

**HISTÓRIA EM MUNDOS CRUZADOS:
AFROINDIGENISMO PELOS CIRCUITOS MARAJOARAS¹**

**HISTORY IN CROSSED WORLDS:
AFROINDIGENAS BY CIRCUITS MARAJOARAS**

AGENOR SARRAF PACHECO*
ANALaura CORRADI**

RESUMO

Esse ensaio traduz a contribuição de Stuart Hall para análise política de encontros entre povos nativos e da diáspora na Amazônia brasileira, desde mergulho em escritas advindas de zonas de intersecção traçadas por povos negros e indígenas, com destaque para a Amazônia Marajoara. Cartografia, por meio da etnobiografia, expressões interculturais de circuitos afroindígenas na produção regional do romancista e poeta Dalcídio Jurandir e da artista plástica Maria Neco Balieiro, apreendendo complexas vivências interculturais que envolveram experiências de trabalho, crenças, celebrações e afetos entre índios e negros no Marajó, conformando mundos cruzados sem fronteiras.

PALAVRAS-CHAVE: Stuart Hall; etnobiografia; interculturalidade; afroindígenas; Amazônia Marajoara.

ABSTRACT

The essay parts from the contribution left by Stuart Hall in the political analysis of the meetings between native people and the ones of the diáspora. It plunges into the writings about the intersection zones drawn by Indians and black men in Brazil, with distinction for the Marajoara Amazon. It makes a cartography, through the ethnobiography and the interculturality, of the afroindígenas circuits in the regional production of the novelist and poet Dalcídio Jurandir and of the plastic artist Maria Neco Balieiro. The main objective is to understand complex intercultural existences that wrapped experiences of work, beliefs, celebrations and affections between Indians and black men in the Marajó, adapting crossed worlds without frontiers.

KEYWORDS: Stuart Hall; ethnobiography; interculturalism; afroindígenas; Amazon Marajoara.

Estudos Culturais e Stuart Hall em Pluriversos² Marajoaras

A rubrica Estudos Culturais nasceu na década de 1960, na Inglaterra, num contexto marcado por profundos dilemas e mudanças vividas desde os anos de 1930, pelos diferentes grupos sociais habitantes daquela sociedade europeia.³ As tensões entre o bloco socialista de tradição stalinista e o bloco capitalista liberal, a emergência dos estudos literários eruditos, a marginalidade da cultura popular na academia, a democratização do ensino nos circuitos das classes trabalhadoras e o avanço da sociedade massiva, eram algumas das principais características capazes de explicar a convulsão vivida pelo mundo britânico.

Nesse cenário, um grupo de intelectuais oriundos da periferia da inglesidade, dissidentes do Partido Comunista Britânico, tarimbados com a formação de jovens e adultos e conhecedores da “tradição literária cultura e sociedade”⁴, irrompeu com suas renovadas convicções políticas e intelectuais e desafiou o currículo do ensino de literatura no epicentro dominante para propor intervenções na realidade social.

Entre os chamados pais fundadores dos Estudos Culturais Britânicos, sem esquecer seus fortes vínculos com os Estudos Pós-Coloniais, está Stuart Hall, que ao nascer no portal da “América Diaspórica” – o Caribe Jamaicano –, local dos primeiros contatos e das lutas afroindígenas do continente,⁵ e migrar em 1951 para estudar na Grã-Bretanha, fez-se “entre-lugar”⁶, “enigma de chegadas sempre adiadas”, “estrangeiro familiar”⁷ para se colocar a escuta e defender as “vozes do mundo”⁸, com forte ênfase em complexos e ambíguos desdobramentos das histórias de milhares de africanos traficados e negociados em portos das Áfricas com destinos às Europas e às Américas. Não por acaso,

“num primeiro momento, Hall se associou a jovens caribenhos que formaram a primeira geração de uma inteligência negra, anticolonial”,⁹ numa espécie de experiência de reencontro com memórias de “rastros/resíduos” de imprevisíveis vivências afetivas na diáspora.¹⁰

Sociólogo negro¹¹ “mais lido na Europa e na América Latina”¹², crítico de todas as epistemologias reducionistas que focalizaram suas leituras tão somente no econômico, textual ou cultural, Stuart Hall transformou sua humanista e politizada condição de vida na diáspora numa polifonia de ecos em defesa do “outro”, representado não apenas pelo negro, mas também mulheres, acrescentaríamos indígenas, afroindígenas, homossexuais, deficientes físicos e mentais e populações tradicionais historicamente marginalizadas, discriminadas e vilipendiadas em seus direitos humanos.

No contexto de sua travessia para um dos maiores centros do poder colonizador europeu a partir do século XVIII, a Inglaterra, enquanto ainda se situava naquele país que não apenas se apropriou de territórios alheios além-mar, mas colonizou corpos, mentes e sentidos da condição nativa,¹³ desenvolveu compreensões amplas e sensíveis dos significados de sua partida da Jamaica para estudar literatura em Oxford. “De repente me conscientizei da contradição da cultura colonial, de como a gente sobrevive à experiência da dependência colonial, de classe e cor e de como isso pode destruir você, subjetivamente”.¹⁴

A trajetória de vida pessoal, intelectual e militante deste intelectual negro das Américas faz questionar: o que significa “pensar com Stuart Hall” os intercâmbios entre “negros da terra e negros da Guiné”¹⁵ na Amazônia?¹⁶ Ou por que ler Hall “desde as Amazônias”¹⁷

para dar conta de culturas nativas e diaspóricas em encontros, confrontos, intercâmbios, contaminações, sociabilidades e afetividades?¹⁸

Hall ao apurar seu olhar para a centralidade da cultura sintetiza os debates de Raymond Williams e E. P. Thomson intencionando esclarecer que a cultura como modos de vida e de luta é também um local de convergências, divergências, provisoriiedades e indeterminações. É no território da cultura que mulheres e homens se fazem, deixam-se ver e expressam suas cosmovisões acerca da existência física e espiritual. Desse modo, “na experiência todas as práticas se entrecruzam; dentro da cultura todas as práticas interagem – ainda que de forma desigual e mutuamente determinante”.¹⁹ Atentos aos entrecruzamentos e interações afroindígenas em uma parte específica do Brasil, a Amazônia Marajoara, mas ciente das ligações e ressonâncias desses encontros e confrontos por vários outros ambientes da nação, situaremos nossas preocupações e interpretações da realidade social em estudo.

Assim, o estudioso da/na diáspora ao refinar aprendizagens no Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS), da Universidade de Birmingham focaliza suas energias e interesses para entender como práticas culturais populares transformam-se em arma contra a dominação de poderes constituídos. Ensina-nos que é preciso visibilizar “etnicidades marginalizadas” para problematizar “a defesa do absolutismo étnico”; escutar as “vozes das margens para jogar nas guerras de posição culturais”; combater a “resistência agressiva à diferença” que tenta “restaurar o cânone da civilização ocidental”.²⁰

Ao voltarmos-nos às complexidades de sujeitos, histórias, movimentações, conflitos e práticas de pertencimento entre índios e

negros, é válido questionar: em que perspectiva os escritos desse pensador jamaicano pode ajudar a interpretar interações e relações cotidianas dos diferentes grupos sociais, especialmente populações tradicionais, culturalmente diferenciadas? Partindo da perspectiva das “zonas de contato”²¹ gestadas na intercultura de tensões e comunhões, Hall tece sua compreensão de mundo com base na construção de um “pensamento fronteiriço” preocupado com “histórias alternativas” gestadas na diáspora, as quais levam em conta e valorizam os outros e suas potencialidades não apenas físicas, mas também cognitivas, inventivas e espirituais.

O pensador jamaicano produziu fundantes escritos na dimensão sociológica, historiográfica, antropológica, comunicacional, educacional, literária, artística, entre outros, que problematizaram e modificaram modos de interpretar teorias,²² práticas e conflitantes, negociadas ou contaminadas relações entre diversos grupos e agentes com poderes constituídos na realidade social. De acordo com Restrepo, Walsh e Vich, ler Hall desde a América Latina torna-se fundamental porque sendo “uno de los pensadores más valiosos de nuestro tempo”²³ construiu compreensões chaves para a teoria social contemporânea.

Neste contexto, os Estudos Culturais e Pós-Coloniais emergiram como campos do saber interdisciplinar e transcultural capazes de promover diálogos com diferentes perspectivas metodológicas. Na terceira parte deste ensaio, trabalharemos com a etnobiografia em escrituras do romancista e poeta marajoara, Dalcídio Jurandir, ambientando a realidade do Marajó dos Campos em diferentes tempos

históricos, e da artista plástica, Maria Nely Balieiro, reconstituindo cenas do cotidiano do Marajó das Florestas entre as décadas de 1960 e 1970.

Destarte, com base nesse campo de investigação das práticas socioculturais apreenderemos o processo de escrita como realização em co-presença com narrativas escritas e visuais. Tratam-se de construções que procuram desvelar sujeitos diferentes em comunicação, respeito, sem negar hierarquias e assimetrias que fazem parte das relações interculturais.

Os estranhamentos, conflitos e intercâmbios gestados entre índios, brancos e negros no contexto colonial amazônico transformaram os lugares de encontro em arenas de guerras e sociabilidades culturais. As práticas de distanciamentos e aproximações traziam em seu bojo contradições, interdições e formas violentas do modo como o colonizador procurou gerenciar a vida do outro das Áfricas e Américas.²⁴

A dimensão intercultural torna-se relevante para nosso estudo porque ajuda a perceber a construção de novas formas culturais de ser produzidas por índios e negros em diferentes ambientes de convivência. Se esses agentes históricos sofreram intolerâncias de poderes oficializados, seja no período colonial, seja em tempos atuais, porque conduziam suas vidas orientados por outras cosmologias e tradições, nas parcerias estabelecidas em diversos afazeres, criaram táticas para burlar a dominação de seus corpos, artes, formas de pensar e sensibilidades. Com isso, nas zonas de intersecção embutiram-se com elementos distintos um do outro, retrabalhando-os à luz de seus “interesses, necessidades e expectativas”.²⁵ As influências foram recíprocas e com elas conseguiram, com suas potencialidades e criatividade, inventar maneiras para resolver

coletivamente problemas cotidiano com maestria sabedoria. A emergência de quilombos afroindígenas entre campos e florestas marajoaras pode ser considerada a expressão máxima de práticas políticas de convivências solidárias realizadas entre índios e negros em tempos e depois do cativoiro.²⁶

Pelas Zonas de Intersecção

(...) não é exagerado afirmar que o encontro entre “afros” e “indígenas” nas Américas é o resultado do maior processo de desterritorialização e reterritorialização da história da humanidade. Por isso, não deixa de ser curioso e espantoso que tenha recebido tão pouca atenção.²⁷

O processo de “conquista” portuguesa do território Amazônico, a partir do século XVII, gestou diferentes encontros, confrontos e trocas culturais entre nativos, colonizadores e diaspóricos. Nas movimentações produzidas, índios e negros ao tornarem-se a mão de obra mais utilizada em fortificações, espaços de defesa do território, roças, pesqueiros, fazendas e outros ambientes de trabalho, moradia e celebração, conseguiram inventar imprevisíveis zonas de contato. Sem negar a presença do colonizador, mas recriando saberes da dominação à luz de suas cosmovisões, indígenas e africanos construíram modos de vida, estéticas e performances afroindígenas, as quais visibilizam-se não apenas na cor da pele, falares, dançares, hábitos alimentares, mas também no “devir de experiências em fronteiras, seus acoplamentos e ligaduras enquanto efeitos criativos de afetos que se manifestam em distintos corpos, sentimentos e referências cosmológicas em tempos contemporâneos”²⁸.

Em dados populacionais de 1823, tabulados por Antônio Ladislau Monteiro Baena, em 17.170 habitantes que se distribuíam entre municípios ou localidades de Muaná, Cachoeira do Arari, Chaves, Monsarás, Monforte, Salvaterra, Soure, Breves e Melgaço, este último ainda não reconhecido como marajoara, 3.260 eram escravos, 2.337 índios, 2.653 mestiços, 7.532 livres não identificados e 1.388 brancos.²⁹ A presença de um expressivo contingente populacional de negros, índios e mestiços em tempo do regime de escravidão nos dois lados do Marajó, Campos e Florestas, demonstra como a região vinha sendo território dos intercâmbios afroindígenas.

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 da região. De um lado, encontramos trabalhos centrados tão somente no indígena ou tão somente 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 étnicas.³⁰

Já Véronique Boyer em pesquisa sobre o pajé e o caboclo, situando sua experiência etnográfica na cidade de Belém aponta que “a definição do caboclo enquanto ser invisível vem, então, na sociedade amazônica, junto com outra: o caboclo como interiorano”.³¹

Enquanto alguns estudiosos se dedicaram ao entendimento, à defesa e/ou à crítica do termo caboclo,³² outros alinharam-se a uma das perspectivas anteriormente mencionadas – estudos indigenistas e estudos

afro-brasileiros. Estes pesquisadores, ao investirem esforços para surpreender na documentação oficial a presença e agência de índios ou negros, atentos em boa medida nas “dualidades índios/brancos ou negros/brancos”,³³ recortaram as teias de relacionamentos ou conflitualidades costuradas por esses grupos humanos na luta por sua existência e reprodução física e espiritual.

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 alguns caboclos e índios, foram incorporadas no plano de revolta”³⁴. O 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 liderados pelos 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”.³⁵ Apesar das zonas de intersecção entre índios e negros da diáspora pelo Brasil e Amazônia terem sido alinhavadas desde o período colonial, com pesar ainda comenta 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.³⁶

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 expressa-se nas posições que esses agentes históricos assumiam na organização do cotidiano colonial. Por esses termos,

apesar de todas as tentativas do sistema dominante no 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.³⁷

Se a Bahia tornou-se conhecida como o mais forte território da negritude brasileira, os intercâmbios entre índios e negros na história do litoral norte deste estado não ficaram sem registro. Em pesquisa acerca deste território, 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”.³⁸ Já Sarraf-Pacheco mergulhado na vida da Amazônia Marajoara e preocupado em apreender o que eles produziram em fronteiras, aposta “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”.³⁹

Uma das práticas mais antigas e atualizadas na contemporaneidade acerca das formas de solidariedades desenvolvidas por índios e negros e os imprevisíveis desdobramentos resultantes desses enlaces vem sendo a experiência da vida em quilombos, conforme antecipamos na primeira parte desse ensaio. Os trabalhos de Vicente Salles,⁴⁰ Rosa Acevedo e Edna Castro,⁴¹ Flávio Gomes,⁴² Eurípedes Funes,⁴³ Benedita Celeste Pinto,⁴⁴ para citar apenas alguns estudos da temática, dão conta das táticas empreendidas por índios e negros contra a dominação colonialista e neocolonista de seus patrimônios materiais e imateriais. Nos territórios de liberdade esses agentes históricos recriaram saberes nativos, trocando entre si compreensões de mundo, afetos e criativas energias vitais.

Nesta viagem em busca das escritas de historiadores e antropólogos sobre o afroindigenismo, um dos primeiros trabalhos que segue na contramão da divisão de mundos separados entre índios e negros é o clássico e atual estudo de Roger Bastide “Américas Negras” de 1967. Conforme ensina Aruti, ele “aponta para a importância das trocas entre negros e indígenas na conformação de todo um tipo de cultura americana”⁴⁵. Marcio Goldman problematizando silêncios da antropologia brasileira em torno das “relações afroindígenas”, assinala que “o que quer dizer, por um lado, que não se escreveu muito sobre o que Bastide chama de “encontro e casamento dos Deuses africanos e dos Espíritos indígenas no Brasil”.⁴⁶

Nas palavras desse antropólogo, nos quase 300 anos de tráfico negreiro, aproximadamente 10 milhões de africanos foram empurrados às Américas, “na maior migração transoceânica da história”.⁴⁷ Quase 40% desse contingente disseminou-se na constituição da nação brasileira, espaço já habitado por inúmeras nações indígenas, vitimadas pelo epistemicídio europeu, porque a morte levava consigo o desaparecimento de suas cosmologias. Por isso, 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.”⁴⁸

Entre Campos e Florestas: escrituras e visualidades afroindígenas

No tópico anterior deste ensaio, a partir de algumas escritas historiográficas e antropológicas foi possível acompanhar que tanto o denso passado colonial quanto o passado recente brasileiro e amazônico foram bordados pelos mundos cruzados afroindígenas. Para o caso marajoara, há mais de uma década atrás, o primeiro autor desse trabalho ao ser desafiado por sua orientadora de mestrado e doutorado em História Social na PUC-SP, professora doutora Maria Antonieta Antonacci, para cartografar a presença negra na Amazônia Marajoara e imiscuir-se pelas escritas de cronistas, viajantes, literatos, padres, historiadores, antropólogos e narrativas orais de diferentes marajoaras, deparou-se com a sinuosa e consistente teias de cosmologias, saberes e vivências afroindígenas na região.⁴⁹

Entre as muitas formas e diferentes suportes que as interações entre índios e negros produziram, inter-relacionando e diferenciado o

Marajó dos Campos com o Marajó das Florestas, pelos caminhos da etnobiografia, “uma dimensão metanarrativa da etnografia, em que o lugar da agência da própria narrativa etnográfica torna-se *objeto etnográfico*”,⁵⁰ escolhemos duas delas para serem discutidas neste ensaio: as poéticas do romancista Dalcídio Jurandir (1909 – Ponta de Pedras – 1979 – Rio de Janeiro) e as artes plásticas de Maria Neco Balieiro (1958).

Deste modo, as novas investigações em curso vêm permitindo saber que literatos e artistas marajoaras têm construído escrituras e visualidades sobre os modos de viver, nesse lado norte do Brasil, pautado em narrativas e estéticas que enlaçam códigos de universos próximos e distantes, desvelando relações interculturais entre índios e negros a partir do século XX.⁵¹

Nascido em terras paraenses, cravadas entre campos e florestas marajoaras, filho de pai de descendência portuguesa e mãe negra, de um “pretume que a deixava mais amorosa”, Dalcídio narra com a força da linguagem regional amazônica uma história em que a tradição oral revela-se como modos de vida, prática comunicacional e patrimônio cultural marajoara. Oriundo de uma família de classe baixa, sofreu influências do pensamento de esquerda marxista leninista e humanista e recriou, à luz da cultura de sua gente miúda e das canoas, um projeto de literatura que primava, além de outros aspectos, pela denúncia das injustiças sociais no mundo amazônico.

Com isso, fez-se voz das margens no efervescente epicentro carioca entre as décadas de 1940 e 1970 para gritar com e por suas gentes do vasto, desconhecido, esquecido e rico mundo marajoara. Arquiteto de poéticas politicamente comprometidas com as histórias daqueles que

enfrentaram, resistiram, contaminaram-se, sobreviveram e/ou sucumbiram diante das guerras colonialistas e neocolonizadoras, mas nos legaram poderosos patrimônios materiais e imateriais em diferentes esferas da vida sociocultural, Jurandir seja como romancista, seja como poeta tinha consciência das trocas culturais entre índios e negros na Amazônia Marajoara, conforme é possível acompanhar em versos de uma das poesias recuperadas pelo professor Dr. Paulo Nunes, estudioso dalcidiano, em folhas soltas do arquivo Fundação Casa de Rui Barbosa, no Rio de Janeiro. A talhadura é um canto de reconhecimento de sua condição intersticial.⁵² Diríamos que o escritor marajoara se assume como afroindígena porque traz linguagens de espaços, arquiteturas, rituais, saberes e sentidos daquilo que entendemos hoje como patrimônios afroindígenas.

Nasci vendo lendas e milagres
Entre feitiçarias e batuques
Nascido em meio de um mocambo e de uma taba
Olhando o vulto branco do conquistador.

(...)
Minha voz que é chula e inúbia
que é maraca, tambor, estridos de tacapes
silvos de flechas, violas e batuque
Voz de vela ao vento e de búzios na mata
Voz que arfou no meu sangue
E estalou em meu verso
Que se ergue ao sonho novo do universo
E é como canto de meu Descobridor.⁵³

O ponto de partida do poeta do afroindigenismo marajoara foram as experiências compartilhadas com saberes dos ancestrais universos indígenas locais e africanos da diáspora que se esparramaram por Ponta de Pedras, local onde nasceu, e Cachoeira do Arari, terra de

seu primeiro deslocamento ainda em tenra idade. Certamente Jurandir não esqueceu o legado do colonizador, pois sendo filho de uma negra com um descendente de português, viveu em mundos cruzados, mas se empoderou como voz “que é maraca e tambor” para ecoar seu “canto animador” com a arma da palavra escrita em defesa dos direitos de história e memória dos marajoaras.

Dalcídio registrou em seus romances e poesias a vida de distintos grupos humanos e sociais. Demorou-se nas diferenças e desigualdades de condições em que viviam submetidas, por seus patrões e senhores, as gentes das canoas, dos pesqueiros, das matas, das roças, das fazendas, entre outros espaços de trabalho. Nesses meandros, recompôs em narrativas vividas e estetizadas artefatos da cultura material, rituais conduzidos por pajés, pais de santo, modos de falar, morar, alimentar, dançar, cantar, viver de descendentes de índios, negros, brancos pobres, estrangeiros diversos.

Homem ético, determinado, arrojado em seus projetos literários, ávido, intenso e apaixonado pela arte de escrever, Jurandir deixou claro desde seus primeiros escritos qual era seu projeto de vida. Fazer de sua literatura arma poderosa a favor de homens e mulheres marajoaras excluídos de uma vivência digna. De acordo com Zélia Amador de Deus

suas obras, via de regra, denunciam a existência de um poder que ainda mantém traços de um patriarcalismo arraigado, de uma época em que a política se apoiava na hegemonia dos grandes proprietários. Além disso, expõe situações que também denunciam o absurdo da supremacia racial, a qual, por sua vez, condena os negros à pobreza.⁵⁴

As narrativas dalcidianas trazem personagens em contínuos enfrentamentos culturais, questionando poderes instituídos e formas de domesticação de corpos e mentes. Região com contradições viscerais onde convivem e se enfrentam pensamento e prática de uma economia de mercado exploradora, sonhando atitudes e discursos de vivências culturais que não se ajustam, e um quadro alarmante de isolamento social em termos de políticas públicas,⁵⁵ com destaque para a precarização do sistema escolar, de saúde, de renda, emergem das letras dalcidianas em diferentes tons de significados.

Para que as diferenças dos marajoaras não sejam harmonizadas ou romantizadas numa visão horizontal e linear da sociedade de seu tempo,⁵⁶ Jurandir fez ver por meio do discurso literário, imagens da vida na Amazônia Marajoara num emaranhado de relações sociais. Ao compor quadros da saga de mulheres e homens, entre eles idoso, adultos, jovens e crianças, o romancista valorizou as formas como lutam pela preservação de valores, tradições, mesmo sendo forçados a conviver com práticas de violência, opressão, injustiça e, ainda, com uma natureza singular que reconstrói temporalidades e dita as regras dos plantios e das colheitas, do trabalho e do descanso, das saídas e chegadas, da vida e da morte.

Como cronista que salvaguardou do esquecimento as experiências do passado vivido por seus iguais e diferentes, conforme reflexões de Benjamin,⁵⁷ consciente de seu papel político como escritor, Dalcídio revelou em prosas e poesias o objetivo de seu projeto literário, como apontamos páginas atrás. Assim, discutindo sobre dificuldades sentidas para fazer ecoar nos mais variados meios acadêmicos e

realidades dos diferentes brasis, a produção de sua prosa poética deixou transparecer dimensões de sua humanidade e como concebeu seu projeto literário para talhar leituras da realidade marajoara.

Bebendo nos romances europeus do século XIX, especialmente o russo, mas escrevendo com autoridade ímpar em poéticas que parecem recompor uma alegoria nacional,⁵⁸ Dalcídio fez da linguagem o barro com que talhou os personagens e enredos de sua criação novelista. Sob sua regência, reuniu tradições orais em ampla polifonia de vozes de cantadores de boi de matrizes afroindígenas, espalhados nas fazendas do Marajó dos Campos. Reconstruiu ao ar livre, estratégias de dominação colonialista sobre populações indígenas e negras, atitude que sinaliza consciência histórica do que representou o encontro/confronto entre o Velho e o novo Mundo.⁵⁹

Se para o lado do Marajó dos Campos (Ponta de Pedras e Cachoeira do Arari), Dalcídio Jurandir reconstitui em poesia e prosas etnobiográficas os contatos afroindígenas, para o lado do Marajó das Florestas (Breves), Maria Neco Balieiro⁶⁰ fez-se pintora das cenas do cotidiano marajoara, puxando pelos fios da memória as gentes de cor que povoavam seu pluriverso de vida.

Moradora da cidade de Breves, no Marajó das Florestas, Neco é filha de Laura Pereira da Silva e Antônio da Silva Balieiro. Ela nasceu em 13 de dezembro de 1957, hoje com 58 anos de idade, mãe de Nice Laura e Laura Helena, nomes escolhidos para homenagear sua genitora, avó de João Vitor, católica, mas com fortes leituras e práticas do universo espírita. Na experiência etnobiográfica, a artista comungou seu processo de entrada e formação no campo da pintura a partir de uma vivência

iniciática que a levaria a um encontro de aprendizagem com Assis Costa, pintor local, e depois a uma produção compartilhada com J. Tadeu, pintor muito conhecido no circuito da pintura brevense.

A partir da relação entre etnobiografia e interculturalidade enquanto processos de mediação e tradução cultural produzidas pelo amplo e polifônico campo das linguagens, mergulharemos na trajetória de vida e produção artística dessa mulher marajoara cuja referência de “afecto” e aprendizagem dos saberes da cultura marajoara é familiar, mas atravessada por convivências com espaços rurais e urbanos, meios de comunicação, leituras diversas e viagens em circuitos paraenses rurais e urbanos.

No desejo de preservar os ensinamentos maternos, mas atravessados por diferentes vivências e alegorias que a colocaram em entre-lugares revelados e silenciados, Neco expôs o universo da pintura como a linguagem escolhida para registrar o processo de afetação maternal e social, o qual o levaria a uma pintura política.

A artista ao ser provocada por uma entidade espiritual que lhe apontou o caminho a ser trilhado, narra aspectos que considera constituinte da cultura de sua região pela ótica da pintura. Pelo pincel da arte da memória marajoara captada da experiência com a mãe, seus irmãos e todo circuito de vivências trilhadas no espaço rural e urbano brevense, em viagens para Belém e nas interações com leituras e escutas de notícias disseminadas pelos meios de comunicação, Maria Neco traz à tona histórias, cenários e sentidos que atribui as suas composições visuais como lugar privilegiado para se interpretar visões sobre a região marajoara, seus moradores e sobre sua própria vida que faz das telas

textos visuais (auto)biográficos e com isso produz outras narrativas e alegorias do complexo e convulsionado cotidiano regional. A leitura alegórica da escrita etnográfica em seu conteúdo e forma é densamente discutida por Clifford para quem a etnografia é um exercício de “performance com enredo estruturado por histórias poderosas”⁶¹.

Entre o mundo onírico, dos espíritos e dos homens a ciência moderna instalou barreiras físicas e culturais. A experiência pessoal, íntima e visceral de Neco, aponta para a possibilidade de a arte nascer das escolhas de nossos duplos⁶² em momentos e tempos inesperados da vida. Das mãos cheias de pincéis em sua direção, a artista sonhou desenhando o rosto de um índio. Depois daquele mergulho no inconsciente de si e do mundo memorial marajoara ou da encantaria indígena, Neco apenas com a ajuda dessas energias vitais invisíveis e sensíveis, confeccionou em 2007 sua primeira obra.

Nos circuitos das aprendizagens e exposições, desafiamos a artista a narrar cada tela, expostas no seu atelier. Entre as pinturas da memória, inicialmente selecionamos o “Coletor de Castanhas”, porque trazia sinais do afroindigenismo.



Tela 01: **O Coletor de Castanhas** (Maria Neco Pereira Balieiro, 2010)
(Material: Acrílico sobre tela; Dim. 01X80).

A tela ambienta o espaço rural brevesse em tempos de coleta da castanha, procurando retratar o empenho de castanheiros afroindígenas na luta pela sobrevivência. Por trás da caminhada na mata estão as relações de trabalho, suas desigualdades e formas de exploração de regatões e patrões. Igualmente um saber local de tradição indígena e africana que resguarda o conhecimento da mata, a temporalidade da colheita, as artes para confeccionar paneiros, as técnicas para carregar a pesada carga usando recursos da floresta como o cipó, o manuseio de instrumentos industriais tradicionais como o terçado e as afetividades que trabalhadores pobres estabelecem com os ecossistemas do Marajó das Florestas, recompõem o visível e o invisível da tela. Em diálogos intensos sobre sua história de vida e os sentidos das pinturas produzidas, a respeito de “O Coletor de Castanhas” narrou:

Fiz um “resgate” da memória de minha mãe que contava sobre a vida sofrida dos parentes dela nos castanhais. O trabalho era duro e pesado; o transporte da colheita das castanhas era feito em grandes paneiros carregados nas costas, que depois eram trocadas com mercadoria nos regatões. Muitos homens adoeciam. Um dia, um deles voltou do mato com febre e disse que viu uma assombração debaixo das castanheiras. Depois de alguns dias ele morreu. Eles acreditaram que foi um espírito da floresta. Tentei passar uma expressão sofrida deste caboclo, uma mistura de índio e negro.

Sempre sintonizada com a dimensão espiritual que conduz e explica a vida humana, porque os sinais da presença de espíritos em seu dia a dia são muitos, a artista faz de sua pintura texto memorial para registrar vivências compartilhadas por/com sua genitora. Emerge, então, um projeto político contra o esquecimento do passado marajoara

esquadrinhado pela arte da memória vivida e recriada em estéticas cotidianas.

As interações estabelecidas com Maria Neco ao longo de um ano de pesquisa de campo geraram experiências de afetamentos recíprocos. Ampliamos nossos circuitos relacionais e alinhavamos novas teias de amizade, carinho e responsabilidade. Interessados nas heranças, saberes e trocas que se manifestam nos cruzamentos estabelecidos por índios e negros no lado ocidental marajoara, puxamos pelas lembranças da artista para situar, pintar e narrar tais presenças. As evidências mais uma vez vieram borradas pelos tempos das memórias vividas e compartilhadas com sua parentela. Surge, desse modo, a tela síntese desse ensaio.



Tela 02: **Contato Afroindígena** (Maria Neco Pereira Balieiro, 2015)
(Material: Acrílico sobre tela; Dim. 01X80).

A vida dos negros que eu retratei, foi daqueles que viviam nas colônias que ficava na estrada de Breves. Quando eles vinham para cidade traziam raízes, frutas, ervas, outros tiravam folhas de palmeira para fazer quarador onde se colocavam as roupas no

sabão e anil e se colocava no sol para secar. Outros enchiam água em uma vara, com as latas nas pontas e faziam muitos serviços pesados como serrar dormentes. Na casa do meu avô eram os negros que executavam essa tarefa. Outros faziam carretos (Fretes) em carroças puxada por boi. As senhoras negras faziam as cocadas, os quindins e pé de moleque e o tambor simboliza o candomblé. Do índio retratei o que nos herdamos o uso do urucum, dormir na rede, comer beiju, as batatas, peixe assado e as pajelanças.

As motivações para Necy lembrar a presença negra no tempo de sua infância em Breves a fez reconstituir o cotidiano da estrada, que começava, na década de 1960, em frente ao recém-criado Colégio Santo Agostinho, e a presença de famílias de nordestinos negros que habitavam nas colônias agrícolas. Os contatos com a cidade se davam aos finais de semana quando desciam com seus produtos para vender na feira do produtor rural. Nestes quadros, a narrativa de Necy transforma-se em tela pintada por reminiscências como “passados importantes que compomos para dar um sentido mais satisfatório à nossa vida, (...) e para que exista maior consonância entre identidades passadas e presentes”.⁶³

É quase sempre na relação entre-vista com o historiador ou antropólogo que o narrador arquiteta, manuseia e constrói o discurso da experiência, especialmente quando as questões norteadoras do diálogo nascem em sintonia com o momento da interação. Se o pesquisador for sensível ao ambiente físico, psicológico e espiritual que orienta a relação, é possível que a composição etnobiográfica surpreenda.

Envolvida com nossos interesses em mapear a presença negra no Marajó das Florestas para saber como viviam esses filhos da diáspora, o que ensinaram e aprenderam nas relações estabelecidas com as

populações nativas, a artista conseguiu localizar em Breves, Anselmo Costa de 89 anos, Laura Costa de 86 anos e Rosildo Costa de 52 anos, filho de dona Laura, sobrinho de seu Anselmo. Em uma de nossas viagens a campo, em setembro de 2015, Neco nos conduziu para uma entrevista com esses descendentes de negros nordestinos que agora já moravam na periferia da cidade. Esse grupo chegou a esse lado do Marajó, na virada do século XIX para o século XX, para trabalhar em propriedades de elites latifundiárias brevesenses. Sem apagar as marcas da memória da escravidão e suas mazelas, mesmo depois da oficial abolição, Rosildo nos contou que

A família da minha mãe veio do Ceará com meus avôs. Eles vieram trabalhar em serviço muito duro que é o da lavoura, cuidar da plantação para garantir o seu sustento. Trabalhavam pesado mesmo, cinco da manhã os alimentos já tinham que estar tudo pronto para ir à roça trabalhar. Eu nasci e ainda vi minha gente nesse tipo de trabalho, lutando para me sustentar. Agora tem algo que eu nunca esqueço: a experiência maior é a da honestidade. Olha, hoje eu entro e saio em qualquer local, mesmo sendo nossa cor uma cor mais discriminada, mas devido a esse princípio aprendido, graças a Deus, a gente é levado a sério e não tem problema nenhum. Minha gente passou para nós a dedicação e a vontade de sempre trabalhar. Eu vejo que nossa raça, nossa cor, elas têm muito essa aproximação com o mandamento que Deus deixou, que é amar ao próximo.

Garantir a existência pelo trabalho, cultivando ensinamentos sobre valores humanos como a honestidade e o amor ao próximo para desmontar os preconceitos da cor são lições que emergem do depoimento de Rosildo. A experiência do cultivo ou extrativismo de raízes, frutas, ervas, folhas de palmeira; o trabalho de encher água em

latas apoiadas e equilibradas por uma vara; as atividades de serrar madeiras pesadas com serrotões rústicos; fazer carretos em carroças puxada por bois, assim como confeccionar cocadas, quindins e pés de moleque, sem esquecer as matrizes religiosas que orientavam a cosmologia africana em territórios da diáspora com o potente e frequente uso do tambor, compõem uma cartografia de saberes e fazeres interculturais cujos rizomas alinhavam-se em modos de ser em Áfricas e Brasis.

Se por um lado, os negros que foram forçados a colocar-se em diásporas em terras marajoaras em diferentes tempos históricos ensinaram aos índios e deles aprenderam uma plêiade de modos de ser e batalhar pela existência física e espiritual, na tela da memória de Maria Neco é possível dizer que as populações marajoaras em suas matrizes indígenas ensinaram aos negros a usar urucum nas vestes de suas peles e nas alimentações, a dormir em rede, a fazer e comer beiju, a cultivar e se alimentar de diversos tipos de batatas, a assar peixes, igualmente a se imiscuírem pelo mundo dos pajés em busca de curas para corpos, mentes e espíritos.

Em diálogo com escritos de Nunes Pereira,⁶⁴ Sarraf-Pacheco recuperou momentos em que índios e negros trocaram entre si saberes de cura, tanto para curar a si e seus iguais, quanto para curar o gado e outros animais. “Entre rezas e ervas miraculosas que o índio revelava ao negro, nessas zonas de trocas culturais, compartilharam ainda fumos, bebidas produzidas de mandioca, altamente fermentada, que resguardavam valores, significações sociais e mágico-religiosas”.⁶⁵

Palavras Finais

É chegada a hora de refletir a experiência dos percursos trilhados nesse ensaio para dar conta de defender o principal argumento de nossa composição: no Brasil e na Amazônia índios e negros teceram diversas redes de contato e zonas de solidariedade para garantir a recriação de suas cosmologias cuja máxima está na indissociabilidade dos sentidos em conexões com a natureza cósmica que movimentava a vida na terra.

Pensando a experiência caribenha espriada pela Amazônia Marajoara por dentro dos escritos de Hall podemos dizer que os “regimes dominantes de representação de índios e negros foram o resultado de um exercício crucial de poder cultural e de normalização”.⁶⁶ Na contramão dessa visão, Dalcídio Jurandir e Maria Neco Balieiro redesenham e repintam o passado dentro de outros padrões culturais, valorizando diferentes práticas de trabalho, afetividades e respeito com a natureza, outros modos de alimentação, crenças, festas que orientam ainda hoje a vida das populações tradicionais marajoaras de matrizes afroindígenas.

Fundamentados na teoria intersticial dos Estudos Culturais e Pós-Coloniais, em diálogo com a historiografia e escritos antropológicos, pelas letras do romancista e pinturas da artista, apreendemos que um mundo de saberes de tradições orais em rizomas foi sendo germinado por índios e negros nas paisagens físicas e culturais brasileiras e amazônicas. Mesmo vivendo em situações limites de vida sob o regime de escravidão, controle e violência instalado pelos poderes metropolitanos e locais, que muitas vezes cooptou as gentes de cor para

defender seus interesses, as conexões entre os modos de apreender a realidade e as formas de compreensão da realidade pelos sentidos desenvolvidas por índios e negros arquitetaram sutis resistências.

Como assinalou Hall citando Fanon “a colonização não se compraz apenas em manter um povo nas suas garras e em esvaziar o cérebro do nativo de forma e conteúdo. Por uma espécie de lógica pervertida, pega no passado do povo oprimido e distorce-o, desfigura-o e destrói-o”.⁶⁷ Em tempos presentes, para superar os ardis da monocultura da mente⁶⁸ e realizar a desobediência epistêmica,⁶⁹ populações tradicionais marajoaras, herdeiras dos cruzamentos e patrimônios afroindígenas ao transformarem os espaços de moradia, trabalho e celebração em zonas de planejamento para a liberdade, continuam a lutar para deslocar “os “jogos” da história, da cultura e do poder”⁷⁰ formatados por elites locais, sonhando com o reconhecimento de direitos, saberes e tradições.

Notas

*Doutor em História pela PUC-SP; Professor da UFPA. E-mail: agenorsarraf@uol.com.br

** Doutora em Ciências Agrárias pela Universidade Federal Rural da Amazônia (UFRA); Coordenadora e Professora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura da Universidade da Amazônia (PPGCLC/UNAMA). E-mail: corradi7@terra.com.br

¹ O artigo é resultado e desdobramento da pesquisa de pós-doutoramento desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura da Universidade da Amazônia (PPGCLC/UNAMA), financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), sob a supervisão da Prof.^a Dr.^a Analaura Corradi.

² MIGNOLO, W. **Desobediência epistêmica**: retórica de la modernidade, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Del Signo, 2010.

³ A esse respeito, entre outros, ler: WILLIAMS, R. **A Política do Modernismo**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

⁴ WILLIAMS, R. **Cultura e Sociedade**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

⁵ LINEBAUGH, P. Todas as montanhas atlânticas estremeceram. **Revista Brasileira de História**, ANPUH, ano 3, n^o 6, 1983, pp. 7-43; LINEBAUGH, P. REDIKER, M. **A Hidra de muitas Cabeças: marinheiros, escravos e plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário**. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

⁶ BHABHA, H. K. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renata Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

⁷ HALL, S. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Trad. Adelaine Resende et. al. BH/Brasília: UFMG/Representação da UNESCO no Brasil, 2003. pp. 415-416.

⁸ SANTOS, B. de S. (org.) **As Vozes do Mundo**. RJ: Civilização Brasileira, 2009.

⁹ SOVIC, L. Apresentação – Para ler Stuart Hall. In: HALL, S. op. cit., p. 10.

¹⁰ GLISSANT, É. **Introdução a uma poética da diversidade**. Trad. Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

¹¹ É preciso lembrar que muitos de nós brasileiros descobrimos a etnicidade de Hall, somente depois da publicação de HALL, S. op. cit.. Antes disso, a representação de seu nome levava a crer se tratar de um inglesista no sentido tradicional do termo.

¹² SANSONE, L. Para Stuart Hall. **Revista de Estudos e Pesquisas Sobre as Américas**, vol. 8, 2014, p. 6.

¹³ MIGNOLO, op. cit., 2010.

¹⁴ HALL, S. op. cit., pp. 412-413.

¹⁵ Sobre essa dupla identificação e suas alianças, ler: SOUZA JR., J. A. de. Negros da terra e/ou negros da Guiné: trabalho, resistência e repressão no Grão-Pará no período do diretório. **Afro-Ásia**, n. 48, 2013, pp. 173-211.

¹⁶ A inspiração da pergunta vem de SOVIK, L. Pensando com Stuart Hall. In: GOMES, I. M. M.; JANOTTI JR., J. (org.). **Comunicação e Estudos culturais**. Salvador: Edufba, 2011. pp. 50-51.

¹⁷ ALBUQUERQUE, G. R. de; ANTONACCI, M. A. (org.). **Desde as Amazônias: Colóquios**. V. I e II. Rio Branco: NEPAN Editora, 2014.

¹⁸ HALL, S. **Sín garantias: trayectorias y problemáticas en estúdios culturales**. RESTREPO, E.; WALSH, C.; VICH, V. (org.). Colombia: Envió Editores e Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar – Pontificia Universidad Javeriana; Peru: Instituto de Estudios Peruanos; Equador: Universidade Andina Simón Bolívar – Sede Ecuador, 2010. pp. 07-14.

¹⁹ HALL, op. cit., 2003, p. 143.

²⁰ idem, p. 340.

²¹ O termo foi cunhado por PRATT, M. L. **Os olhos do Império: relatos de viagem e transculturação**. Bauru: EDUSC, 1999. Ultrapassando os sentidos usado pela autora como espaços de assimetria, dominação e violência colonialista, apreendemos zonas de contato como territórios de alianças, solidariedades e sociabilidades, sem negar a pessoalidade das diferenças.

²² Na concepção de Hall, a teoria não é uma vontade de verdade, mas um conjunto de conhecimentos disputados, localizados conjuntamente que precisam ser debatidos de uma forma dialógica, como prática que pensa suas intervenções no mundo, sendo capaz

de fazer a diferença e produzir algum efeito positivo na história da sociedade e na vida das pessoas. Ainda que para isso esteja implicada revelar problemas e questionar os saberes instituídos. HALL, op. cit., 2010, pp. 51-71.

²³ RESTREPO.; WALSH.; VICH, op. cit., 2010, pp. 07-14.

²⁴ De acordo com Hall, podemos dizer que esses termos são construções modernas. Eles comportam uma multiplicidade de gentes, culturas e línguas situadas ou não nas travessias atlânticas da escravidão. HALL, op. cit., 2003, p. 31.

²⁵ THOMPSON, E. P. O termo ausente: experiência. In: **A Miséria da Teoria**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

²⁶ Pesquisas sobre a luta de comunidades quilombolas pelo reconhecimento de sua ancestralidade, direito à terra e políticas sociais diferenciadas vêm sendo desenvolvidas e coordenadas por Rosa Elizabeth Acevedo Marin. Entre as mais recentes, destacamos: MARIN, R E. A. et al. **Povos Tradicionais no Arquipélago do Marajó e Políticas de Ordenamento Territorial Ambiental**. Rio de Janeiro: Casa 8, 2015.

²⁷ GOLDMAN, M. A Relação Afroindígena. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 23, 2014, p. 215.

²⁸ SILVA, J. da S. e. **Cartografia de Afetos na Encantaria: narrativas de mestre da Amazônia Bragantina**. Tese de Doutorado em Antropologia, UFPA, 2015.

²⁹ BAENA, A. L. M. **Compêndio das Eras da Província do Pará**. Belém: UFPA, 1969. p. 260.

³⁰ GANDON, T. A. O índio e o negro: uma relação legendária. **Afro-Ásia**, n. 19/20, 1997, p. 135.

³¹ BOYER, V. O pajé e o Caboclo: de homem a entidade. **Mana**, n. 5, v. 1, 199, p. 30.

³² Acerca da defesa do uso do termo caboclo na Amazônia, ver: CARMEM, I. Caboclos na Amazônia: identidade na diferença. **Novo Caderno NAEA**, v. 9, n. 1, jun. 2006, pp. 123-124; SILVA FILHO, F. A. de O e. **Um Estranho no Espelho: construção e reprodução do imaginário sobre o caboclo na Amazônia, envolvendo a dicotomia entre bárbaros e civilizados**. Tese de doutorado em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, 2011. Sobre críticas ao termo, conferir: 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; SARRAF-PACHECO, A. **Os Estudos Culturais em Outras Margens: identidades afroindígenas em 'zonas de contato' amazônicas**. **Fênix** (UFU. Online), v. 09, 2012, pp. 01-19.

³³ ARRUTI, J. M. A. Agenciamentos Políticos da “Mistura”: identificação étnica e segmentação negro-indígena entre os Pankararú e os Xocó. **Estudos Afro-Asiáticos**, n. 2, 2001, p. 217.

³⁴ SCHWARTZ, S. B. Tapanhuns, Negros da Terra e Curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas. **Afro-Ásia**, n. 29/30, 2003, p. 13.

³⁵ *ibid.*, p. 14.

³⁶ *idem.*

³⁷ GANDON, T. A. O índio e o negro: uma relação legendária. **Afro-Ásia**, n. 19/20, 1997, p. 40.

³⁸ *ibid.*, p. 138.

³⁹ SARRAF-PACHECO, op. cit., p. 200.

⁴⁰ SALLES, V. **O negro no Pará sob o regime da escravidão**. 3ª ed. Rev. Ampl. Belém: IAP; Programa Raízes, 2005.

⁴¹ ACEVEDO MARIN, R. E.; CASTRO, E. M.R. de. **Negros do Trombetas:** guardiões das matas e rios. 2ª ed. Belém: CEJUP/ UFPA-NAEA, 1998.

⁴² GOMES, F. dos S. **A hidra e os pântanos:** mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (Séculos XVII-XIX). São Paulo: Ed. UNESP; Ed. Polis, 2005

⁴³ FUNES, E. **Nasci nas matas, nunca tive senhor.** História e Memória dos mocambos do Baixo Amazonas. Tese de Doutorado, FFLCH/USP, São Paulo, SP, 1995.

⁴⁴ PINTO, B. C. de M. Escravidão, Fuga e a Memória de Quilombos na Região do Tocantins-Pará. **Projeto História**, PUC/São Paulo, vol. 22, 2000, pp. 333-342.

⁴⁵ ARRUTI, op. cit., p. 217.

⁴⁶ GOLDMAN, M. A Relação Afroindígena. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 23, 2014, p. 215.

⁴⁷ idem.

⁴⁸ idem.

⁴⁹ Entre os principais trabalhos redigidos sobre a temática, destacam-se SARRAF-PACHECO, A. História e Literatura no Regime das Águas: práticas culturais afroindígenas na Amazônia Marajoara. **Amazônica:** Revista de Antropologia, vol. 1, 2009, pp. 406-441; SARRAF-PACHECO, A. Encantarias Afroindígenas na Amazônia Marajoara: narrativas, práticas de cura e (in)tolerâncias religiosas. **Horizonte:** Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, vol. 08, 2010, pp. 88-108; SARRAF-PACHECO, A. Paisagens Enegrecidas: linguagens e vivências afroindígenas em narrativas marajoaras. **Asas da Palavra** (UNAMA), vol. 13, 2011, pp. 25-39; SARRAF-PACHECO, A. Cosmologias Afroindígenas na Amazônia Marajoara. **Projeto História**, São Paulo, vol. 44, jun. 2012, pp. 197-226; SARRAF-PACHECO, A. Os Estudos Culturais em Outras Margens: identidades afroindígenas em 'zonas de contato' amazônicas. **Fênix**, vol. 09, 2012, pp. 01-19; SARRAF-PACHECO, A. Religiosidade Afroindígena e Natureza na Amazônia. **Horizonte:** Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, vol. 11, 2013, pp. 476-508;

⁵⁰ GONÇALVES, M. A.; MARQUES, R.; CARDOSO, V. Z. (org.). **Etnobiografia:** subjetivação e etnografia. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012. p. 11.

⁵¹ BHABHA, op. cit..

⁵² idem.

⁵³ NUNES, P. (org.). **Dalcídio Jurandir:** Poemas Impetuosos ou o tempo é o do sempre escoar. Ilustração Ararê Marrocos. Belém: Paka-Tatu, 2011, p. 7.

⁵⁴ AMADOR DE DEUS, Z. Dalcídio Jurandir: novas leituras sobre a Amazônia. In: LEITE, M. (org.) **Leituras Dalcidianas.** Belém: Unama, 2006. p. 69.

⁵⁵ Para pensar essas formulações, inspiramo-nos em provocador artigo de NUNES, P. Limiares entre o nacional e o universal, um caso de *outridadena* Amazônia de Dalcídio Jurandir e Mário de Andrade. In: LEITE, Marcus (Org.) **Leituras Dalcidianas.** Belém: Unama, 2006. pp. 47-67.

⁵⁶ A esse respeito, é possível dialogar com reflexões de BHABHA, op. cit., p. 212.

⁵⁷ BENJAMIN, W. Sobre o conceito da História. In: **Obras escolhidas.** Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1987, pp. 222-232.

⁵⁸ PRESSLER, G. K. Um Metadiscorso Literário... sobre a Arte de Escrever e Narrar, incluindo um Conto sobre uma Pobrezinha Nordestina perdida e morta numa Grande

Cidade do Sudoeste: *A Hora da Estrela*, de Clarice Lispector. **Revista USP**, São Paulo, n. 46, 2000, pp. 80-87.

⁵⁹ ANTONACCI, M. A. Corpos sem Fronteiras. **Projeto História**, PUCSP, São Paulo, vol. 25, dez. 2002, pp. 145-180.

⁶⁰ Sobre “a nova tendência de nomear e citar os informantes de forma mais completa e de introduzir elementos pessoais no texto”, ver CLIFFORD, J. **A Experiência Etnográfica**: Antropologia e Literatura no século XX. Organização de José Reginaldo Santos Gonçalves. 4. ed. Editora UFRJ, 2011, p. 73.

⁶¹ *ibid.*, p. 59.

⁶² Sobre o papel do duplo em nossa trajetória de vida, ver: HAMA, B.; KI-ZERBO, J. Lugar da história na sociedade africana. In: KI-ZERBO, J. (ed.) **Metodologia e pré-história da África**. Tradução MEC – Centro de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de São Carlos. 3. Ed. – São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011, pp. 23-35. Coleção História Geral da África; vol. I.

⁶³ THOMSON, A. Reconstituindo a Memória: questões sobre a relação entre a História Oral e as memórias. **Projeto História**, vol. 15, São Paulo, EDUC, abril/1997, p. 57.

⁶⁴ PEREIRA, M. N. Negros Escravos na Amazônia. **Anais do X Congresso Brasileiro de Geografia**, 1944. Rio de Janeiro: IBGE, 1952, vol. 3, pp. 153-185.

⁶⁵ SARRAF-PACHECO, A. **Em el Corazón de lá Amazonía**: identidades, saberes e religiosidades no regime das águas marajoaras. Tese de Doutorado em História Social, PUC-SP, 2009, p. 315.

⁶⁶ HALL, S. Identidade Cultural e Diáspora. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 24, p. 24.

⁶⁷ *idem*, p. 23.

⁶⁸ Inspiração assenta-se em SHIVA, V. **Monoculturas da Mente**: Perspectivas da Biodiversidade e da Biotecnologia. São Paulo: Gaia, 2003.

⁶⁹ Para lembrar, o importante trabalho de MIGNOLO, *op. cit.*.

⁷⁰ HALL, 2006, *op. cit.*, p. 24.