

NARRATIVAS ANTROPOLÓGICAS SOBRE MATERIALIDADE E ESPIRITUALIDADE NA AMAZÔNIA MARAJOARA¹

Eliane Miranda Costa
UFPA/Brasil

RESUMO: O texto faz uma discussão sobre materialidade e espiritualidade na Amazônia marajoara. Neste exercício tem-se por base um artefato chamado de Cruz Milagrosa, que se encontra localizado às margens direita do rio braço do socó, afluente do rio Mapuá, município de Breves, arquipélago de Marajó, Estado do Pará. É um objeto que integra o conjunto de materialidade dos moradores desse lugar e desempenha papel significativo na construção cultural e identitária desses agentes. O objetivo desse empreendimento é refletir com base neste artefato e sua dinâmica cosmológica sobre a reinvenção de práticas materiais, religiosas e sociais, e nesse movimento verificar o poder das tradições e crenças recriadas pelos coletivos do Mapuá. Combinando os dados empíricos com a base teórica foi possível inferir ser a Cruz Milagrosa, instrumento que não está circunscrito ao plano religioso, mas envolve escolhas e atitudes quanto ao cuidado com o corpo e a alma, desencadeado em um processo que natural e sobrenatural apresentam-se entrelaçados. Priorizando uma análise dialética interpretamos ser a Cruz Milagrosa um poderoso artefato que exercer no contexto do Mapuá papel de agência material e espiritual e isso reflete nas práticas e saberes culturais e materiais ressignificados a cada geração.

Palavras-chave: Artefato. Agência. Espiritualidade.

1 INTRODUÇÃO

O texto faz uma discussão sobre materialidade e espiritualidade na Amazônia marajoara, especificamente, na região banhada pelo rio Mapuá, município de Breves, Estado do Pará. Trata-se de um texto que se desdobra da pesquisa de doutorado desenvolvida nesta região entre 2014 a 2018. Nesta investigação tendo como objeto o patrimônio arqueológico do Marajó, estudado por meio de narrativas orais de moradores local e levantamento arqueológico não-interventivo, mapeei diferentes artefatos de várias épocas. Entre os artefatos destaca-se uma cruz em madeira chamada pela população de Cruz Milagrosa, com mais ou menos um século, situada às margens direita do rio braço do socó, afluente do rio Mapuá.

Este objeto simbólico-religioso integra o conjunto de materialidade dos moradores desse lugar e desempenha papel significativo na construção cultural e identitária desses agentes. É um artefato que faz milagres de toda ordem. Homens e mulheres da localidade, bem como de outros lugares procuram pela cruz para cuidar do corpo e da alma e em troca da benção atendida, costuma-se oferecer oferendas em

¹ Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF.

forma de fitas, velas, fogos, roupas e orações. O objetivo aqui é refletir com base neste artefato e sua dinâmica cosmológica sobre a reinvenção de práticas materiais, religiosas e sociais, bem como verificar e discutir sobre o poder das tradições e crenças recriadas pelos coletivos do Mapuá, por meio da oralidade, na construção das identificações sociais e culturais (HALL, 2011).

Em termos teóricos a pesquisa segue orientação da abordagem arqueológica Pós-Processual e também dialoga com pressupostos do catolicismo popular conforme defende Maués (2005) e Sarraf-Pacheco (2009). A perspectiva Pós-processual possibilita a pesquisa tomar diferentes rumos, condição importante para se ampliar o entendimento e a interpretação acerca da cultura material (HODDER, 1994; TRIGGER, 2004; SYMANSKI, 2014). Nesta vertente este tipo de cultura assume papel ativo na construção das relações sociais, ou seja, exerce agência sobre a vida em sociedade (MILLER, 2003). Preocupa-se tanto com o contexto quanto com as pessoas (HODDER, 1994), aspecto importante para tratarmos, aqui, da Cruz Milagrosa, enquanto cultura material na relação com os sujeitos no presente e sua espiritualidade.

A ação metodológica segue os pressupostos da arqueologia etnográfica como propõe Castañeda (2008) na relação com a História Oral. A arqueologia etnográfica considera a arqueologia sujeito da etnografia e preocupa-se com a compreensão dos contextos sociais, das agências, das pessoas e dos processos de engajamento e envolvimento com o mundo no passado e no presente. Compreender esse entrelaçamento temporal é um dos requisitos possíveis com a História Oral (HO), assumida como “um procedimento, um caminho para produção histórica” (DELGADO, 2010, p. 16). A HO permite aliar a reconstrução de padrões culturais do passado às possíveis variações concretas no presente, fundamental para entendermos as reinvenções das práticas tradicionais.

Para Delgado (2010) a HO abarca múltiplas temporalidades e isso ajuda dar visibilidade à cultura material em diferentes dimensões e contextos. Sob tais aspectos recorrendo a técnica da entrevista semiestruturada coletei as narrativas orais de sete moradores. As entrevistas foram realizadas com base em um roteiro flexível como propõe Rizzini et al (1999), procurando apreender a relação que os moradores estabelecem com a Cruz Milagrosa. Autorizados pelos interlocutores as entrevistas foram devidamente gravadas e transcritas de modo a respeitar o máximo os relatos dos entrevistados. Completam os dados empíricos da pesquisa as observações etnográficas

registradas no diário de campo e as fotografias, assumidas no texto como narrativas visuais que “agem como um meio de comunicação e expressão do comportamento cultural” (BONI; MORESCHI, 2007, p. 139).

Este texto está organizado em dois tópicos, além desta introdução e considerações finais. Combinando os dados empíricos com os pressupostos teóricos, no tópico a seguir trato do Mapuá e sua dinâmica cosmológica, isso inclui à relação das pessoas com o rio, a floresta e o sobrenatural. Na sequência trago a Cruz Milagrosa, caracterizada como um instrumento que não está circunscrito ao plano religioso. Mas envolve escolhas e atitudes quanto ao cuidado com o corpo e a alma, desencadeado em um processo em que natural e sobrenatural apresentam-se entrelaçados.

Com base em uma análise dialética interpretamos ser a Cruz Milagrosa um poderoso artefato que exercer no contexto do Mapuá, o papel de agência material e espiritual e isso é refletido nas práticas e saberes locais ressignificados a cada geração. Apreende-se, que nas curvas e margens dos rios, materialidade e espiritualidade ganham sintonias e sentidos diversos, assim como diferentes tradições são reinventadas cotidianamente na dinâmica das cosmogonias e cosmologias locais que ajudam a questionar pressupostos coloniais.

2 O MAPUÁ E SUA DINÂMICA MATERIAL E COSMOLÓGICA

Mapuá é um termo de origem indígena que no passado designava uma nação de bravos guerreiros, os quais migraram da região do Amapá por volta de 1610 e se instalaram no arquipélago de Marajó, em especial na área, que hoje conhecemos como rio Mapuá e território por ele banhado, espaço rural do município de Breves (SCHAAN, 2009; COSTA, 2018). O Mapuá é um dos rios mais extensos desse município e, embora não seja o único, suas histórias, memórias, tradições e vestígios de distintas temporalidades não deixam de ser significativas para compreendermos o processo de ocupação humana neste pedaço de chão amazônico.

Neste local, encontram-se vestígios de supostas igaçabas dos Mapuá, especialmente em um sítio arqueológico de cemitério indígena, localizado à margem esquerda do rio Mapuá, na localidade conhecida como vila Amélia, lugar de encontro entre o Padre Antônio Vieira e o Cacique Piyé Mapuá no ano de 1659 para acordarem as pazes entre os portugueses e os indígenas, a chamada “Pazes dos Mapuá”, o que deu

aos colonizadores liberdade para navegarem pelos Estreitos de Breves e assim consolidarem sua conquista sobre o Marajó. Cabe observar que Breves é o município marajoara que ocupa uma localização geográfica estratégica dentro do Marajó. Está situado no corredor Belém-Macapá, o que significa que se encontra no cruzamento das rotas, por isso a liberação de seus estreitos constituiu-se no passado em um importante trunfo na conquista portuguesa (SARRAF-PACHECO, 2009; COSTA, 2018).

É oportuno destacar que o acordo entre os indígenas e os colonizadores resultou na dizimação de uma parcela significativa das nações indígenas marajoara, porém, embora tal fato, estes povos, continuam a se fazer presentes nas práticas e saberes tradicionais, nos vestígios arqueológicos e nos traços culturais e identitários herdados pelas populações locais de cada município que hoje formam este arquipélago. No Mapuá, observa-se que as práticas culturais indígenas estão presentes no modo de habitar, trabalhar e coexistir com o ambiente e são diariamente ressignificadas.

É um processo que resulta, na verdade, de diferentes contatos, encontros e cruzamentos, com destaque para os indígenas como já mencionados, os colonizadores e, os nordestinos, grupo de migrou para essa região no final do século XIX. Fato que faz desse rio e região um aglomerado de famílias que, em tese, podem estar ligadas a duas ancestralidades, uma milenar (indígena) e uma secular (portugueses e cearenses). Então no Mapuá a materialidade e espiritualidade categorias em estudo aqui, estão em volta as vertentes das matrizes de tradições orais, práticas e saberes, urdidos e ressignificados cotidianamente a partir das relações estabelecidas entre os diferentes povos que habitaram e habitam nesta região.

Dessa dinâmica identifica-se um conjunto de materialidade (paneiro de tala, rodo e gamela de madeira, forno de madeira e alumínio e outros) usada na feitura da roça e produção da farinha, principal atividade econômica das famílias no Mapuá. Integra essa produção material, o casco, a rabeta (canoa em madeira com motor na polpa, chamado de rabudo, por ser acompanhado de uma longa vara com uma hélice na ponta), o remo entre outros objetos que são produzidos pelos moradores com produtos retirados da floresta e usados de diversas formas na vida cotidiana. Esse repertório material abarca ainda a Cruz Milagrosa e diferentes imagens de santo, que desempenham a função de artefato e guia espiritual.

No percurso etnográfico da pesquisa, observamos que no contexto da vida diária, os agentes no Mapuá interagem com a terra, a floresta, o rio e o sobrenatural, mediado

pela materialidade indicada. É uma relação que envolve afetividade e espiritualidade em sintonia com as dinâmicas das águas e enigmas das florestas. Recorrem nesse movimento a táticas e técnicas para garantir a cura do corpo, tanto em sua forma física, quanto espiritual. Trabalho e religiosidade configuram-se nessa dinâmica e relação como chaves tanto do existir como do habitar e viver na floresta.

Pelo trabalho e pela religiosidade, as pessoas criam simbolicamente realidades virtuais, materiais e espirituais que contribuem para a manutenção e a integração da vida em sociedade. São mecanismos que permitem reafirmar a estrutura interna de cada família e comunidade na relação com o natural e o sobrenatural. Trabalho e religião são ainda linguagens, expressões, códigos, performances de vida que, embora, assumam feições diferentes, envolvem produção e ressignificação de saberes e poderes locais, traduzidos e refletidos nas coisas e na logística geográfica do rio Mapuá e da floresta amazônica.

No acontecer desses processos, as relações de trabalho e sociabilidade social e cultural são tecidas e conduzidas por uma dialética da produção, transmissão e ressignificação de práticas e saberes locais por meio da oralidade, em que os mais velhos ensinam aos mais jovens técnicas e táticas para lidar com os segredos do rio e da floresta. São saberes traduzidos e narrados por meio da produção de diferentes artefatos que compõe a cultura material desse grupo e usados no trabalho e nas práticas culturais.

Assinala-se que os artefatos não desempenham apenas uma função utilitária para o grupo, mas constituem-se em suportes identitários, caracterizando-se como mediadores da vida social e grupal. Ao produzirem os artefatos, os moradores produzem várias temporalidades, o que faz do artefato, na compreensão de Hamilakis (2015), multi-temporal. Compreender as práticas materiais e culturais dentro desse processo é fundamental para apreendermos o que é a vida hoje e o que pode ser alcançado e ressemantizado do passado.

Nota-se, que o modo de vida desse coletivo é fortemente marcado por saberes culturalmente herdados que expressam características da ancestralidade indígena, como mencionamos anteriormente. Os conhecimentos herdados e ressignificados têm permitido aos coletivos tradicionais, ao longo de décadas e séculos, coexistirem com o meio ambiente, e, ao mesmo tempo, explorá-lo. Nesse processo, desenvolveram conhecimentos sobre a flora, a fauna, o solo, o ritmo da maré, o período das chuvas e da

seca. Com essas experiências, conseguiram relacionar a própria cultura com o sistema social, econômico e político (SCHAAN 2009; ROOSEVELT 1992).

Os saberes herdados dos ancestrais indígenas, apresentam-se no Mapuá relacionados e integram a humanidade e a natureza de uma forma que favorece tanto a manutenção quanto a reinvenção. Isso inclui as relações sociais, simbólicas, cosmológicas, religiosas e os criativos modos de existir, habitar, trabalhar, morrer e festejar dos povos da floresta marajoara (HOBSBAWN; RANGER 2007; SARRAF-PACHECO; SILVA 2015).

No configurar dessa relação a água desempenha a função de agência e motor de vidas e dos modos de habitar por isso significa tudo: tempo, clima, “união, transporte, troca, aproximação” (BRAUDEL 2016, p. 375), formação, trabalho, diversão, escassez, espiritualidade e interação com o natural e o sobrenatural. No Mapuá, como em quase toda a floresta Amazônica marajoara tudo acontece pela e com a água. Por ela e com ela circulam notícias, mercadorias, histórias, coisas, memórias, sonhos, vidas e modos de coexistir.

A água tem para os coletivos do rio Mapuá e região um significado que transcende o devir humano (BACHELARD, 2013). Não se trata, desse modo, apenas de uma matéria ou de um meio de sobrevivência, dos agentes de rios e florestas. É antes um elemento carregado de emoções, afetos, imagens, histórias, lembranças da vida cotidiana, que, na relação e prática social, cultural e material, promove e agencia a construção identitária dos moradores e sua ligação e pertencimento com o território cultural e materialmente construído na relação com as distintas temporalidades. A água caracteriza-se nesse movimento em veículo que integra materialidade e espiritualidade, como mostra o tópico abaixo.

3 A CRUZ MILAGROSA: ENTRE ESPIRITUALIDADE E RELIGIOSIDADE

A Cruz Milagrosa, artefato simbólico-religioso, compõe o repertório espiritual, mitológico e mágico dos moradores do Mapuá. Esta cruz de madeira como mencionado encontra-se assentada às margens do braço do Socó, na localidade Umarizal, alto Mapuá. No período das chuvas, chamado de inverno amazônico parte desse artefato fica sobre a água, como se observa na figura 1. Sugere-se que desde o início do século XX

esta cruz tornou-se, para algumas famílias dessa região em um poderoso artefato e de grande importância espiritual.

Figura 1: Cruz Milagrosa, artefato simbólico-religioso do rio Mapuá, PA.



Fonte: Eliane Costa, 2016.

De acordo com as narrativas de D. J. Nascimento, 70 anos, D. N. Borges, 71 anos, D. V. de Paula, 102 anos, D. J. Pinto, 52 anos, seu A. Bontá, 82 anos, seu J. Nascimento, 80 anos e seu O. Miranda, 64 anos, interlocutores dessa pesquisa, referida cruz tem feito bastantes milagres para os moradores, bem como para pessoas de outros lugares. Narram que a Cruz é procurada para curar o corpo de diferentes doenças, assim como arrumar casamento entre outras promessas. Com base nas memórias desses interlocutores e em conversas informais empreendidas com outras pessoas da comunidade Santa Rita, alto Mapuá, cheguei, ao menos, a duas versões que contam a origem desse artefato.

Em uma primeira versão, a origem da cruz tem relação com a morte de um seringueiro chamado José João, supostamente na primeira década do século XX (ninguém sabe precisar uma data). Este seringueiro vivia com a mulher às margens do rio braço do Socó, em uma casinha assoalhada com paxiuba. Ninguém além deles morava naquela área. Por isso, dificilmente alguém passava por ali. Zé João, provavelmente, adoeceu e, sem poder pedir ajuda, morreu. A mulher, que também padecia de doença, ficou velando o corpo do marido e esperando alguém aparecer. Após três dias do ocorrido, um homem que passava por lá achando estranho o silêncio

resolveu encostar e procurar pelos moradores. Encontrou o cadáver e a mulher quase morta. Com ajuda de outros homens que buscou em colocações próximas, enterrou o corpo do seringueiro. Narram os interlocutores que devido ao estado de decomposição, os homens abriram o assoalho da casa, cavaram e enterram o corpo ali mesmo.

Tempos depois, outro seringueiro, provavelmente conhecido do falecido, em um dia de verão, com tudo seco, precisando levar a borracha à casa do patrão na boca do rio Cumaru, meio porre, olhou ao céu e fez uma prece dizendo: Zé João “se tu fizesses chover essa noite para eu chegar no Cumaru de remo com a água no rio eu dou duas libras de cera, eu compro lá no Cumaru pra ti” (O. Miranda, 2017). Por coincidência ou milagre, às seis horas da tarde, desceu muita chuva até as onze horas da noite. De madrugada, o seringueiro olhou e viu o rio cheio, então pegou o casco colocou a borracha e o sernambi e zarpou para o Cumaru. “Ainda pasmo, vendeu a borracha, sem beber uma gota de álcool, cuidou de comprar as velas e acendeu no mesmo dia, dando, assim, origem à Cruz Milagrosa” (O. Miranda, 2017).

Uma segunda versão da origem desse artefato, contada por D. Borges (2017), revela que, em um certo dia de verão, “uns homens foram mariscar para a banda do lago do Socó e, andando por lá pelo Umarizal, toparam com um homem morto na beira do rio”. Correram então para avisar os moradores das proximidades e alguns foram ver se conheciam, mas logo viram que se tratava de um desconhecido. Como já estava se decompondo, “cavaram um buraco perto do pé de uma seringueira e enterraram os restos do morto sem saber se alguém o matou, se alguma cobra bateu ou se tinha alguma doença”. Afincaram uma cruz e “fizeram uma oração recomendando aquela pobre alma que lá descansava em paz”. Meses depois, um certo padre passou visitando as comunidades, e os moradores levaram o padre até a sepultura. No local, o padre rezou uma missa e batizou a cruz dizendo aos presentes que, a partir daquele momento, aquela Cruz seria milagrosa. Desde então, as pessoas passaram a fazer promessas.

A família de seu J. Pinto (falecido em 2015), vizinhos e guardiões desse artefato, asseguram que sempre recebem milagres. Conta-nos D. J. Pinto, que quando vivo, o pai seu Joaquim relatava que, um certo dia de verão, quando estava muito seco, não tinha nada de água nos igarapés, por isso não tinha como chegar até a mercearia. Pediu então à cruz que o ajudasse, pois tinha necessidade em vender a borracha produzida. “Minutos depois se formou uma grande chuva. Choveu muito até que o rio ficou cheio de água. Pegou a canoa e foi até o comércio, vendeu a borracha e comprou as coisas”. Afirma D.

J. Pinto que sua família continua recebendo milagres constantemente, e, em retribuição, zelam pela cruz, que durante o ano recebe oferendas de todo tipo e de pessoas de diversos destinos.

Como sugere a leitura da imagem (figura 2), a maioria das oferendas deixadas na Cruz Milagrosa são roupas de adultos e crianças. Camisas, vestidos, shorts e sapatinhos de recém-nascidos e outros itens de vestuário, que, conforme os interlocutores, são colocados ao longo dos anos. Além das roupas, identifiquei uma mexa de cabelo, garrafa de cachaça, mão, braço e cabeça de madeira, fitas e velas. É comum, ainda, entre os promesseiros, retribuir a graça recebida com foguetes, orações e preces. Nessa dinâmica observa-se que as oferendas mantêm as pessoas em sintonia com os espíritos da floresta e do rio, bem como com as coisas e com o lugar.

Figura 2: Oferendas deixadas por promesseiros à Cruz Milagrosa.



Fonte: Eliane Costa, 2017.

Recorrendo a Mauss (2017, p. 221), pode-se compreender que “trata-se no fundo, de misturas. Misturam-se alma nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual da sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca”. Uma troca material, espiritual e simbólica, como podemos observar nas narrativas:

Eu cair dentro do forno emborcada e me queimei tudinho. Eu pedi para a cruz que se endireitasse meu corpo, que eu não ficasse aleijada, que eu gozasse da minha saúde eu ia mandar rezar uma ladainha e soltar uma dúzia de foguete quando eu ficasse boa. E foi depressa que

aquilo sarou. Aí mandei rezar, soltei foguete. Foi até aquele Chico [D. Vitória refere-se ao seu F. S.] que rezou (V. de P., 2017).

Eu quebrei esse meu braço [braço direito]. Aí eu fiz a promessa que se ela me desse a saúde do meu braço e da minha mão e voltasse a fazer o trabalho que eu fazia, eu ia dar uma mão de pau. Acho que ainda está lá a mão (J. N., 2017).

Eu fui ofendido de inseto nessa perna [aponta para a perna esquerda] aqui. Aí em dois dias tufou na cissura tufou um caroço assim [fez gesto mostrando que era grande]. Me peguei com a Cruz Milagrosa se ela fizesse com que esse caroço vazasse, mas não abrisse a ferida eu pagava a minha promessa [...]. Aquilo estava assim igualmente uma banda de limão aquela fase para fora, quando foi no outro dia amanheceu sequinho, aí foi indo, foi indo vazou aquela água e não abriu a ferida. Eu fui lá e soltei a dúzia de foguete que eu prometi para ela (A. B., 2017).

As narrativas e as oferendas permitem interpretar que esta Cruz exerce agência material e espiritual no Mapuá, porém, não se reduz a um plano religioso, mas, permeia escolhas e atitudes em relação à forma desse coletivo cuidar do corpo e da alma. Trata-se de artefato que agencia a relação entre humanos e não-humanos, fundamental para questionar as leituras lineares e dicotômicas sustentadas pela ciência cartesiana.

Durante o percurso metodológico atentas às vozes e expressões corporais e gestuais dos interlocutores, percebi que pouco importa a origem da Cruz, o interesse é pelo milagre que concede a quem procura e assim garantir a cura do corpo e da alma. As promessas feitas quase sempre foram por motivo de doenças, como é possível observar nas narrativas de cada interlocutor. Questão que, em hipótese, resulta também da ausência de um serviço de saúde pública que atenda às necessidades da população e de uma relação de espiritualidade e não religiosidade.

Recorrendo a literatura especializada, observamos que a oferenda de roupas é uma prática antiga na Amazônia. O jornalista e historiador brasileiro Leandro Tocantins no livro “O rio comanda a vida: uma interpretação da Amazônia”, publicado originalmente em 1952, recupera a origem dessa estranha oferenda em uma narrativa, conforme Sarraf-Pacheco (2009, p. 70), “popularizada entre viajantes que desciam em navios gaiolas e transatlânticos, os Estreitos de Breves, ao longo dos séculos XIX e XX, especialmente, no soturno furo Aturiá, na volta do Vira-Saia, fronteira com o município de Melgaço”, região que “os habitantes acostumavam dedicar, as divindades autóctones todo sortimento de roupas e trapos jogados por viajantes quando por ali passavam”.

Uma história que Tocantins (1973, p. 46) sugere ser contada ao longo de gerações, com origem nos “primitivos tempos da conquista”. Conta este autor que, certa

vez, uma canoa, ao subir e ao fazer a curva do rio Vira-Saia, começou a surgir pela proa centenas de botos que ameaçaram a pequena embarcação, impedindo-a de navegar. De instante, começaram a ouvir um coro de vozes entoados por jovens desnudas, surgidas também da água, que pediam roupas para se cobrirem e, à medida que as peças eram dadas pelos caboclos temerosos, as Iaras desapareciam podendo continuar a viagem (TOCANTINS, 1973).

O naturalista Henry Lister Maw constatou que o costume do uso de trapos e roupas não se referia somente às oferendas doadas às Iaras da Amazônia. De acordo com Araújo (2017), Maw observou que os índios faziam uso desses objetos para marcar os pontos de referência e evitar que se perdessem no labirinto verde. As roupas serviam, assim, tanto para demarcar uma rota, como para se oferecer a divindades do lugar, práticas que envolvem um conjunto de significados e simbologias de povos de tradições orais, que, em sintonia com o espaço e com o ambiente, criam suas formas de coexistência e coabitação no mundo.

Ainda sobre práticas e crenças na Amazônia, Araújo comenta que o viajante naturalista Henry Bates, no século XIX, em viagem pelos rios dessa região, registrou a realização de práticas, consideradas por ele estranhas, para navegar com tranquilidade pelos rios. Este naturalista notou que circulava entre os portugueses a superstição que, para navegar com a garantia de que tudo correria bem, o viajante deveria depositar um objeto qualquer como oferenda ao espírito de um Pajé, feiticeiro que habitava o lugar. Porém, nota, Bates que, apenas portugueses e brasileiros realizavam tal proeza, pois indígenas “civilizados” não davam crédito à referida prática.

Essa prática, como narrado, ao longo dos tempos, incorporou novos significados, no caso exposto, para demarcar um trajeto, um espaço percorrido, assim como para ser depositado como oferenda primeiro pelos indígenas, depois por seus colonizadores, o que Araújo analisa como inversão de posições. Sarraf-Pacheco (2009, p. 70) observa que, mesmo tal tradição tenha incorporado outros elementos, “conservou o imaginário da oferenda como superstição criadas pelas populações locais para manterem-se em sintonias com entidades dos rios”.

Relata este autor que, na atualidade, essa prática cultural indígena tem ganhado outros usos e apropriações. Para tanto, lembra que, na infância, quando habitava o espaço rural do município de Breves, ele os irmãos, ao avistarem os navios e as princesas singravam pelos rios desse município, pegavam seus cascos e se colocavam

no meio do rio para pedir presentes aos viajantes. Comenta que era comum ganharem comida, roupas e brinquedos. Uma prática que, como registra o próprio autor, se repete ritualmente todos os dias por diferentes crianças carentes de nossa região.

A vivência etnográfica permitiu constatar que há uma forte presença e influência do catolicismo na região. Porém, não se trata exatamente de um catolicismo ocidental apostólico romano. É um catolicismo, como defende Sarraf-Pacheco (2009), totalmente atravessado pelos saberes de matrizes afroindígenas, o que pode ser exemplificado com a presença da própria Cruz, que, por meio das preces e oferendas, reatualiza práticas de cura dos corpos de seus semelhantes, assim como a influência nas práticas culturais de crenças em santos e visagens (GALVÃO, 1955).

Tal quadro se visualiza em várias regiões deste arquipélago, sobretudo no meio rural, o que, para Sarraf-Pacheco (2009), possibilita indicar que as culturas marajoaras foram influenciadas por diferentes encontros e relações, que envolvem desde as trocas materiais e simbólicas entre as nações indígenas, o enfrentamento com os colonizadores, mediações com negros escravizados e, tempos depois, com nordestinos e tantos outros grupos que, em deslocamento, alcançaram o Marajó. Entrelaçados por tais encontros culturais, os povos foram construindo suas identificações culturais “em sinais cujas referências sempre estiveram ligadas a terra, ao rio, a floresta, ao campo, ao mar” (SARRAF-PACHECO, 2009, p. 27).

Tem-se, assim, espiritualidade e religiosidade entrelaçados, e isso faz do Mapuá, tal como as várias realidades específicas da Amazônia marajoara, um universo perenizado por homens e mulheres de culturas e cosmologias contrárias à racionalidade moderna. A dinâmica ambiental envolve, desse modo, aspectos da vida material e simbólica. Nesse universo, as práticas tradicionais são reeditadas nas bordas da racionalidade científica eurocêntrica, a qual orienta os códigos religiosos e institui a ciência e à religião do colonizador como referência. Em outros termos, significa a existência de uma cosmologia religiosa baseada não na teologia cristã-católica, mas nas mudanças das práticas antigas e em discurso religioso modificado, inventado. Penso que à noção de cosmologia não está apenas situada nos rituais da igreja católica, mas também na recriação dessa cosmologia a partir dos artefatos, neste caso, da Cruz Milagrosa, que interpreto como uma tradição inventada (HOBSBAWN; RANGER, 1997).

O exposto sugere ainda que o pensamento mágico que nos conecta à ordem cósmica, religiosa e social não foi totalmente eliminado pelo projeto de civilidade/modernidade ocidental. Daí corroborar o pensamento de Bruno Latour (2013) de que realmente “jamais fomos modernos”. Assim como em outros contextos de comunidades de tradição oral, no Mapuá, espiritualidade e religiosidade desempenham a função de códigos de mediação entre o ser e o sobrenatural, o que faz desses elementos indispensáveis para a vida.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O texto procurou evidenciar ao longo de sua narrativa que as práticas materiais, culturais e religiosas no Mapuá são cotidianamente reinventadas. Trata-se de práticas que entrelaçam saberes herdados dos povos indígenas e de outras ancestralidades, como a dos portugueses e dos nordestinos, que migraram para essa região ainda no final do século XIX. Nesse movimento, destaca-se a capacidade e a criatividade humana evidenciada no ato de permanecer, abandonar, como também de recriar tradições, práticas e o próprio território, atribuindo-lhes diferente usos, apropriações e significados. Uma lógica que corrobora para questionar leituras lineares sobre o tempo, a história, o lugar, e assim, romper com a estrutura de colonialidade, que por longas décadas tem prevalecido e instituído a chamada violência epistêmica.

Materialidade e espiritualidade apresentam-se entrelaçadas e responde aos interesses, escolha e perspectiva dos indivíduos. A materialidade assume a função de agência em sintonia com a dinâmica dos rios e segredos da floresta. Isso significa dizer que a cultura material incorpora aspectos simbólicos, cosmológicos e cognitivos exercendo assim papel ativo sobre as pessoas como defende Miller (2003). No caso, da Cruz Milagrosa, ficou evidente que esse agenciamento indica uma relação entre as pessoas e as coisas para além de um plano religioso determinado. É antes escolhas de como cuidar do corpo e da alma, como também de se relacionar com o cosmo, o natural e o sobrenatural. A cultura material não se restringe desse modo a criação de um sistema, mas, sobretudo por determinados indivíduos, por isso sua função responde a escolhas ideológicas específicas (HODDER, 1994).

O enredo tecido mostra ser o Mapuá uma zona de contatos interétnico, sociocultural e de afetos, onde as famílias vivem, criam suas histórias, memórias,

desenvolvem suas práticas, costumes, hábitos, etc. Em outras palavras, o Mapuá é um território com múltiplos significados e simbologias, criadas e recriadas pelos moradores, em conexão com o ambiente amazônico e demais sujeitos/grupos, que ajudam a questionar leituras lineares sobre o tempo, a história, a materialidade, a religiosidade e o próprio lugar.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, L. M. de. *Representações marajoaras em relatos de viajantes: Natureza, Etnicidade e Modos de Vida no Século XIX*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.
Disponível em: <
<http://ppga.propesp.ufpa.br/ARQUIVOS/disserta%C3%A7%C3%B5es2017/2DM%20-%20REPRESENTA%C3%87%C3%95ES%20MARAJOARAS%20EM%20RELATOS%20DE%20VIAJANTES%20-%20VERS%C3%83O%20FINAL.pdf>>. Acesso em 20 mar 2018.
- BACHELARD, G. *A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria*. 2.ed. São Paulo: Editora WMF Martins, 2013.
- BONI, P. C.; MORESCHI, B. M. Fotoetnografia: a importância da fotografia para o resgate etnográfico. *Doc. On-line*, 2007, vol. 03, pp. 137-157. Disponível em: <www.doc.ubi.pt>. Acesso em 20 set.2015.
- BRAUDEL, F. *O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Felipe II*. São Paulo: Editora da USP, 2016.
- CASTAÑEDA, Q. E. The “Ethnographic Turn” in Archaeology: Research Positioning and Reflexivity in Ethnographic Archaeologies. In: Castañeda, Q. E.; Matthews, C. N. (Eds.). *Ethnographic Archaeologies: reflections on stakeholders and archaeological practices*. Plymouth: Altamira Press, 2007. p. 25-61. Disponível em:< http://www.osea-cite.org/class/quetzil/QC2008_Ethnographic_Turn_Galleys.pdf> Acesso em 25 out. 2014.
- COSTA, E. M. *MEMÓRIAS EM ESCAVAÇÕES*: Narrativas de Moradores do rio Mapuá sobre os Modos de Vida, Cultura Material e Preservação do Patrimônio Arqueológico (Marajó, PA, Brasil).328f. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.
- DELGADO. L. de A. N. *A história oral: memória, tempo, identidades*. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

- GALVÃO, E. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. Brasileira eletrônica, 1955.
- HALL, S. 2011. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A. 102p.
- HAMILAKIS, Y. *Arqueología y los sentidos: Experiencia, Memoria y Afecto*. Madri: JAS Arqueología Editorial, 2015.
- HOBSBAWN, E.; RANGER, T. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- HODDER, I. *Interpretación en Arqueología: Corrientes Actuales*. Crítica, 1994.
- LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaios de antropologia simétrica*. 3.ed. São Paulo: Editora 34, 2013.
- MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. 1. ed. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- MAUÉS, R. H. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. *Estudos avançados*, vol. 19, n. 53, 2005, pp. 259-274.
- MILLER, D. *Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2013.
- RIZZINI, I; CASTRO, M. R. de; SARTOR, C. S. D. *Pesquisando: guia de metodologias de pesquisa para programas sociais*. Rio de Janeiro: USU Ed. Universitária, 1999.
- ROOSEVELT, A. C. Arqueologia Amazônica. In: CUNHA, M. C. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- SARRAF-PACHECO, A. *En el corazón de la Amazonia: identidad, saberes e religiosidade no regime das águas*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em História Social, Pontifícia Católica de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em:< <https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/13141/1/Agenor%20Sarraff%20Pacheco.pdf>> . Acesso em 11 jun. 2015.
- _____; SILVA, J. L. S. Representações e Interculturalidades em Patrimônios Marajoaras. *Museologia e Patrimônio - Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio – Unirio/MAST*, vol. 8, n. 1, 2015, pp:93-118.
- SCHAAN, D. P. *Marajó: arqueologia, iconografia, história e patrimônio*. Erechim, RS: Habilis, 2009.
- SYMANSKI, L. C. P. Arqueologia – antropologia ou história? Origens e tendências de um debate epistemológico. *Tessitura*, vol. 2, n. 1, 2014, pp:10-39. Disponível em:<

<http://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/tessituras/article/viewFile/3796/3244>>
Acesso em 20 jul. 2015.

TRIGGER, B. *História do pensamento arqueológico*. São Paulo: Odysseus, 2004.

TOCANTINS, L. *O rio comanda a vida: uma interpretação da Amazônia*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1973.