

Diásporas africanas e contatos afroindígenas na Amazônia Marajoara

African diasporas and afroindígenas contacts in Marajoara Amazon

Agenor Sarraf Pacheco*

Resumo

Este artigo percorre evidências históricas das diásporas africanas na Amazônia Marajoara e das intersecções tecidas por índios e negros desde o período colonial. Focaliza descobertas e sentidos na escrita do saber acerca da temática e questiona o lugar da região na compreensão mais ampla e inclusiva da história da Amazônia. Em seguida, procura mapear e discutir o processo de colonização do grande arquipélago, formação dos latifúndios, introdução da mão de obra africana, bem como fugas e práticas de solidariedade entre nativos e diaspóricos na constituição de mocambos e quilombos entre campos e florestas marajoaras. Fundamentado nos Estudos Culturais e no Pensamento Pós-Colonial e Decolonial, analisa experiências dos variados sujeitos históricos na compreensão das zonas de contato e mediações interculturais, deixando ver que entre idas e vindas, índios e negros recriaram costumes, renovaram e readaptaram rituais, festas e tradições na ambiguidade de viveres sempre domados e regidos pelo invencível regime das águas marajoara. Nessas simbioses, as Áfricas foram recriadas na Amazônia Marajoara, assim como as identidades de homens e mulheres marajoaras de matrizes afroindígenas vêm sendo reinventadas ao longo da história regional.

Palavras-chave: Diásporas. Negros no Marajó. Fugas. Zonas de contato. Afroindígena.

Abstract

This article covers historical evidence of African diasporas in the Amazon Marajoara and intersections woven by Indians and blacks from the colonial period. Focuses on discoveries and directions in writing of knowledge about the theme and question the region's place in the broader and more inclusive understanding of the history of the Amazon. Then seeks to map and discuss the process of colonization of the great archipelago, the formation of large estates, introduction of African labor, as well as trails and solidarity between locals and diasporic practices in setting up shacks and quilombos between fields and forests marajoaras. The basis of Cultural Studies and Postcolonial Thought and decolonial, analyzes experiences of historical subjects varied in understanding the contact zones and intercultural mediation, revealing that between comings and goings, Indians and blacks recreated costumes, renewed and readaptaram rituals, parties and We live in the traditions of ambiguity always tamed and governed by invincible regime of marajoara waters. In these symbioses the Áfricas were recreated in Marajoara Amazon, as well as the identities of men and women afroindígenas Marajoaras matrices have been re-invented along the regional history.

Keywords: Diasporas. Blacks in Marajó. Leakage. Contactzones. Afroindígena.

* Doutor em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professor do Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (UFPA). Coordenador do grupo de pesquisa Estudos Culturais na Amazônia (GECA/CNPq/UFPA). Diretor do Arquivo Público do Estado do Pará (APEP). Atualmente, realiza Estágio de Pós-Doutorado, financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), no Programa de Comunicação, Linguagens e Cultura da Universidade da Amazônia (PPGCLC/UNAMA).

Nas Pistas da História

Há quase uma década (2006-2015), quando ainda cursava o doutorado em História Social, na PUC-SP, não havia despertado o interesse para o estudo das diásporas africanas em solo marajoara. Até aquele momento estive preocupado em entender encontros, negociações e tensões estabelecidas entre marajoaras e religiosos agostinianos recoletos de Madri, na Espanha, a partir de 1930, quando da fundação da Prelazia de Marajó, em Soure, e da retomada do projeto recristianizador católico entre campos e florestas (PACHECO, 2009).

A convite da Secretaria Municipal de Educação de Melgaço, a professora doutora Maria Antonieta Antonacci, da PUC-SP, orientadora das pesquisas de mestrado e doutorado (PACHECO, 2004; 2009), realizadas no Programa de Pós-Graduação em História Social, cortou o sul do Brasil para realizar com 180 professores rurais e urbanos o curso de “Culturas Negras em Diáspora”. A experiência possibilitou que a rede de professores daquele município marajoara pudesse começar a interagir com desafios apresentados pela promulgação da Lei 10.639/03, que tornou obrigatório em toda a Educação Básica o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.

Os ensinamentos, orientações e provocações apresentados por Antonieta me levaram a questionar quem somos nós marajoaras? Qual a composição étnica das populações que apareciam nos escritos dos padres agostinianos com os quais estava dialogando desde 2005, ao ingressar no doutorado de História? Seriam índios, brancos, negros, mestiços, afroindígenas¹?

Se havia pessoas de muitas cores e saberes com seus modos de ser, viver e lutar pela existência morando na cidade e em povoados rurais do município de Melgaço, realidade marajoara onde estamos situados desde 1983, por que nunca procuramos saber suas descendências? Como vivem, quais suas práticas sociais, religiosidades, seus saberes, patrimônios materiais e sensíveis? Mesmo que, na Amazônia Marajoara, o processo de colonização tenha sido tão intenso, levando à dizimação das antigas nações indígenas, o que ainda persistiam de seus universos de crenças, costumes, tradições?

Baseado na orientação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, o curso incentivou não somente a inserção, na proposta curricular dos municípios marajoaras, de temáticas referentes a histórias e culturas africanas, afro-

¹ Sobre zonas de contato afroindígena na Amazônia Marajoara, ver: Pacheco (2012).

brasileiras e indígenas, como estimulou os professores a realizarem pesquisas capazes de envolver seus próprios alunos e a comunidade escolar. Na condição de um dos organizadores do evento, ao acompanhar a montagem do curso e estudar o material selecionado, fui tomando notas e questionando visões que, até naquele momento, eram divulgadas sobre a presença negra na Amazônia e no Marajó das Florestas.

Entre os autores discutidos no curso, Flávio Gomes, com sua **Hidra e os pântanos** (2005), e Eurípedes Funes, em **Nasci nas matas nunca tive senhor** (1995), estimularam os professores a perceberem riquezas dessas narrativas e aprendizagens a serem exploradas no espaço das salas de aula marajoaras, além de indicarem inúmeras fontes de investigação e nomes de outros pesquisadores inseridos na temática.

Partindo do pressuposto de que antigos amores intelectuais cegam a visão ou fazem ver outras práticas sociais com pouca paixão, deixando-as à margem da história escrita, remanescente de uma experiência de trabalho com memórias orais de melgacenses para entender o fazer-se da cidade nas interfaces com a floresta (PACHECO, 2004), até, então, pouco consegui saber de traços étnicos presentes não somente em suas fisionomias, como também em suas práticas socioculturais. O máximo a que cheguei foi dizer serem descendentes de índios, negros, nordestinos, reproduzindo certo olhar generalizante, que pouco contribui para entender e ver mais de perto suas cosmovisões, enfim, suas identidades culturais.

Por esses termos, reexaminar velhos materiais e fazer novas perguntas, procurando recuperar costumes perdidos e crenças que os embasavam (NEGRO, 2001, p. 234), tornou-se urgente. Conforme orientações de Thomson, “[...] experiências novas ampliam constantemente as imagens antigas e no final exigem e geram novas formas de compreensão [...]” (THOMSON, 1997, p. 57), o caráter inesgotável das fontes históricas exigiu caminho de volta a parte da documentação examinada no mestrado. Lembranças de um documentário escrito por um professor melgacense, filho de pais nordestinos, que, no final do século XIX e primeiras décadas do XX, alcançaram a então próspera intendência de Melgaço, no auge do “ouro negro” – os tempos da borracha – aguçaram a retomada de antigos materiais (MOURA, 1976, p. 06).

O caminho de volta, no entanto, apresentou-se desconhecido, pois convicções e certezas das primeiras leituras já não eram tão confiáveis. Tive a impressão de estar iniciando um novo diálogo com escritos do professor Gabriel Severiano de Moura e cheio de novas perguntas. O documentário daquele professor, produzido nos anos de 1970, procurando reunir diferentes papéis escritos avulsos relacionados à perda da

autonomia da intendência de Melgaço, esforçou-se para mostrar que sua terra natal era ancestral e merecia respeito e reconhecimento histórico². Revirei as páginas do antigo documento histórico e lentamente fui fazendo a releitura. De repente, a página onde se lê – “Uma piada sobre os cabanos” – chamou atenção e um quebra-cabeça sobre a composição étnico-populacional parecia desenhar-se.

Sobre os cabano contam os antigo historinhas interessantes. Uma é que eles, por onde andavam, deixavam muito dinheiro, ouro, joias, pratas, etc. etc., enterrados com medo de serem roubados. E em Melgaço, então, havia muita gente ficando rica desenterrando botijas de cabanos (mas precisava primeiro sonhar com os locais onde o tesouro estaria escondido). Sonhasse três (03) vezes, e não contasse o sonho a ninguém, nem tivesse ambição, o negócio estava seguro. Do contrário, o tesouro virava encantamento, por arte do “bicho do pé de pato”. (MOURA, 1976, p. 6).

Uma Melgaço cabana foi a primeira pista evidenciada por esta narrativa. Até então, nenhuma novidade, apesar de pouco saber como a localidade participou daquele movimento.³ O quebra-cabeça constituiu-se de modo mais visível quando voltei ao que o professor escreveu acima. Contou que um grupo de revoltosos, rechaçados e na refrega da “revolução” de 1835-1840, veio refugiar-se em Melgaço. A presença do banco de areia a margem a frente da localidade, foi aspecto primordial para aqueles cabanos aportarem e criarem ali suas novas habitações. A decisão fez muitos moradores, notadamente descendentes dos pejorativamente batizados de “Nheengafbas”⁴, evadirem-se às bandas do rio Anapu, fronteira com o município de Portel.

Quatro décadas depois da evasão dessas famílias, nos iniciais tempos da borracha, novos imigrantes e migrantes passaram a habitar o povoado, entre eles

² Para maiores aprofundamentos, ver: Pacheco (2006, p. 57-65).

³ Um balanço parcial e importante sobre a historiografia da Cabanagem pode ser acompanhado em RICCI (2001). Para uma leitura atualizada na esteira entre o escrito e o oral acerca do movimento cabano no baixo Amazonas, ver Lima (2010).

⁴ O termo Nheengafba aparece em variados trabalhos sobre a historiografia colonial amazônica. O padre agostiniano Salvador Aguirre, provavelmente bebendo nestes escritos, assinalou que o termo é “[...] debido a la dificultad de los idiomas de la tribu que la habitan en las islas.” (AGUIRRE, 1992, p. 325). Incapazes de entender a multiplicidade de línguas que essas nações indígenas falavam, os portugueses negativamente procuraram homogeneizar diferenças entre falares e modos de vida de ancestrais habitantes marajoaras. Em defesa desse modo de comunicação, apesar de defender o uso da língua geral, o Nheengatu, o padre João Daniel escreveu não entender porque se criou aquele sentido de má linguagem, pois quem dela teve conhecimento sabia ser uma das línguas mais perfeitas. (DANIEL, 2004, p. 370). O próprio padre Vieira distinguia o Nheengatu como língua boa e o Nheengafba como língua má. De acordo com a professora Amarílis “[...] tudo indica que a palavra Nheengafba advinha dos índios de fala tupi que se supunham superior aos tapuios de fala travada – nome de um dos grupos indígenas mais resistentes dentre os quais se opuseram à opressão colonizadora e que, por isso, foram de imediato dizimados, possivelmente antes da chegada da Missão ao Norte.” (TUPIASSU, 2008, p. 44). Na dificuldade de utilizar outro termo mais apropriado, a partir de agora usarei Nheengafba com este entendimento.

nordestinos, sírios libaneses, turcos, judeus marroquinos. Esse processo fez Melgaço voltar a sua rotina de trabalho e intensificar sua produção extrativista, quando foi restaurada a antiga capelinha de São Miguel. Nas letras do professor Gabriel, antes, aquele espaço sagrado, era muito pequeno e não tinha seus altares de cedro do Líbano, bordados artisticamente, o que se conservava até o tempo da redação daqueles escritos.

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

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

Já é do meu tempo. Por volta do ano de 1915, o meu pai era dono de grandes lavouras, sitio, e de vários canaviais. Possuía um engenho a junta de bois, onde se fabricava açúcar mascavo, mel, rapadura, cachaça, etc., naturalmente contava com avultado número de trabalhadores. Um deles, vindo também do Nordeste, nos tempos das grandes secas de 1877 e 1888, alias, tinha sido *escravo*. Certo dia, ainda de madrugada, bateu lá em casa, no maior escândalo do mundo, despertou todos nós. Meu pai veio atendê-lo às pressas. – O que foi? O que foi? Seu Domingos, que diabo já lhe aconteceu? – Seu Gabrié! Falou ele muito nervoso. – Vim pedi a vosmecê pra me emprestá toda ferramenta qui tivé no barracão. Os ferro de cova, as pá, as picareta, enxada, enxadeco e os carrim de mão, tudim. Soineisinôsim cum a butija enterrada no pé da castanheira grande, lá no cento⁵ e quero já, já, arrancá a bicha. – Tú tá doido, negro dos seiscentos diabos! Tu ainda vai acreditar em conversa de alma?... Apoi sim nho sim, e eu quero a ferramenta e é já, tem quisê anti do dia amaincê. – Então leva lá o que tu quiseres e me deixa em paz. Lá se foi o preto com bem uns dez companheiros, e o dia amanheceu, entrou pela tarde e nada. Já a tardinha, quase noite, vem chegando de volta o pobre preto, com os outros parceiros, suados, tristes, com uma fome danada, perderam um dia de trabalho, desconfiados... – Taí seu Gabrié seus carrim e seus ferro, muito brigado. Trabaiemo qui nem burro cavando buraco e a gente só encontrava era nim de saúba. O dinheiro encantou-se di repente em furmiga [...]. (MOURA, 1976, p. 7).

As conclusões a que o professor chegou, na condição de memorialista, apesar de apontar preconceitos, não poderia negar sabedorias, crenças e cosmovisões de culturas

⁵ Refere-se ao centro, espaço das roças de mandioca.

negras no constituir-se das identidades locais. Ao dizer que “foi uma pendenga durante muito tempo essa ignorância do pobre preto, velho Domingos, em toda a cidade” e por fim “vejam só que herança negativa essa dos valentes cabanos, perante a credence popular”, diferentes sujeitos sociais e contextos históricos começaram a se cruzar e exigir discernimento.

O final do curso de “Culturas Negras em Diáspora” tinha me levado para outras viagens, a princípio sem rios, mas cheias de reviravoltas, deixando-me “mareado”⁶. Indagações não paravam de aparecer para entender o fazer-se de realidades marajoaras. Se no passado o município de Melgaço tinha sido uma importante aldeia habitada por diferentes nações indígenas, o que aconteceu, então, com esses guardiões da floresta? Onde encontrar indícios de suas vivências, modos de organização social, saberes, crenças, tradições?

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

Um grupo de revoltosos rechaçado na refrega aqui veio refugiar-se. [...] Com a chegada de novos habitantes, entre 1832 e 1836, voltou Melgaço a sua rotina de atividades de trabalho produtivo, quando foi erigida (ou melhor) restaurada a antiga capelinha de São Miguel, em estilo barroco, com seus altares ornamentados em desenho artístico, (arte portuguesa). Antes, a antiga capela era muito pequena e não tinha ainda seus altares de cedro do Líbano bordados artisticamente, o que até esta data não foram modificados. (MOURA, 1976, p. 14).

Uma outra memória sobre a construção do altar barroco em Melgaço assinala que a monumental construção aconteceu entre os séculos XVII e XVIII, no contexto da fundação e desenvolvimento da aldeia Guarycuru, sob a direção da missão jesuítica. D. José Luís Azcona, bispo da Prelazia de Marajó, em comentário realizado em agosto de

⁶ Essa expressão foi cunhada por D. Antônio de Almeida Lustosa, arcebispo de Belém, quando, percorrendo por quase oito anos os rios da Amazônia (1932-1940), observou aspectos da vida na região. Para além da visita pastoral, sentiu muito enjoo em função das fortes ondas que batiam em sua embarcação (LUSTOSA, 1976).

2009 sobre pesquisa que estava desenvolvendo na região, defende a ideia deste altar como obra agenciada pelos padres jesuítas pela profunda semelhança com o altar da Igreja do Carmo em Belém. Até o momento, o escrito mais antigo sobre a Igreja de São Miguel já recuperado assinala apenas a existência de uma “[...] bizarra igreja, e uma galeria para residência de seu pároco.” (DANIEL, 2004, p. 392). Por hora, sigo com o registro do professor Gabriel, associando o altar ao tempo cabanal, sem deixar de continuar buscando outras pistas capazes de permitir maiores entendimentos sobre este inquietante e misterioso passado colonial e imperial marajoara.

Seguindo viagens em busca de novos documentos, narrativas e estudos sobre a presença africana na Amazônia Marajoara, entrei em contato com o livro **Escravidão negra no Grão-Pará sécs. XVII-XIX**, do historiador José Maia Bezerra Neto (2001), e fiquei impressionado com os dados populacionais, de 1823, dos municípios marajoaras, com grande destaque para o elevado número de habitantes de Melgaço. Veja a descrição:

Em Muaná dos 3.524 habitantes, 503 eram escravos e 3.021 livres não identificados; Cachoeira – 3.463 habitantes, 130 brancos, 531 escravos, 2.802 livres não identificados; Chaves – 1.853 habitantes, 44 brancos, 447 escravos, 1.362 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. (BAENA, 2004, p. 260-268; 282-284).

Esses dados, extraídos da tese de doutorado da professora Rosa Acevedo Marin (MARIN, 1985 apud BEZERRA-NETO, 2001), ao trabalhar com o **Ensayo corográfico sobre a província do Pará**, de 1839, – produzido por um dos primeiros pesquisadores do antigo Grão-Pará, Antonio Ladislau Monteiro Baena (1839) – entre outras surpresas, traziam uma população melgacense composta por elevado número de escravos e mestiços, sem silenciar o forte quantitativo indígena.

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

serem levadas em consideração em torno da presença indígena, africana e afroindígena na região.

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

A cobiça portuguesa pelas terras marajoaras transformou campos e florestas em territórios de importantes produções econômicas, sustentadas pelo viveiro de homens, mulheres e culturas ali reunidas e em tentativas de submissão. É possível que os primeiros africanos tenham sido introduzidos na região, a partir de 1644, junto com as primeiras cabeças de gado vacum transportadas das Ilhas de Cabo Verde (TEIXEIRA, 1952).

Nesse mesmo contexto, enquanto Jesuítas fundavam, na parte de florestas, as aldeias Guaricuru (Melgaço), Arucará (Portel) e Araticu (Oeiras), explorando a coleta das drogas do sertão, o cultivo da cana de açúcar e da mandioca; no lado dos campos, outros jesuítas, juntamente com mercedários, carmelitas, franciscanos e colonos portugueses cuidavam de barganhar concessão de terras junto a Coroa para construir suas inúmeras fazendas, roças de mandioca e outros gêneros, além de mapear espaços de pesca, utilizando, inicialmente, mão de obra nativa e depois de africanos recolhidos em diversos portos do continente negro. Na segunda parte deste artigo, mapeio e discuto o processo de colonização do grande arquipélago, formação dos latifúndios, introdução da mão de obra negra, fugas e práticas de solidariedade entre negros e índios na constituição de mocambos e quilombos na região. Por hora, sigo desvelando indícios que nos permitirão melhor enxergar rostos africanos, indígenas e afroindígenas entre campos e florestas, desfazendo equívocos e silêncios acerca do lugar da região marajoara na escrita da História.

Aspecto importante para ser contextualizado é a forma esquemática como a historiografia paraense concebeu a Amazônia Marajoara. Campos de presença negra e florestas de presença indígena; nessa representação fatal, pesquisadores interessados pela história regional esqueceram de acompanhar a constante movimentação interna (do campo para a floresta e vice-versa) e externa (da região para Belém, Cameté, Maranhão,

Macapá, Guiana Francesa e também no seu sentido inverso), que nações, com suas tradições, credos e experiências, empreenderam na luta por sua existência física e cultural.

Mesmo que essas populações vivessem num arquipélago, não estão/estavam fadadas ao ilhamento de suas alteridades. A região, ao cravar-se na garganta do grande rio, tornou-se ponto obrigatório de passagem entre o sul e o norte paraense. Desse modo, é impossível, depois de estatísticas populacionais de 1823, confeccionadas por Monteiro Baena (1839), como foi visto anteriormente, não questionar esse modo classificatório e separatista de pensar a construção das realidades marajoaras.

Ainda que seja notória a inclinação de viajantes, etnólogos, literatos e escritores pela descrição do cotidiano dos campos e seus moradores negros, indicando ser ali o palco de maior predominância africana na região, não se pode mais fechar os olhos para constantes fugas internas e externas e formações de quilombos, quase sempre afroindígenas, ocorridas entre os séculos XVII e XIX, em Gurupá, Melgaço, Portel, Oeiras, Anajás, como trazem Vergolino-Henry e Figueiredo e, nos últimos 10 anos, Flavio Gomes.

Se populações negras do período colonial, em parceria com nações indígenas como Nheengaíba, Mamainase, Chapouna, que trabalharam em engenhos, roças de mandioca, construção da igreja de São Miguel em Melgaço, ou no forte de Gurupá e nordestinos de descendência negra embrenhados em seringais da floresta, conseguiram, com maior facilidade, misturar-se a portugueses, judeus, turcos, norteamericanos entre outros que para cá se dirigiram, a escrita da história precisa ultrapassar a cegueira de ver o Marajó das Florestas como tão somente constituído pela identidade indígena.

O padre jesuíta português, João Daniel, em sua estada pelo grande Vale Amazônico entre 1741-1757, ao descrever costumes e práticas dos “muito alvos, como os brancos” índios pacajás, uma das nações recrutada para a missão jesuíta da aldeia de Arucará, hoje, município de Portel, deixa importante evidência não apenas das fugas de escravos negros do Maranhão para este lado ocidental marajoara, mas das trocas culturais entre negros desertores e índios pacajás em torno do hábito de usar roupas.

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

Não há mais dúvida de que nesta parte da região também se constituíram focos de afroindigenismos e recorrentes contatos culturais. As vilas de populações de cor no interior de Melgaço, Portel, Breves, Bagre, Anajás, Afuá, as comunidades reconhecidamente quilombolas de Gurupá ou famílias negras, habitantes de espaços urbanos e rurais nestes municípios de florestas, são fortes indicativos para se rever formulações unívocas e singulares de Marajó. A fragilidade desse olhar pode estar na carência de investigações arqueológicas, antropológicas e históricas mais aprofundadas sobre o Marajó das Florestas, seja do período colonial para o contemporâneo, ou em períodos anteriores à colonização.

A descoberta, nos últimos anos, de alguns sambaquis nesta região começou a chamar a atenção de órgãos responsáveis por pesquisas arqueológicas, especialmente o IPHAN e a UFPA.⁷ Teses e estudos que gestaram importantes referências sobre grupos humanos e seus artefatos, como a conhecida cerâmica marajoara, estiveram plenamente centralizadas nos tesos localizados no Marajó dos Campos. Essa opção tem profundos significados políticos e ajuda a aproximar entendimentos da fabricação restrita de Marajó que o conhecimento produzido sobre a região representou à Amazônia e ao mundo.

As aproximações do Marajó dos Campos, especialmente Soure e Salvaterra, com Belém e o envolvimento das elites latifundiárias com a administração pública do Pará, desde o período colonial, contribuíram para que a representação de Marajó focalizasse elementos turísticos presentes somente no lado oriental da região. Assim, falar em Marajó virou sinônimo de praia, fazenda, búfalo, queijo, cerâmica, danças folclóricas, invisibilizando o Marajó das Florestas e toda a diversidade de patrimônios materiais e imateriais que conformam o lado ocidental e mais populoso do vasto arquipélago.⁸

⁷ Em 2006, a Secretaria Municipal de Educação de Melgaço convidou os arqueólogos Denise Schaan e Fernando Marques para ministrarem uma palestra a professores e alunos sobre as pesquisas desenvolvidas pela arqueologia na Amazônia e no Marajó dos Campos. No dia seguinte, pós o evento, eu e os dois pesquisadores visitamos dois sítios arqueológicos existentes no município, um identificado pelos moradores e o outro já referenciado em levantamento do Museu Paraense Emílio Goeldi. No ano passado, Denise conseguiu financiamento federal para que dois bolsistas produzissem uma cartografia dos sítios existentes na região de florestas. Somente entre Breves, Melgaço e Portel foram identificadas mais de 70 referências locais. No mês de março de 2009, a escavação feita pela empresa de celular Vivo para a instalação de uma antena telefônica móvel, numa área de recente povoamento na cidade-floresta Melgaço, topou com um grande sambaqui. Depois de informar à Denise, que noticiou o IPHAN desta descoberta, a obra foi paralisada para que sejam feitos os acordos legais entre os órgãos competentes. Espera-se, a partir de agora, sejam iniciadas pesquisas mais profundas dos modos de vida de populações ancestrais habitantes deste lado do Marajó das Florestas.

⁸ Para saber mais, ler o tópico “Interrogando a Ilha de Marajó”, em Pacheco e Silva (2015).

Por esse enredo, quando entra em discussão a introdução da chamada mão de obra africana na região, as escrituras assinalaram que ela foi somente para a região de campos. Mesmo que a própria literatura produzida por romancistas marajoaras como Dalcídio Jurandir e Sylvia Helena Tocantins tenham focalizado mais uma vez o Marajó dos Campos, convivências com o folguedo do Boi-Estrela e as tradicionais folias de São Miguel Arcanjo em Melgaço, criação do negro Luciano Ferreira, que, segundo seu filho Bernardo Noronha, havia tirado da cabeça e ensinado aos outros, o contato com recolhas de cachimbos da praia do jameiro também em Melgaço com traços africanos e indígenas realizadas pelo professor Amós Moraes de Souza são sinais das diásporas africanas e dos contatos afroindígenas pelo Marajó das Florestas (PACHECO, 2012b).

A reunião dessas evidências históricas captadas no **Ensayo corographico sobre a província do Pará**, escrito por Baena (1839), nas pesquisas de Vicente Salles (1969), Anaíza Vergolino e Napoleão Figueiredo (1990), José Maia Bezerra Neto (2001) e, especialmente, Flávio dos Santos Gomes (2005), sobre fugas e deserções de africanos e indígenas pelos rios da Amazônia dos séculos XVII ao XIX, ampliaram olhares historiográficos acerca das diásporas africanas na Amazônia Marajoara. Nesses estudos, rastreei municípios marajoaras e comecei a perceber a importância estratégica desempenhada pela região, desde o período de conquista da Amazônia pelos lusitanos a partir de 1616. Não é possível contar a história da Amazônia paraense esquecendo o lugar do arquipélago de Marajó e sua gente nos processos geopolíticos, socioculturais e econômicos desencadeados na região.

Pistas deixadas pela documentação dos agostinianos recoletos sobre a ligação memorial entre o período colonial e a presença da ordem já em tempos finais da primeira república (1928) fizeram-me zarpar para aqueles tempos coloniais atrás de cronistas, viajantes, escritores que permitissem entender aquele processo, aparentemente anacrônico, de fabricação de memórias. O padre e cronista João Daniel, o naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, os viajantes Alfredo Russel Wallace e Ferreira Penna, o historiador português João Lúcio de Azevedo, o excursionista D. Antônio de Almeida Lustosa, o etnólogo maranhense Manuel Nunes Pereira, entre outros estudiosos, tornaram-se, junto com os agostinianos e os literatos Dalcídio Jurandir e Sylvia Helena Tocantins, companheiros de remo.

No sulcar de conhecidos rios com outras embarcações, busquei apreender não apenas o entendimento para a questão imediata sobre o processo de invenção de memórias, mas, especialmente, o que e como haviam registrado os modos de vida e de

luta das populações marajoaras. Tive a clareza de que os escritos de homens e uma mulher de letras não eram iguais e muito menos procurei uniformizá-los. Por escreverem em momentos distintos e com perspectivas diversas, não era de se estranhar diferenças a que chegaram nas interpretações e traduções produzidas. Estando ciente desta importante questão, naquele momento, percebi ser possível começar a escrever a pesquisa de onde desdobrei este artigo.

Entre os objetivos da investigação procurei surpreender, entre matrizes orais e letradas, as diásporas africanas para a Amazônia Marajoara e a interconexão entre identidades, saberes e religiosidades de matriz indígena e africana no constituir-se da história regional. Nessas dimensões, deixei pistas de que estava querendo perceber, mesmo trabalhando com escritos de missionários, a persistência de mundos afroindígenas espalhados nos combates realizados por poderes locais contra superstições, práticas de rituais sagrados da floresta, além das ressignificações impostas às festas de santos nos encontros e confrontos entre padres e moradores da região.

Depois de mergulhar em crônicas da Ordem Agostiniana, no período entre 1930 a 2006, percebi que, com perspicácia era possível apontar indícios dos mundos afroindígenas, o que passei a nominar também de saberes locais. Mas, a riqueza das narrativas literárias, com as quais já vinha dialogando, associada a evidências desses universos nos materiais produzidos pelos agostinianos, ampliavam a reescrita da história pretendida. Nessas circunstâncias, com o interesse de construir um trabalho dando conta de dois enredos conformadores da tessitura de uma pesquisa, muitas viagens procurei acompanhar modos de vida marajoaras em suas tradições afroindígenas, imbricadas a traços de religiosidades devocionais e sacramentais, reinventando-se continuamente nas mais variadas bricolagens culturais em estabelecimento, seja com o catolicismo ibérico ou agostiniano, seja com a cultura letrada, ocidental e globalizante em expansão em toda região. Para tanto, coloquei-me de “bubuiá”⁹ com a finalidade de prosear com fontes históricas diversas e conversar com pesquisadores que transitam pelos campos das humanidades.

Nos rastros de estudos culturais, com Raymond Williams (1979), Stuart Hall (2003), Homi Bhabha (2003) e de pesquisas latinoamericanas, com Nestor Garcia Canclini (2001), Beatriz Sarlo (1997), Jesus Martin-Barbero (2001), Walter Mignolo (2003) e membros do Conselho Latinoamericano de Ciências Sociais (CLACSO) foi

⁹ A expressão significa ficar flutuando sobre as águas. Geralmente, quando se vê vegetais ou outros objetos na flor da maré se diz: olha, eles vão de “bubuiá”.

possível ler a experiência dos variados sujeitos históricos na compreensão das zonas de contato e mediações interculturais.

A proposta de construir narrativas históricas capazes de apreender e traduzir interstícios entre sujeito pesquisador e sujeitos de grupos pesquisados, em interações com diferentes projetos, intercâmbios com estudos de Homi Bhabha (2003, p. 20) tornam-se possíveis, ao assinalar “[...] que é teoricamente inovador e politicamente crucial 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”. Nesse mesmo veio teórico, incentivando a pensar formas de negociar identidades e confrontar visões de mundo, Stuart Hall (2003, p. 260) faz refletir que: “[...] as culturas, concebidas não como ‘formas de vida’, mas como ‘formas de luta’ constantemente se entrecruzam: as lutas culturais relevantes surgem nos pontos de intersecção.”

Walter Mignolo (2003), procurando desconstruir discursos eurocêntricos, formulados pelo pensamento iluminista, ao tentar ser padrão para a escrita da história de outros povos e culturas, capta, em reflexão do enciclopedista D’Alembert, metáfora reveladora de contradições daquela filosofia globalizante. “Nosso século é chamado [...] o século da filosofia por excelência [...]. O resultado ou sequência dessa efervescência geral de mentes foi lançar nova luz sobre alguns assuntos e novas sombras sobre outros, assim como o efeito do fluxo das marés é deixar algo na praia e levar outras coisas para longe”.¹⁰ A trajetória traçada pelo pesquisador para avaliar sua própria condição de especialista em estudos latinoamericanos¹¹ ajudou a questionar meu lugar social na escrita e minha vivência dentro dessa multiplicidade de histórias com as quais passei a interagir.

¹⁰ D’Alembert em “Éléments de philosophie” (1959), citado em Cassirer, 1951, recuperado e grifado por Mignolo (2003, p. 96).

¹¹ Inovando na forma de produzir conhecimentos na área de humanidades, Mignolo (2003) fez das conversas realizadas com um universo amplo e distinto de pessoas, em diferentes ambientes na América Latina e América do Norte, uma metodologia de pesquisa. Suas apreensões dessas muitas conversas apontam as mais significativas como comentários ocasionais, feitos de passagem, sobre um acontecimento, um livro, uma ideia, uma pessoa. São documentos que não podem ser transcritos, conhecimentos que vêm e vão, mas permanecem na mente e alteram um determinado argumento. Portanto, mergulhado nos “sussurros anônimos”, o autor pôde fazer interagir diálogos estabelecidos com intelectuais da América Latina, especialmente dos Andes e do México e a fundamental integração docência e pesquisa. Mignolo conversou com estudantes dentro e fora da sala de aula, com colegas e estudantes na América Latina e nos Estados Unidos, estudantes de graduação, colegas e estudantes da pós-graduação dentro e fora da Universidade de Duke, e com todo tipo de pessoas estranhas à academia, desde motoristas de táxi até médicos, de empregadas domésticas na Bolívia até executivos de pequenas indústrias, todos os que tinham algo a dizer sobre suas experiências com histórias locais e suas percepções de projetos globais (MIGNOLO, 2003, p. 11-12).

A narrativa da trajetória de pesquisa de Mignolo não inspirou apenas a elaboração de um olhar introspectivo à minha prática como historiador, pesquisador e cidadão marajoara, mas ajudou também a pensar o lugar social que resguardou a produção de uma memória social da presença negra nos dois lados da Amazônia Marajoara. Para além dessas questões, Histórias Locais/Projetos Globais ainda ajudou a inquirir, não somente como a Amazônia foi vista e tratada pelos europeus, mas também a maneira como a escrita da história sobre a Amazônia paraense jogou, para a orla, o Marajó das Florestas, região estratégica e fundamental para se entender a conquista portuguesa do Vale Amazônico. Tanto no passado como no presente, a região tanto em seu lado oriental, quanto ocidental foi e continua sendo o caminho, a fronteira, a passagem, entre Pará e Macapá, Guiana Francesa e Pará, Macapá e Maranhão ou mesmo o ontem Grão-Pará e sua metrópole portuguesa e daí para as águas atlânticas, que ajudam a alcançar outras Europas, Áfricas, Ásias em diferentes fronteiras físicas, econômicas, políticas e culturais. A inteligente leitura da região produzida pelo padre agostiniano Teodoro Madri, que a batizou com a metáfora “El Corazón de la Amazonia”, reforça a importância da valorização que precisa ser atribuída, pela historiografia amazônica, a trajetórias vividas por variados grupos e sujeitos sociais marajoaras. Nessa linha de entendimento, importa ainda ler Mignolo (2003):

Minha primeira intenção aqui, ao pegar carona em minha própria análise da teoria do sistema mundial, é precisamente trazer de volta à praia memórias levadas pelas ondas e que são tão “fundamentais” no imaginário global de hoje. [...] Situar a emergência do pensamento liminar a partir da diferença colonial como uma revolução [...] que ocorre simultaneamente em diversos lugares, reagindo a uma impressionante diversidade de histórias locais e invertendo a tendência pós-iluminismo de referir todos os tipos de conhecimento ao “século da filosofia por excelência” [...]. (MIGNOLO, 2003, p. 97).

Da chamada periferia regional, procurei, então, enxergar por meio de diversos escritos e da própria historiografia paraense, como a Amazônia Marajoara foi ali noticiada. Quais lugares sociais lhe concederam configurações geopolíticas da região? Deste modo, esta pesquisa também pretende recolocar os “Marajós” nas rotas de contatos com povos e culturas locais e liminares, procurando evidenciar o valor não somente de sua posição geográfica, mas dos saberes de defesa que seus habitantes utilizaram, tanto no período colonial, para resistir a um modelo de colonização cristã, civilizadora e uniformizador, linear e genocida, quanto na contemporaneidade, quando

novos projetos econômicos e propostas de modos de vida modernos e homogeneizadores ganham territórios.

O projeto de colonização portuguesa no Vale Amazônico, a partir de 1616, ainda que tenha se firmado, influenciando decisivas rearticulações operadas por índios, missionários, colonos, negros escravos e colonizadores, mostrou que os contatos não foram tranquilos e isentos de violências, assim como as vitórias não estavam à disposição apenas do colonizador. Rearranjos, elaborações de constantes táticas, estratégias de vivências e enfrentamentos sutis ou declarados, especialmente nos espaços de fronteiras apresentadas pelos “subalternos de el Rei”, exigiram, dos presidentes de província, religiosos, colonos, fazendeiros e outros poderes dominantes, mudanças constantes, do contrário não conseguiriam seus intentos.

Nessa perspectiva, retomar inspirações de Mignolo (2003), para problematizar escritas de histórias locais dominantes e excludentes, assentadas na lógica da colonialidade do saber, é fundamentalmente imprescindível. Urge, então, a necessidade de novas e constantes pesquisas sobre campos e florestas capazes de permitir a elaboração de saberes mais amplos, densos e democráticos, inclusivos e sensíveis, ao respeito pelas semelhanças e, especialmente, pelas diferenças étnico-raciais locais.

Intercâmbios da Diáspora em Terras Marajoaras

O relato da botija enterrada que se encantou, contado pelo professor Gabriel Moura¹² e apresentado na primeira parte deste texto, longe de ser retalho de uma história fantasiosa, ajuda a repensar sinais de vivências polifônicas urdidas por populações africanas que rasgaram o período colonial e fizeram-se ver e sentir de diferentes formas na construção da nação brasileira. Apesar das margens a que foram relegadas nas histórias sobre a Amazônia, pelo menos até a década de 1940, suas movimentações foram surpreendidas em diferentes escrituras elaboradas desde o período colonial.

Segundo Édison Carneiro, a Amazônia e automaticamente o arquipélago dos Marajós, “[...] à primeira vista parece ter sofrido tão somente a influência dos aborígenes

¹² Filho de pais cearenses que alcançaram os “Marajós”, nas últimas décadas do século XIX, este professor nasceu em 1910, na fazenda N. Srª de Fátima, na localidade Pacoval, em frente à cidade de Melgaço, faleceu em Belém, nos idos da década de 1980. Para saber mais, ver: Pacheco (2006, p. 57-65).

[...]” (NASCIMENTO, 1982, p. 167)¹³, no entanto, nações e culturas africanas inscreveram-se com todo seu modo de vida, no âmago do fazer-se marajoara, pluralizando a paisagem cultural amazônica. Objetivando sinalizar quais africanos alcançaram os territórios amazônicos, recorremos a Vergolino-Henry e Figueiredo, quando abordaram, em seu rico levantamento documental, a procedência dos africanos escravizados em terras paraoaras.

Para os autores, os escravos encontrados na Capitania do Grão-Pará, no período que vai de 1753 a 1801, na fase da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, instituição responsável pelo tráfico de africanos para a região, eram oriundos dos seguintes portos: Bissau e Cacheu, então Guiné Portuguesa e atual República da Guiné-Bissau; Luanda, Benguela e Cabinda, antigo Reino de Angola e atual República Popular de Angola; Moçambique na Costa Oriental ou Contra Costa, atual República Popular de Moçambique (VERGOLINO-HENRY; FIGUEIREDO, 1990, p. 49).

Já Vicente Salles, no afã de superar dificuldades apontadas pela documentação de época para focalizar a procedência de negros que cruzaram águas da Amazônia paraense, já que nos inventários essas informações muitas vezes são evasivas, como atestou Nunes Pereira ao “compulsar 69 inventários no Cartório de Cachoeira e 10 no de Soure, localidades da Ilha de Marajó”, retomou o trabalho de Vergolino-Henry e Figueiredo e trouxe novos conhecimentos, inventariando a que origens culturais pertenciam negros, duramente subjugados, nesse chão.

Reunindo agora todos esses informes, ficamos sabendo que, do grupo banto, vieram representantes das chamadas nações – Angola, Congo, Benguela, Cabinda, Moçambique, Moxincongô, Maúá ou Macua, Caçanje etc. Do grupo sudanês entraram – Mina, Fânti-Achânti, Mali ou Maí ou Mandinga, Fula, Fulupe ou Fulupo, Bijogó ou Bixagô. (SALLES, 2005, p. 84).

A partir de movimento iniciado por Nunes Pereira, primeiro etnólogo a se debruçar sobre códices, antigos inventários e manuscritos para perscrutar a presença africana na Amazônia, com destaque à grande Ilha de Marajó, houve investimentos acadêmicos para pesquisar raízes históricas que dessem conta da formação dessa mestiça população. Ganhou destaque, nessa investida, a busca por elementos configuradores de povos africanos em diásporas: falares, dançares, performances,

¹³ A afirmativa foi redigida por Carneiro em parecer sobre a tese **O negro na Ilha Grande de Marajó**, escrita em 1943 pelo veterinário, etnólogo e naturalista, Manoel Nunes Pereira. Esse estudioso era filho de uma iniciada no Tambor de Mina, nasceu em São Luis do Maranhão a 26/06/1891 e faleceu no Rio de Janeiro a 26/02/1985. Sobre a trajetória de Pereira ler: Costa (1997).

cantorias, crenças, religiosidades, saberes e costumes têm emergido em grandes expressões e mesclas culturais.

Antes de Vicente Salles – pesquisador considerado pela historiografia amazônica como pioneiro nos estudos da presença africana na região – concluir, em 1964, **O Negro no Pará**, publicado em 1971 e apontado por Arthur Cezar Ferreira Reis como uma verdadeira revolução nos estudos amazônicos, pelo que revela, anuncia, corrige, afirma e incorpora (SALLES, 2005), o maranhense Nunes Pereira, duas décadas antes, já vinha realizando importantes levantamentos documentais sobre negros escravizados na Amazônia Marajoara.

Para produzir sua “tese”, Pereira dialogou com documentos do Arquivo Público do Pará e de duas localidades dos campos marajoaras: Cachoeira do Arari e Soure. Na primeira compulsou, no cartório da cidade, inventários que abrangiam o período de 1803 a 1876. No segundo, encontrou não somente descrições de escravos, como também um “precioso manuscrito” – pertencente às irmãs Jesoína Gonçalves de Leão e Carolina Rosa da Silveira Gonçalves – da autoria do memorialista capitão Calandrini da Silva Pacheco (PEREIRA, 1952).

Ao dialogar com a documentação, Pereira ainda recorreu a “pronunciamentos de historiadores e etnólogos luso-brasileiros”, como afirmou Ferreira Reis (PEREIRA, 1952, p. 184). Desse modo, situam-se, nos finais do século XVII, a introdução dos primeiros africanos na Amazônia, quando a política de colonização portuguesa, neste imenso Vale, estava ameaçada, por série de motivos, entre os quais o modo de vida indígena, seus “conceitos de liberdade” (PEREIRA, 1982, p. 182), suas práticas de insubmissão a formas de organização social e políticas diferenciadas da cosmovisão europeia, além de contarem com as chamadas proteções missionárias. A partir destes entraves, a metrópole optou pela inserção do braço negro no Vale Amazônico.

Nunes Pereira assinalou que a índole dos nativos, sua precária agricultura, seu nomadismo incontrolável, aspectos de sua cultura material e espiritual, o colocaram em choque com o conquistador e colonizador.

Certo a sua colaboração, aqui e acolá, poderia dar esplêndidos e compensadores resultados, mas não era com índios, supersticiosos e andarengos, que se poderia assentar, só com eles, um Estado à feição dos que constituíam a Península Ibérica, por exemplo. Não seria com índios, preados e descidos das suas aldeias, no fundo da selva e à beira de lagos e de campos, que se criaria, em pleno trópico, a Feliz Lusitânia! (PEREIRA, 1952, p. 158).

Para Salles, o trabalho de evangelização promovido pelas ordens religiosas coloniais nos Marajós, resultou em consequência funesta para os “negros da terra”, pois inúmeras tribos sucumbiram em curto espaço de tempo. A escassez de mão de obra nativa exigiu a premência de recompor a paisagem humana com “[...] alguns ‘africanos’, diversificando, desta forma, o fâcies étnico do Marajoara.” (SALLES, 2005, p. 152). Recuperando Mirando Neto, o autor ainda redigiu: “Os indígenas, mais tarde os negros africanos e principalmente o elemento mestiço que então se formou, muitos auxiliaram o colono na pecuária no Marajó. José Veríssimo, em 1885, já observara que o negro constituiu a maior parcela da população da ilha.” (SALLES, 2005, p. 152).

É importante lembrar que se o Brasil, em 1680, estava dividido em Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grão-Pará, a chamada ilha Grande de Joanes não configurava nos quadros dessa divisão, por ter se constituído em capitania doada por D. Afonso VI, ao seu secretário de Estado, Antônio de Sousa Macedo, em 1665. Somente depois de três gerações e baronias (abril de 1754) é que foi extinta a donataria e reunida a capitania aos bens da Coroa e fazenda real. Nesse tempo, grande parte das terras já estava em mãos de concessionários de sesmarias doadas pelos donatários da vasta extensão territorial. Sobre esses processos, esclarece Teixeira:

Aproveitando-se do costume, então vigente, de concederem-se sesmarias, de preferência a pessoas fidalgas ou com posse bastante para construir engenhos, com exclusão das classes pobres e desfavorecidas, muitos súditos do rei de Portugal pediram concessões de terras em Marajó, principalmente onde pretendiam fundar fazendas de criação, alegando aos donatários, capitães-mores e governadores que “eram homens de muita posse e família” ou que “eram homens assim de gente como de criação que a um morador são pertencentes” ou que “tem muita fábrica de gado de toda a sorte e escravos como qualquer morador”. (TEIXEIRA, 1952, p. 741).

Esse modelo de distribuição de terras explica a enorme concentração fundiária ainda hoje extremamente visível entre campos e florestas. Na região de campos, relações de poder historicamente estabelecidas entre famílias influentes, religiosos, “contemplados”, sesmeiros, barganhando para si a maior extensão de terra possível, originou um processo de desigualdade social sem precedentes na história da Amazônia.

Conforme Soares, a doação da ilha à família do capitão-mor Antônio de Sousa Macedo correspondeu a um objetivo estratégico da Coroa (SOARES, 2002, p. 23-24): Controlar e povoar uma região de fronteira com o Cabo Norte e a Guiana Francesa para conter a onda da intrusa presença estrangeira (holandeses, franceses, ingleses, irlandeses), além da necessidade de explorar riquezas existentes em seus rios e florestas.

[...] o processo de concentração de terras e de expropriação dos índios tornou-se mais intenso, direcionado e violento. As terras da ilha passaram a ser divididas em sesmarias, doadas pelos capitães-mores, que cediam as terras em troca de sua ocupação. Foi nesse momento que a população indígena local passou a sofrer maiores pressões, expropriadas de suas terras e escravização, pois com a chegada dos colonos acentuou-se ainda mais a necessidade de tornar a ilha um local lucrativo à metrópole. (SOARES, 2002, p. 28).

Soares aborda ainda que, no correr de cem anos (1725/1823), as terras do arquipélago foram continuamente distribuídas e ocupadas por famílias de prestígio político, erigindo sítios e fazendas próximas a rios e igarapés. Estas propriedades configuraram-se em espaços de trabalho e moradia de uma profusão de “agregados”, vaqueiros e pequenos agricultores.

Um mundo multiétnico de interesses e perspectivas diversas foi ali fortemente constituído, já a partir de 1702, quando El-Rei determinou a transferência do gado de Belém e cercanias aos pastos da ilha, visando incentivo à criação e efetivar o processo colonizador que há mais de meio século já vinha sendo tentado sem sucesso, dado as guerras entre Aruãs e Nheengaíbas contra portugueses. O naturalista brasileiro Alexandre Rodrigues Ferreira, ao visitar a região nesse período, encontrou médios e numerosos rebanhos, sob os cuidados de índios e negros (NUNES, 1952, p. 166).

Em 1758, o Marquês de Pombal confiscou as fazendas dos jesuítas, com o pretexto da falta legal de posse. Por carta régia de 1760, D. José I mandou ratear e repartir, em junta governativa, essas fazendas: para oficiais militares e pessoas casadas, vindas do Reino e estabelecidas no Pará; oficiais brasileiros e casados; pessoas distintas, também casadas, residentes no Estado, que não possuíam bens de raiz competentes; excluídos os que não tivessem terras próprias sem benfeitorias e os que não mostrassem capacidade para a última (TEIXEIRA, 1952, p. 746-747).

Os Anais do Arquivo Público de 1968 documentaram que, em 1760, foi dividida a grande fortuna acumulada pelos religiosos nos Marajós. As fazendas foram divididas em 22 quinhões, algumas, conforme aponta Soares, por seu tamanho, tornaram-se vilas após o confisco. Somente os jesuítas detinham posse de sete fazendas, quatro no Rio Arari e três no Rio Marajóassu. O gado perfazia 134.465 cabeças. Mesmo depois que os filhos de Loyola foram expulsos, Soares ainda assinala que os mercedários, proprietários da Fazenda São Lourenço, no rio Paracauari, possuíam um total de 33 trabalhadores, somados escravos e livres, sobressaindo em relação a outros proprietários leigos (SOARES, 2002, p. 23-4).

Na “Ilha Fantasma”, como batizou Nunes Pereira a ilha Grande de Joanes, porque “[...] sua imagem desdobrava em inúmeras outras, dentro das doces águas que a banhavam [...]” (PEREIRA, 1952, p. 157), o povoamento foi assegurado com a formação dos currais a partir das últimas duas décadas do século XVII. O etnólogo defende a tese de que Portugal só lentamente percebeu não poder contar com nações indígenas à formação, em bases menos flutuantes, de um modelo econômico necessário ao desenvolvimento da região amazônica, assim como não podia sustentar-se apenas na lavoura como obra de penetração e conquista em que o pastoreio tanto evidenciou em outras realidades brasileiras (PEREIRA, 1952, p. 158).

Os campos marajoaras, então, ficaram divididos entre dois tipos específicos de mão de obra: negros vaqueiros e índios roceiros (SOARES, 2002, p. 51).¹⁴ Obviamente negros, índios, mulatos, pardos, cafuzos, crioulos, mestiços estavam inseridos e se cruzando em diferentes ofícios, sustentado a fronteira colonial. Em fazendas de gado e açúcar, pesqueiros, roças de mandioca, algodão, arroz, tabaco, florestas de drogas do sertão, sementes oleaginosas, olarias de tijolos, fortificações, essas populações pobres recriaram modos de trabalho, trocas comerciais, crenças, tradições, assim como saberes e religiosidades.

Nos caminhos abertos por Pereira e esgarçados por Salles, Vergolino-Henry e Figueiredo, Bezerra Neto e Gomes, para citar os principais, torna-se possível apreender que, com a criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, em 1755, o tráfico de escravos africanos para a Amazônia intensificou-se. Antes desse período, Pereira não duvida de que houvesse aparecido, por essas bandas de cá, “[...] negros escravos e negros livres ou mesmo forros, de parceria, cantando, dançando no convés, ou gemendo e agonizando no fundo do porão de um ou outro tumbeiro.” (PEREIRA, 1952, p. 162).

A pesquisa desenvolvida por Vergolino-Henry e Figueiredo, em códices do Arquivo Público do Estado do Pará, nos finais da década de 1970, demonstra a enorme preocupação de diversos moradores de Belém e de vilas situadas no interior do estado em relação à introdução de escravos negros na região. Uma multiplicidade de pedidos encaminhados aos poderes estaduais ou metropolitanos, expressa a urgência dessa mão de obra africana, especialmente no contexto da Era Pombalina, quando foi criada e

¹⁴ Segundo Soares (2005, p. 51), a categoria roceiro possui laços estreitos com a atividade indígena, responsável por plantar e colher os alimentos que sustentavam a ilha. Os vaqueiros cuidavam e transportavam o gado, sustentáculos da maioria das fazendas.

funcionou a Companhia Geral de Comércio (1755-1778), traficando quase 30.000 africanos para o Maranhão e Grão-Pará.

Todos os estudiosos do tema são unânimes em afirmar a dura relação de força entre poderes coloniais, metropolitanos e moradores de São Luís e Belém em torno da aquisição do africano. Apesar da desvantagem que o Grão-Pará levou nessa “cana de braço”, Gomes assinala que “[...] sem considerar o tráfico negreiro via iniciativa particular e ilegal – o contrabando e a introdução de escravos crioulos de outras capitâncias –, de 1755 a 1820 entraram 53.217 africanos escravizados na Amazônia.” (GOMES, 2005, p. 46).

A população escrava negra e africana nos Setecentos estava, de fato, espalhada pela Amazônia. Podia estar nas lavouras – onde trabalhava junto com os índios –, ou na coleta das “drogas”, no transporte das canoas e nas obras das fortificações militares que pontilhavam o Grão-Pará, em função dos temores de invasões estrangeiras. A floresta já estava enegrecida (GOMES, 2005, p. 49).

Os primeiros africanos introduzidos no Marajó dos Campos inseriram-se, inicialmente, na lavoura, disputando e partilhando espaços com índios em seus “[...] putiruns¹⁵, alegres e movimentados, nas roças imensas.” (PEREIRA, 1952, p. 166). A experiência e os saberes em lidar com o gado, entretanto, seduziram-nos às fazendas de criatório, recriando a vida pastoril em seus universos de liberdade e aventura que a montagem em lombos de cavalos podia promover. “Há no negro, como no índio [...] um índice de indivíduo em pleno desenvolvimento cultural – uma admirável capacidade para lidar com os animais domésticos, bovinos e caprinos [...]” (PEREIRA, 1952, p. 166).

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

Missionários capuchos, mercedários, jesuítas e carmelitas como os primeiros donos das sesmarias e colonos, sob o comando do duro trabalho desenvolvido por

¹⁵ Trabalho realizado em coletividade. No Acre, chama-se adjuntório e, em Melgaço, convidado.

africanos e indígenas, expandiram a cultura vaqueira nos campos marajoaras. Inicialmente, confiaram o gado a vaqueiros indígenas, exímios sábios do regime das águas e mistérios da natureza, capazes de distinguir tempos e espaços propícios ou hostis ao criatório. “Também confiaram à dedicação e à coragem dos negros escravos, à proporção que se iam enriquecendo de larga escravatura.” (PEREIRA, 1952, p. 167).

O mundo colonial marajoara sustentava-se e expandia-se sob a faina de índios e negros, cotidianamente envolvidos nos mais diversos ofícios, lidando com temporalidades e animais que aterrorizavam o gado vacum. Cruzaram mondongos¹⁶ e balsedos, espaços disputados pelo gado na internada e verão marajoara com jacarés, sucuris, aves, tigres, capivaras, porcos e antas. Em rodeios e ferras, corpos nativos e, especialmente da diáspora, expressaram habilidades no trato com o boi.

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

“Escravizara-se à paisagem da Ilha Grande de Marajó, que lhe lembrava, talvez, a d’África longínqua: com seus pântanos, rios, lagos, mares, estepes, areiais e brenhas.” (PEREIRA, 1952, p. 169). Os africanos conseguiram melhor se situar, inicialmente, em regiões de campos que lhes permitiu desenvolverem práticas de trabalho e moradia semelhantes à sua terra natal. Assim, tornaram-se lavradores, vaqueiros, curtidores, oleiros, alimentando-se “[...] fartamente de abundante caça, consoante certas normas sócio-religiosas das suas tribos ou nações.” (PEREIRA, 1952, p. 173).

Por meio de memórias do capitão Calandrini, Nunes Pereira recompõe nomes de algumas famílias que fizeram riqueza em campos marajoaras. Joaquim Ângelo Gonçalves, nascido em 1770, era proprietário de Santo Antônio, Têso, ilha das Palhas, em Maguari, com muito escravos e gado. Miguel Arcanjo Gonçalves, nascido em 1790, teve em seu poderio as fazendas Anjos, Pindobas e São Cristóvão com vasto gado e

¹⁶ Atoleiros formados por pequenos lagos e infinitas plantas palustres, por entre os quais se arrastam milhares de répteis. No princípio do inverno, recolhem grande parte das águas pluviais; mas, enchendo-se rapidamente começam a extravasar pelos seus escoadouros naturais, rios mais diversos existentes na região (PEREIRA, 1956, p. 121).

escravaria. Raimundo Antônio Gonçalves, nascido em 1799, dono das fazendas, Santos Reis, Bentevi, Glória, Livramento e muito gado e escravos. O próprio memorialista açambarcava as porteiras Conceição, Nazaré, Dominginho, Desterro, Limpo Grande e Cajueiro, “[...] onde passou largo tempo da sua vida com os seus escravos, a sua gadaria e a sua cavallhada.” (PEREIRA, 1952, p. 168).¹⁷

Da farta documentação produzida pelo bispo missionário português D. Fr. Caetano Brandão, em suas incursões pastorais pela diocese do Grão-Pará (1783 e 1789), tempos do Marquês de Pombal, o anticristo agostiniano, Salles retém visitas realizadas pelo religioso em diferentes fazendas nos raios dos campos marajoaras. Para compor seus registros, a autoridade eclesiástica não perdeu de vista o grande número de escravos negros encontrados nas fazendas dos Carmelitas¹⁸, as únicas ordens que, pelas boas relações mantidas com o estado português, “[...] haviam escapado, até então, à expulsão iniciada no consulado pombalino.” (SALLES, 2005, p. 153).

Frei Caetano tomou nota que nestas fazendas alguns negros aprendiam determinados ofícios e a religião. Comoveu-se quando ouviu duas pretinhas que, ao cantarem louvores divinos, “[...] faziam uma admirável consonância de primeira e segunda voz.” (SALLES, 2005, p. 153). Uma homenagem feita por escravos ao prelado, o deixou sentimentalmente comovido. “Cantou-se um *Te Deum*; e os escravos e escravas cantaram o Bendito Sejais, e outras modas com tanta graça, e doçura, que não pude suster as lágrimas.” (SALLES, 2005, p. 153).

A propriedade dos padres mercedários em Cachoeira do Arari era a mais pujante de toda a ilha. “Tinha rancho de escravos bem regulado e possuía mais de 150 escravos entre machos e fêmeas.” (SALLES, 2005, p. 235). Gomes e Queiroz, em diálogo com Ramos, que trabalhou memórias deixadas por Frei Caetano evidenciam passagens dessa composição, retratando a crítica do prelado a colonos que julgaram africanos como autênticas máquinas de trabalho, “[...] esquecendo-se de sua condição de pessoas e sujeitando-os a maus-tratos [...]”, resultando em “[...] escravos aleijados de mãos e pés, com as costas e os ‘lugares inferiores’ feitos em retalhos, que ele atribuía à falta de

¹⁷ As fazendas de maior escravaria, identificada por Pereira, foram as dos religiosos: Arari, São João, São Jerônimo, São Pedro Nolasco, São José, Guajará, Retiro Fortaleza, Retiro Boa Vista, Jenipapucu. Porém, somente na fazenda São Lourenço pertencente à Coroa, existia 65 escravos que foram dados a inventário. Entre os inventários trabalhados pelo etnólogo, 946 escravos foram registrados. Entre esses inventários, 80 escravos pertencentes aos mercedários, não foram descritos (PEREIRA, 1952).

¹⁸ Fontenele, bebendo em informações do historiador português João Lúcio Azevedo, quando Mendonça Furtado chegou ao Grão-Pará, “[...] encontrou 63 aldeamentos missionários, dos quais 19 pertenciam aos jesuítas, 15 aos carmelitas, 09 aos da Província de Santo Antônio, 07 aos da Província da Conceição, 10 aos da Província da Piedade e 03 aos de Nossa Senhora das Mercês.” (FONTENELE, 2008, p. 79).

temor a Deus e ao próximo.” (GOMES; QUEIROZ, 2003 apud RAMOS, 2000, p. 341-348).

Essas atitudes, conforme esses estudiosos, divergiam de outras que revelavam senhores mais zelosos e preocupados pela instrução de seus escravos, empregando-os, inclusive, em obras de caridade. Frei Caetano teria, nesse período de visita, confessado e crismado escravos que trabalhavam em lavouras nas proximidades de Macapá e na ilha de Marajó. Segundo Marçal, na acepção de Ramos, a crítica promovida por este prelado demonstra uma posição original, ao conceber escravos africanos como gentes de Deus que deveriam ser ensinados, respeitados e não torturados, para que fossem transformados em colonos prósperos e pudessem gozar das riquezas existentes no território amazônico.

A leitura de Ramos, da experiência de Frei Caetano Brandão, diverge do pensamento e da prática dominante nos períodos colonial e imperial, quando a Igreja, sob a égide do padroado, foi instituição que referendou a escravização de nações africanas em território brasileiro. Para além dessa leitura, são visíveis os esforços de um bispo responsável por uma imensa plaga, num tempo de “abandono espiritual”, em conhecer e acompanhar como almas indígenas e africanas viviam a religião católica.

Nesse contexto, é importante retomar a parada em Breves, feita por Frei Caetano em 12 de junho de 1786. Ali encontrou alguns moradores pardos e índios sem igreja, capela, distante um dia de viagem da Vila São Miguel de Melgaço, lugar mais próxima para obter alguma instrução religiosa. As demonstrações de ignorância da doutrina cristã, expressas por estes moradores, deixaram o religioso completamente decepcionado. Quando perguntou a um grande número de mulheres e meninos quem era a Mãe de Jesus, calaram-se.

Para minimizar esta distância com a religião católica, o bispo recomendou e orientou com livros sagrados a um homem que percebeu ser dotado de maior inteligência para instruir os curumins do povoado. “Crismi, visitei-os nas suas casas estimulando-os ao trabalho corporal e ao de salvação, e às cinco horas da tarde os deixamos.” (SOARES, 1946, p. 138).

Os escravos africanos reinventaram uma economia de subsistência, aclimatada com seus tempos de descanso e de fugas. Unindo-se a grupos indígenas que não estavam acostumados com o lucro, africanos conseguiram desestabilizar a economia regional, mas sustentaram vidas de populações, viventes entre rios, campos e florestas.

Em defesa de significados de liberdade frente à exploração intensa de seus corpos e culturas, índios e negros reconfiguraram cartografias marajoaras, pintando uma floresta alinhavada por rios, plena de fugitivos (GOMES, 2005). No inventário de Inácio Monteiro, de 1886, Pereira escreveu que entre os chamados semoventes estão pretos fujões, sob a pecha, ‘escravos que estão em fugas’. Tratava-se de três negros e uma negra, entre eles um era cego de um olho, com 35 anos e foi avaliado em 400\$000. “A preta fujona Margarida fora avaliada em 200\$000 e tinha 40 anos de idade.” (PEREIRA, 1952, p. 186).

O movimento de fugas de escravos abriu-se em várias direções. Se habitavam em Soure, poderiam ser encontrados em Gurupá. Se debandavam de Macapá, não era de estranhar que tivessem se embrenhado pras bandas de Melgaço. Num ir e vir contínuo, por fora e mais precisamente por dentro da ilha, para livrarem-se das tormentas do cabo Maguari ou da pororoca de Chaves, negros, índios, mestiços optaram muitas vezes em navegar pelos estreitos de Breves, indo “socar-se” na fronteira Pará/Amapá/Guiana-Francesa ou vice-versa.

Os marajós foram corredores por onde essas comunidades de fugitivos testavam e traçavam sinuosas práticas de liberdade. Em 1809, entre outras pessoas, um médico francês foi preso na Vila de Chaves, suspeito de ter sido “[...] o motor do levantamento dos pretos remetidos de Caiena para o Pará em um barco.” (BAENA, 1969, p. 276-7).

Documentos produzidos por poderes locais, em correspondências oficiais desde o século XVIII, ou anúncios de jornais do XIX, permitem rever rotas de homens em fugas entre cantos e encruzilhadas da imensa floresta marajoara. O trabalho de Flávio Gomes, ao imiscuir-se pelos variados espaços amazônicos e fronteiriços, situando o período de 1732 a 1816, visibiliza não apenas o Marajó dos Campos, alinhavado em complexas experiências históricas na constituição de mocambos e quilombos.

Talvez pela dificuldade de acesso e longínquas beiras de rios, o Marajó das Florestas, com terrenos movediços e embaralhados, transformaram-se em territórios mais pisados e provisoriamente habitados por índios e negros que, vivendo situações-limites, reconfiguraram sentidos de suas existências físicas e espirituais. Essas fugas, para pântanos desconhecidos e inalcançáveis por autoridades e capitães do mato, podem ter agenciado um rico mundo de vivências que ficou nas dobras da história, porque se esgarçou dos fios da escravidão. Certamente africanos e “índios” (BAENA, 1969), que escaparam pela tangente dos olhares de seus algozes, tempos depois, conseguiram misturar-se com outros grupos espalhados pela região.

Um dos espaços marajoaras, recorrentemente citado por historiadores como Salles, Vergolino-Henry e Gomes, é o consistente mocambo erigido por pretos, índios, cafuzos e pardos no rio Anajás, em fronteira, campos e florestas, ou no rio Macacos, interior do atual município de Breves e ainda em Chaves. Autoridades em pane exigiram do Governo da Província, em 1787, o desbaratar desses maliciosos agrupamentos humanos.

Mencionando os principais mocambos desse período, Baena (1969) escreveu:

Outro mais considerável no rio Anajás composto de escravos, soldados desertores e foragidos. E quatro que estão no rio dos Macacos, um deles nas terras de André Correa Picanço, e outro nas de José Furtado de Mendonça, juiz ordinário da Vila de Chaves, os quais todos estão combinados com os supra-referidos. (BAENA, 1969, p. 271).

Para o lado do rio Arari, nos finais do século XVIII, Gomes (2003) recompõe notícias de movimentos de fugidos e roubos de gado, com tentativas de evitar fugas de negros da Fazenda Real, “[...] que se vão introduzir em mucambos por aqueles matos.” (GOMES, 2005, p. 53). Na vila de Monforte, dois pretos que andavam fugidos foram capturados. De Portel, ventilavam-se variadas reclamações de que índios abandonavam seus serviços e “[...] que as povoações eram compostas de mucambos que só aparecem quando querem”. (GOMES, 2005, p. 68). Diligências eram enviadas a esta vila para acompanhar índios descidos do Pacajá ou destruir um mocambo do rio Arapari.

Escravos de Soure debandavam para o Arauari, rio de muitos mocambos. “Da vila de Monsarás, nos matos de Ponta de Pedras se acham amocambadas 40 pessoas entre grandes e pequenos, vivendo como no sertão sem missa nem confissão.” (GOMES, 2005, p. 53-68). Foram encaminhadas duas escoltas de Cachoeira para conter recorrente absurdo vivido por parte de índios, pretos e soldados desertores. Para as bandas de Melgaço faziam-se prisioneiros homens de identidades desconhecidas.

Na vila de Chaves, um mulato vivia realizando ofícios como vaqueiro, carpinteiro e marceneiro, “tinha a vida vaga ou incerta” (GOMES, 2005, p. 53-68).

Da ilha de Joanes chegavam notícias de que cafuzos, mamelucos, índios e pretos, que lidavam com o gado, estavam burlando o fisco. O problema dos roubos articulava-se com o comércio clandestino. Por meio dessas redes de trocas, fugitivos, amocambados e desertores vendiam os produtos de suas roças, obtendo, em troca, sobretudo pólvora, armas de fogo e aguardente. (GOMES, 2005, p. 82-83).

Em meados do século XVIII, no rio Pracupijó, ligado a Portel, era ventilado a “[...] existência de índios escondidos com criminosos e negros.” Na região de Melgaço, pretos, mulatos e índios eram retirados de um mocambo, enquanto em Ponta de Pedras, houve lutas para desfazer um ajuntamento de índios, mulatos e criminosos, “[...] de que é cabeça um mulato chamado Narciso que foi dos padres da Companhia.” (GOMES, 2005, p. 82-83).

A capacidade de inventar resistências e reatualizar suas tradições, em meio ao clima de perseguição, agenciado por proprietários e poderes locais, fez negros e índios embrenharem-se para diferentes cantos do território amazônico, erigindo provisórios mocambos. Flávio Gomes (2005) surpreende, ainda na documentação pesquisada, escravos fugidos da Vila de Mazagão, no Amapá, encontrados em Gurupá, em suas “[...] casas de pau-a-pique, trabalhando em colheita de bastante arroz, milho [...] há mais, de quatro anos.” (GOMES, 2005, p. 53).

Esses quilombolas praticavam roubos e mantinham comércio nas povoações próximas. Solidariedades entre índios e negros naquela terra comum que os escravizava começavam a aparecer. Índios em Salvaterra invadiram a cadeia para dar fuga ao ‘preto Manoel José’. [...] Também de Gurupá noticiava-se que índios e cafuzos andavam juntos. [...] Em Joanes e Monsarás, foi preso o preto fugido Miguel, conhecido como ladrão de gado, por meio de quem se soube que os índios locais “tinham comércio com os ditos fugidos”. (GOMES, 2005, p. 67).

Um combinatório de cumplicidades e alianças, desaguando em diversos interesses, firmava-se entre homens em fuga, moradores e comerciantes em trânsito pelos rios da região. Vendedores ou compradores de gêneros produzidos ou extraídos da própria floresta, por essas comunidades de fugitivos, erigiram, em meio aos tempos de perseguição, uma economia de troca nas bordas do capitalismo mercantilista. Se solidariedades eram alinhavadas, tensões, disputas e delações também complexificaram mundos coloniais e imperiais “Enel Corazón de laAmazonía” (MADRI, 1979, p. 29). Gomes (2005, p. 77) conta que, “[...] em Joanes, no ano de 1762, índios desertores foram intimidados pelos pretos numa ocasião.”

Notícias de jornais, transcritas por Salles (2005), ajudam a situar os Marajós nessas rotas de homens em busca da liberdade e nos raios de perseguições. Em 1852, **O Grão-Pará** publicou que do engenho Palheta, distrito da Vila Muaná, fugiram da propriedade de Manoel Antônio Cardoso Amanajás, em um escaler, cinco escravos de sua propriedade em direção ao Amazonas. Eram eles: Felipe, “preto retinto figura ordinária”, 22 anos, dentes partidos, um tanto vergado, toca viola, sabe ler, tem um risco

no rosto, deve ter sinais de surras, “padeceu boubas de que deve ter cravos”. Este mesmo Felipe esteve em fuga anos atrás, quando ainda era mais jovens e não tinha barba, mas recuperado em 1847. O segundo era Manoel, irmão deste tocador e leitor, “preto retinto, rosto redondo, figura ordinária, gordo, pés grossos”, detinha o ofício de ferreiro, sofreu do mesmo mal de seu irmão, possuía 21 anos e não tinha barba. Completam o retrato dos fugitivos, Ignês e seus dois filhos gêmeos e pretos. Ela de cor tapuia, tinha falta de parte do nariz. Eles um menino de nome José e uma menina de nome Luzia (O GRÃO-PARÁ, 1852, p. 4).¹⁹

Em 1854, era Tomás Tavares Bastos, proprietário do engenho de S. Marçal, do Rio Arari, quem solicitou anúncio em relação a três escravos fugidos. Estava na busca dos conhecidos, por aquelas bandas, negros e crioulos: Francisco, preto, nação Caçanje, aparentando idade de 40 anos; Simão, crioulo retinto, reforçado, semelhante a Francisco possuía a cara redonda e muito falante e Boaventura, crioulo, alto, magro, um tanto acafuzado, tinha os dedos grandes dos pés metidos para dentro. Tanto Boaventura, quanto Simão tinham pouco mais de 25 anos e raros fios de barba (TREZE DE MAIO, 1854, p. 4).²⁰

No mesmo ano e desespero, encontrava-se Manoel Antônio da Cunha Vidim, porque seu escravo Bernardo fujão, que já tinha andado pelas bandas de Muaná, havia mais uma vez desaparecido. Com características físicas e psicológicas, Bernardo era descrito como preto crioulo, exímio carpinteiro, fala baixa, nasalar e fina, com um dente quebrado na frente superior da boca, com andar semelhante a um “porco”, fino em mentiras e juras que faz por Deus e todos os santos, protesta sempre quando recebe coitos (TREZE DE MAIO, 1854, p. 4).²¹ Em 1866, fugia de Belém, Raimundo, mulato moço, que possivelmente embarcou para as ilhas (JORNAL DO PARÁ, 1866, p. 3).²²

¹⁹ O GRÃO-PARÁ, ano 1, n. 30, 3 jan. 1852. p. 4. In: SALLES, Vicente. **O negro no Pará sob o regime da escravidão**. 3ª ed. rev. ampl. Belém: IAP; Programa Raízes, 2005, p. 351-361. (Documentário – parte 6). O noticiário completou sua informação dizendo: “A pessoa que os apreender entregando a seu senhor no engenho Palheta ou recolhendo-os na Cadeia do Pará, receberá de gratificação duzentos mil réis. Anajás, 28 de dezembro de 1851”. (SALLES, 2005, p. 354).

²⁰ TREZE DE MAIO, Belém, n. 316, 17 abr. 1854. p. 4. In: SALLES, Vicente. **O negro no Pará sob o regime da escravidão**. 3ª ed. rev. ampl. Belém: IAP; Programa Raízes, 2005, p. 351-361. (Documentário – parte 6).

²¹ TREZE DE MAIO, Belém, n. 316, 17 abr. 1854. p. 4. In: SALLES, Vicente. **O negro no Pará sob o regime da escravidão**. 3ª ed. rev. ampl. Belém: IAP; Programa Raízes, 2005, p. 351-361. (Documentário – parte 6).

²² JORNAL DO PARÁ, Belém, ano 05, n. 10, 23 nov. 1866, p. 3. In: SALLES, Vicente. **O negro no Pará sob o regime da escravidão**. 3ª ed. rev. ampl. Belém: IAP; Programa Raízes, 2005, p. 351-361. (Documentário – parte 6).

Anteriormente, em 1850, fugiu da Santa Casa de Misericórdia, Jesuíno, preto fulo, estatura regular, carapinha um pouco branca, voz grossa, idade de 50 a 60 anos, de quem se suspeitava ter se metido na ilha Caviana (O PLANETA, 1850, p. 8).²³

Em tempos mais recuados, 1791, conforme narra Vergolino-Henry, a partir de documento de diversos com governadores do Pará, instruções em detalhes foram dadas a Manuel Joaquim de Abreu, para que ajudantes de praças pudessem realizar, da melhor maneira possível, diligências em regiões marajoaras e araguarinas, visando a captura de fugitivos brancos, índios ou negros.

Assim, o governador de Macapá, João Vasco Manuel Braun, informou que duas canoas municadas e guarnecidas de soldados, com os índios mais habilidosos, ágeis do trato com o remo e conhecedores do regime das águas e dos ventos, saíram em busca de fugitivos nas ilhas Caviana e Mexiana (CORRESPONDÊNCIA..., 1791).²⁴ Do mesmo modo, em 1765, era noticiado por autoridades locais que pretos fugidos de Caiena estavam vivendo por aquelas ilhas marajoaras (CHAVES, 1765).²⁵ Já em 1790, o cabo Clemente da Silva era encaminhado e orientado a fazer sutil e pacífica diligência na vila de Portel, em busca do sitio de Antônio Luiz Soares, onde estavam quatro escravos criminosos e dois soldados desertores. Deveria usar a força e prender o responsável somente se ele tentasse rebelar-se contra o representante da autoridade policial (CORRESPONDÊNCIA..., 1790).²⁶

Negros e índios viviam em fugas. Autoridades locais e estaduais mobilizavam-se para conter o movimento. Comerciantes ambulantes e moradores faziam vista grossa. Canoas eram colocadas nas fronteiras sul e norte dos Marajós. Uma região com diferentes brechas expressava tremor e temor com noticiais de deserções de escravos nas Guianas e nas Américas.

²³ O PLANETA, Belém, ano 02, n.73; 74, 17 de ago. 1850, p. 08. In: SALLES, Vicente. **O negro no Pará sob o regime da escravidão**. 3ª ed. rev. ampl. Belém: IAP; Programa Raízes, 2005. p. 351-361. (Documentário – parte 6).

²⁴ CORRESPONDÊNCIA de diversos com governadores, 1791, 266/26. In: VERGOLINO-HENRY, Anaíza; FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. **A Presença Africana na Amazônia Colonial: uma notícia histórica**. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990, p. 58-9.

²⁵ CHAVES, 28 de agosto de 1765, Antônio de Oliveira Pantoja. In: VERGOLINO-HENRY, Anaíza; FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. **A Presença Africana na Amazônia Colonial: Uma notícia histórica**. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990, p. 86.

²⁶ CORRESPONDÊNCIA dos governadores com diversos. Belém, 13 de setembro de 1790. In: VERGOLINO-HENRY, Anaíza; FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. **A Presença Africana na Amazônia Colonial: uma notícia histórica**. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990, p. 193.

Considerações finais

A escrita produzida revelou que dentre as regiões para onde singraram filhos das Áfricas diaspóricas e se encontraram com populações indígenas, a Amazônia Marajoara ganhou expressão não apenas por sua posição estratégica, como potencialidade de suas terras para criação, plantio e coleta das chamadas drogas do sertão. Espaços de fazendas de gado, engenhos de açúcar, roças de produção da farinha²⁷, matas de coletas de frutos nativos tornaram-se palco de esforços, trabalho e vivências de negros da África que, juntamente com “negros da terra”, configuraram as faces da mão de obra duramente explorada ao longo dos séculos XVIII e XIX.

A partir dos estudos de Pereira, Salles, Vergolino-Henry e Gomes foi possível reconstituir o tabuleiro de xadrez, para usar metáfora criada por Robert Slenes (apud GOMES, 2005, p. 16), onde africanos, indígenas e seus descendentes, em terras marajoaras, esforçaram-se para tomar as principais posições ainda que em jogadas desiguais, desviando-se ao máximo de processos de reescravidão.

Uma cartografia de vivências, partilhas e reafirmações de identidades, crenças, ritos, símbolos e saberes foram, então, fortemente redesenhadas. Fosse em Soure, Salvaterra (Joanes, Monsarás, Condeixa), Ponta de Pedras, Chaves, ilhas Caviana, Mexiana, Cabo Maguari, Cachoeira, rios Anajás, Arari, Arauary, Pracuúba, na parte de campos; ou Gurupá, Melgaço, Portel, Oeiras (Bagre), São Sebastião, rios Macacos e Mapuá (Breves), Tajapuru e Buiussu (Melgaço/Breves), Anapu (Portel), nos espaços de floresta, rotas sustentadas por raízes culturais foram tracejadas por negros e índios em busca de modos viver para além dos instituídos por grupos e poderes coloniais.

Traços de culturas festivas, sonoras, comunitárias e astuciosamente transgressoras ou declaradamente resistentes, ali foram reconstruídos. Por isso, em 1797, Antônio Denis Couto, reclamava em correspondência ao presidente da província do Pará, Sr. Francisco de Souza Coutinho, que nove escravos, acompanhando o capataz de sua fazenda com 60 reses para vender no mercado de Belém, à noite se embriagaram “formando um grande batuque”. O pedido para cessar o barulho e acomodarem-se os fez renovarem mais ainda “o dito batuque”. Não conseguindo conter a situação, o capataz deu-lhes “duas cipoadas em um dos cabeça com quem estava todos os escravos

²⁷ A respeito dessa cultura agrícola, Vergolino-Henry e Figueiredo afirmam que, no século XVIII, “[...] uma produção expressiva da Capitania e do Estado era a farinha, destacando-se as vilas de Oeiras, Melgaço e Portel como ‘Impérios das Farinhas do Estado’.” (VERGOLINO-HENRY; FIGUEIREDO, 1990, p. 54).

meios alevantados”. Incapazes de se subordinar, como relatava o capataz em tradução por seu senhor, ao presidente da província, o comunicado ainda contava que estes batuqueiros fugiram, dentre os quais estavam os cabeças, o mulato Nicolau, José, seu filho Matias, José Mulato, Luís Gonzaga, Martinho, Clemente, João de Campos, Lisbão, Luis, Miguel, Craveiro, “desamparando todos os serviços de fazenda.” (DIVERSOS..., 1797).²⁸

Em tempos aparentemente tranquilos, ou de guerras e festas, jogadas foram ensaiadas por quilombolas para livrarem-se do peso da escravidão a eles impostos nos Marajós e em outras regiões amazônicas. Cooperações foram, então, construídas. Novos relacionamentos tecidos. Velhos mantidos e fortalecidos. Desenharam uma teia de intercâmbios transculturais que deixavam completamente embaraçados os fios da escravidão instalada na Província.

O longo, descontínuo e sinuoso período colonial levou a Amazônia Marajoara e seus moradores para outras fronteiras de trabalho, unindo mais uma vez campos e florestas. Em meados do século XIX, depois que cessaram os temores e tremores da cabanagem, alguns fazendeiros, procurando livrar-se dos problemas que atingiram a vida nos pastos (enchentes, secas, doenças, roubos, queda do preço da carne), migraram com seus braços de trabalho para prósperas regiões de verdejantes seringais no coração da região, especialmente em sua parte florestal.

Salles assinala que esses proprietários rurais em pane com uma eminente ruína, deixaram suas fazendas e partiram com seus “[...] escravos e fâmulos para os seringais vizinhos [...]” (SALLES, 2005, p. 155), pois a economia bovina não conseguia mais quitar um terço de suas dívidas mensais. Nesse terreno, emergiram outros povoados marajoaras (Anajás, Afuá), assim como outros rostos e vozes conformados por nordestinos, judeus marroquinos, sírios libaneses, estrangeiros diversos se misturaram com índios, negros, mulatos, cafuzos, portugueses, talhando novas fisionomias étnicas da/na região. Nas idas e vindas, recriaram costumes, renovaram e readaptaram rituais, festas e tradições na ambiguidade de viveres sempre domados e regidos pelo invencível império das águas.

Nas simbioses que índios marajoaras e negros da diáspora urdiram pelas diferentes paisagens físicas marajoaras desde o período colonial, criando táticas para

²⁸ DIVERSOS com Governadores 295/70, Arari, 07 de junho de 1797. In: VERGOLINO-HENRY, Anaíza; FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. **A Presença Africana na Amazônia Colonial**: uma notícia histórica. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990, p. 33-34.

enfraquecer o sistema de dominação, sem esquecer “que os índios tanto podiam ser os melhores aliados dos negros como os mais eficazes caçadores de escravos fugitivos” (GANDON, 1997, p. 40), novas formas de ser, viver, pensar e agir foram forjadas em fronteiras. Certamente, as posições assumidas por esses agentes históricos dependiam das condições políticas e materiais a que estavam enlaçados. A despeito de pensá-los como passivos e submissos, ao conseguirem criar brechas para burlar a dominação, mudavam de lado para aliar-se àqueles com quem compartilhavam cosmovisões de mundo e perspectivas de um viver nas dobras do cativeiro. Pode-se dizer, portanto, que as Áfricas foram recriadas nos “Marajós”, assim como as identidades de homens e mulheres marajoaras de matrizes afroindígenas vêm sendo reinventadas ao longo da história regional, deixando e disseminando um legado que se expressa em linguagens, danças, culinárias, vestimentas, ritos, crenças entre outras práticas culturais para pluralizar modos de ser amazonidas.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias

ARQUIVO PÚBLICO DO PARÁ. **Periódicos**. Quadrilha de ladrões de gado “estourada” na ilha de Marajó. A Província do Pará, Belém do Pará, 29 de fevereiro de 1972. p. 2.

CHAVES, 28 de agosto de 1765, Antônio de Oliveira Pantoja. In: VERGOLINO-HENRY, Anaíza; FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. **A Presença Africana na Amazônia Colonial**: Uma notícia histórica. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990, p. 86.

CORRESPONDÊNCIA dos governadores com diversos. Belém, 13 de setembro de 1790. In: VERGOLINO-HENRY, Anaíza; FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. **A Presença Africana na Amazônia Colonial**: uma notícia histórica. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990, p. 193.

CORRESPONDÊNCIA de diversos com governadores, 1791, 266/26. In: VERGOLINO-HENRY, Anaíza; FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. **A Presença Africana na Amazônia Colonial**: uma notícia histórica. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990, p. 58-9.

DIVERSOS com Governadores 295/70, Arari, 07 de junho de 1797. In: VERGOLINO-HENRY, Anaíza; FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. **A Presença Africana na Amazônia Colonial**: uma notícia histórica. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990, p. 33-34.

JORNAL DO PARÁ, Belém, ano 05, n. 10, 23 nov. 1866, p. 3. In: SALLES, Vicente. **O negro no Pará sob o regime da escravidão**. 3ª ed. rev. ampl. Belém: IAP; Programa Raízes, 2005, p. 351-361. (Documentário – parte 6).

O GRÃO-PARÁ, ano 1, n. 30, 3 jan. 1852. p. 4. In: SALLES, Vicente. **O negro no Pará sob o regime da escravidão**. 3ª ed. rev. ampl. Belém: IAP; Programa Raízes, 2005, p. 351-361. (Documentário – parte 6).

O PLANETA, Belém, ano 02, n.73; 74, 17 de ago. 1850, p. 08. In: SALLES, Vicente. **O negro no Pará sob o regime da escravidão**. 3ª ed. rev. ampl. Belém: IAP; Programa Raízes, 2005. p. 351-361. (Documentário – parte 6).

PUBLICAÇÃO Paraense, Belém, ano 02, n. 89, 18 mar. 1850, cad.1, p. 04 In: SALLES, Vicente. Documentário – parte 6. In: **O negro no Pará sob o regime da escravidão**. 3ª ed. rev. ampl. Belém: IAP; Programa Raízes, 2005, p. 154. (Documentário – parte 6).

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

TREZE DE MAIO, Belém, n. 316, 17 abr. 1854 In: SALLES, Vicente. **O negro no Pará sob o regime da escravidão**. 3ª ed. rev. ampl. Belém: IAP; Programa Raízes, 2005, p. 351-361. (Documentário – parte 6).

Fontes secundárias

ACEVEDO, Marin Rosa Elizabeth. Du travail esclave au travail libre: Le Pará (Bresil) sousle regime colonial et sousl'Empire (XVII e XIX e siecles). Paris: Ecole de Hautes Etudes em Sciences Sociales, 1985. In: BEZERRA NETO, José Maria. **Escravidão Negra no Grão-Pará (sécs. XVII-XIX)**. Belém: Paka-Tatu, 2001.

AGUIRRE, Salvador. La prelatura de Marajó (Brasil). In: **Institutum Historicum Augustinianorum Recollectorum**. Vol. XV, Roma, 1992.

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

BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. **Compêndio das Eras da Província do Pará**. Belém: Ed. UFPA, 1969. (Coleção Amazônica – Série José Veríssimo).

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

COSTA, Selda Vale da. **Labirintos do Saber: Nunes Pereira e as culturas Amazônicas**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, São Paulo, 1997.

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

FONTENELE, Francisca Nescylene. **Grão-Pará pombalino: trabalho, desigualdades e relações de poder**. Dissertação (Mestrado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Pós-graduação em História, São Paulo, 2008.

FUNES, Eurípedes. **“Nasci nas matas, nunca tive senhor”**. História e memória dos mocambos do Baixo Amazonas. Tese de (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-graduação em História, São Paulo, 1995.

GANDON, Tania Almeida. O índio e o negro: uma relação legendária. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 19/20, p. 135-164, 1997. Disponível em: <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n19_20_p135.pdf>. Acesso em: 02 maio 2014.

GARCÍA CANCLINI, Nestor. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. Tradução Heloísa Pezza Cintrão e Ana Regina Lessa. 3ª edição. São Paulo: Edusp, 2001.

GOMES, Flávio dos Santos; QUEIROZ, Jonas Marçal. Em outras margens: Escravidão africana, fronteiras e etnicidade na Amazônia In: PRIORE, Mary Del; GOMES, Flávio dos Santos (Org.). **Os senhores dos rios: Amazônia, margens e histórias**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003, p. 141-163.

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

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

LIMA, Ana Renata do R. **Terra de Revolta**. Belém: IOEPA, 2014.

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

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

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

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

MOURA, Gabriel Severiano. **Melgaço por dentro (1770-1976)**. Melgaço, 1976. (Datilografado).

NASCIMENTO, Abdias do (Org.). **O Negro Revoltado**. 2.ed. RJ: Nova Fronteira, 1982.

NEGRO, Antônio Luigi; SILVA, Sérgio (Org.). **E. P. Thompson – As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Campinas: Editora UNICAMP, 2001.

PACHECO, Agenor Sarraf. **À Margem dos Marajós: memórias em fronteiras na nascente “cidade-floresta” Melgaço-PA**. Dissertação (Mestrado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Pós-graduação em História, São Paulo, 2004.

PACHECO, Agenor Sarraf. **À margem dos Marajós: cotidiano, memórias e imagens da “Cidade-Floresta” Melgaço**. Belém: Paka-Tatu, 2006.

PACHECO, Agenor Sarraf. **En el Corazón de la Amazonía: identidades, saberes e religiosidades no regime das águas marajoaras**. Tese (Doutorado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Pós-graduação em História, São Paulo, 2009.

PACHECO, Agenor Sarraf. O garoto, um anel de ouro e muitas histórias. In: Agenor Sarraf Pacheco; Denise Pahl Schaan; Jane F. Beltrão (Org.). **Remando por Campos e Florestas: patrimônios marajoaras em narrativas e vivências**. vol. 1. 1ªed. Rio Branco: GK Noronha, 2012a. p. 167-183.

PACHECO, Agenor Sarraf. Cosmologias afroindígenas na Amazônia Marajoara. **Projeto História**, São Paulo, n. 44, p. 197-226, jun. 2012b.

PACHECO, Agenor Sarraf; SILVA, Jaddson Luiz Souza. Representações e Interculturalidades em Patrimônios Marajoara. **Museologia e Patrimônio** (UNIRIO), Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 93-118, 2015. Disponível em: <<http://revistamuseologiaepatrimonio.mast.br/index.php/ppgpmus/article/viewFile/381/380>>. Acesso em: 03 nov. 2015.

PEREIRA, Manuel Nunes. Negros Escravos na Amazônia. In: **Anais do X Congresso Brasileiro de Geografia**, 1944. vol. 3. Rio de Janeiro: IBGE, 1952. p. 153-185.

PEREIRA, Manuel Nunes. **A ilha de Marajó** – Estudo Econômico-social. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, Serviço de Informação Agrícola em cooperação com a Divisão da Caça e Pesca do DNPA, 1956. (Série Estudos Brasileiros, nº 8).

PEREIRA, Manuel Nunes. O negro na Ilha Grande de Marajó. In: NASCIMENTO, Abdias do (Org.). **O Negro Revoltado**. 2.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. p. 167-189.

PINHEIRO, Joubert Roberto Lima. **Entre jornais e memorialistas: trajetórias da cultura do gado no Marajó dos Campos nas décadas de 1950-1970**. Monografia (Bacharelado e Licenciatura Plena em História) – Universidade Federal do Pará, Departamento de História, Belém, 2008.

RAMOS, Luís Antônio de Oliveira. Escravismo na Amazônia: Perspectivas Episcopais. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Org.). **Brasil: colonização e escravidão**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000, p. 341-348.

RICCI, Magda. Do sentido aos significados da Cabanagem: percursos historiográficos. **Anais do Arquivo Público do Pará**, Belém, v. 4, t. I, p. 241-274, 2001.

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

SARLO, Beatriz. **Paisagens Imaginárias: intelectuais, arte e meio de comunicação**. Tradução de Rúbia Prates e Sérgio Molina. São Paulo: EDUSP, 1997.

SLENES, Robert W. Apresentação – o escravismo por um fio? In: GOMES, Flávio. **A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (Séculos XVII-XIX)**. São Paulo: Ed. UNESP: Ed. Polis, 2005.

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

SOARES, Fr. José do S. Coração de Jesus. In: **Boletín de la Provincia de Santo Tomas de Villanueva da Ordem dos Agostinianos Recoletos**. Ano XXV, n. 282, Setembro/1946.

TEIXEIRA, José Ferreira. O Arquipélago de Marajó. In: X CONGRESSO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA. **Anais...** Rio de Janeiro, 7 a 16 de setembro de 1944. Vol. VIII. Rio de Janeiro: Serviço gráfico do IBGE, 1952. p. 713-807.

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

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

VERGOLINO-HENRY, Anaíza; FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. **A Presença Africana na Amazônia Colonial**: uma notícia histórica. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e Literatura**. Zahar Ed. Rio de Janeiro, 1979.