

# COSMOLOGIAS AFROINDÍGENAS NA AMAZÔNIA MARAJOARA

AGENOR SARRAF PACHECO \*

---

## RESUMO

Dialogando com historiografias dos contatos indígenas e africanos na Amazônia, imagens de inscrição da arte nativa em cerâmica marajoara, cachimbos, altar barroco e narrativas literárias, que reconstituem marcas de culturas indígenas e seus intercâmbios com culturas africanas na Amazônia Marajoara a partir do século XVII, o ensaio procura visualizar práticas “decoloniais” em territórios de índios, negros e afroindígenas entre campos e florestas na região. A perspectiva central do estudo é demonstrar que cosmologias de grupos de tradições orais, explicativas das múltiplas expressões de seus modos de vida praticados e compartilhados na Amazônia, apesar de pouco exploradas pelos estudiosos da diáspora, agenciaram significados de lutas culturais estabelecidas astuciosamente contra a dominação de suas artes, corpos e pensares por grupos no poder no contexto colonial. Em tempos contemporâneos, essas cosmologias vêm sendo continuamente reafirmadas por meio da recriação de saberes, danças, cantos, religiosidades e outras sociabilidades como expressões de patrimônio material e imaterial afroindígena neste portal da Amazônia.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cosmologias; Afroindígena; Decolonialidades; Amazônia Marajoara.

## ABSTRACT

In dialogue with historiographies of contacts with Indians and Africans at Amazon, registration images of native art in ceramic, pipes, baroque altar and literary narratives, which reconstruct remarks of indigenous cultures and their exchanges with African cultures in the Marajoara Amazon from the seventeenth century, this essay tries to visualize practices "decolonial" in territories of "colonial difference" experienced by Indians, blacks and afroindians between countries and forests in the region. The study central perspective relays on demonstrate that cosmologies of oral tradition groups are explaining of the many expressions of their ways of life practiced and shared in the Amazon, though little explored by scholars of the diaspora, operated established cultural meanings of struggles cunningly against the domination of their arts, bodies and thinking for groups in power in the colonial context. In contemporary times, these cosmologies have been continually reaffirmed through the recreating of knowledge, dances, chants, religiosity, and other expressions of sociability as tangible and intangible afroindian heritage in this Amazon portal.

**KEYWORDS:** Cosmologies; Afroindian; Decolonialidades; Marajoara Amazon.

---

## 1. A escrita da história em questão

As mesclas interétnicas no cenário da Amazônia Marajoara,<sup>1</sup> entre índios e negros,<sup>2</sup> e a composição identitária oriunda desses encontros, bem como suas trocas e empréstimos culturais em torno de cosmologias, expressões de seus modos de vida praticados e compartilhados em ambientes de campos e florestas, agenciaram significados de lutas culturais estabelecidas astuciosamente contra a dominação de suas artes, corpos e pensares por grupos no poder no contexto colonial. Em tempos contemporâneos, essas cosmologias vêm sendo continuamente reafirmadas por meio da recriação de saberes, danças, cantos, religiosidades e outras sociabilidades como expressões de patrimônio material e imaterial afroindígena neste portal da Amazônia.

Tal temática ainda é pouco estudada, tanto pela historiografia clássica quanto pela mais recente sobre a Amazônia, apesar das perspectivas abertas pela Nova História Francesa com seus novos sujeitos, temas, fontes e problemas, que tem alcançado forte ressonância nos departamentos de ensino da região, incentivando pesquisadores a desafiarem convenções e tradições. A escrita da história indígena e das diásporas africanas em contexto colonial versou, quase sempre de modo individual, pela temática da religiosidade ou do mundo do trabalho e suas diferentes atividades. Igualmente mergulhou nas relações de poder e nas formas de resistência agenciadas por essas populações que deram existência e movência às fronteiras coloniais.

Intelectuais de ponta e de peso como Manuel Nunes Pereira,<sup>3</sup> Arthur Cezar Ferreira Reis,<sup>4</sup> Vicente Salles,<sup>5</sup> Marcos Carneiro de Mendonça,<sup>6</sup> Antonio Carreira,<sup>7</sup> Anaíza Vergolino-Henry e Arthur Napoleão Figueiredo,<sup>8</sup> Rosa Elizabeth Acevedo Marin,<sup>9</sup> primeiros estudiosos da presença negra na Amazônia Paraense, e depois Flávio dos Santos Gomes<sup>10</sup> e Rafael Chambouleyron<sup>11</sup> centraram suas preocupações em visibilizar o “enegrecimento das paisagens humanas”<sup>12</sup> nesta parte norte do Brasil. Esses intelectuais, duvidando do “vazio humano africano”,<sup>13</sup> enfrentaram percepções

apressadas e restritas de estudiosos nacionais e internacionais que procuraram reforçar o mito da “Amazônia: Terra de Índio” e “paraíso isolado e parado no tempo”,<sup>14</sup> por não se enquadrar no modelo da *plantation* verificada no centro-sul do Brasil.

É preciso focalizar de antemão que a especificidade da escravidão no Grão-Pará, com a “existência de uma agropecuária voltada para o mercado, estruturada na agricultura comercial, fazendas de gado”,<sup>15</sup> roças de farinha, matas com drogas-do-sertão, com características afroindígenas, fundada em uma sociedade paternalista, diferenciou-se dos centros tradicionais da escravidão no Brasil,<sup>16</sup> o que revelou experiências singulares nos processos de ocupação portuguesa na Amazônia.

Dados da população marajoara de 1823, encontrados em Baena, reforçam desconstruções da inexistência africana na região.

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, 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.<sup>17</sup>

Quando a retina do olhar investigativo dilata-se para a disseminação do número de “mestiços” presentes nessas estatísticas populacionais e não fica restrita à pureza de uma cor negra, a percepção de um modo de vida afroindígena, na conformação histórica e cultural amazônica, amplia-se.<sup>18</sup>

Por mais que esses encontros e empréstimos culturais tenham sido silenciados, todos nós, quer nos identifiquemos como branco, índio, negro, quer nos identifiquemos como europeu, judeu, árabe, americano, amazônida, caboclo, ribeirinho, ou qualquer outro adjetivo, para marcar o lugar social de

onde falamos, remetemos-nos a zonas de contato. 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 por Gomes, nossos corpos e mentes estão nesse espaços de liberdade, mesmo que vivamos em constante vigilância. A compreensão desse processo, contudo, não é 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<sup>19</sup> e guetizadores sobre identidade. E ao mesmo tempo, chamar a atenção que muitos habitantes da região tem sua árvore genealógica erigida pelas matrizes africanas e indígenas, podendo assumir, entre suas muitas identidades, também a de afroindígenas, já que, formaram-se culturalmente nos códigos afroindígenas que sustentam o tecido histórico-social da região. Apostamos na existência de uma dicção afroindígena, assim como em performances, vocábulos, culinárias, estéticas, crenças, costumes e tradições que diferenciam a constituição de homens, mulheres e crianças amazônidas, quando se apresentam em ambientes intersticiais.

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, pelas 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.<sup>20</sup>

Sobre a temática da mestiçagem, que em nossa perspectiva revela-se como afroindígena, pois não se trata de uma questão apenas étnica ou racial, mas expressa um conjunto de elementos que urdem uma complexa cosmologia de grupos sociais em simbioses, Bezerra Neto comenta:

Na Amazônia, o processo de mestiçagem ocorreu de forma multifacetada, envolvendo os grupos indígenas em suas diversas formas de contato com os conquistadores europeus e com os seus

escravos africanos compulsoriamente introduzidos na região. (...) a mestiçagem envolvia diversos segmentos sociais e étnicos da Colônia. A constituição de mocambos formados por índios, africanos, colonos brancos e mestiços de todos os tons constituiu-se exemplo desta realidade.<sup>21</sup>

Vicente Salles, em rico levantamento empírico, antropológico e historiográfico foi mais longe do que Vergolino-Henry e Figueiredo. Mapeou o negro em muitas de suas expressões: trabalho, moradia, lazer e religiosidade. Porém, pouco atentou, em seu vasto estudo, para trânsitos, mediações e negociações culturais, especialmente em termos de cosmologias e saberes forjados gregariamente.<sup>22</sup>

Transcrição do Jornal *Treze de Maio*, de 1845, sobre “o negro José Victorino, mestre ferreiro, de estatura regular, gordo, nariz chato, tem grandes entradas o que o faz parecer calvo; toca viola bem e tem a mania de se intitular – pajé”, recuperado e apresentado por esse polivalente estudioso, indica apenas que “viola e violão foram particularmente estimados pelos negros e ficaram associados à vadiação dos escravos”.<sup>23</sup> Que concepções de vida, trabalho, lazer e religiosidade estruturavam cosmologias de comunidades de fugitivos esparramadas pelos diferentes cantos e encruzilhadas amazônicas? Certamente não fazia parte da cosmovisão desses sujeitos históricos o acúmulo de riqueza, a crença em um único Deus supremo, a divisão entre trabalho e lazer.

Flávio Gomes, com sua Hidra e os pântanos, mesmo tendo apreendido a dinâmica e o caráter multifacetado e multiétnico das fugas e suas redes de contato, solidariedades, negociações e conflitos, esteve muito mais preocupado com as relações de força entre poderes constituídos no controle da mão de obra indígena e africana.<sup>24</sup> Apesar de ter trabalhado, exaustivamente, dinâmicas da vivência material dessas populações em luta por liberdade frente aos ardis da dominação colonialista, sua pesquisa não objetivou examinar a organização do modo cultural de ser e estar no mundo dessas populações em deslocamentos.

Em outra linha de interesse para explorar sentidos das diásporas africanas ao Estado do Maranhão e Grão-Pará, destacamos a importante e atual pesquisa desenvolvida por Chambouleyron que, centrando suas análises na especificidade do tráfico negreiro para o Maranhão no século XVII e início do século XVIII, focalizou atenção nas “epidemias, delicada situação da Fazenda

real e os problemas decorrentes do uso de trabalhadores indígenas”<sup>25</sup> como aspectos importantes para se compreender a tecitura de uma rota escrava para aquela região.

Sem desvalorizar a importância e o lugar destas pesquisas frente ao modelo tradicional de escrita do saber histórico, pois representaram grandes descobertas sobre a história da Amazônia e contribuíram, sobremaneira, para recolocar a região nas rotas de contatos interétnicos, neste artigo exploraremos outras memórias escritas, visuais e gestuais para visibilizar práticas “decoloniais” em territórios de “diferença colonial” experienciadas por índios, negros e afroindígenas.<sup>26</sup>

A leitura da realidade histórica onde se encontraram índios, portugueses, negros e outras nações europeias, ultrapassa concepções que colocam sujeitos e grupos em permanente dicotomia. Não vislumbramos no terreno sociocultural apenas dois grupos em contínua oposição. Muitos são os sujeitos, assim como diversos são os interesses. Dependendo da cosmologia com a qual operavam, poderiam criar provisórias ou duradoras alianças. Reflexões contemporâneas de Stuart Hall adensam essa compreensão das experiências passadas:

(...) 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.<sup>27</sup>

Assim, em lutas desiguais, descontínuas<sup>28</sup> e vivendo na contramão da colonialidade do saber<sup>29</sup> e do poder,<sup>30</sup> mas também estabelecendo acordos e contaminando-se muitas vezes na lógica do colonizador, índios e negros cotidianamente romperam fronteiras culturais, recriaram caminhos em busca de liberdade, orientados por visões de mundo e perspectivas de vida e trabalho, que não os desconectavam de crenças ancestrais de suas tradições. Essa compreensão não nega o poder do epistemicídio cometido contra inúmeras nações indígenas por portugueses e colonos e nem as dores, agonias, assassinatos e suicídios que negros das Áfricas, em travessias para as Américas, foram forçados a enfrentar; contudo é preciso ultrapassar leituras individuais para se alcançar momentos em que cosmologias indígenas e africanas

misturaram-se e adensaram os modos de viver na Amazônia. Neste diapasão, interessa refletir com assinaturas de Bhabha:

O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses ‘entre-lugares’ fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade.<sup>31</sup>

A teoria das mediações culturais que fundamenta teoricamente nossa compreensão dos processos socioculturais valoriza encontros, cooptações, confrontos e trocas culturais entre diferentes grupos sociais. Em torno dessa questão, apreendemos epistemologias diferenciadas. Documentos coloniais trabalhados pela historiografia regional e narrativas literárias, com as quais temos interagido, indicam momentos em que índios e negros se encantaram pelos discursos do poder colonial e situações em que a lógica oficial contaminou-se pela estética das linguagens dos modos de ser afroindígena. Nessa direção, Antonacci a partir da valorização que vem fazendo do poder que insurgentes tradições orais africanas arditosamente exercem na disputa com sistemas de organização da vida em sociedade letradas ocidentais, assinala:

Modernidade e colonialidade, face e contra face de dinâmicas de expansão e dispersão de povos e culturas nunca antes conectados, projetaram imaginários do ‘homem europeu’ submetendo, a malhas administrativas de Estados nacionais, outras histórias e memórias, línguas e escritas. Mutilando costumes e redes simbólicas, agentes da ordem europeia usufruíram de ofícios e saberes de povos estigmatizados como primitivos ou bárbaros e atrasados.<sup>32</sup>

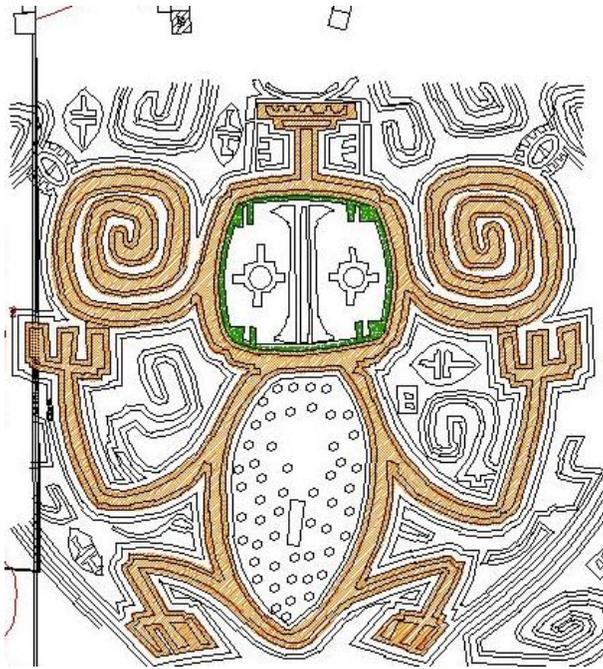
Se a influência europeia é dimensão constituinte de lugares e edificações amazônicas, reelaborações, ressignificações e outros usos pautados na cosmologia local também plasmam a cultura material regional. Belém ou Soure, por exemplo, para além de sua arquitetura física de traços franceses é continuamente redesenhada por uma cartografia sensível que visibiliza modos de morar, festejar e fazer usos da cidade por filhos de culturas afroindígenas.

Deste modo é preciso dizer que no contexto colonial Amazônico, poderes locais e metropolitanos, para fazer valer seus interesses econômicos e políticos, empreenderam práticas de exploração, perseguição e extermínio contra populações nativas e diaspóricas. Com o afã de enfrentar e resistir a esses doloridos mecanismos de controle e submissão, índios, negros, afroindígenas e brancos pobres recriaram, em outras fronteiras coloniais, redes de solidariedades e mediações culturais, tecidas à luz de suas cosmologias e saberes ancestrais.

Assim, a resistência não era apenas uma questão de resolução imediata para o difícil cotidiano de vida que sujeitos históricos precisavam encontrar. Resistir era uma dimensão da específica cosmologia ou epistemologia própria com a qual esses ameríndios e africanos operavam para marcar seus espaços na diferença do território conquistado e em colonização pelos portugueses. A partir de agora, explorando aspectos dessa cosmologia em desenho de arte marajoara, acompanharemos possíveis sentidos de representações estéticas ameríndias em sua maneira de explicar a vida. Em seguida, realizaremos um breve sobrevoo pela literatura regional, para visualizar rostos, saberes, fazeres e estilos de vida afroindígena na Amazônia Marajoara.

## **2. Linguagens da história em inscrições marajoaras**

Populações ameríndias marajoaras utilizaram diferentes instrumentos de sua cultura material para inscrever cosmovisões e sabedorias, enquanto modos de ser, pensar, crer e viver relações socioculturais, desde os tempos mais longínquos. Na imagem abaixo, extraída de uma urna funerária marajoara pré-colombiana, apresenta-se animal hibridamente composto, cujo destaque encontra-se na parte superior – enorme cabeça, olhos, nariz, língua e ouvidos em formato de longas cobras, sustentados por mãos e pés que lembram instrumentos de arar a terra.



Arquivo concedido por Denise Pahl Schaan, 2007.

Este animal pode ser interpretado como um camaleão ou um macaco, por apresentar longos braços e orelhas. A parte inferior assemelha-se a um sapo, expressando ambientes da terra e da água, assim como habilidades e destrezas constituintes nas vivências de populações marajoaras de matrizes orais.<sup>33</sup> Outra possibilidade de ler essa representação visual é assemelhá-la com um animal do sexo feminino em arte de parir.

A relação mulher/homem e animal, cultura e natureza, terra e água, visível nesta inscrição, expõe concepções de equilíbrio e respeito homem/mulher e meio ambiente, ensinamentos deixados pelas primeiras comunidades humanas que viveram na Amazônia antes do contato com o mundo europeu. Tais práticas, hoje se encontram em conflitos, dada a excludente expansão da pecuária, dos suicidas projetos de industrialização, modernização e globalização insensivelmente instalados na região.

Por serem herdeiros de um modo de vida pautado na tradição oral, esses guardiões das matas e dos rios recriaram e deixaram ver, em objetos de uso

doméstico e, especialmente, cerimonial, como suas culturas estavam assentadas numa sensibilidade e espiritualidade dos sentidos, traduzida no tato, audição, visão, paladar(falar) e olfato.<sup>34</sup> Daí, a grande importância atribuída a esses órgãos que permitiram transmitir, socializar e preservar narrativas orais, hábitos e costumes entre si e com outros grupos humanos de contatos.

Se no imaginário cristão-ocidental a cobra representa o pecado e a condenação do homem, no universo indígena este animal é sinônimo de fertilidade e de vida. Não por acaso, inscrições de objetos de cerâmica trazem, frequentemente, ventres maternos que resguardam cobras. Em “galante teoria” para sinalizar o mito de origem dos rios amazônicos, recuperada pelo naturalista português Alexandre Rodrigues Ferreira e narrada por um sobrevivente dos índios sacacas, que habitava Joanes, no século XVIII, ficamos sabendo que no princípio a “ilha” não tinha aquele labirinto de rios. Ali vivia apenas uma infinidade de cobras. Obrigadas pelas secas, os ofídios corriam do centro para a costa em busca do precioso e sagrado líquido.

No percurso realizado, devido ao peso e grandeza de seus corpos, deixavam impressas, na terra, suas figuras tortuosas. Estas fendas tornavam-se inicialmente regatos com a queda de águas das chuvas, que, a partir da invasão do oceano para dentro do mar, engrossaram e transformaram-se no grande rio Amazonas.<sup>35</sup> Já em passagem do romance *Três Casas e Um Rio*, do romancista marajoara e modernista, Dalcídio Jurandir (1909-1979), a queixa do rio à cobra que o abandona e o deixa sem vida, reafirma esse ancestral sentido e importância do animal na vida dos antigos habitantes da Amazônia Marajoara.<sup>36</sup>

Entrelaçados nesta cosmologia, povos ameríndios reinventaram e reafirmaram suas culturas, identidades, saberes e crenças, em corpos de animais anfíbios que, evidenciando pés e, especialmente, mãos como guardiães da memória e arrimo do corpo, deram visibilidade à tradição oral, um dos canais reveladores da imortalidade da alma e prolongamento da história, assim como instrumento contra o esquecimento, a perda e a destruição da ancestralidade de um modo de viver sui generis, combatido com o vir a ser dos incertos, indeterminados e difíceis novos tempos da conquista das Amazônias em seus Marajós de campos e florestas.

Dentro deste entendimento, inscrições e desenhos em peças e cacos da cerâmica marajoara tornaram-se, portanto, suporte vivo da cultura material ameríndia. Com esse conjunto de fragmentos do passado pré-colonial, presente na colônia e em ressonâncias contemporâneas, o historiador tem em suas mãos forte indício para interpretar todo um “modo de vida e de luta”<sup>37</sup> dessas populações atávicas que, apesar do extermínio da maioria de seus integrantes pela voraz ganância de poderes colonialistas, legaram para a posteridade outras memórias, crenças, costumes, ensinamentos, comportamentos e visões de mundo.<sup>38</sup>

Tratam-se de vivências, cuja racionalidade assenta-se em outras epistemologias que, por tornaram-se incompreensíveis para lógicas cartesianas e iluministas europeias, pois não separam o homem da natureza e da dimensão cósmica,<sup>39</sup> foram desrespeitadas e desqualificadas como primitivas e irracionais. Tal discurso justificou formas de domesticação de seus corpos, artes e mentes, resultando em epistemicídios<sup>40</sup> dessas ancestrais populações amazônicas ainda em contexto colonial. Todavia, suportes materiais como objetos de uso doméstico e cerimonial, bem como o conjunto de narrativas orais, falares, fazeres, danças, cantos rasgaram os tempos da colonização, fossem pela boca daqueles que resistiram, fosse pela própria boca dominante contaminada pelos contatos com essas memórias.

A tradição oral como um modo de ser amazônico, que legou aos tempos contemporâneos a presença e persistência desse rico patrimônio da cultura material e imaterial originária, ganhou consistência e vivência em outras formas de registro. Este ensaio destaca a partir de agora a importância da literatura nessa luta contra o esquecimento de nossas tradições nativas e das novas tradições deixadas e sustentadas pelas diásporas africanas a partir de 1644, quando negros bantu e sudaneses passaram a interagir, resistir, negociar e socializar-se, em solo amazônico, com indígenas, brancos pobres, poderes eclesiásticos e agentes políticos coloniais.

### 3. Narrativas Literárias “Decoloniais”

Eu não pensava nos reinos encantados/ Que há nos livros caros dos meninos ricos/ Quando que eu conhecia os contos de Perrault./ (...)/ Quando que eu pensava nas fábulas de La Fontaine./ (...)/ Eu tinha a Sabina, cria de casa, para me ensinar a linguagem dos bichos marajoaras./ Infância, tempo de menino,/ Sucurijú te levou pro fundo das águas/ Com todas as histórias da Sabina (...)/ É por isto que com o meu velho dicionário/ Leio os contos de Perrault/ E compreendo a fala dos bichos de La Fontaine.<sup>41</sup>

Dalcídio Jurandir,<sup>42</sup> literato marajoara do século XX, ao reconstituir em códigos escritos, poéticas e estéticas do cotidiano da vida regional Amazônica, em cenas da experiência contemporânea, permite reencontrar memórias de populações de matrizes orais que, atravessando tempos coloniais, fizeram-se ver com todo seu arcabouço sociocultural.

Assim, enquanto outros literatos, a exemplo de Silvia Helena Tocantins, filha de um fazendeiro do Marajó dos Campos<sup>43</sup> que inspirou suas poesias, contos e romances em lembranças da infância e adolescência vividas no tempo escolar entre Marajó e Vigia, Jurandir desenvolveu compreensão mais ampla dos sentidos da escrita romanesca. “A visão que eu tive era que a realidade social é feita de lutas. De forma que eu tomei uma posição política. Meu romance é um romance político. (...) Os temas vêm do meio daquela quantidade de gente das canoas, dos vaqueiros, dos colhedores de açaí”.<sup>44</sup>

Em várias passagens de seus depoimentos, Dalcídio Jurandir sempre procurou marcar o lugar social de onde, com quem, para quem e por quem fala. Em tese de doutoramento elegemos como epígrafe uma passagem capaz de sintetizar essas questões e revelar qual o tipo de literatura o maior romancista das cosmologias e saberes da Amazônia Marajoara esforçou-se, durante toda sua vida, em produzir e compartilhar.

Modéstia a parte, se me coube um pouco do Dom de escrever, se não fiquei por lá, pescador, barqueiro, vendedor de açaí no Ver-O-Peso, o pequenino dom eu recebo com privilégio, uma responsabilidade assumida, para servir aos meus irmãos de igapó e barranca. As poucas letras que me cabem, faço tudo por merecê-las. Entre aquela gente tão sem nada, uma pequena vocação literária é coisa que não se bota fora. Se posso tocar a viola, mesmo de orelha, tenho de tocar com ou por eles. A

eles tenho que dar conta do encargo, bem ou mal, mas com obstinação e verdade.<sup>45</sup>

A escrita literária resguarda a magia de jogar e embaralhar tempos históricos, aparentemente difíceis de serem desembaraçados, quando lida ao pé da letra. Se cotejada outras informações, sem esquecer o chão e a trajetória de vida de quem a produziu,<sup>46</sup> permite alçar importantes voos e desvendar rostos, vozes e cotidianos de povos quase sempre camuflados em outros gêneros textuais, especialmente narrativas oficiais. Segundo Kramer, a história cultural tem ensinado aos historiadores a “reconhecer o papel ativo da linguagem, dos textos e das estruturas narrativas na criação e descrição da realidade histórica”.<sup>47</sup>

Nos versos que abrem a segunda parte deste ensaio, surpreendem-se vozes de filhos das Áfricas em paisagem nativa capaz de sussurrar e fazer desadormecer outras narrativas. Dalcídio recupera a negra Sabina, contadora de histórias do universo mítico-lendário “en el corazón de la Amazonía”,<sup>48</sup> traz ainda imaginário local e a pressão vivida por populações amazônicas para escrever suas tradições e sabedorias pelos códigos do mundo ocidental letrado. Nos romances e contos de Helena Tocantins também emergem negros da fazenda de seu pai, produtores, cantadores e tocadores de chulas. Homens e mulheres, filhos das diásporas africanas que suplantados em terras marajoaras disseminaram formas de artes e estéticas de vida diversas e se apropriaram daquelas compartilhadas por suas alteridades.

Memórias de Tocantins, ainda que com desejo de folclorização de materialidades e sabedorias, apresentam aspectos da cultura gastronômica afroindígena praticada e consumida na Amazônia Marajoara. O açaí tomado na cuia pitinga<sup>49</sup> que a tapuia amassava no alguidar de barro. E as artes da mestra de fogão, Jovelina, a mãe-preta, com seus beijos de tapioca e mandioca. O café torrado com erva-doce. A canjica, broinhas, mungunzás, pamonhas e cuscuz. O queijo de manteiga e a coalhada. Os refrescos de cupuaçu, muruci, taperebá, inajá, tucumã, bacuri. O pato no tucupi e as caranguejadas. O arroz com marreco, as moquecas, a galinha à cabidela, a carne de sol, os assados na brasa, peixadas, guisado de espinhaço de boi, as fritadas de camarão.<sup>50</sup>

Dialogando com outras expressões dessa consistente e renitente presença negra na região, passagem do romance *Marajó* amplia percepções.

O açaí de nhá Benedita trazia o sabor do antigo tempo quando havia escravos em Ponta de Pedras, que fim levaram Catarina, Margarida, Maria de Nantes, netas de escravas? Batiam algodão na madrugada com dois maços de palmeira caraná sobre um almofadão. Torcido e fiado saía o algodão para os velhos e rústicos teares em que as negras trabalhavam fazendo redes. Era a batição, como um rumor de tambor surdo nas palhoças, acordando a vila nas madrugadas.<sup>51</sup>

Dalcídio Jurandir explora, nesse excerto, lembranças de tempos coloniais vividos por um de seus principais personagens do romance *Marajó*, Missunga, o filho do todo poderoso coronel Coutinho. Neste enredo recompõe práticas culturais de populações originárias e diaspóricas em suas lutas cotidianas pelo sustento, reatualização e defesa de valores e necessidades diante das fragilidades de ser e estar no mundo impostas pelas forças provinciais e metropolitanas. Apanhar e amassar o açaí, bater algodão, tecer redes, ritmadas pelas performances do corpo interconectadas a sintonias cósmicas,<sup>52</sup> são experiências sociais tradutoras de cosmologias de grupos de tradições orais que desde o período da Amazônia Portuguesa sustentaram às fronteiras coloniais e, ao mesmo tempo, às desestabilizaram.

Em *Marajó*, Dalcídio ainda faz ouvir “vozes isoladas no tempo e no espaço”, mas fortemente ligadas a traços e experiências de culturas diaspóricas. Sá Rosália, de negros braços, cozinheira, partideira de lenha, trabalhava sempre cantando. Apelidava as galinhas, conversava com os carneiros, colocava nome nos bichos, ralhava e batia o pé “com o vento que, mexendo nas mangueiras, vinha tirar a roupa das cordas”.<sup>53</sup> Nhá Benedita, preta doceira, amassadeira de açaí. Quando trabalhava, seus quartos se mexiam, peitos, braços indo e vindo no velho alguidar. Quando jovem, suas cadeiras de almofada buliam e rebuliam no tempo do lundu, do coco. Já idosa, tinha a boca torta de cachimbo. “Guardava no oratório atrás da imagem de S. Benedito a carta de alforria que o coronel Coutinho, muito nova ainda, lhe dera quando a escrava ia ter o Elesbão, filho dele, morto aos 12 anos”.<sup>54</sup>

A preocupação em registrar essas habilidades de fazeres, estilos vibrantes de vida, táticas para romper correntes da escravidão, por parte de determinados

literatos comprometidos com a escuta, valorização e democratização de saberes locais, como é o caso de Dalcídio Jurandir, ajuda o historiador a não apenas ampliar o escopo da erudição histórica para as margens da orientação tradicional da escrita da história,<sup>55</sup> conforme aponta Kramer, mas a construir narrativas textuais que, desestruturando velhos padrões de escrita acadêmica, interrogam a clássica tradição que formou o historiador no ocidente.

Utilizando-se, com virtuosidade, de uma linguagem, cujas marcas da oralidade regional são retrabalhadas, traz à tona dimensões de vivências de diferentes grupos sociais, em suas desiguais maneiras de viver as contraditórias dimensões de miséria social, riqueza e esbanjamento. As histórias, aventuras e desventuras da região são contadas a partir da valorização de ações e reações de personagens do seu mundo real, consentindo-lhes o direito de falar, gritar, reclamar e deixar conhecer seus sofrimentos, conquistas, intrigas, projetos, em meio a uma natureza peculiar que precisa ser compreendida em suas dinâmicas, regimes, regras e mistérios.

Os textos deste literato remontam às três primeiras décadas do século XX, época em que alguns municípios da região apenas começavam a interagir com a presença da Ordem dos Agostinianos Recoletos. Pelos indícios das informações levantadas ao longo da pesquisa para a escrita da tese de doutorado, com exceção de Chaves e Afuá, que eram atendidos por padres pertencentes à Prelazia de Santarém, o restante dos municípios marajoaras estavam sob a recomendação da arquidiocese de Belém.

Vivendo perto e longe de controles de poderes locais (igrejas, administrações municipais, órgãos de justiça), descendentes de índios e negros, como apontam Jurandir e Tocantins, persistiram em batalhas declaradas ou simbólicas por suas crenças, costumes e tradições. Essa teimosa presença, que a historiografia mais clássica fez questão de negligenciar dos estudos amazônicos, emerge de fontes não convencionais como a literatura marajoara, costurando com “negros da terra”, brancos, nordestinos e outros grupos humanos, uma rede de inextricáveis relacionamentos e mesclas diversas.

#### 4. Outros Patrimônios e Paisagens Afroindígenas

Entre os fios desse enredo, ganha destaque a praia do Jambeiro, nas margens da cidade de Melgaço, sítio histórico onde Amós Moraes de Souza recolheu diferentes tipos de objetos da cultura material de povos tributários dos contatos com o antigo povoado. Este nato caçador da história recuperou, entre cacos, areias e barros, diferentes tipos de cachimbos que trazem fortes traços e expressivas marcas da presença afroindígena na constituição da paisagem cultural marajoara.



Coleção de artefatos pertencente ao acervo pessoal de Amós Moraes. Arquivo da Pesquisa, 2008.

Os diversos cachimbos dispostos na imagem foram confeccionados por técnicas e estéticas diferenciadas. Todos eles expressam incisões de traços presentes na artesanaria de vários povos e nações. A forma de imprimir desenhos, no entanto, pode revelar especificidades e sentidos próprios em cada cultura, uma espécie de “comportamento étnico”<sup>56</sup> ali é possível de ser rastreado. A historiadora e arqueóloga Camilla Agostini investiu esforço para estudar esse símbolo que fortemente marcou a cultura africana no Brasil em tempos de escravidão. De acordo com sua compreensão, o cachimbo pode ser interpretado como uma arma alternativa da resistência negra.<sup>57</sup>

No seio das culturas indígena e africana, esse artefato assume grande importância. O horário do fumo é sagrado, pois nesse momento tem-se a possibilidade de prostrar-se com o outro, socializar experiências, refletir sobre a existência e planejar novas atividades. Conta-se a distância pelas cachimbadas, assim como o tempo para o descanso de uma jornada de trabalho.

Segundo Marques, entre grupos indígenas, como os Mbyá-Guarani por ela estudados, usa-se o fumo em diferentes ocasiões, tanto cotidianas como em rituais. “Para entrar em transe e conectar-se com o sagrado, o xamã utiliza o cachimbo de forma ritual, em curas, cantos e danças”.<sup>58</sup> Já Camilla Agostini, em análise de amostras arqueológicas de cachimbos cerâmicos pertencentes a escravos do Rio de Janeiro, no século XIX, aponta que o horário de fumar tornava-se uma brecha para resistir à pesada labuta do cotidiano.<sup>59</sup>

No Pará, a memória social cabana, a partir de 1836, quando o movimento espalhou-se por cantos e recantos do interior da região, tem sustentado que muitos daqueles revolucionários foram índios, negros, afroindígenas e brancos pobres. Alguns possuíam, inclusive, habilidades para desenvolver diferentes ofícios, como os de artesão, pintor, escultor, carpinteiro, ferreiro.

Em Melgaço, por exemplo, tradições orais e documentos escritos contam que o altar-mor da Igreja de São Miguel Arcaño, padroeiro do município, esculpido em estilo barroco, teria sido obra desses exímios filhos das Áfricas em parcerias com índios e afroindígenas. A respeito do tempo em que foram construídos os altares com arte sacra na Igreja matriz de Melgaço, memórias escritas deixaram indicações.

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.<sup>60</sup>



Altar-mor de da Igreja de São Miguel Arcaño em Melgaço-PA, 2009.  
Arquivo da Pesquisa.

Na eclosão dos tempos da borracha, a partir de 1850, e com maior expressão nos idos de 1870, a chegada de nordestinos fugidos da seca e em busca de melhores vivências ou recuperação de sonhos tragados pelas adversidades da vida, enlaçou mais uma vez a região marajoara nas malhas de experiências de culturas negras. Vicente Salles relata que em meados do século XIX, o Marajó dos Campos enfrentava diferentes dificuldades. Os fazendeiros, na iminência de entrarem em colapso com a produção do gado “dirigiam-se com seus escravos e fâmulos para os seringais vizinhos. Abandonavam as fazendas porque o produto dela não cobria menos de um terço da enorme despesa que se fazia”.<sup>61</sup> Conta, ainda, o pesquisador que um morador de Cachoeira não queria mais criar gado, por ser o preço muito baixo e pelas vantagens auferidas em curto espaço de tempo na extração e preparação do látex.

Esses trabalhadores do gado e da borracha marcaram identidades e práticas de povos das águas marajoaras, com suas formas de trabalhar, alimentar, vestir, falar, relacionar e compreender o mundo. Práticas de leitura e escuta em literatura oral de cordel, por exemplo, atualmente em desuso em espaços urbanos marajoaras, mas ainda vivas nas lembranças de moradores rurais, perfazem indícios da presença, expansão e atualização do imaginário de

tradições orais afroindígenas em universos mentais e cotidianos de campos e florestas.<sup>62</sup>

Os tempos cabanal e da borracha modificaram a fisionomia da vila São Miguel de Melgaço. Gabriel Severiano de Moura, procurando reunir documentos da velha Intendência municipal, redigiu em papéis datilografados, comentários e análises das condições físicas e sociais pelas quais passou Melgaço. Em meio à história contada de gracejos sobre botijas de dinheiro enterrado, localiza-se em espaços de Melgaço, um engenho de cana-de-açúcar, tangido a junta-de-bois para fabrico de açúcar mascavo, cachaça, rapadura e mel, que utilizou esforços de escravos negros e índios. Deixando perceber marcas de culturas vocais africanas, crenças e imaginários sociais, sequência da narrativa do memorialista caricaturaram falares de negros trabalhadores de lavouras do velho coronel Gabriel. Nesta passagem do texto, preconceitos elaborados, em Melgaço, quanto à cor e modos de comunicação de povos da diáspora, revelam-se sutilmente.

Apesar de exercícios excludentes frente a práticas de negros e antigos escravos, que passaram a habitar o Marajó das Florestas e se mesclar com nações Nheengaíba, Mamaianá, Chapouna, expressões de culturas afroindígenas enraizaram identidades e se expressam, ainda hoje, de variadas formas. É possível considerar que os “Marajós” estão enroscados com viveres e saberes africanos e ameríndios em seu jeito de comunicar, dançar, cultuar santos ou entidades do rio e da floresta, acreditar em narrativas fantásticas, realizar festejos juninos, pressentir a vida e a morte.

Em Melgaço, no tempo das diásporas nordestinas para os seringais do Marajó das Florestas, duas manifestações artísticas passaram a fazer parte do cotidiano de vida dos moradores da vila. Tratam-se do cordão do Japiim e do Boi Estrela, preparados para apresentações no período junino, em espetáculos de teatro popular de rua. Esses dois folguedos podem ser lidos como marcas das cosmologias afroindígenas nas formas de representar a vida social, seus conflitos, contradições, derrotas e vitórias.<sup>63</sup>

Denominar essas manifestações culturais como folclóricas, já expressa outros preconceitos e discriminações, pois no tempo em que eram organizadas pelos moradores da vila, como trabalhadores rurais do rio e da terra, idosos,

adultos e crianças, homens e mulheres, o imaginário social do dia-a-dia estava investido e representado por percepções de povos e culturas orais em encontros.

Dançar o japiim e o boi não era uma questão apenas de entretenimento, passa-tempo, mas um momento em que o mundo do trabalho assumia facetas e papéis sociais diferenciados dos normalmente vividos, criando outras possibilidades de construir caminhos de vida.<sup>64</sup> A história do Boi Estrela de Melgaço, contada por um morador, não identificado por Leonel, expressa-se no seguinte enredo:

(...) Existia um fazendeiro, o amo que tinha uma fazenda muito grande e muitos trabalhadores. Ele tinha muito gado e tinha uma filha, a Dona Maria, que tinha um boi, o Boi Estrela. Ela gostava muito desse boi. Na fazenda tinha um capataz, o negro Chico que é casado com Dona Catirina que está grávida. Um dia, Catirina pede para o marido matar um boi que ela desejava comer a língua. Então o negro Chico chama alguns homens e eles saem para matar o boi. E então matam o Boi Estrela. Quando o amo descobre que o Boi Estrela foi morto, chama os empregados e pede para irem atrás do negro Chico que foge e se esconde. Quando eles conseguem prender negro Chico, o amo ordena que ele ressuscite o boi. Então, vários personagens são chamados para tentar dar vida ao boi. Vem o caboclo guerreiro, chefe dos índios que tenta curar o boi. Então o caboclo começa os trabalhos para tentar curar o boi e não consegue. Aí chamam o doutor que, quando chega, procura fazer o trabalho até que o boi começa a se mexer e se levanta, eles curam o boi e mandam o boi urrar e o boi urra lá debaixo...<sup>65</sup>

Representados por personagens comuns em outros folguedos de bois, dispersos em localidades paraenses e brasileiras, com versões semelhantes em relação ao amo, dono da fazenda, dona Maria, filho do amo, o negro Chico, capataz da fazenda, dona Catirina, esposa do capataz e responsável pela matança do boi, índios, doutor, pajé, entre outros, o Boi Estrela de Melgaço permite entrever a complexa teia de relações cotidianas estabelecidas entre diversos sujeitos históricos.

Sobre sentidos dessas performances de matriz africana e oral, que alcançaram corpos ameríndios na Amazônia, Antonacci assinala: “Memorizadas e repassadas, de geração a geração, em presença de corpos ritmados em danças

de roda, com volume e densidade –, tradições orais em diáspora materializaram-se em diferentes gêneros não-verbais de comunicação e expressão no Brasil”.<sup>66</sup>

De acordo com Vicente Salles, a farsa do boi é possivelmente o folguedo brasileiro de “maior significação estética e social”.<sup>67</sup> O registro mais antigo data de 22/02/1834, citado em um jornal de Recife, de propriedade do padre Miguel do Sacramento Lopes Gama, intitulado “o que he o bumba meu boi”. “Da explicação do padre, ficamos sabendo desde logo que era um folguedo de negros escravos constituído com figuras, bailados e enredos merecedores de censura, por que perturbadores da ordem, incomodando não pouco pela algazarra que faziam”.<sup>68</sup>

Sátiras, escárnios, pilherias compõem atitudes dos personagens que vivem o espetáculo do boi bumba. Não por acaso foram instaladas, em diferentes partes do Brasil, guerras contra donos de bois e seus brincantes. Em bairros pobres de Belém, assinala Augusto Leal “seus moradores, em grande maioria negros, incomodavam as elites por causa de suas práticas culturais, que iam de encontro aos valores estéticos defendidos para uma cidade moderna”.<sup>69</sup>

Rastreamos outros bois com diferentes histórias cantadas e dançadas de rosto voltado para a ventania do Atlântico, no Marajó dos Campos, surpreendemos, em narrativas literárias produzidas sobre a vida na região, tonalidades de manifestações populares, envolvendo crenças e práticas culturais em meio a sociabilidades e conflitos. Rica de detalhes da cultura material e sensível de povos oriundos de fortes contatos interculturais, a literatura Dalcidiana deixa flagrar momentos em que relampejares de culturas africanas em mesclas com culturas indígenas, expressavam encenações populares festivas, recompondo sinais da permanente luta de valores e visões de mundo entre culturas da voz e culturas letradas.<sup>70</sup>

Antonacci, estudando o poema pastoril *O Rabicho da Geralda*, na recolha de José de Alencar, em *Nosso Cancioneiro*, jornal O Globo, de 1874, permite compreender que sagas de boi, cantadas por vozes negras em regiões dos diferentes Brasis, constroem relações África/Brasil, destacando a presença e significado do gado na vida de povos bantu.

Incorporando ancestrais tradições e experiências de cativo, narradores de muitos tempos imprimiram em cantos e folguedos o tema do boi, que

transita em imaginários do Brasil, subjacente às pressionadas andanças de nossos povos e culturas. Cunhadas oralmente, na complexidade de “moventes relação oral/escrito”, diferentes expressões permitem entrever, para além de documentos e versões oficiais, quão longos e espalhados foram os confrontos no fazer escravo de africanos vendidos em portos das Áfricas e comprados em portos brasileiros.<sup>71</sup>

Rememorando práticas de trabalho em fazendas de gado, existentes não somente no lado dos campos marajoaras, mas também em regiões de terra firme, onde domina a floresta densa, a história da morte e ressurreição do Boi Estrela de Melgaço, narrada e cantada por moradores, durante as décadas de 1940 a 1980, ficou registrada na memória local como criação do afroindígena Luciano Ferreira, filho de pai negro e mãe índia, exímio poeta popular, também responsável por tirar de cabeça as folhas de São Miguel Arcanjo, padroeiro do município, cantadas no tempo da festa na mata.<sup>72</sup>

Na perspectiva de potencializar essas práticas culturais, fazendo-as alcançar o presente, esse artesão da memória inspirou-se em suportes comunicacionais de um viver regional, em que tradições de oralidade forjaram circuitos por onde povos de campos e florestas transmitiram e procuraram atualizar variados costumes e modos de vida rural na Amazônia Marajoara.

## **Palavras Finais**

Dialogar com essas evidências históricas captadas pela sensibilidade, sabedoria e experiências concretas de literatos regionais, permite sondar experiências sociais vivenciadas por grupos sociais historicamente marginalizados em tempos da Amazônia colonial e nos correntes tempos contemporâneos. As imagens e narrativas podem ser interpretadas como memórias que procuraram perenizar modos de vida, especialmente de agentes históricos, cujas formas de registro de seus saberes, fazeres, religiosidades, foram negligenciadas pela escrita de documentos oficiais. Se em relatórios e correspondências de presidentes de províncias essas vozes do passado são quase inaudíveis ou requerem do pesquisador grande habilidade para captar o popular na pena do dominante, na escrita literária elas são recompostas com toda sua riqueza e complexidade.

A profusão e inesgotabilidade dessas narrativas orais inscritas em suportes imagéticos, literários e escrituras historiográficas, cujas representações expõem trocas e mediações culturais vividas por populações de matrizes multiétnicas, agenciando novas identidades culturais em territórios da diferença colonial, demonstra que precisamos desadormecer nossas sensibilidades para interagir com cosmologias afroindígenas em outros indícios do passado. Certamente valorizar, enfrentar e tentar dialogar com fontes alternativas da história para captar sentidos de práticas socioculturais desses grupos de tradições orais não é tarefa das mais simples para inexperientes nessas temáticas. Apesar de nossos limites, acreditamos ter realizado esforço para reconfigurar ambientes nos quais outros códigos, linguagens e expressões comunicativas e comunitárias pudessem ser lidas como manifestações de sutis e astuciosas resistências, gestadas por filhos dos encontros afroindígenas, em contraposição à negação de seus códigos comunicacionais pela racionalidade ocidentalmente letrada, hegemônica e globalizante.

## NOTAS

---

\* Doutor em História Social pela PUC-SP. Professor Adjunto da Universidade Federal do Pará – [agenorsarrafa@uol.com.br](mailto:agenorsarrafa@uol.com.br)

<sup>1</sup> Desde as pesquisas para o Mestrado em História Social desenvolvido na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), que resultou no livro *À Margem dos “Marajós”: cotidiano, memórias e imagens da “cidade-floresta” Melgaço-P.A.* Belém: Paka-Tatu, 2006, temos problematizado os restritos, excludentes e homogêneos sentidos que o termo “Ilha de Marajó” carrega para falar do maior arquipélago flúvio-marinho do mundo, região que desde o chamado período pré-colombiano tornou-se importante frente de encontro com outros lugares de e além-fronteiras. Nesse sentido, temos interrogado imagens e discursos historicamente confeccionados sobre a ideia de ilha, interpretada quase sempre como uma parte de terra recortada e cercada por águas, isolada, cuja paisagem física, exótica e única invisibiliza suas diversas populações conformadas em diferentes matrizes étnico-raciais e seus contatos interculturais. Se geograficamente não é mais possível falar em ilha, pois cada um dos 16 municípios da região é conformado em muitas ilhas, historicamente o uso do termo reafirmou isolamentos e formas de dominação de suas paisagens e

---

populações. Para continuar com a proposta de ler trajetórias de municípios marajoaras, valorizando diferenças, especificidades, sem esquecer semelhanças, operamos ao longo da escritura do ensaio com o termo Amazônia Marajoara, Marajós ou Marajó das Florestas e Marajó dos Campos, seguindo orientações do “olhar político” (SARLO, Beatriz. *Paisagens Imaginárias: intelectuais, arte e meio de comunicação*. São Paulo: EDUSP, 1997), que ao interrogar convenções e discursos de tradição oficial, muitas vezes incorporados por habitantes de fora e de dentro da região, abre possibilidades para reconhecer a estratégica importância assumida pelos Marajós em seus diferentes tempos históricos, com destaque para a produção de alimentos, mão-de-obra e artesanias diversas que sustenta parte da vida e da cultura amazônica. Para saber mais ler: PACHECO, Agenor Sarraf. “*En el Corazón de la Amazonia: identidades, saberes e religiosidades no regime das águas marajoara*.” (Tese) Doutorado em História Social, PUC-SP, 2009; Uma apresentação desse conceito “Amazônia Marajoara” encontra-se ainda em SILVA, Joel Pantoja da, NEVES, Ivânia dos Santos e PACHECO, Agenor Sarraf. *A Floresta em Mediações: mídias, discursos e recepções pelos Marajós*. Memento, vol. 02, n. 02, agosto/dezembro de 2011, pp. 27-42; SILVA, Joel Pantoja da, PACHECO, Agenor Sarraf e NEVES, Ivânia dos Santos. *Pelo caminho do jabuti e do veado: memórias em pelejas na Amazônia Marajoara*. E-scriita, Nilópolis, v. 2, Número 6, Setembro e Dezembro de 2011, pp. 249-260.

<sup>2</sup> 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, Walter. *Histórias Locais/Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 85.

<sup>3</sup> O primeiro estudioso da temática africana na Amazônia é o etnólogo maranhense Manoel Nunes Pereira com seu “Negros Escravos na Amazônia”. Essa pesquisa foi publicizada no X Congresso Brasileiro de Geografia, realizado no Rio de Janeiro em 1944, com parecer do renomado estudioso amazonense Arthur César Ferreira Reis, que não somente recomendou à Comissão do evento para que publicasse a tese na íntegra, nos Anais do Congresso, que saíram em 1952, como lhe conferiu voto de louvor. Depois desse trabalho inaugural, Nunes Pereira escreveu *A Casa das Minas: contribuições ao estudo das sobrevivências daomeanas no Brasil*. Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Antropologia, 1947 e *A Ilha de Marajó: estudo econômico-social*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, 1956 (Série Estudos Brasileiros, n. 8). Vergolino-Henry e Figueiredo, comentando as primeiras pesquisas de Nunes Pereira assinalaram: “É curioso observarmos que, no momento em que a Antropologia reforça o discurso sobre esse ‘vazio’, é exatamente um etnólogo maranhense” iniciado no Tambor de Mina, o primeiro a desmontar a dominante percepção sobre a região amazônica e suas populações.

<sup>4</sup> REIS, Arthur Cezar Ferreira. *O negro na empresa colonial dos portugueses na Amazônia*. Actas do Congresso Internacional de História dos Descobrimentos.

---

Lisboa, Comissão Executiva das Comemorações da Morte do Infante Dom Henrique, v. V, II parte, 1961, pp. 347-53.

<sup>5</sup> SALLES, Vicente. *O negro no Pará sob o regime da escravidão*. 3ª ed. Rev. Ampl. Belém: IAP; Programa Raízes, 2005. A primeira edição data de 1971 e foi publicada pela Fundação Getúlio Vargas em convênio com a Universidade Federal do Pará.

<sup>6</sup> MENDONÇA, Marcos Carneiro de (1894-1988). *A Amazônia na era pombalina: Correspondência do Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado: 1751-1759*. Rio de Janeiro: IHGB, 1963. A segunda edição foi publicada pela Editora do Senado Federal, Conselho Editorial, 2005.

<sup>7</sup> CARREIRA, Antonio. *As Companhias Pombalinas de navegação e comércio e o tráfico de escravos entre a Costa Africana e o Nordeste Brasileiro*. Porto, Imprensa Portuguesa, 1969.

<sup>8</sup> VERGOLINO-HENRY, Anaíza & FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. *A Presença Africana na Amazônia Colonial: Uma notícia histórica*. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990.

<sup>9</sup> ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. *Du travail esclave au travail libre: le Pará (Bresil) sous le regime colonial et sous l'Empire (XVIIe-XIXe siecles)*. Paris: Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1985. Tese de Doutorado. E dois anos depois publicou: Trabalho escravo e trabalho feminino no Pará. Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFPA. Belém, nº 12, abril/jun.1987, pp. 53-84.

<sup>10</sup> 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.

<sup>11</sup> CHAMBOULEYRON, Rafael. *Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII)*. Revista Brasileira de História, vol. 26, n. 52, 2006, pp. 79-114.

<sup>12</sup> Inspiração em construções de GOMES, Flávio dos Santos. *Op. Cit.*

<sup>13</sup> VERGOLINO-HENRY, Anaíza & FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. *Op. Cit.*, p. 31.

<sup>14</sup> SALLES, Vicente. *Op. Cit.*; VERGOLINO-HENRY, Anaíza & FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. *Op. Cit.*

<sup>15</sup> BEZERRA NETO, J. M. *Escravidão negra no Grão-Pará (sécs. XVIII-XIX)*. Belém: Paka-Tatu, 2001, p. 18.

<sup>16</sup> RICCI, Magda. Prefácio. In: BEZERRA NETO. *Idem*, p. 08.

<sup>17</sup> BAENA, Antônio Ladislau Monteiro (1782-1850). *Ensaios corográficos sobre a Província do Pará*. Pará: Tipografia de Santos & menor, 1839, pp. 353-372.

<sup>18</sup> Napoleão Figueiredo baseando-se em estudos de Carreira, Dias e Vergolino e Silva, aposta na tese, hoje consolidada pelas novas pesquisas sobre diásporas africanas para a Amazônia, de que foi mais de 53.000 o número de escravos africanos entrados e distribuídos no/a partir do porto de Belém. Importados diretamente da Guiné Portuguesa, pelos portos de Bissau, Cacheu, Cabo Verde, Cabinda e Angola e indiretamente passando pelo Maranhão, Pernambuco, Bahia e outros destinos brasileiros, além de grupos de fugitivos das Guianas instalados

---

em terreno brasileiro, nações africanas imiscuíram-se como mão-de-obra escrava em diferentes ofícios na cidade de Belém e cercanias. Mulheres negras cozinheiras, costureiras, amas-secas, criadas de servir, amassadeiras de açaí ou vendedora de tacacá; homens negros pedreiros, ferreiros, sapateiros, carpinteiros, escultores, torneiros, alfaiates e tecelões integrantes de bandas marciais, porteiros do legislativo, calafates, oleiros, serviços urbanos diversos, além de agricultores e pescadores. FIGUEIREDO, Napoleão. *Presença africana na Amazônia*. Afro-Ásia, n° 12, 1976, pp. 145-60.

<sup>19</sup> 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 corpo-a-corpo de infinitos contatos e relações socioculturais. Entre estes estudiosos, ainda que em outro contexto, ver: GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2004; 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, 2003.

<sup>20</sup> Maiores exemplificações para aprofundar compreensões desse debate podem ser consultados em: PACHECO, Agenor Sarraf. *Astúcias da Memória: identidades afroindígenas no corredor da Amazônia*. Tucunduba, Arte e Cultura em Revista, UFPA, v. 01, 2011, pp. 40-51; PACHECO, Agenor Sarraf. *Os Estudos Culturais em Outras Margens: identidades afroindígenas em "zonas de contato" amazônicas*. Fênix (UFU. Online), 2012 (Artigo aceito para publicação).

<sup>21</sup> BEZERRA NETO, J. M. *Op. Cit.*, p. 45.

<sup>22</sup> Sobre formas de mediação e negociação culturais entre distintos grupos e sujeitos históricos, ver: HALL, Stuart. *Op. Cit.*; 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.

<sup>23</sup> SALLES, Vicente. *O Negro na Formação da Sociedade Paraense* (Textos Reunidos). Belém: Paka-Tatu, 2004, p. 170-1.

<sup>24</sup> GOMES, Flávio dos Santos. *Op. Cit.*

<sup>25</sup> CHAMBOULEYRON, Rafael. *Op. Cit.*

<sup>26</sup> Práticas decoloniais constituem movimento mental e epistemológico de crítica e rompimento com ordens coloniais, concepções de vida eurocêntricas e discursos de modernidade que excluíram grupos sociais indígenas e africanos na América. Sobre essa compreensão Cf. CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal Ediciones, 2006; MIGNOLO, Walter D. *Op. Cit.*; SANTOS, Boaventura de Souza e MENEZES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

<sup>27</sup> HALL, Stuart. *Op. Cit.*, p. 255.

<sup>28</sup> SARLO, Beatriz. *Cenas da vida pós-moderna: intelectuais, arte e vídeo-cultura na Argentina*. Tradução Sérgio Alcides. São Paulo: Editora UFRJ, 1997.

<sup>29</sup> Conforme Porto-Goncalves, a colonialidade do saber “para além do legado de desigualdades e injustiças sociais profundos do colonialismo e do imperialismo, já assinalados pela teoria da dependência e outros, há um legado epistemológico

---

do eurocentrismo que nos impede de compreender o mundo a partir do próprio mundo em que vivemos e das epistemes que lhes são próprias”. PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Apresentação da edição em português. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Tradução de Júlio Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 10.

<sup>30</sup> QUIJANO, Anibal. *Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina*. Vol. IX, nº 09. Lima: Anuario Mariateguiano, 1997. Para Mignolo, “colonialidade é o lado escuro da modernidade. (...) A partir da emergência e consolidação do circuito comercial do Atlântico, já não é possível conceber a modernidade sem a colonialidade(...)”. MIGNOLO, Walter D. *A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade*. LANDER, Edgardo. *Op. Cit.*, p. 10.

<sup>31</sup> BHABHA, Homi. *Op. Cit.*, p. 20.

<sup>32</sup> ANTONACCI, Maria Antonieta. Decolonialidade de corpos e saberes: ensaio sobre a diáspora do eurocentrado. In: *Memórias Ancoradas em Corpos Negros*. São Paulo: Educ, 2012 (No prelo).

<sup>33</sup> Sobre culturas da voz, entre outros, vale a pena conferir.: ERIC, Havelock. A musa aprende a escrever: a oralidade e a literatura da antiguidade ao presente. Lisboa, Gradiva, 1996; ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. São Paulo, Hucitec, 1997. Para a realidade brasileira, ler: ANTONACCI, Maria Antonieta. *Tradições de oralidade, escritura e iconografia na literatura de folhetos: nordeste do Brasil, 1890/1940*. Projeto História 22. São Paulo: PUC-SP/EDUC, junho, 2001, pp. 105-138.

<sup>34</sup> A respeito de pesquisas arqueológicas e possibilidades de interpretar sentidos dos usos da cultura material ancestral na Amazônia Marajoara, destacamos: SCHAAN, Denise P. *A linguagem iconográfica da cerâmica marajoara: um estudo da arte pré-histórica na Ilha de Marajó, Brasil (400-1300AD)*. Porto Alegre: EdUPUCRS, 1997. (Coleção Arqueologia, 3); *A ceramista, seu pote e sua tangá: identidade e papéis sociais em um cacicado marajoara*. Revista de Arqueologia, v. 16, 2003, pp. 31-45; *Cultura Marajoara*. Edição trilingue: português, espanhol, inglês. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2009.

<sup>35</sup> FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Notícia Histórica da Ilha de Joanes ou Marajó*. Revista do Livro, ano VII, nº 26, Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro, 1964, p. 147.

<sup>36</sup> JURANDIR, Dalcídio. *Marajó*. 3ª ed. Belém: CEJUP, 1992.

<sup>37</sup> WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro, Zahar Editora, 1979; THOMPSON, E. P. *A Formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

<sup>38</sup> GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução de Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

<sup>39</sup> 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.

<sup>40</sup> A expressão foi formulada por Boaventura de Sousa Santos para quem “o genocídio que pontuou tantas vezes a expansão europeia foi também um

---

epistemicídio: eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos”. (...) Esse processo “ocorreu 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, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2001, pp. 328-9.

<sup>41</sup> JURANDIR, Dalcídio. *Tempo de menino*. Revista Terra Imatura, Belém, n. 8, mar. 1939.

<sup>42</sup> Nascido no seio de Marinatambalo, nome indígena da Ilha de Marajó, em 10 de janeiro de 1909, na vila de Ponta de Pedras, Dalcídio Ramos Pereira foi filho de Alfredo Pereira, português e Margarida Ramos, marajoara. Viveu em diferentes lugares, vindo a falecer em 16 de junho de 1979, no Rio de Janeiro. Migrou para a Vila de Cachoeira do Arari, um ano depois do nascimento, local onde o pai exercia o cargo de Secretário da Intendência Municipal. Passou a infância vivenciando o movimento das águas, das enchentes e vazantes do Coração da Amazônia, fenômeno que aparece com muita intensidade em toda sua narrativa. Seu envolvimento com os códigos do mundo letrado vieram da intensa relação com sua mãe afrodescendente, fazendo-se, daí em diante, um frequentador assíduo do acervo do pai.

<sup>43</sup> O Marajó dos Campos é constituído pelos municípios de Soure, Salvaterra, Cachoeira do Arari, Chaves, Ponta de Pedras e Muaná e o Marajó das Florestas compõem-se dos municípios de Afuá, Gurupá, Anajás, Breves, Melgaço, Portel, Bagre, Curralinho e São Sebastião da Boa Vista. O uso dos termos ultrapassa a ideia da paisagem predominante nestes dois lados da região. Sua divisão é realizada em perspectiva geopolítica para marcar diferenças históricas e culturais na constituição da região de campos e florestas, pois em termos físicos esses ambientes estão presentes em toda a Amazônia Marajoara.

<sup>44</sup> TORRES, Antônio e GALVÃO, Haroldo Maranhão. *Um escritor no purgatório* – Entrevista com Dalcídio Jurandir. Asas da Palavra. Revista do Curso de Letras. Belém: Unama, n° 04, junho de 1996, p. 29.

<sup>45</sup> NUNES, Benedito, PEREIRA, Ruy & PEREIRA, Soraia R. Dalcídio Jurandir: *Romancista da Amazônia* – Literatura e Memória. Belém: SECULT; RJ: Fundação Casa de Rui Barbosa/Instituto Dalcídio Jurandir, 2006, p. s/n.

<sup>46</sup> Tornam-se frágeis e difíceis de contextualizações, argumentos históricos elaborados a partir do olhar literário sem entender o autor no seu tempo, sua percepção de vida e sociedade, os circuitos por onde caminhou, os enfrentamentos políticos e literários estabelecidos, enfim, seu projeto de vida frente à realidade cartografada, recriada e analisada. Sobre essa questão, Cf. ELEUTÉRIO, Maria de Lourdes. *Um desafio irrecusável: A contribuição da literatura para os estudos da história*. Projeto História 20. São Paulo: Educ/Fapesp/Finep, abril de 2000, p. 235. Ainda é válido conferir: SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como Missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. 2ª ed. Revista e Ampliada. São Paulo: Cia. das Letras,

---

2003; CHALHOUB, Sidney e PEREIRA, Leonardo Affonso de M. (Orgs.). *A história contada: capítulos de História Social da Literatura no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998; CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis Historiador*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003; LIMA, Luiz Costa. *História. Ficção. Literatura*. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

<sup>47</sup> KRAMER, Lloyd. *Literatura, crítica e imaginação histórica: o desafio literário de Hayden White e Dominick Lacapra*. In: HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. Tradução Jeferson Luiz Camargo. 2ª. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 132.

<sup>48</sup> Em “El Corazón de la Amazonía” foi a metáfora elaborada pelos padres agostinianos para falar da grande importância da “ilha de Marajó” para a existência e vivência da Amazônia. A ilha é o músculo cardíaco que desempenha as funções de bomba aspirante e “impelente”, já que introduz nas profundidades do oceano Atlântico as águas barrentas, que “han circulado por las venas amplias purificadas por las artérias de los rios inmensos de água limpia. Como El corazón con aurículas y ventrículos tiene también dos partes: derecha e izquierda, en comunicación contínua”. 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, enero-febrero de 1979, num. 494, p. 29.

<sup>49</sup> Cuia com inscrições artesanais em forma de variados riscos.

<sup>50</sup> TOCANTINS, Sylvania Helena. *No tronco da Sapopema*. Belém: IOEPA, 1998, p. 12.

<sup>51</sup> JURANDIR, Dalcídio. *Marajó*. 3ª ed. Belém: CEJUP, 1992, pp. 47-8.

<sup>52</sup> ANTONACCI, Maria Antonieta. 2005, *Op. Cit.*

<sup>53</sup> JURANDIR, Dalcídio. *Op. Cit.*, p. 10.

<sup>54</sup> *Idem*, p. 47.

<sup>55</sup> KRAMER, Lloyd. *Op. Cit.*, p. 132.

<sup>56</sup> AGOSTINI, Camilla. *Cultura material e a experiência africana no sudeste oitocentista: cachimbos de escravos em imagens, histórias, estilos e listagens*. Topoi, v. 10, n. 18, jan.-jun., 2009, p. 39-47.

<sup>57</sup> AGOSTINI, Camilla. *Resistência Cultural e Reconstrução de Identidades: um olhar sobre a cultura material de escravos do século XIX*. Revista de História Regional, vol. 3, nº 02, Inverno 1998, p. 115.

<sup>58</sup> MARQUES, Roberta Pôrto. *Cachimbo Guarani: uma interpretação etnoarqueológica*. Monografia de Conclusão do Curso de Licenciatura Plena em História. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2009, p. 04.

<sup>59</sup> AGOSTINI, Camilla. 2009. *Op. Cit.*, p. 43.

<sup>60</sup> MOURA, Gabriel S. de. *Melgaço por dentro (1770-1976)*. Documentário escrito, Melgaço, 1976, p. 14.

<sup>61</sup> SALLES, Vicente. 2005, p. 155.

<sup>62</sup> Sobre cosmologias de populações de tradições orais na produção e disseminação da literatura de cordel no nordeste no Brasil, ver: ANTONACCI, Maria Antonieta. 2001. *Op. Cit.* Para o caso Amazônico, acessar: LACERDA, Franciane Gama; MENEZES NETO, Geraldo Magella. *Ensino e pesquisa em história: a literatura de cordel na sala de aula*. Outros Tempos, v. 7, 2010, pp. 217-236; MENEZES NETO, Geraldo Magella. *Por uma história da leitura no*

---

Pará: o caso da Guajarina, editora de folhetos de cordel (1914-1949). Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia) - Universidade Federal do Pará, 2012.

<sup>63</sup> LEONEL, M<sup>a</sup> C. et al. Entre homens, arcanjos e encantados: (re)visitando Melgaço. Belém: Unama, 2002, pp. 58-69.

<sup>64</sup> Thompson discutindo o sentido do uso do tempo em sociedades camponesas da Inglaterra assinala: “na comunidade em que a orientação pelas tarefas é comum parece haver pouca separação entre ‘trabalho’ e ‘vida’”. THOMPSON, E. P. Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 271.

<sup>65</sup> LEONEL, M<sup>a</sup> C. et al. Op. Cit.

<sup>66</sup> ANTONACCI, Maria Antonieta. África/Brasil: Corpos, Tempos e Histórias Silenciadas. Revista *Tempo e Argumento*, v. 1, 2009, p. 54.

<sup>67</sup> SALLES, Vicente. 2004. Op. Cit., p. 194.

<sup>68</sup> *Idem*.

<sup>69</sup> LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. *Capoeira, boi-bumbá e política no Pará republicano* (1889-1906). Afro-Ásia (UFBA), Salvador, v. 32, 2005, pp. 241-269.

<sup>70</sup> Maiores detalhes sobre a dança do boi na obra de Jurandir, ler: PACHECO, Agenor Sarraf. *História e Literatura no Regime das Águas*: práticas culturais afroindígenas na Amazônia Marajoara. Amazônica - Revista de Antropologia, Vol. 1, n<sup>o</sup> 02, 2009, p. 406-441.

<sup>71</sup> ANTONACCI, Maria Antonieta. Corpos Negros. Op. Cit., p. 67.

<sup>72</sup> Sobre os rituais da festa na mata e na cidade, consultar: PACHECO, Agenor Sarraf. "Cidade-Floresta" na cadência da Festa: Reverência a São Miguel nas margens dos "Marajós-PA". Projeto História 28, 2004, pp. 195-228. No que concerne à presença de negros e escravos na região de Breves, no contexto da de 1850 a 1880, consultar: SILVA, Lidiane Sanches da. *Trabalho e natureza na região dos furos de Breves*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História). Belém, UFPA, 2011.

Data de envio: 19/04/2012

Data do aceite: 22/05/2012