

UWA'KÜRÜ
DICIONÁRIO ANALÍTICO

Organizadores
Gerson Albuquerque
Agenor Sarraf Pacheco



Nepan Editora
Rio Branco, Acre
2016

AFROINDÍGENA

Até o ano de 2006, não havia despertado o interesse para o estudo da presença indígena e das diásporas africanas em solo marajoara. Até aquele momento estive preocupado em entender encontros, negociações e tensões estabelecidas entre marajoaras e religiosos agostinianos recoletos de Madri, na Espanha, a partir de 1930, quando da fundação da Prelazia de Marajó, em Soure, e a retomada do projeto recristianizador católico entre campos e florestas.¹

A convite da Secretaria Municipal de Educação de Melgaço, Maria Antonieta Antonacci, orientadora de minhas pesquisas de mestrado e doutorado,² cortou o sul do Brasil para realizar o Curso “Culturas negras em diáspora”, para 180 professores rurais e urbanos. A experiência possibilitou com que a rede de professores daquele município marajoara pudesse começar a interagir com desafios apresentados pela promulgação da Lei 10.639/03, que tornou obrigatório em toda a Educação Básica o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.

Os ensinamentos, orientações e provocações apresentadas por Antonacci me levaram a questionar quem somos nós marajoaras? Qual a composição étnica das populações que apareciam nos escritos dos padres agostinianos com os quais estava dialogando desde 2005, ao ingressar no doutorado de História? Seriam índios, brancos, negros, mestiços, pardos, cafuzos, curibocas, caboclos? Qual o melhor termo para expressar os contatos culturais de modo a não invisibilizá-los?

Se havia pessoas de muitas cores e saberes com seus modos de ser, viver e lutar pela existência morando na cidade e em povoados rurais do município de Melgaço, realidade marajoara onde estamos situados desde 1983, por que nunca procuramos saber suas descendências? Como vivem, quais suas práticas sociais, religiosidades,

¹ Sarraf-Pacheco, *En el corazón de la Amazonía*, 2009.

² Sarraf-Pacheco, *À margem dos Marajós*, 2004; *En el corazón de la Amazonía*, 2009.

saberes, patrimônios materiais e sensíveis? Mesmo que, na Amazônia Marajoara, o processo de colonização tenha sido tão intenso, levando à dizimação das antigas nações indígenas, o que ainda persistiam de seus universos de crenças, costumes, tradições? E a presença negra como ali se apresentava?

Baseado na orientação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, o curso incentivou não somente a inserção, na proposta curricular dos municípios marajoaras, de temáticas referentes a histórias e culturas africanas, afro-brasileiras e indígenas, como estimulou os professores a realizarem pesquisas capazes de envolver seus próprios alunos e a comunidade escolar. Na condição de um dos organizadores do evento, ao acompanhar a montagem do curso e estudar o material selecionado, fui tomando notas e questionando visões que, até naquele momento, eram divulgadas sobre a presença indígena e africana na Amazônia e no Marajó das Florestas.

Entre os autores discutidos no curso, Flávio Gomes, com “A Hidra e os pântanos”, e Eurípedes Funes, com “Nasci nas matas nunca tive senhor”, estimularam os professores a perceberem as riquezas dessas narrativas e aprendizagens a serem exploradas no espaço das salas de aula marajoaras, além de indicarem inúmeras fontes de investigação e nomes de outros pesquisadores inseridos na temática. Observei na leitura desses autores a construção de uma poderosa zona de contato entre indígenas e africanos na Amazônia, desde o período colonial.

Partindo do pressuposto de que antigos amores intelectuais cegam a visão ou fazem ver outras práticas sociais com pouca paixão, deixando-as à margem da história escrita, remanescente de uma experiência de trabalho com memórias orais de melgacenses para entender o fazer-se da cidade nas interfaces com a floresta,³ pouco consegui saber de traços e posições étnicas presentes não somente

³ Sarraf-Pacheco, À margem dos Marajós, 2004.

em suas fisionomias, como também em suas práticas socioculturais. O máximo a que cheguei foi dizer serem descendentes de índios, negros, nordestinos, reproduzindo certo olhar generalizante, que pouco contribui para entender e ver mais de perto suas cosmovisões, enfim, suas identidades culturais.

Por esses termos, reexaminar velhos materiais e fazer novas perguntas, procurando recuperar costumes perdidos e crenças que os embasavam,⁴ tornou-se urgente. Conforme orientações de Thomson, “experiências novas ampliam constantemente as imagens antigas e no final exigem e geram novas formas de compreensão”,⁵ o caráter inesgotável das fontes históricas exigiu caminho de volta a parte da documentação examinada no mestrado. Lembranças de um documentário escrito por um professor melgacense, filho de pais nordestino que, no final do século XIX e primeiras décadas do XX, alcançaram a então próspera intendência de Melgaço, no auge do “ouro negro” – os tempos da borracha – aguçaram a retomada de antigos materiais.⁶

O caminho de volta, no entanto, apresentou-se desconhecido, pois convicções e certezas das primeiras leituras já não eram tão confiáveis. Tive a impressão de estar iniciando um novo diálogo com os escritos do professor Gabriel Severiano de Moura, cheio de novas perguntas. O documentário daquele professor, produzido nos anos de 1970, procurando reunir diferentes papéis escritos (avulsos) relacionados à perda da autonomia da intendência de Melgaço para Breves e Portel, esforçou-se para mostrar que sua terra natal era ancestral e merecia respeito e reconhecimento histórico.⁷ Revirei as páginas do antigo documento histórico e lentamente fui fazendo a releitura. De repente, a página onde se lê – “Uma piada sobre os cabanos” – chamou minha atenção e um quebra-cabeça sobre a composição étnico-populacional parecia desenhar-se.

⁴ Negro, E. P. Thomson – As peculiaridades dos ingleses e outros artigos, 2001, p. 234.

⁵ Thomson, Reconstituo a memória, 1997, p. 57.

⁶ Moura, Melgaço por dentro (1770-1976), 1976, p. 6.

⁷ Para maiores aprofundamentos, Cf. Sarraf-Pacheco, À margem dos Marajós, 2006, pp. 57-65.

Sobre os cabanos, contam os antigos, historinhas interessantes. Uma é que eles, por onde andavam, deixavam muito dinheiro, ouro, joias, pratas, etc. etc., enterrados com medo de serem roubados. E em Melgaço, então, havia muita gente ficando rica desenterrando botijas de cabanos (mas precisava primeiro sonhar com os locais onde o tesouro estaria escondido). Sonhasse três (03) vezes, e não contasse o sonho a ninguém, nem tivesse ambição, o negócio estava seguro. Do contrário, o tesouro virava encantamento, por arte do “bicho do pé de pato”.⁸

Uma Melgaço cabana foi a primeira pista evidenciada por essa narrativa. Até então, nenhuma novidade, apesar de pouco saber como a localidade participou daquele movimento.⁹ O quebra-cabeça constituiu-se de modo mais visível quando voltei ao que o professor escreveu acima. Contou que um grupo de revoltosos, rechaçados e na refrega da “revolução” de 1835-1840, veio refugiar-se em Melgaço. A presença do banco de areia a margear a frente da localidade foi aspecto primordial para aqueles cabanos aportarem e criarem ali suas novas habitações. A decisão fez muitos moradores descendentes dos pejorativamente batizados “Nheengaíbas”¹⁰ e de africanos escravizados na

⁸ Moura, Melgaço por dentro (1770-1976), 1976, p. 6.

⁹ Um balanço parcial e importante sobre a historiografia da Cabanagem pode ser acompanhado em Ricci, Do sentido aos significados da Cabanagem, 2001; e Pinheiro, Visões da Cabanagem, 2001. Para uma leitura atualizada na esteira entre o escrito e oral acerca do referido movimento no Baixo Amazonas, Cf. Lima, 2010.

¹⁰ O termo Nheengaíba aparece em variados trabalhos sobre a historiografia colonial amazônica. O padre agostiniano Salvador Aguirre, provavelmente bebendo nesses escritos, assinalou que o termo é “debido a la dificultad de los idiomas de las tribus que la habitan em las islas” (Aguirre, La prelatura de Marajó, 1992, p. 325). Incapazes de entender a multiplicidade de línguas que essas nações indígenas falavam, os portugueses negativamente procuraram homogeneizar diferenças entre falares e modos de vida de ancestrais habitantes marajoaras. Em defesa desse modo de comunicação, apesar de defender o uso da língua geral, o Nheengatu, o padre João Daniel escreveu não entender porque se criou aquele sentido de má linguagem, pois quem dela teve conhecimento sabia ser uma das línguas mais perfeitas (Daniel, Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas, 2004, p. 370). O próprio padre Vieira distinguia o Nheengatu como língua boa e o Nheengaíba como língua má. De acordo com a professora Amarilis, “tudo indica que a palavra Nheengaíba advenha dos índios de fala tupi que se supunham superior aos tapuios de fala travada – nome de um dos grupos indígenas mais resistentes dentre os quais se opuseram à opressão colonizadora e que, por isso, foram de imediato dizimados, possivelmente antes da

região, evadirem-se às bandas do rio Anapu, fronteira com o município de Portel.

Quatro décadas depois da evasão dessas famílias, nos iniciais tempos da borracha, novos imigrantes e migrantes passaram a habitar o povoado, entre eles nordestinos, sírios libaneses, turcos, judeus marroquinos. Esse processo fez Melgaço voltar a sua rotina de trabalho e intensificar sua produção extrativista, quando foi restaurada a antiga capelinha de São Miguel. Nas letras do professor Gabriel, antes desse processo, aquele espaço sagrado era muito pequeno e não tinha seus altares de cedro do Líbano bordados artisticamente, que se conservara até o tempo da redação daqueles escritos.

O líder cabano, diz o narrador, era fervoroso devoto de São Miguel Arcanjo. Diante dessas informações, mesclas de trabalhadores refugiados, um líder devoto de um santo guerreiro, histórias de tesouros enterrados, sinalizavam importantes contextos. Mas o que essas memórias revelavam e o que ainda escondiam? Precisei seguir as pistas da pesquisa histórica para poder completar aquele quebra-cabeça, já em desvelamento de suas clareiras.

Segui lendo as páginas seguintes como alguém que procura um tesouro, que não era certamente uma botija, mas talvez a arte para abrir o baú de memórias, suporte necessário para redigir versões de outras histórias a interessar não somente para uns, mas para as muitas gentes de minha região e, talvez, a outros “estrangeiros” em relação à Amazônia Marajoara. Em seguida, um novo título reapareceu daqueles escritos: “Outro gracejo sobre botijas de dinheiro enterrado”. Deixei-me envolver pelo escrito:

Já é do meu tempo. Por volta do ano de 1915, o meu pai era dono de grandes lavouras, sítio, e de vários canaviais. Possuía um engenho a junta de bois, onde se fabricava açúcar mascavo, mel, rapadura, cachaça, etc., naturalmen-

chegada da Missão ao Norte” (Tupiassu, A palavra divina na surdez do rio Babel, 2008, p. 44). Na dificuldade de utilizar outro termo mais apropriado, uso Nheengaíba com este entendimento.

te contava com avultado número de trabalhadores. Um deles, vindo também do Nordeste, nos tempos das grandes secas de 1877 e 1888, alias, tinha sido escravo. Certo dia, ainda de madrugada, bateu lá em casa, no maior escândalo do mundo, despertou todos nós. Meu pai veio atendê-lo às pressas. – O que foi? O que foi? Seu Domingos, que diabo já lhe aconteceu? – Seu Gabrié! Falou ele muito nervoso. – Vim pedi a vosmecê pra me emprestá toda ferramenta qui tive no barracão. Os ferro de cova, as pá, as picareta, enxada, enxadeco e os carrim de mão, tudim. Soinei sinôsim cum a butija enterrada no pé da castanheira grande, lá no cento¹¹ e quero já, já, arrancá a bicha. – Tú tá doido, negro dos seiscentos diabos! Tu ainda vai acreditar em conversa de alma?...Apoi sim nho sim, e eu quero a ferramenta e é já, tem qui sê anti do dia amaincê. – Então leva lá o que tu quiseses e me deixa em paz. Lá se foi o preto com bem uns dez companheiros, e o dia amanheceu, entrou pela tarde e nada. Já a tardinha, quase noite, vem chegando de volta o pobre preto, com os outros parceiros, suados, tristes, com uma fome danada, perderam um dia de trabalho, desconfiados... – Taí seu Gabrié seus carrim e seus ferro, muito brigado. Trabaiemo qui nem burro cavando buraco e a gente só encontrava era nim de saúba. O dinheiro encantou-se di repente em furmiga...¹²

Na condição de memorialista, as conclusões do professor, apesar de apontar preconceitos, não poderia negar a sabedorias, crenças e cosmovisões de culturas indígenas e africanas no constituir-se das identidades locais. Ao dizer que “foi uma pendenga durante muito tempo essa ignorância do pobre preto, velho Domingos, em toda a cidade” e por fim “vejam só que herança negativa essa dos valentes cabanos, perante a credence popular”, diferentes sujeitos sociais e contextos históricos começaram a se cruzar e exigir discernimento.

Ao chegar a seu final, o curso “Culturas negras em diás-

¹¹ Refere-se ao centro, espaço das roças de mandioca.

¹² Moura, Melgaço por dentro (1770-1976), 1976, p. 7.

pora” tinha me levado para outras viagens, em princípio sem rios, mas cheias de reviravoltas, deixando-me mareado.¹³ Indagações não paravam de aparecer para entender o fazer-se de realidades marajoaras. Se no passado o município de Melgaço tinha sido uma importante aldeia habitada por diferentes nações indígenas, o que aconteceu com esses guardiões da floresta e das águas? Onde encontrar indícios de suas vivências, modos de organização social, saberes, crenças, tradições? E quais os tempos das diásporas africanas e negras no Marajó das Florestas?

Sabia que falar em Nheengaíba era um desqualificativo elaborado por colonizadores ocidentais para negar a multiplicidade de línguas faladas por aqueles ameríndios. Para os europeus, sempre foi mais fácil excluir do que procurar entender imaginários, linguagens, simbologias de mundos tão díspares a seus referentes. Outra questão inquietante foi a presença negra na Cabanagem e na construção do altar em estilo barroco da Igreja de São Miguel. Uma memória popular perenizou que, em Melgaço, aquele altar teria sido mão de obra de índios, negros, caboclos e mestiços. Tal evidência, de certa forma, era uma peça que fazia sentido com os escritos do professor Gabriel Severiano. Sobre essa percepção, a narrativa do memorialista deixou impressões:

Um grupo de revoltosos rechaçado na refrega aqui veio refugiar-se. [...] Com a chegada de novos habitantes, entre 1832 e 1836, voltou Melgaço a sua rotina de atividades de trabalho produtivo, quando foi erigida (ou melhor) restaurada a antiga capelinha de São Miguel, em estilo barroco, com seus altares ornamentados em desenho artístico, (arte portuguesa). Antes, a antiga capela era muito pequena e não tinha ainda seus altares de cedro do Líbano bordados artisticamente, o que até esta data não foram modificados.¹⁴

¹³ Essa expressão foi cunhada por D. Antônio de Almeida Lustosa, arcebispo de Belém, quando, percorrendo por quase oito anos os rios da Amazônia (1932-1940), observou aspectos da vida na região. Para além da visita pastoral, sentiu muito enjoo em função das fortes ondas que batiam em sua embarcação (Lustosa, No estuário Amazônico, 1976).

¹⁴ Moura, Melgaço por dentro (1770-1976), 1976, p. 14.

Uma outra memória sobre a construção do altar barroco em Melgaço assinala que a monumental construção aconteceu entre os séculos XVII e XVIII, no contexto da fundação e desenvolvimento da aldeia Guarycuru, sob a direção da missão jesuítica. D. José Luís Azcona, bispo emérito da Prelazia de Marajó, em agosto de 2009, comentando a pesquisa que desenvolvi na região, defendeu a ideia de que esse altar era obra agenciada pelos padres jesuítas, nos séculos XVII e XVIII, por sua profunda semelhança com o altar da Igreja do Carmo, em Belém. Até o momento, o escrito mais antigo sobre a Igreja de São Miguel, até agora recuperado, assinala apenas a existência de uma “bizarra igreja, e uma galeria para residência de seu pároco”.¹⁵ Por hora, sigo com o registro do professor Gabriel, associando o altar ao tempo cabanal sem deixar de continuar buscando outras pistas capazes de possibilitar maiores entendimentos sobre o inquietante e misterioso passado colonial e imperial marajoara.

Seguindo viagens em busca de novos documentos, narrativas e estudos sobre a presença africana em relações com as populações indígenas na Amazônia Marajoara, entrei em contato com o livro “Escravidão Negra no Grão-Pará, sécs. XVII-XIX”, do historiador José Maia Bezerra Neto, e fiquei impressionado com os dados populacionais de 1823, extraídos de Baena. Dos municípios marajoaras, com grande destaque para o elevado número de habitantes de Melgaço, também localizei, em reedição de Baena, a seguinte descrição:

Em Muaná dos 3524 habitantes, 503 eram escravos e 3021 livres não identificados; Cachoeira – 3463 habitantes, 130 brancos, 531 escravos, 2802 livres não identificados; Chaves – 1853 habitantes, 44 brancos, 447 escravos, 1362 livres não identificados; Monsarás – 857 habitantes, 88 brancos, 249 escravos, 190 índios, 130 mestiços, 200 livres não identificados; Monforte – 664 habitantes, 33 brancos, 124 escravos, 367 índios, 140 mestiços; Salvaterra – 497 habitantes, 46 brancos, 31 escravos, 296 índios,

¹⁵ Daniel, Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas, 2004, p. 392.

124 mestiços; Soure – 366 habitantes, 26 brancos, 155 escravos, 44 índios, 141 mestiços e Breves – 227 habitantes, 80 escravos, 147 livres não identificados e Melgaço 5.719 habitantes, distribuídos entre 1.021 brancos, 1.140 escravos, 1.440 índios e 2.118 mestiços.¹⁶

Anteriormente, Rosa Acevedo Marin já havia trabalhado com a primeira edição do *Ensayo corographico* sobre a província do Pará, de 1839, produzido por um dos primeiros pesquisadores do antigo Grão-Pará, Antonio Ladislau Monteiro Baena. Esse levantamento, captado na terceira edição da clássica obra de Baena, entre outras surpresas, trazia uma população melgacense composta por elevado número de indígenas, escravos e mestiços.

No contexto provincial de 1823, o elevado número de moradores do município de Melgaço, classificado em “outras regiões”, desconectado da chamada “Ilha de Marajó”,¹⁷ só perdia para Belém, com 12.467 habitantes (5.543 brancos, 5.715 escravos, 1.109 mestiços); Cameté com 9.450 habitantes (1.382 escravos e 8.068 arrolados como livres não identificados) e Bragança com 6.847 habitantes (4.480 brancos, 482 escravos e 1.885 livres não identificados). Tal contingente populacional projetou perspectivas a serem levadas em consideração em torno da presença indígena e africana e suas zonas de intersecção na região.

O que aconteceu com essa população escrava, que tudo indica ser de descendência africana, moradora do município? Teria sido dizimada, como foram incontáveis nações indígenas que viviam daqui para lá e de lá para cá em suas rápidas canoas, em consonância com o regime das águas e dinâmicas dos diversos ecossistemas? A presença dessa população escrava em desconhecido e pouco estudado lado ocidental marajoara, questionava leituras sobre dinâmicas de colonização, trabalho e dominação produzidas, até então, pela historiografia Amazônica.

¹⁶ Baena, *Ensaio corográfico sobre a Província do Pará*, 2004, pp. 260-268 e 282-284.

¹⁷ Sobre crítica ao termo ver Sarraf-Pacheco, Silva e Souza, *Representações e interculturalidades em patrimônios marajoara*, 2015.

Se a documentação dos agostinianos recoletos silenciavam sobre as matrizes étnico-raciais das populações marajoaras, elas emergiram vivamente em escritas de cronistas como o Padre João Daniel, o naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, os viajantes Alfredo Russel Wallace e Ferreira Penna, o historiador português João Lúcio de Azevedo, o excursionista D. Antônio de Almeida Lustosa, o etnólogo maranhense Manuel Nunes Pereira, os literatos Dalcídio Jurandir e Sylvia Helena Tocantins e historiadores e antropólogos do século XX.

Nos rastros dos Estudos culturais Britânicos (Richard Hoggart, Raymond Williams e Stuart Hall), Estudos Culturais Latinoamericanos (Nestor García Canclini, Beatriz Sarlo e Jesus Martin-Barbero), Estudos Pós-Coloniais (Mary Louise Pratt e Homi Bhabha), Estudos Decoloniais (Walter Dignolo, membros do Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO) foi possível ler a experiência entre indígenas e africanos/negros na esteira das zonas de contato e mediações interculturais.

Os estudos que se debruçaram sobre os processos colonizadores na Amazônia, especialmente, no campo da História e da Antropologia, constituíram duas perspectivas interpretativas sobre os modos de viver na região. De um lado, encontramos trabalhos centrados no indígena ou no africano; e de outro lado, focados nas zonas de mestiçagem com destaque para os modos de constituição do caboclo da Amazônia, categoria complexa, multifacetada, polêmica e pouco esclarecedora sobre a visibilidade das interações étnico-raciais. De acordo com Gandon:

O intrigante na história é o fato de que a presença do índio na mestiçagem do povo brasileiro, bem que nitidamente visível, permanece como uma ficção, o caboclo sendo muitas vezes percebido apenas como imagem ideológica – o que é sem dúvida um dos seus aspectos – como entidade etérea, ou como figura lendária. Mas o caboclo é raramente visto na sua realidade concreta cotidiana, como presença numa mestiçagem onde o branco e o negro tornam difícil distinguir sua “cor específica”.¹⁸

¹⁸ Gandon, O índio e o negro, 1997, p. 135.

Véronique Boyer, em pesquisa sobre o pajé e o caboclo, situando sua experiência etnográfica na cidade de Belém aponta que

Abandonando o sentido de índio ou de mestiço de índio e branco, caboclo, para a população atual da cidade, designa geralmente o habitante do meio rural qualquer que seja a sua origem, muitas vezes apresentando-o como crédulo e idiota. De fato, o uso do termo tem uma forte carga negativa. Denota a pouca consideração que se tem para com aquele que se qualifica dessa forma, quando não torna explícito o desejo de ofendê-lo. A definição do caboclo enquanto ser invisível vem, então, na sociedade amazônica, junto com outra: o caboclo como interiorano.¹⁹

Enquanto alguns estudiosos se dedicaram ao entendimento, à defesa e/ou à crítica ao termo caboclo,²⁰ outros se alinharam a uma das perspectivas anteriormente mencionadas – estudos indigenistas e estudos afro-brasileiros – seja para analisar trajetórias históricas ou modos de vida, seja para compreender religiões de matriz indígena ou religiões de matriz africana. Esses pesquisadores, ao investirem esforços para surpreender na documentação oficial a presença e agência de indígenas ou negros, atentos em boa medida às “dualidades índios/brancos ou negros/brancos”,²¹ recortaram as teias de relacionais ou conflitualidades costuradas por esses grupos humanos na luta por sua existência e reprodução física, simbólica e espiritual em diferentes estados brasileiros.

Stuart B. Schwartz ao investigar uma nova tentativa de revolta em defesa da liberdade promovida por escravos haussás muçulmanos em tempos de insurreições escravas na Bahia, no correr de 1814, deixa ver como “as comunidades quilombolas locais, que incluíam

¹⁹ Boyer, O pajé e o Caboclo, 1999, p. 30.

²⁰ Acerca da defesa ao uso do termo caboclo na Amazônia, Cf. Rodrigues, Caboclos na Amazônia, 2006; e Silva Filho, Um estranho no espelho, 2011. Sobre críticas ao termo, Cf. (Lima-Ayres, A construção histórica da categoria caboclo, 1999; e Sarraf-Pacheco, Os Estudos Culturais em outras margens, 2012.

²¹ Arruti, Agenciamentos políticos da ‘mistura’, 2001, p. 217.

alguns caboclos e índios, foram incorporadas no plano de revolta”.²² Esse pesquisador norte-americano narra que a presença das populações indígenas no movimento dos escravos da diáspora africana em Salvador poderia lhes garantir a reconquista das terras sob a custódia dos portugueses. Mesmo que suas visibilidades fossem incomuns na vida soteropolitana de uma capital que se enegrecia ao longo de sua história, os indígenas estavam visibilizados nas lutas dos insurretos negros. O desejo e a força daqueles indígenas em participar do movimento liderado por escravos haussás contra a dominação colonialista, assinala Schwartz, “revela a consciência dos dois grupos, assim como os alcances, limites e ironias que configuravam esse complexo relacionamento”.²³ Apesar das zonas de intersecção entre indígenas e negros da diáspora, ao longo da história do Brasil e da Amazônia, terem sido alinhavadas desde o período colonial, com pesar, comenta ainda o autor:

é um dos aspectos menos estudados e compreendidos da história das Américas. O pouco que sabemos reflete, ainda os interesses do regime colonial. Consequentemente, o que os negros e os indígenas pensavam, uns sobre os outros, é particularmente difícil de desvendar, já que a documentação sobre o relacionamento mútuo é esparsa e sempre filtrada pelo olhar atento dos colonizadores.²⁴

O exercício da crítica documental permite dizer que, se as pistas do passado são politicamente produzidas com vigilância e jogos de interesses, não menos complexas eram as estratégias inventadas pela coroa portuguesa para criar climas hostis entre índios e negros. A complexidade dessas relações se expressa nas posições e papéis que esses agentes históricos assumiam na organização do cotidiano colonial. Por esses termos,

apesar de todas as tentativas do sistema dominante no

²² Schwartz, *Negros da terra e curibocas*, 2003, p. 13.

²³ *Ibidem*, p. 14.

²⁴ *Idem*.

sentido de opor os africanos aos índios e vice-versa, a condição comum de oprimidos e despossuídos contribuía inexoravelmente para aproximá-los. Um testemunho da época colonial diz que os índios tanto podiam ser os melhores aliados dos negros como os mais eficazes caçadores de escravos fugitivos.²⁵

Se a Bahia se tornou conhecida como o mais forte território da negritude brasileira, os intercâmbios entre indígenas e negros na história do litoral norte desse estado não ficaram sem registro. Em seu estudo Gandon defende que os interstícios físicos e culturais gestados por esses dois grupos humanos deixaram “traços marcantes nos corpos, na língua, nas práticas – cotidianas e festivas –, na religiosidade, no imaginário e nas expressões artísticas de uma vasta área”.²⁶

Pelo ângulo das práticas religiosas, as resenhas de Jerônimo Silva, sobre os trabalhos de diversos historiadores e antropólogos acerca das religiões de matriz indígena e africana como a pajelança, a Mina, a Jurema, o Catimbó, a Umbanda, o Candomblé, entre outras, sem negar especificidades, apreendeu pontos de conexão entre cosmologias indígenas e africanas em ambientes migrantes e da diáspora. Com base nessa compreensão, Silva interagiu e procurou compreender sentidos do viver, fazer e estar no mundo de diferentes mulheres e homens que, na segunda metade do século XX, se deslocaram do Nordeste brasileiro para a região bragantina, no Pará. Assim, no veio de “memórias de pajés, mães e pais de santo, rezadeiras e exorcista”,²⁷ reconstituindo lutas históricas que “remetem a massacres de populações indígenas e de origem africana, fugas e revoltas de migrantes ou descendentes de cearenses, piauienses e paraibanos”, esse pesquisador “intuiu o trânsito das entidades de religiões ameríndias e africanas a partir de processos migratórios e crenças em suas ancestralidades”.²⁸

²⁵ Gandon, *O índio e o negro*, 1997, p. 140.

²⁶ *Ibidem*, p. 138.

²⁷ No que tange à vida do exorcista, Cf. Silva e Sarraf-Pacheco, *Oralidades em tempos de possessões afroindígenas*, 2012.

²⁸ Silva, *Cartografia de afetos na encantaria*, 2014, pp. 48 e 53.

Neste contexto, insere-se a entidade Tupinambá, defensor do trapiche do Moconha em Melgaço. Historicamente, convencionou-se pensar a representação dessa entidade como um indígena, alto, forte e valente guerreiro. Contudo, a descrição física e os poderes sobrenaturais dessa entidade, narrados por Dona Celeste, pajé da cidade e mãe da corrente da encantaria, indicam mesclas de culturas indígenas e africanas na constituição das identidades marajoaras.²⁹

Ao estabelecer relações “entre modos de fazer e pensar a feitiçaria num contexto ameríndio e em algumas casas de religião de matriz africana no Brasil”, Vanzolini sugere que pelas intersecções dos pluriversos do “axé” e do “perspectivismo ameríndio” emerge um “pensamento afroindígena” em contraposição às formas como interpretamos a realidade sócio-espiritual vivida no ocidente.³⁰ Analisando “os limites analíticos e teóricos da polarização, corrente na literatura de ciências sociais no Brasil, entre os classificadores ‘raça’ e ‘etnia’” ou, em outras palavras, entre negros e indígenas, Arruti, por sua vez, sugere pensarmos em uma “plasticidade identitária” para a construção de novas etnicidades e invenções culturais produzidas por esses dois grupos humanos, uma vez que nos últimos tempos “produção científica, criação jurídica e ação política” têm se tornado ações contínuas para trazer à tona histórias, lutas, dificuldades e conquistas de direitos sociais em correlação por indígenas, negros e quilombolas.³¹

Uma das práticas mais antigas, atualizadas na contemporaneidade, acerca das formas de solidariedades desenvolvidas por indígenas e negros e os imprevisíveis desdobramentos resultantes desses enlaces vem sendo a experiência da vida em quilombos, conforme reconstituem pesquisas realizadas por Vicente Salles, Rosa Acevedo e Edna Castro, Flávio Gomes, Eurípedes Funes e Benedita Celeste Pinto, para citar apenas alguns estudos da temática, os quais dão conta das táticas empreendidas por indígenas e negros contra a dominação

²⁹ Silva e Sarraf-Pacheco, 2012.

³⁰ Vanzolini, Daquilo que não se sabe bem o que é, 2014, p. 271.

³¹ Arruti, A emergência dos remanescentes, 1997, p. 7.

colonialista e neocolonista de seus patrimônios materiais e imateriais cortando diferentes lugares e temporalidades. Nos territórios de liberdade esses agentes históricos recriaram saberes nativos, trocando entre si compreensões de mundo, afetos e criativas energias vitais.³²

Em escrita que realizei em conjunto com Alik Araújo e Luiz Cunha, foi possível desvelar contatos e trocas culturais ocorridos entre o negro maranhense, José de Sousa (Zé Preto), com a indígena Ilda Tembê, na etnia Tembê Tenetehara do Alto Rio Guamá, localizada no nordeste paraense. O ponto principal de nossa análise centrou-se nas questões de cultura e identidade, suas convivências e lutas sociais desempenhadas por esses agentes sociais e seus descendentes em terra indígena da Amazônia. Fundamentados nos Estudos Culturais em conexões com o campo antropológico, procuramos trazer à tona importantes mesclas culturais, suas apropriações e representações identitárias³³ a partir de 1949, quando da chegada de seu Zé Preto na aldeia.

Nessa viagem em busca das escritas de historiadores e antropólogos sobre ameríndios e africanos em zonas de intersecção, um dos primeiros trabalhos que segue na contramão da divisão de mundos separados entre indígenas e negros é o clássico e atual estudo de Roger Bastide, “Américas Negras”, de 1967. Conforme ensina Arruti, o pesquisador “aponta para a importância das trocas entre negros e indígenas na conformação de todo um tipo de cultura americana”.³⁴ Porém, problematizando os silêncios da antropologia brasileira em torno das “relações afroindígenas” em elaborações como as de Bastide, Marcio Goldman assinala que isso

quer dizer, por um lado, que não se escreveu muito so-

³² Silva, Cartografia de afetos na encantaria, 2014.

³³ Na compreensão de Stuart Hall, “as identidades culturais são os pontos de identificação, os pontos instáveis de identificação ou sutura, que se concretizam adentro dos discursos da história e da cultura. Não são uma essência, mas um *posicionamento*. Daí haver sempre uma política da identidade, uma política do posicionamento, que não encontra garantia absoluta numa ‘lei da origem’ que seja desproblematizada e transcendental (Hall, Identidade cultural e diáspora, 2006, p. 25).

³⁴ Arruti, Agenciamentos políticos da ‘mistura’, 2001, p. 217.

bre o que Bastide chama de “encontro e casamento dos Deuses africanos e dos Espíritos indígenas no Brasil”. Mas, quer dizer, sobretudo, que aquilo que foi escrito, o foi, em geral, a partir de um ponto de vista que subordinava a relação afroindígena a um terceiro elemento que estruturava o campo de investigação: o “branco europeu”.³⁵

Nas palavras desse antropólogo, nos quase 300 anos de tráfico negreiro, aproximadamente 10 milhões de africanos foram empurrados para as Américas “na maior migração transoceânica da história”.³⁶ Praticamente, 40% desse contingente disseminou-se na constituição da nação brasileira, espaço já habitado por inúmeras nações indígenas que vitimadas pelo epistemicídio europeu, pois a morte levava consigo o desaparecimento de suas cosmologias.³⁷ Nesse diapasão, destaco com Goldman: a presença indígena, “ao lado da diáspora africana sustenta a constituição do mundo moderno. Nessa história, que é a de todos nós, coexistem poderes mortais de aniquilação e potências vitais de criatividade”.³⁸

Tanto no passado quanto no presente, o cruzamento entre documentos escritos, orais e visuais, a teoria e a metodologia da história em diálogo com a historiografia e os estudos antropológicos nacionais e amazônicos permitiram ver que o arquipélago de Marajó – em seu lado oriental e ocidental – foi e continua sendo o caminho, a fronteira, a passagem entre Pará e Macapá, Guiana Francesa e Pará, Macapá e Maranhão, Belém e Manaus ou mesmo o ontem Grão-Pará e sua metrópole portuguesa e daí para as águas Atlânticas que ajudam a alcançar outras Europas, Áfricas, Ásias em diferentes fronteiras físicas, econômicas, políticas e culturais. A inteligente leitura da região produzida pelo padre agostiniano Teodoro Madri, que a batizou com a metáfora “El corazón de la Amazonia”, reforça a importância da valorização

³⁵ Goldman, A relação afroindígena, 2014, p. 215.

³⁶ *Idem*,

³⁷ Santos, Pela mão de Alice, 2001.

³⁸ Goldman, A relação afroindígena, 2014, p. 215.

que precisa ser atribuída pela escrita da história regional às trajetórias vividas por variados grupos e sujeitos sociais marajoaras. Nessa linha de entendimento, importa acompanhar Mignolo, ao sugerir que

é precisamente trazer de volta à praia memórias levadas pelas ondas e que são tão “fundamentais” no imaginário global de hoje. [...] Situar a emergência do pensamento liminar a partir da diferença colonial como uma revolução [...] que ocorre simultaneamente em diversos lugares, reagindo a uma impressionante diversidade de histórias locais e invertendo a tendência pós-iluminismo de referir todos os tipos de conhecimento ao “século da filosofia por excelência”.³⁹

Da chamada periferia regional, procurei perceber que a cobiça portuguesa pelas terras marajoaras transformou campos e florestas em lugares de importantes produções econômicas, sustentadas pelo viveiro de homens, mulheres e culturas ali reunidas e em tentativas de submissão. É possível que os primeiros africanos tenham sido introduzidos na região a partir de 1644, junto com as primeiras cabeças de gado *vacum* transportadas das Ilhas de Cabo Verde,⁴⁰ indicando quão longos são seus processos adaptativos.

Nesse mesmo contexto, enquanto Jesuítas fundavam, na parte de florestas, as aldeias Guaricuru (Melgaço), Arucará (Portel) e Araticu (Oeiras), explorando a coleta das drogas do sertão, o cultivo da cana de açúcar e da mandioca; no lado dos campos, outros jesuítas, juntamente com mercedários, carmelitas, franciscanos e colonos portugueses cuidavam de barganhar concessão de terras junto a Coroa para construir suas inúmeras fazendas, roças de mandioca e outros gêneros, além de mapear espaços de pesca, utilizando, inicialmente, mão-de-obra indígena e, depois, de negros recolhidos em diversos portos do continente africano. As descobertas desvelam o processo de colonização do grande arquipélago, formação dos latifúndios, exploração da mão-de-o-

³⁹ Mignolo, *Histórias locais/projetos globais*, 2003, p. 97.

⁴⁰ Teixeira, *O Arquipélago de Marajó*, 1952.

bra indígena, introdução da mão-de-obra africana, fugas e práticas de solidariedade entre indígenas e negros na constituição de mocambos e quilombos na região. Tais indícios foram permitindo enxergar rostos indígenas e africanos entre campos e florestas, sempre mediados pela presença e pelos poderes de mando do branco colonizador, desfazendo equívocos e silêncios acerca do lugar da região marajoara na escrita da História da Amazônia.

Aspecto importante para ser contextualizado é a forma esquemática como a historiografia paraense concebeu a Amazônia Marajoara: o Marajó dos Campos (de presença africana) e o Marajó das Florestas (de presença indígena). Nessa representação fatal, pesquisadores interessados pela história regional se esqueceram de acompanhar a constante movimentação interna (do campo para a floresta e vice-versa) e externa (da região para Belém, Cametá, Maranhão, Macapá, Guiana Francesa e também no seu sentido inverso) que mulheres e homens de diferentes nações – com suas tradições, credos, valores e experiências – empreenderam na luta por sua existência física, cultural e simbólica.

Mesmo que essas populações vivessem em um arquipélago não estavam fadadas ao ilhamento de suas alteridades. Cravada na garganta do grande rio, a região se tornou rota de passagem obrigatória entre o sul e o norte paraense. Desse modo, lendo as estatísticas populacionais de 1823, confeccionadas por Monteiro Baena, é impossível não questionar o modo classificatório e separatista de pensar a construção das realidades marajoaras.

Ainda que seja notória a inclinação de viajantes, etnólogos, literatos e escritores pela descrição do cotidiano dos campos e seus moradores negros, indicando ser ali o palco de maior predominância africana na região, não se pode mais fechar os olhos para constantes fugas internas e externas e formações de quilombos de indígenas e negros, ocorridas entre os séculos XVII e XIX, em Gurupá, Melgaço, Portel, Oeiras, Anajás, como trazem Vergolino-Henry e Figueiredo e,

nas últimas décadas, Rosa Acevedo Marin, José Maia Bezerra Neto e Flavio Gomes.

Se populações africanas do período colonial, em parceria com nações indígenas como Nheengaíba, Mamainá, Chapouna – que trabalharam em engenhos, roças de mandioca e em edificações como a igreja de São Miguel, em Melgaço, ou o forte de Gurupá – e nordestinos de descendência negra, embrenhados em seringais da floresta, conseguiram, com maior facilidade, misturar-se aos portugueses, judeus, turcos, franceses, norteamericanos, entre outros que se dirigiram para esse lado do arquipélago, a escrita da história precisa ultrapassar a cegueira de ver o Marajó das Florestas como tão somente constituído pela identidade indígena.

No desvelamento dessas matrizes, nações indígenas Aruan, Cajuá, Marauaná, Sacaca, Caia, Arari, Anajás, Muaná, Mapuá e Mamaianá, Chapouna, Pacajá, dentre inúmeras outras, erigiram por campos, rios e florestas circuitos socioculturais com nações africanas de Angola, Congo, Guiné, Benguela, Cabinda, Moçambique, Moxincongo, 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, Lalu ou Lolor, Pabana ou Babana.⁴¹

O padre português, João Daniel, em sua estada pelo grande Vale Amazônico entre os anos 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 Arucarará, hoje município de Portel, deixa importante evidência não apenas das fugas de escravos negros do Maranhão para este lado 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

⁴¹ Salles, O negro no Pará sob o regime da escravidão, 2005; Pereira, Negros escravos na Amazônia, 1952; Sarraf-Pacheco, Os Estudos Culturais em outras margens, 2012.

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.⁴²

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 traduções 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 foi vivenciada em nova “zona de contato” **afroindígena**, rompendo visões restritas sobre trocas de saberes, afetividades, tradições e táticas em defesa da liberdade.

O mundo colonial marajoara sustentava-se e expandia-se sob a faina de indígenas e negros, cotidianamente envolvidos nos mais diversos ofícios, lidando com temporalidades e animais que aterrorizavam o gado vacum.⁴³ Cruzaram mondongos⁴⁴ e baledos, espaços disputados pelo gado na inverno e verão marajoara com os 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: ora na condição de vaqueiros, pescadores, lavradores, marujos; ora na condição de operários. Nesses universos

⁴² Daniel, Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas, 2004, p. 372.

⁴³ Soares, Roceiros e vaqueiros na ilha grande de Joanes no período colonial, 2002.

⁴⁴ Atoleiros formados por pequenos 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 (Pereira, 1956, p. 121).

de trabalho, dominação, astúcias e resistências, trocas culturais entre negros e índios em torno de saberes para curar a si mesmo e ao gado, como murrinhas dos bezerros, Nunes Pereira deixou ver, “rezas e ervas miraculosas que o índio” revelava ao negro. Compartilharam ainda fumos e bebidas produzidas da mandioca altamente fermentada, que resguardavam valores, significações sociais e mágico-religiosas.⁴⁵

Os escravos africanos reinventaram uma economia de subsistência, aclimatada com seus tempos de descanso e de fugas. Unindo-se aos grupos indígenas que não estavam acostumados com o lucro, mulheres e homens africanos conseguiram desestabilizar a economia regional, mas sustentaram vidas de populações, viventes entre rios, campos e florestas. Em defesa de significados de liberdade frente à exploração intensa de seus corpos e culturas, indígenas e negros africanos reconfiguraram cartografias marajoaras, pintando uma floresta, alinhavada por rios, plena de fugitivos⁴⁶ e formação de modos de vida e de luta **afroindígena**.

Talvez pela dificuldade de acesso e longínquas beiras de rios, o Marajó das Florestas, com terrenos movediços e embaralhados, transformaram-se nos territórios mais pisados e provisoriamente habitados por indígenas e negros que, vivendo situações-limites e (re)configuraram sentidos para suas existências físicas e espirituais. Em suas fugas para pântanos desconhecidos e inalcançáveis por autoridades e capitães-do-mato podem ter agenciado um rico mundo de vivências que ficou nas dobras da história, porque se esgarçou dos fios da escravidão. Certamente africanos e “indianos”,⁴⁷ que escaparam pela tangente dos olhares de seus algozes, tempos depois, conseguiram se misturar com outros grupos espalhados pela região.

Um dos espaços marajoaras, recorrentemente citado por historiadores como Salles, Vergolino-Henry e Gomes, é o consistente

⁴⁵ Pereira, Negros escravos na Amazônia, 1952, p. 175.

⁴⁶ Gomes, A hidra e os pântanos, 2005.

⁴⁷ Baena, Compêndio das eras da Província do Pará, 1969.

mocambo erigido “por pretos, índios, cafuzos e pardos no rio Anajás”, em fronteira campos e florestas, ou no rio Macacos, interior do atual município de Breves e ainda em Chaves. Autoridades em pânico exigiram do Governo da Província, em 1787, o desbaratar desses maliciosos agrupamentos humanos.

Mencionando os principais mocambos desse período, Baena escreveu:

Outro mais considerável no rio Anajás composto de escravos, soldados desertores e foragidos. E quatro que estão no rio dos Macacos, um deles nas terras de André Correa Picanço, e outro nas de José Furtado de Mendonça, juiz ordinário da Vila de Chaves, os quais todos estão combinados com os supra-referidos.⁴⁸

Para o lado do rio Arari, nos finais do século XVIII, Gomes recompõe notícias de movimentos de fugidos e roubos de gado, com tentativas de evitar fugas de negros da Fazenda Real, “que se vão introduzir em mucambos por aqueles matos”. Na vila de Monforte, dois pretos que andavam fugidos foram capturados. De Portel, ventilavam-se variadas reclamações de que índios abandonavam seus serviços e “que as povoações eram compostas de mucambos que só aparecem quando querem”. Diligências eram enviadas a esta vila para acompanhar índios descidos do Pacajá ou destruir um mocambo do rio Arapari.⁴⁹

Em meados do século XIX, o viajante naturalista Alfredo Russel Wallace, interessado em conhecer raras e curiosas aves aquáticas da “enorme ilha de Marajó”, conseguiu contactar com um cavaleiro 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”.⁵⁰ Viajando em embarcação destinada ao transporte de gado, após ficar mareado durante todo percurso, ao chegar à Mexiana, Wallace observou a

⁴⁸ Baena, 1969, Compêndio das eras da Província do Pará, p. 271.

⁴⁹ Gomes, A hidra e os pântanos, 2005, pp. 53-68.

⁵⁰ Wallace, Viagens pelos rios Amazonas e Negro, 1979, p. 65.

abundância e a caça de jacarés realizada por indígenas e negros. Chamou à atenção do viajante, a alegria, o contentamento, o sentimento de respeito e exuberância expressos pelos negros daquela fazenda, em contraste com o sentimento de apatia dos indígenas. Enquanto os negros, para viajar, despediam-se de todo mundo como se fossem seus parentes, os índios saíam e chegavam e não demonstravam o mínimo de prazer.

Nesse mundo de diferenças étnicas e comportamentais, sem esquecer olhares enviesados produzidos por documentos oficiais de colonizadores e narrativas de viajantes, trocas de saberes e demonstrações de sábias táticas foram fortemente compartilhadas entre indígenas e negros no rompimento dos silêncios da história do Brasil. Segundo Wallace, à noite os negros ficavam em seus casebres tocando e cantando. Em viola primitiva, usando no máximo três a quatro notas, esses filhos da diáspora africana, 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. Igualmente, longe dos olhares de seus feitores, indígenas e negros realizaram rituais, festas e celebrações coletivas, reacendendo o fogo das tradições em território da escravidão e da liberdade.

Finalmente, é preciso dizer que por mais que esses encontros e empréstimos culturais tenham sido silenciados, todos nós, quer nos identifiquemos como branco, indígena, negro, quer nos identifiquemos como europeu, judeu, árabe, americano, amazônica, pardo, caboclo, ribeirinho, ou qualquer outro adjetivo, para marcar o lugar social de onde falamos, nos remetemos a zonas de socialidade. Se habitamos na Amazônia, somos alinhavados em nossas cosmologias cotidianas pelos conhecimentos do mundo indígena e africano em profundas interconexões.

Todos nós, de modo indistinto, estamos com um pé na aldeia e outro na senzala ou no quilombo. Ou melhor, se os quilombos

e mocambos foram quase sempre afroindígenas, como é possível concluir a partir do denso levantamento documental realizado, especialmente, por Gomes, nossos corpos e mentes estão nesses espaços de liberdade, mesmo que vivamos em constante vigilância.

A compreensão desse processo, no entanto, não significa negar as tradicionais identidades culturais com as quais os habitantes da região operam para falar de si, de sua história e cultura, mas abrir brechas nos discursos essencialistas e guetizadores sobre identidade.⁵¹ E, ao mesmo tempo, destacar que muitos habitantes da região têm sua árvore genealógica erigida pelas matrizes africanas e indígenas, podendo assumir, entre suas muitas identidades, também a de **afroindígena**, já que se formaram culturalmente nos códigos **afroindígenas** que sustentam o tecido histórico-social da região. Acredito na existência de uma dicção **afroindígena**, assim como em performances, vocábulos, culinárias, estéticas, crenças, costumes e tradições que diferenciam a constituição de mulheres, homens e crianças amazônidas, quando se apresentam em ambientes intersticiais.⁵² Em síntese, a escolha por captar esses intercâmbios visa dar visibilidade a esses dois grupos sociais que sustentaram, com sua força, sabedorias e crenças, as fronteiras Amazônicas e, hoje, frente às políticas de desigualdade social implementadas e continuamente reafirmadas pelos grupos no poder, compõem mais de 40% da população pobre da região, batizada pelo IBGE de modo arbitrário como pardos.⁵³

REFERÊNCIAS

AGUIRRE, S. La Prelatura de Marajó (Brasil). In: **Institutum Historicum Augustinianorum Recollectorum**. v.XV, Roma, 1992.

ARAÚJO, A. N.; CUNHA, L. C. C.; SARRAF-PACHECO, A. Face a Face -

⁵¹ Gilroy, O Atlântico negro, 2003.

⁵² Sarraf-Pacheco, Os Estudos Culturais em outras margens, 2012.

⁵³ Diferentes estudiosos têm procurado romper com as buscas pelo “essencialismo” quando se discute processos identitários em comunidades humanas. Essas identidades são hoje mescladas, compósitas, fundidas no corpoa-corpode infinitos contatos e relações socioculturais. Entre estes estudiosos, ainda que em outro contexto, Cf. Gilroy, O Atlântico negro, 2004; e Hall, Da diáspora, 2003.

Contatos Afroindígenas na Amazônia: cultura, identidade e hibridismo na etnia Tembé Tenetehara - Alto Rio Guama-PA. In: ROCHA, H. S. C. (Org.). **Visibilizando o invisível**. Belém(PA): IFPA, 2013, pp. 72-100.

ARRUTI, J. M. A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. In: **Mana**, Rio de Janeiro, v.3, n.2, 1997, pp. 7-38.

ARRUTI, J. M. Agenciamentos políticos da ‘mistura’: identificação étnica e segmentação negro-indígena entre os Pankararu e os Xocó. **Estudos Afro-Asiáticos** (UCAM. Impresso), Rio de Janeiro, v.23, n.2, 2001, pp. 211-395.

BAENA, A. L. M. **Compêndio das eras da Província do Pará**. Belém: Ed. UFPA, 1969. (Coleção Amazônica – Série José Veríssimo).

BAENA, A. L. M. **Ensaio corográfico sobre a Província do Pará**. v.30, Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004.

BAENA, A. L. M. **Ensayo Corographico sobre a Província do Pará**. Belém: Typ. de Santos & Menor, 1839, pp. 353-372.

BASTIDE, R. **As Américas negras**. São Paulo: EDUSP, 1974 [1967].

BEZERRA NETO, J. M. **Escravidão negra no Grão-Pará** (sécs. XVII-XIX). Belém: Paka-Tatu, 2001.

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

BOYER, V. O pajé e o caboclo: de homem a entidade. **Mana**, n. 5, v. 1, 1999, pp. 29-56.

CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. Tradução Heloísa Pezza Cintrão e Ana Regina Lessa. 3. ed., São Paulo: EDUSP, 2001.

DANIEL, J. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas**. v.1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

FUNES, E. “**Nasci nas matas, nunca tive senhor**”. História e memória dos mocambos do Baixo Amazonas. São Paulo: USP, 1995. (Tese de Doutorado em História Social).

GANDON, T. A. O índio e o negro: uma relação legendária. **Afro-Ásia**, Salvador, n.19/20, 1997, pp. 135-164.

GILROY, P. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos AfroAsiáticos, 2004.

GOLDMAN, M. A relação afroindígena. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n.23, 2014, pp. 213-222.

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

HALL, S. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Organização de Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

HALL, S. Identidade cultural e diáspora. **Comunicação & Cultura**, n.1, primavera-verão, 2006, pp. 21-35.

HOGGART, R. **As utilizações da cultura**. Aspectos da vida cultural da classe trabalhadora. Lisboa: Ed. Presença, v.1 e 2, 1973.

LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas. Tradução Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2005.

LIMA, A. R. R. **Terra de Revolta**. Belém: IOEPA, 2014.

LIMA-AYRES, D. A construção histórica da categoria caboclo. Sobre estruturas e representações sociais no meio rural. **Novos Cadernos NAEA**, v. 2, n. 2, UFPA, 1999, pp. 5-32.

LUSTOSA, D. A. A. **No estuário amazônico** – “À Margem da Visita Pastoral”. Belém: Conselho Estadual de Cultura, 1976.

MADRI, T. C. La Prelacia de Marajó cumplió cincuenta años. In: **Boletín de la Provincia de Santo Tomas de Villanueva da Ordem dos Agostinianos Recoletos**. Ano LIX, n.494, enero-febrero de 1979.

MARCOCCI, G. Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada – Teorias e modelos de discriminação no império português. **Revista Tempo**, v.20, 2010, pp. 41-70.

MARIN, R. E. A. **Du travail esclave au travail libre**: Le Pará (Bresil) sous le regime colonial et sous l’Empire (XVII e XIX e siecles). Paris: Ecole de Hautes Etudes em Sciences Sociales, 1985.

MARIN, R. E. A.; CASTRO, E. M. R. **Negros do Trombetas**: guardiões das matas e rios. 2. ed., Belém: CEJUP/ UFPA-NAEA, 1998.

MARTIN-BARBERO, J. **Dos meios às mediações**: Comunicação, cultura e hegemonia. 2. ed., Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

MIGNOLO, W. D. **Histórias locais/projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento limítar. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

- MOURA, G. S. **Melgaço por dentro (1770-1976)**. Melgaço, 1976. (Datilografado).
- NEGRO, A. L.; SILVA, S. (Orgs.). **E. P. Thompson** – As peculiaridades dos ingleses e outros artigos. Campinas: Editora UNICAMP, 2001.
- PEREIRA, M. N. Negros escravos na Amazônia. In: **Anais do X Congresso Brasileiro de Geografia**, v.3, 1944; Rio de Janeiro: IBGE, 1952, pp. 153-185.
- PINHEIRO, L. B. S. P. **Visões da Cabanagem**: uma revolta popular e suas representações na historiografia. Manaus: Editora Valer, 2001.
- PINTO, B. C. M. Escravidão, fuga e a memória de quilombos na região do Tocantins-Pará. **Projeto História (PUCSP)**, São Paulo, v. 22, 2000, pp. 333-342.
- PRATT, M. L. **Os olhos do Império**: relatos de viagem e transculturação. Tradução de Jézio Hernani Bonfim Gutierrez. Bauru: EDUSC, 1999.
- RICCI, M. Do sentido aos significados da Cabanagem: percursos historiográficos. **Anais do Arquivo Público do Pará**, Belém, v.4, t.1, 2001, pp. 241-274.
- RODRIGUES, C. I. Caboclos na Amazônia: identidade na diferença. **Novo Caderno NAEA**, v.9, n.1, jun. 2006, pp. 119-130.
- SALLES, V. **O negro no Pará sob o regime da escravidão**. 3.ed. rev. ampl. Belém: IAP; Programa Raízes, 2005.
- SANTOS, B. S. **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. 6. ed., São Paulo: Cortez, 2001.
- SARLO, B. **Paisagens Imaginárias**: intelectuais, arte e meio de comunicação. Tradução de Rúbia Prates e Sérgio Molina. São Paulo: EDUSP, 1997.
- SARRAF-PACHECO, A. **À margem dos Marajós**: cotidiano, memórias e imagens da “Cidade-Floresta” Melgaço. Belém: Paka-Tatu, 2006.
- SARRAF-PACHECO, A. **À Margem dos Marajós**: memórias em fronteiras na nascente “cidade-floresta” Melgaço-PA. São Paulo: PUC-SP, 2004. (Dissertação de Mestrado em História Social).
- SARRAF-PACHECO, A. Cosmologias afroindígenas na Amazônia marajoara. **Projeto História**, São Paulo, n.44, 2012, pp. 197-226.
- SARRAF-PACHECO, A. **En el corazón de la Amazonía**: identidades, saberes e religiosidades no regime das águas marajoaras. São Paulo: PUS-SP, 2009. (Tese de Doutorado em História Social).
- SARRAF-PACHECO, A. Os Estudos Culturais em outras margens: identidades afroindígenas em ‘zonas de contato’ amazônicas. **Fênix (UFU. Online)**, v.9, 2012, pp. 01-19.

SARRAF-PACHECO, A.; SILVA, J. L. S. Representações e interculturalidades em patrimônios marajoara. **Museologia e Patrimônio** (UNIRIO), Rio de Janeiro, v.8, n.1, 2015, pp. 93-118.

SCHWARTZ, S. B. Tapanhuns, negros da terra e curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas. **Afro-Ásia**, n.29/30, 2003, pp. 13-40.

SILVA FILHO, F.A. O. **Um estranho no espelho**: construção e reprodução do imaginário sobre o caboclo na Amazônia, envolvendo a dicotomia entre bárbaros e civilizados. Belém (PA): UFPA, 2011. (Tese de Doutorado em Ciências Sociais).

SILVA, G. M.; LEÃO, L. T. S. O paradoxo da mistura: identidades, desigualdades e percepção de discriminação entre brasileiros pardos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.27, n.80, 2012, pp. 117-133.

SILVA, J. P.; SARRAF-PACHECO, A. Tupinambá, indígena ou afroindígena? Identidades, poderes e cosmologias no Marajó das Florestas. **Anais do X Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana**: Fronteras e Interculturalidad, Cali-Colômbia: Ed. da Universidad del Valle, 2012, pp. 78-90.

SILVA, J. S. **Cartografia de afetos na encantaria**: narrativas de mestres da Amazônia Bragantina. Belém (PA): UFPA, 2014. (Tese de Doutorado em Antropologia).

SILVA, J. S.; SARRAF-PACHECO, A. Oralidades em tempos de possessões afroindígenas. **História Oral** (Rio de Janeiro), v.15, 2012, pp. 167-192.

SOARES, Eliane C. L. **Roceiros e vaqueiros na ilha grande de Joanes no período colonial**. Dissertação (Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento) – Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-graduação em Planejamento do Desenvolvimento, Belém, 2002.

SOARES, Fr. J. S. C. J. In: **Boletim de la Província de Santo Tomas de Villanueva da Ordem dos Agostinianos Recoletos**. Ano XXV, n.282, Setembro/1946.

TEIXEIRA, J. F. O Arquipélago de Marajó. In: **Anais do X Congresso Brasileiro de Geografia**. Rio de Janeiro, 7 a 16 de setembro de 1944, v.VIII. Rio de Janeiro: Serviço Gráfico do IBGE, 1952, pp. 713-807.

THOMSON, A. Reconstituo a memória: questões sobre a relação entre a história oral e as memórias. **Projeto História**, São Paulo, n.14, fev. 1997, pp. 51-71.

TUPIASSU, A. **A palavra divina na surdez do rio Babel** – com cartas e papéis do Pe.Vieira. Belém: EDUFPA, 2008.

VANZOLINI, M. Daquilo que não se sabe bem o que é: a indeterminação

como poder nos mundos afroindígenas. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n.23, 2014, pp. 271-285.

VERGOLINO-HENRY, A.; FIGUEIREDO, A. N. **A Presença africana na Amazônia colonial**: uma notícia histórica. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990.

WALLACE, A. R. **Viagens pelos rios Amazonas e Negro**. Tradução de Eugênio Amado. Apresentação de Mário Guimarães Ferri. Belo Horizonte/São Paulo: Ed. Itatiaia / Edusp, 1979.

WILLIAMS, R. **Marxismo e literatura**. Tradução de Waltensir Dutra, Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1979.

AGENOR SARRAF PACHECO

Doutor em História Social (PUC-SP, 2009)
Professor da Universidade Federal do Pará
Instituto de Ciências da Arte