Moxincongô, Mauá ou Macuá, Caçanje, Calabar ou Carabá, de origem banto, e Mina, Fãnti-Achânti, Mali ou Maí ou Mandinga, Fula, Fulope ou Fulupo, Bijogó ou Bixagô, de origem sudanesa, além de indicações duvidosas como Bareua ou Barana, Lulu ou Lalor, Pabana ou Babana (PEREIRA, 1952; SALLES, 2005).

Estas “zonas de contato” constituídas por territorialidades que desvelam espaços de moradia, trabalho, celebrações religiosas e ambientes onde se reproduzem e se reafirmam cosmologias, imaginários e crenças, permitiram a índios, negros e afroindígenas, desde o período colonial, operar com astúcias de suas memórias. Com isso, criaram táticas para enfrentar variadas formas de controles, domesticações e dominações estabelecidas por poderes oficiais em torno de suas linguagens, práticas sociais e lutas culturais (DE CERTEAU, 1995).

Por fim, antes de seguirmos os itinerários da pesquisa e os contatos e empréstimos culturais indígenas, africanos e seus descendentes, centrando-nos na construção das identidades afroindígenas, é preciso esclarecer que a descoberta dessa face do corpo, dos saberes, das linguagens e culturas marajoaras não nega a presença portuguesa e nem de outros grupos estrangeiros que interagiram, cruzaram e se deixaram ver nos modos de ser e viver na Amazônia Marajoara. A escolha justifica-se, entre outros aspectos, por três constatações que consideramos fundamentais:

a) Foram indígenas, africanos e seus descendentes a mão-de-obra mais utilizada na história da Amazônia e do Brasil;

⁹ Utilizamos o termo continuidades históricas em contraposição à permanências históricas para dar conta do caráter dinâmico, movente e relacional das experiências sociais que aproximam o passado do presente. Sem reafirmar a existência de uma tradição fixa, congelada no tempo e no espaço e, portanto, atemporal, continuidades históricas é aqui utilizada para mostrar como podemos surpreender, em diferentes discursos, narrativas ou memórias que falam de vivências e trajetórias de grupos sociais em tempos distintos, rastros, sinais e fios do novelo que tece a teia e as tramas das variadas histórias das sociedades humanas. Nos aspectos discursivos que aproximam diferentes temporalidades, as continuidades históricas permitem recriações, revisões, invenções, pois contextualiza sujeitos, motivações e perspectivas de mundo.

- b) As formas como esses grupos nativos e diaspóricos alinhavaram táticas coletivas para construir territórios de liberdade em meio aos ardis e repressões dos poderes colonizadores;
- c) O legado de seus saberes e patrimônios deixados na reconstrução das paisagens humanas e culturais amazônicas e brasileiras.

4. No rastro das identidades e dos saberes afroindígenas

No bojo das investigações realizadas, tornou-se possível, então, cunhar a expressão *afroindígena* para evidenciar como, na Amazônia Marajoara, é quase impossível discutir a presença africana descolada de relações, interações e redes de sociabilidades tecidas com grupos nativos da região. Desde a presença dos primeiros africanos nos Marajós no século XVII, intensificando-se com a criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778), ou mesmo depois de sua extinção, os mais de 53.000 africanos recrutados para a região, não deixaram de criar “zonas de contato” e reinventar espaços de liberdade sob o regime das águas e sabedorias indígenas (GOMES, 2005).

Os primeiros africanos introduzidos no Marajó dos Campos foram inseridos, inicialmente, na lavoura, disputando e partilhando espaços com índios em seus “putiruns¹⁰ alegres e movimentados, nas roças imensas” (PEREIRA, 1952, p. 166). A experiência e os saberes em lidar com o gado, entretanto, seduziram estes africanos. Com isso, recriaram a vida pastoril em seus universos de liberdade e aventura que a montagem em lombos de cavalos podia promover. “Há no negro, como no índio (...) um índice de indivíduo em pleno desenvolvimento cultural – uma admirável capacidade para lidar com os animais domésticos, bovinos e caprinos (...)” (Idem).

A relação que culturas comunitárias, constituídas por cosmologias e universos de tradições orais, estabelecem com animais está plenamente assentada na lógica de intercâmbios homem/natureza, homem/animal, numa visão holística de mundo (ANTONACCI, 2005). Afetividade, cuidado e trato com seus animais domésticos ou xerimbabos ainda hoje, são facilmente captáveis, quer na cidade de Soure, onde muitas casas possuem um búfalo de estimação, que parece fazer parte da família, ou em Portel, nos inúmeros quintais onde famílias criam pintos, porcos, patos, galinhas.

¹⁰ Trabalho realizado em coletividade. No Acre chama-se adjuntório e, em Melgaço, convidado.

Missionários capuchos, mercedários, jesuítas e carmelitas como os primeiros donos das sesmarias e colonos, sob o comando do duro trabalho desenvolvido por africanos e indígenas, expandiram a cultura vaqueira nos campos marajoaras. Inicialmente, confiaram o gado a vaqueiros indígenas, exímios sábios do regime das águas e mistérios da natureza, capazes de distinguir tempos e espaços propícios ou hostis ao criatório. “Também confiaram à dedicação e à coragem dos negros escravos, à proporção que se iam enriquecendo de larga escravatura” (Idem, *Ibidem*, p. 167).

O mundo colonial marajoara sustentava-se e expandia-se sob a faina de índios e negros, cotidianamente envolvidos nos mais diversos ofícios, lidando com temporalidades e animais que aterrorizavam o gado vacum. Nesse ritmo, cruzaram mondongos¹¹ e baledos, espaços disputados pelo gado na invernada e verão marajoara com jacarés, sucuris, aves, tigres, capivaras, porcos e antas. Em rodeios e ferras, corpos nativos e, especialmente da diáspora, expressaram habilidades no trato com o boi.

Dentro da casa-grande também assumiram os mais variados trabalhos domésticos. Foram ora vaqueiros, pescadores, lavradores, marujos, ora operários. Nesses universos de trabalho, dominação, astúcias e resistências, trocas culturais entre negros e índios em torno de saberes para curar a si, a seus iguais e ao gado, como murrinhas dos bezerros, Nunes Pereira deixou ver em “rezas e ervas miraculosas que o índio” revelava ao negro. Compartilharam ainda fumos, bebidas produzidas de mandioca, altamente fermentada, que resguardavam valores, significações sociais e mágico-religiosas (PEREIRA, 1952, p. 175).

Índios e negros não gestaram apenas relações amigáveis, mas as condições que lhes foram impostas permitiram-lhes a invenção de uma comunidade de sentimentos entre seus grupos (WILLIAMS, 1979) . O padre jesuíta português, João Daniel, em sua estada pelo grande Vale Amazônico entre 1741-1757, ao descrever costumes e práticas dos “muito alvos, como os brancos” índios pacajás, uma das nações recrutada para a missão jesuíta da aldeia de Arucará, hoje, município de Portel, deixa importante evidência não apenas das fugas de escravos negros do Maranhão para este lado

¹¹ Atoleiros formados por pequeno lagos e infinitas plantas palustres, por entre os quais se arrastam milhares de répteis. No princípio do inverno, recolhem grande parte das águas pluviais; mas, enchendo-se rapidamente começam a extravasar pelos seus escoadouros naturais, rios mais diversos existentes na região. Idem, p. 121).

ocidental marajoara, mas das trocas culturais entre negros desertores e índios pacajás em torno do hábito de usar roupas.

A nação pacajá (...) foi a única nação de índios que na América lusitana se achou com alguma cobertura, com que cobriam a sua honestidade, tanto homens, como mulheres; estas usando de umas saias curtas, e aqueles de calções, não porque tivessem este uso de seu princípio, e criação de seus avós, mas porque *fugindo do Maranhão uns escravos*, foram parar nas cabeceiras deste rio Pacajá, e deles aprenderam os índios este bom costume (2004, p. 372).

A partir dessa narrativa, é possível dizer que o negro maranhense vestiu o índio marajoara. Entretanto, a estética da nova vestimenta possivelmente evidenciou as novas apropriações criadas pelas populações indígenas do Pacajá com as roupas que lhes deram os africanos em fuga. Saias e calções ganharam prováveis ressignificações em pinturas e indumentárias que já vestiam o corpo indígena. Nessas recriações e imbricamentos, uma prática de vestimenta afroindígena foi vivenciada em nova “zona de contato”.

Se no século XVIII, índios e negros recriaram espaços, transgrediram normas de trabalho e recusaram-se ao silenciamento cultural pela imposição de poderes colonialistas, no XIX novas “zonas de contato” continuaram sendo entalhadas. Práticas de trabalho em economias extraídas dos rios, das matas e das terras, associaram-se com sabedorias ancestrais nativas ou em diásporas, requerendo curas contra malinezas e enfermidades do mundo material e sensível, igualmente cruzavam-se com compósitas ritualidades a enversar orações que invocavam caruanas, orixás e santos do catolicismo popular.

Não por acaso, em meados do século XIX, o naturalista e viajante Alfredo Russel Wallace, interessado em conhecer raras e curiosas aves aquáticas da “enorme ilha de Marajó”, conseguiu contactar com um cavalheiro inglês dono de uma fazenda de gado, cujo feitor era um alemão. Daí partiu para a ilha Mexiana na companhia de “oito jovens tapuios, de peles trigueiras, ágeis como macacos, entre 15 a 20 anos” (1979, p. 65). Viajando em embarcação destinada ao transporte de gado, o estudioso estrangeiro, depois de ficar *mareado*¹² durante todo percurso, ao chegar à Mexiana observou a abundância e a caça de jacarés realizada por índios, negros e afroindígenas. Chamou à atenção do viajante, a alegria, o contentamento, o sentimento de respeito, exuberância,

¹² Enjoado, tonto..

expressos pelos negros daquela fazenda em contraste com o sentimento de apatia dos índios. Enquanto negros para viajar despediam-se de todo mundo, como se fossem seus parentes, índios saíam e chegavam e não demonstravam o mínimo de prazer.

Nesse mundo de diferenças étnicas e comportamentais, trocas de saberes e demonstrações de táticas de resistências foram fortemente compartilhadas. Segundo Wallace, à noite os negros ficavam em seus casebres tocando e cantando. Em viola primitiva, usando no máximo três a quatro notas, estes filhos da diáspora em terras marajoaras improvisaram letras confeccionadas de seus relacionamentos cotidianos, para compor melodias, cujo foco era, quase sempre, os feitos dos brancos, numa clara sutileza de resistência à condição humana imposta por seus senhores.

5. Identidades Afroindígenas entre o silêncio e o visível

Como foi possível observarmos, a presença indígena e africana em “zonas de contatos” tecidas por campos, rios e florestas, expressas em práticas de trabalho, sabedorias curativas, cosmologias, crenças, costumes e tradições, são raízes e matrizes das faces de determinados grupos sociais marajoaras, identificados pelo discurso do outro como ribeirinhos. O ser ribeirinho, muitas vezes, prefere revelar-se como morador da “zona rural”, do interior ou se utilizar do nome do principal rio a banhar sua habitação. Em Melgaço assumem ser do Anapu, da Campina, do Tajapuru, da Laguna; em Breves, do Companhia, do Mapuá, como em Soure, do Pesqueiro ou utilizando nome de outras praias existentes naquela cantada cidade marajoara. Rodrigues, citando Lima-Ayres, aponta melhor esse sistema de identificação elaborado por populações rurais da Amazônia.

“internamente, o indivíduo constrói sua noção de pessoa com outros referenciais, ligados à condição social (pobre), à principal atividade econômica (pesca artesanal, agricultura de pequeno porte, coleta de castanha), ao ambiente que ocupa (várzea ou terra firme), aos laços de parentesco locais (comunidades de parentes), à cosmologia e à religião que professa (mundo dos encantados, catolicismo popular ou seitas pentecostais)” (2006, pp. 123-4).

Mesmo que o papel do pesquisador ao preocupar-se em entender a produção das identidades locais não se exima a ater-se à necessidade de saber com quais representações sociais esses sujeitos históricos operam cotidianamente, um mergulho nos processos sociais e historicidades que gestaram aquela maneira de afirmá-la ou

negá-la é indispensável. Por esses termos, é possível acompanhar o movimento politicamente tênue, sinuoso e, muitas vezes, contraditório, pelos quais atravessam determinadas identidades culturais e entender conveniências históricas a visibilizá-las ou silenciá-las. Portanto, entre apagamentos e evidências as culturas amazônicas vão revelando suas múltiplas identidades, entre estas a face afroindígena não pode ser mais negligenciada.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ronaldo de. Tradução e mediação: missões transculturais entre grupos indígenas. In: MONTERO, Paula (org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006, pp. 277-304.

ANTONACCI, Maria Antonieta. **Corpos Negros: desafiando verdades**. In: BUENO, Maria Lucia & CASTRO, Ana Lúcia (org.). **Corpo território da cultura**. São Paulo: Annablume, 2005, pp. 27-62.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

CUCHE, Denys. **Cultura e Identidade**. In: **A noção de cultura nas ciências sociais**. Tradução de Viviane Ribeiro. 2ª edição. São Paulo: EDUSC, 2002, pp. 175-202.

DANIEL, João (1722-1776). **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas**. V.1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

DE CERTEAU, Michel. **A cultura no plural**. Tradução Enid Abreu Dobránszky. Campinas, SP: Papyrus, 1995. (Coleção Travessia do Século)

GARCÍA CANCLINI, Néstor. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. Tradução Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. 3ª edição. São Paulo: Edusp, 2000. – (Ensaio Latino-Americanos; 01).

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Tradução de Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GOMES, Flávio dos Santos. **A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (Séculos XVII-XIX)**. São Paulo: Ed. UNESP; Ed. Polis, 2005.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Tradução Adelaine La Guardiã Resende... [et. al]. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003a.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 7ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003b.

MIGNOLO, Walter. **Histórias Locais/Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

PACHECO, Agenor Sarraf. **À Margem dos Marajós: cotidiano, memórias e imagens da “cidade-floresta”** Melgaço-Pa. Belém: Paka-Tatu, 2006.

_____. **En el Corazón de la Amazonía: identidades, saberes e religiosidades no regime das águas marajoara.** Tese de Doutorado em História Social, PUC-SP, 2009.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do Império: relatos de viagem e transculturação.** Tradução Jézio Hernani Bonfim Gutierrez. Bauru, SP: EDUSC, 1999, p. 27.

PEREIRA, Manoel Nunes. Negros Escravos na Amazônia. In: **Anais do X Congresso Brasileiro de Geografia, 1944.** V. 3. Rio de Janeiro: IBGE, 1952.

RODRIGUES, Carmem Izabel. Caboclos na Amazônia: identidade na diferença. In: **Novo Caderno NAEA**, v. 9, n. 1, jun. 2006, pp. 119-130.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará sob o regime da escravidão.** 3ª ed. rev. ampl. Belém: IAP; Programa Raízes, 2005

SANTAELLA, Lúcia. **Culturas e artes do pós-humano: da cultura das mídias à cibercultura.** São Paulo: Paulus, 2003, p. 14.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade.** 6. Ed. São Paulo: Cortez, 1999.

SARLO, Beatriz. **Paisagens Imaginárias: intelectuais, arte e meio de comunicação.** Tradução Rúbia Prates e Sérgio Molina. São Paulo: EDUSP, 1997, p. 13. – (Ensaio Latino-Americanos; 2)

SILVA, Antônio Zilmar da. **A oralidade deitada sobre o papel: homens, letras e vozes em trincheiras (Movimento armado em Fortaleza – 1911-1912)** Dissertação de Mestrado em História Social, PUC-SP, 2004.

THOMPSON, E. P. Tempo, disciplina de trabalho e capitalismo industrial. In: **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional.** Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 267-304.

WALLACE, Alfredo Russel (1823-1913). Mexiana e Marajó. In: **Viagens pelos rios Amazonas e Negro.** Tradução Eugênio Amado; apresentação Mário Guimarães Ferri. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1979.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e Literatura.** Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.