



<https://doi.org/10.51880/ho.v28i1.1491>



Os “patrimônios” da floresta: artefatos, saberes e práticas de comunidades tradicionais na Amazônia Marajoara

Eliane Miranda Costa*

ORCID iD 0000-0002-5036-3147

Universidade Federal do Pará, Breves, Brasil

Resumo: O texto aborda os “patrimônios” histórico-culturais de comunidades tradicionais no Marajó, especialmente de ribeirinhos do rio Mapuá, em Breves, no Pará. A discussão envolve saberes, práticas culturais e artefatos arqueológicos, com destaque para uma Cruz, chamada Milagrosa, por desempenhar papel significativo nas relações e encontros culturais estabelecidos entre as pessoas e o território. Os dados empíricos, obtidos por meio de observações, narrativas orais e fotografias, analisados à luz da teoria levaram a inferir ser a Cruz Milagrosa, importante patrimônio religioso dos ribeirinhos, pois, por meio dela, esse grupo estabelece interconexão com o natural e o sobrenatural, envolvendo escolhas e atitudes quanto ao cuidado com o corpo, a alma e o território. Interpreta-se que tal patrimônio exerce no Mapuá papel de agência material e espiritual, refletido nos saberes e práticas culturais, materiais e religiosas reeditadas cotidianamente nas bordas do sistema-mundo-moderno-colonial.

Palavras-chave: Patrimônio. Ribeirinhos. Território. Oralidade. Marajó.

The “Heritages” of the Forest: artifacts, knowledge and practices of traditional communities in the Marajoara Amazon

Abstract: The text addresses the historical-cultural “heritage” of traditional communities in Marajó, especially riverside dwellers on the Mapuá River, in Breves in Pará. The discussion involves knowledge, cultural practices and archaeological artifacts, with emphasis on a Cross, called Miraculous, for playing a significant role in the relations and cultural encounters established between people and the territory. The empirical data, obtained through observations, oral narratives and photographs, analyzed in the light of the theory, led to the inference that the Miraculous Cross is an important religious heritage of the riverside dwellers, because, through it, this group establishes an interconnection with the natural and

* Doutora em Antropologia, mestre em Educação e graduada em Pedagogia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Docente da Faculdade de Educação e do Programa de Pós-graduação em Sociobiodiversidade e Educação do Campus Universitário do Marajó-Breves da UFPA. E-mail: elianec@ufpa.br.

the supernatural, involving choices and attitudes regarding the care of the body, soul and territory. It is interpreted that such heritage plays the role of material and spiritual agency in the Mapuá, reflected in the cultural, material and religious knowledge and practices re-edited daily on the edges of the modern-colonial-world-system.

Keywords: Heritage. Riverside. Territory. Orality. Marajó.

Introdução

O texto faz uma discussão sobre os “patrimônios” (históricos, arqueológico e culturais) de comunidades tradicionais na Amazônia Marajoara, a partir da realidade de ribeirinhos¹ do rio Mapuá no município de Breves, estado do Pará. Esse grupo social, herdeiro de pelo menos duas ancestralidades, uma milenar (indígenas) e uma secular (portugueses, africanos e nordestinos), ao longo dos tempos aprendeu a desenvolver e a reeditar técnicas, práticas e saberes para lidar com a dinâmica do rio e da floresta e os desafios de ordem econômica, social, política e cosmológica no contexto amazônico.

O rio Mapuá, distante a 70 km do núcleo urbano de Breves, agrega em suas margens 14 “comunidades de pequena escala” (Bezerra, 2011), formadas por diferentes famílias que vivem da pesca, da agricultura (especialmente o cultivo da roça), manejo e extração da madeira e do açaí. Em cada comunidade encontram-se vilas e moradias isoladas que dão forma e contorno à paisagem local e indicam a relação com o território tradicionalmente ocupado (Almeida, 2004). Neste texto, esse território e seu grupo social foram estudados a partir da realidade das comunidades mais antigas (Nossa Senhora das Graças/Vila Amélia, Santa Rita e Nossa Senhora de Nazaré), lócus de pesquisa doutoral, desenvolvida nesta região, entre 2014 a 2018.

Na investigação doutoral, tendo como objeto o patrimônio arqueológico do Marajó, estudado por meio de narrativas orais, etnografia, fotografias e o levantamento arqueológico não interventivo, mapeamos diferentes artefatos de várias épocas. Entre os artefatos destaca-se uma cruz em madeira chamada pelos/as ribeirinhos/as de “milagrosa”. Esse artefato-patrimônio está assentado à margem direita do rio Braço do Socó, afluente do rio Mapuá, e tem, por sugestão, um século de existência.

Na dinâmica de vida e trabalho, essa cruz caracterizada como objeto simbólico-religioso juntamente com as demais materialidades (sítio arqueológico e o próprio território) e os bens imateriais (práticas, saberes ancestrais) forma os “patrimônios” histórico/arqueológico e cultural da população local. Essa cruz não se encaixa na ideia de patrimônio como algo memorável pertencente a um grupo dominante, tampouco

1 Adotamos esse termo sem a pretensão de abarcar sua complexidade ou mesmo descaracterizar e ignorar as identidades específicas desse grupo social. O uso do termo dá-se para demarcar a vivência às margens do rio e, principalmente, a relação que esse grupo estabelece com a água e a floresta amazônica.

se presta a uma utilidade imediata. Podemos entender a Cruz Milagrosa como representação material da espiritualidade de muitos/as ribeirinhos/as, um processo que expressa a imbricação entre o sagrado, o território e o patrimônio no Mapuá.

Lins, Gomes e Machado (2017) permitem dizer que a imbricação é um processo que pode ser encontrado nas diferentes origens do patrimônio, aspecto que no Brasil se ampliou com a inserção da dimensão imaterial, que ganhou substância com Decreto presidencial n.º 3.551, de 4 de agosto de 2000, o qual instituiu o registro de bens imateriais e criou o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial no âmbito do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). Com isso, tornou-se possível acolher, além do monumental, os rituais, festas, entre outras manifestações para definir um patrimônio. Isso significa que o patrimônio não se reduz à materialidade e tão somente ao que estabelece o Estado, abarca também perspectivas do saber e modo de vida local, por isso, adotamos aqui o termo no plural, isto é, patrimônios.

O objetivo deste texto é apresentar reflexões, com base na Cruz Milagrosa e sua dinâmica cosmológica, sobre a reinvenção de tradições culturais transmitidas oralmente pelas gerações. Pretende-se ainda pontuar as crenças recriadas pelos coletivos do Mapuá, por meio da oralidade, na construção das identificações sociais e culturais (Hall, 2011), uma prática que indica serem os “patrimônios culturais” construções, ressignificações e ressemantizações coletivas que atravessam gerações.

Em termos teóricos a pesquisa segue orientação da abordagem arqueológica Pós-Processual e também dialoga com pressupostos do catolicismo popular, conforme defendem Maués (2005) e Pacheco (2009), e de patrimônios considerando as contribuições de Gonçalves (2009) e Costa (2004), além de outros autores. A perspectiva Pós-processual possibilita à 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, 2013). Preocupa-se tanto com o contexto quanto com as pessoas (Hodder, 1994), aspecto importante para tratarmos, aqui, da Cruz Milagrosa, enquanto patrimônio na relação com o território e os sujeitos.

A ação metodológica segue os pressupostos da Arqueologia Etnográfica como propõe Castañeda (2007) na relação com a História Oral (HO). A Arqueologia Etnográfica considera ser 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 HO, assumida, aqui, 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 transmitidas pelas gerações.

Para Delgado (2010), a HO abarca múltiplas temporalidades e isso ajuda a dar visibilidade à cultura material em diferentes dimensões e contextos. Sob tais aspectos, recorrendo à técnica da entrevista semiestruturada, coletamos narrativas orais de 29 moradores/as, porém, para efeito deste texto, selecionamos trechos das entrevistas de apenas sete narradores/as, os quais abordaram de forma mais específica sobre a Cruz Milagrosa. As entrevistas foram realizadas com base em um roteiro flexível como propõem Rizzini, Castro e Sartor (1999), procurando apreender a relação que os/as ribeirinhos/as estabelecem com a cruz em questão, assim como os demais artefatos e o território. As entrevistas foram devidamente gravadas, conforme acordado com os/as entrevistados/as e transcritas de modo a respeitar ao máximo o que foi relatado. Cada interlocutor/a está identificado/a no texto com as iniciais de seus respectivos nomes. Completam os dados da pesquisa fotografias, assumidas no texto como narrativas visuais que “agem como um meio de comunicação e expressão do comportamento cultural” (Boni; Moreschi, 2007, p. 139).

Estruturamos este texto em quatro partes. Na primeira, com base na literatura tratamos dos patrimônios históricos/arqueológicos e culturais da floresta Amazônica. A seguir, na segunda parte, combinando os dados empíricos com os pressupostos teóricos, pontuamos aspectos da dinâmica de ocupação do rio Mapuá, evidenciando a relação das pessoas com o território e o patrimônio. A terceira parte trata da Cruz Milagrosa, artefato que, embora faça alusão ao símbolo universal do cristianismo (a Cruz de Cristo), não está circunscrito à lógica de religiões cristãs, como o catolicismo. Também simboliza as cosmovisões dos povos ancestrais da Amazônia, cujas as crenças, valores e objetos sagrados geralmente tem relação direta com a natureza. Essa cruz é narrada pela população local como um objeto sagrado, com o poder de proteger e curar os corpos adoentados. Daí concluir ser a Cruz Milagrosa um poderoso artefato-patrimônio-religioso que exerce, no contexto do Mapuá, o papel de agência material, espiritual, cultural e patrimonial.

Apontamentos acerca de “patrimônios” na floresta amazônica à luz da Arqueologia

A Amazônia Marajoara, região formada por 17 municípios,² em termos geográficos abrange uma realidade de campos naturais, zonas de mata, floresta, praias e rios, com uma população de acordo com o censo do IBGE de 2022, de 557.220 habitantes (Guitarrara, s.d). Em termos históricos, esta porção da Amazônia é pouco conhecida, na verdade, tem prevalecido um discurso tradicional que atribui a este lugar

2 Anajás, Afuá, Bagre, Breves, Cachoeira do Arari, Chaves, Currálinho, Gurupá, Melgaço, Muaná, Oeiras do Pará, São Sebastião da Boa Vista, Salvaterra, Santa Cruz do Arari, Soure, Ponta de Pedras, Portel.

à condição de “uma grande ilha primitiva”, apartada da civilidade, por ficar longe dos centros culturais. É um discurso que não leva em conta os saberes locais e mais ainda a capacidade dos sujeitos de forjarem e inventarem diferentes lógicas para reinventar o passado e as tradições (Hobsbawm; Ranger, 1997), bem como lidar com os desafios (natural e social) para viver, trabalhar e desenvolver-se.

A Amazônia marajoara é um lugar de contrastes, pois, mesmo sendo rica em termos de recursos hídricos e biológicos, constituindo-se em uma das maiores biodiversidades do planeta, é a região do estado e do país que tem os piores indicadores socioeconômicos,³ o que lhes assegura lugar cativo no mapa da fome, violência e pobreza. No Marajó, a falta de acesso à água potável e ao trabalho formal é um dos grandes desafios da maioria da população, que historicamente tem sido desfavorecida, explorada, marginalizada e obrigada a viver com as inúmeras vulnerabilidades sociais.

No ano de 1820, o Marajó tornou-se mundialmente conhecido por causa de sua riqueza arqueológica. Naquele ano, o naturalista bávaro Karl Friedrich Philipp Von Martius (1794-1868), em viagem pela região, encontrou “urnas funerárias em um local chamado “Camutins” – nome de origem tupi destinado à “igaçaba” – um vaso grande usado pelos indígenas como urna funerária” (Schaan, 2009, p. 60). Desde então, diferentes sujeitos, entre eles cronistas, viajantes naturalistas, curiosos, lançaram mar e singraram pelas águas dos rios do Marajó para conhecer de perto a civilização marajoara e, ao mesmo tempo, obter objetos “exóticos” para ser enviados a museus do mundo todo e a colecionadores. Também desembarcaram aqui pesquisadores/as, arqueólogos/as que ajudaram a descobrir e a contar algumas das histórias enterradas neste chão amazônico.

Entre tais histórias, a pesquisa pelas lentes da Arqueologia ajuda a contar que, por aqui, já habitaram diferentes nações indígenas. Betty Meggers e Evans Clifford (1954), Ana Roosevelt (1992), Denise Schaan (1997; 2009), entre outras/os pesquisadores/as sugerem a presença humana no Marajó desde 1500 anos antes de Cristo. Para Schaan (1997, p. 53) “a Ilha de Marajó suportou uma civilização altamente desenvolvida, por quase 1.000 anos, até aproximadamente o ano de 1300 A.D”. Entre as culturas identificadas por esta arqueóloga, bem como Merges e Roosevelt, destaca-se a cultura marajoara apontada como complexa, pois desenvolveu um poderoso sistema de exploração intensiva de peixes nas cabeceiras dos rios.

Essa sociedade complexa caracterizava-se ainda pela hierarquia entre a elite e os demais membros; novas formas de decoração da cerâmica marajoara; mudanças no estilo de habitação (casas de palafitas são substituídas pela casa de chão batido); crescimento demográfico; formação de grandes cacicados e intercâmbio comercial e cultural com

3 Os municípios marajoaras têm IDH muito baixo, em uma escala que vai de 0 a 1, por exemplo, o município de Melgaço alcança 0,418, o mais baixo (0,41) entre os municípios, seguido por Chaves (0,453). Em Breves, onde realizamos esta pesquisa, o índice é 0,503. O mais alto, entre os municípios marajoaras, é Soure, com 0,61, ainda abaixo da média nacional e da própria média estadual, que é de 0,64 (Marajó..., 2021).

grupos locais (Schaan, 2009). Tal cultura, de acordo com a Arqueologia, "desapareceu" ou tornou-se dispersa antes da invasão colonial. Os prováveis herdeiros dessa cultura, os Aruá (falante da língua Arawak), no lado oriental do arquipélago, e os Nheengatba, no lado ocidental, composto por 29 nações falando diversas línguas (Schaan, 2009), foram praticamente exterminados pelos colonizadores, restando apenas vestígios, saberes e práticas culturais, em parte cultivadas pelos/as ribeirinhos/as no presente.

Em nossa leitura, esses saberes, as práticas, os vestígios arqueológicos, herdados dos indígenas, bem como o território e os grupos sociais do contemporâneo, formam os "patrimônios" históricos/arqueológicos e culturais da região amazônica. Patrimônio, como apreende-se com Choay (2006), Funari e Pelegrine (2006), é uma palavra de origem latina (*patrimonium*), que, entre os antigos romanos, referia-se a tudo aquilo que pertencia ao pai ou *pater familias* (pai de família), logo, configura-se como uma propriedade privada, herdada do pai ou dos antepassados.

Embora tal perspectiva esconda significados profundos e contrários à nossa sociedade, visto referirem-se à sociedade romana, permitem observar o patrimônio como um elemento impregnado de valor patriarcal, individual, aristocrático e privado. Lógica que começou a ser ampliada a partir de alguns marcos históricos, como a difusão do cristianismo, o Renascimento e, sobretudo, a Revolução Francesa, com o fomento dos ideais de Estados-Nações (Choay, 2006; Funari; Pelegrini, 2006).

A partir dos Estados-Nações, este conceito sofreu uma transformação radical (Funari; Pelegrine, 2006), passando a ser visto como um bem nacional e, por conseguinte, mecanismo ideológico para a construção da identidade nacional e fortalecimento dos Estados modernos. Desde então, o patrimônio foi transformado pelo Estado em construção simbólica e seletiva de bens representativos da nação, o que, na prática, significou a defesa da cultura de grupos dominantes. Fato que se estende ao campo da Arqueologia, mas que tem sido questionado, a partir de estudos realizados junto a grupos tradicionais, os quais demonstram que entre esses povos e, em cada realidade, há uma lógica específica de patrimônio, como pode se evidenciar com os/as ribeirinhos/as do Mapuá.

Daí dizer que o discurso homogeneizador adotado pela ciência moderna e por pesquisadores para estudar essa categoria não abarca a complexidade da relação entre os povos tradicionais e o patrimônio. Por isso seguimos o conselho de Gonçalves (2009), isto é, entender tal categoria no contexto em que está inserido, no caso deste estudo, no contexto do rio Mapuá. Neste rio, como mencionado, há um conjunto de materialidades do passado, que caracterizamos de patrimônio arqueológico. Este tipo de patrimônio, para Costa (2004, p. 348-349):

[...] é tido como um sinal palpável de coesão social, onde a representação plural está materialmente consolidada, e estes 'sinais' não são formadas só pelo monumento, mas por todo o envolvente que quase se confunde com o meio-ambiente, com as pessoas, com as ideias, com as ações.

No entendimento de Oliveira Jorge (2000, p. 130), o patrimônio arqueológico inclui não só os vestígios, as ruínas, mas “todo o espaço, o conjunto de materialidades que vivenciamos no presente e que dão suporte aos nossos movimentos e ações”. A noção de patrimônio arqueológico não está, portanto, suplantada à materialidade do passado ou pautada em fator de tempos antigos canonizados, mas no valor culturalmente construído e atribuído ao conjunto de bens conforme as múltiplas temporalidades. Nesse sentido, compartilho do pensamento de Bezerra (2011) de que o estudo do patrimônio arqueológico, da cultura material precisa seguir etnograficamente as relações entre os sujeitos e “as coisas”, no sentido de compreender a dinâmica de sua materialização e não unicamente a materialidade.

Assim, patrimônio arqueológico no contexto da floresta Amazônica não é uma categoria reduzida aos vestígios do passado, nem tampouco a monumentos, mas envolve saberes, práticas reeditadas pelos grupos sociais na relação com a dinâmica de vida, trabalho, morte, espiritualidade e cultura. Daí falarmos em patrimônio histórico/arqueológico e cultural, o qual abarca valores, sentidos e significados diversos que permitem revelar histórias e memórias de tempos longínquos e contemporâneos, como é o caso deste estudo.

O rio Mapuá e sua dinâmica material, imaterial e territorial

Mapuá é um termo de origem indígena que no passado designava uma nação de bravos guerreiros, os quais, segundo estudos arqueológicos, migraram da região do Amapá por volta de 1610 e se instalaram no arquipélago de Marajó, em especial na área que hoje conhecemos como Mapuá, espaço rural do município de Breves (Schaan, 2009; Costa, 2018). Desse povo guerreiro, encontram-se valiosos vestígios na localidade Vila Amélia, especificamente no sítio arqueológico de cemitério indígena Amélia, na comunidade Nossa Senhora das Graças, margem esquerda do rio Mapuá.

A Vila Amélia foi, provavelmente, palco 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”. Fenômeno que deu aos portugueses (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 arquipélago de Marajó. Está situado no corredor Belém-Macapá, ou seja, se encontra no cruzamento das rotas, por isso a liberação de seus estreitos constituiu-se, no passado, em um importante trunfo na conquista portuguesa (Pacheco, 2009).

É oportuno destacar que o acordo entre os indígenas e os colonizadores resultou na dizimação de uma parcela significativa das nações indígenas marajoara. Embora tal

fato, esses povos continuam a se fazer presentes nas práticas, ritos e saberes tradicionais, nos vestígios arqueológicos e nos traços culturais e identitários herdados pelas populações locais de cada município, que hoje formam este arquipélago. Essa herança arqueológica e cultural faz do Marajó e, especificamente, do Mapuá patrimônio e território ancestral. Território é entendido aqui como “espaço apropriado, espaço feito coisa própria [...], instituído por sujeitos e grupos sociais que se afirmam por meio dele” (Porto-Gonçalves, 2010, p. 45), em uma relação material e imaterial, que entrelaça memória, identidade, história, experiências, sentidos e significados, ressignificados pela tradição oral.

Interpreta-se a tradição oral enquanto meio de comunicação e de transmissão dos saberes herdados pelos grupos sociais no presente. Cabe pontuar que a memória oral permite aos grupos conhecerem o passado e a complexidade do real, bem como compreenderem a articulação dos acontecimentos históricos com a dinamicidade contemporânea. Questões fundamentais para que os/as ribeirinhos/as, grupo social, do Mapuá possam ressignificar a relação com o território, o que envolve uma dinâmica de pertencimento e enraizamento, fundamental na garantia do direito em manter-se no território ocupado (Almeida, 2004).

No percurso etnográfico da pesquisa, observamos que no cotidiano os agentes no Mapuá interagem com a terra, a floresta, o rio e o sobrenatural, mediado pela cultura material, com destaque para a Cruz Milagrosa e imagens de santos católicos. 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.

Nota-se que o modo de vida desse coletivo é fortemente marcado por saberes culturalmente herdados que expressam características da ancestralidade indígena. 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; 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 Amazônida 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, espiritualidade e patrimônio.

A Cruz Milagrosa: agente material, espiritual e patrimonial da floresta marajoara

A Cruz Milagrosa, artefato simbólico-religioso, compõe o repertório espiritual, mitológico e mágico dos moradores do Mapuá. Essa cruz confeccionada em madeira para demarcar um enterramento, encontra-se assentada às margens do rio Braço do Socó, na localidade Umarizal, alto Mapuá. No período das chuvas, chamado de inverno amazônico, parte desse artefato fica sob a água. Sugere-se que desde o início do século XX a cruz tornou-se, para algumas famílias dessa região, um poderoso artefato de grande importância espiritual.

De acordo com as narrativas de J.C.P., 59 anos; J.E.N., 77 anos; V.N.P., 109 anos; M.N.B.S., 78 anos; J.R.N., 87 anos; A.B.F., 89 anos; e O.S.M., 69 anos, interlocutores desta pesquisa, a referida cruz tem feito muitos 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. A partir das narrativas orais e conversas informais empreendidas com outras pessoas da comunidade Santa Rita, alto Mapuá, chegamos a duas versões que contam a origem desse artefato.

Em uma primeira versão, a origem dessa cruz tem relação com a morte de um seringueiro chamado Zé 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 *paxiúba*. 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. (O.M.S., 2017).

Narra o interlocutor que devido ao estado de decomposição do corpo, os homens abriram o assoalho da casa, cavaram e enterraram-o 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 Cumarú, meio de porre, olhou ao céu e fez uma prece dizendo: Zé João “se tu fizesses chover essa noite para eu chegar ao Cumarú de remo com a água no rio eu dou duas libras de cera, eu compro lá no Cumarú pra ti” (O.M.S., 2017). Por coincidência ou milagre, às seis horas da tarde, desceu muita chuva até às 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 Cumarú. “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.M.S., 2017).

Uma segunda versão da origem desse artefato, contada por M.N.B.S. (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. Fincaram uma cruz e fizeram uma oração recomendando aquela pobre alma que lá descansava em paz. (M.N.B.S., 2017).

Meses depois, um certo padre Frota, em visita às comunidades do Mapuá, foi levado pelos/as moradores/as até à 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.

J.C.P., vizinha desse artefato, assegura que sempre recebe milagres da cruz. De acordo com suas memórias, seu pai (morto em 2015) 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. (J.C.P., 2017).

J.C.P. terminou a entrevista afirmando que sua família continua recebendo

milagres constantemente, e, em retribuição, zelam pela cruz, pois durante o ano recebe oferendas de todo tipo e de pessoas de diversos destinos.



Figura 1 – Oferendas deixadas por promesseiros/as à Cruz Milagrosa.
Fonte: Arquivos da Pesquisa, 2017.

Como sugere a leitura da imagem (Figura 1), 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, identificamos uma mecha 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.

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

se pode 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 [a entrevistada refere-se ao seu F. S.] que rezou. (V.N.P., 2017).

Eu quebrei esse meu braço [braço direito]. Aí eu fiz a promessa que se ela me desse à 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.F.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.F., 2017).

As narrativas e as oferendas permitem interpretar que esta cruz exerce agência material, cultural e espiritual no rio Mapuá. É um artefato com valores espirituais e de poder que por um lado envolve aspectos da lógica religiosa do catolicismo, ainda que não se configure um objeto litúrgico comumente usado em ritos sagrados da igreja católica, e, por outro lado abarca aspectos da cosmovisão dos povos indígenas da Amazônia. Cabe mencionar que na tradição eclesial do cristianismo, a Cruz, simboliza a paixão e a proteção de Cristo contra o mal. Assim, do nascimento à morte dos cristãos a Cruz é símbolo indispensável, por isso, que se faz o sinal da Cruz na frente e coloca-se junto a sepulturas uma cruz representando a proteção divina (Stott, 2006).

Na cosmovisão de povos tradicionais, como os indígenas, o sistema de crença, em geral está vinculado à sabedoria sobre a natureza, o que se verifica pela interação e percepção com a floresta e o ambiente. A natureza traduz valores culturais e espirituais, os quais, segundo Fernandes-Pinto e Irving (2017), para esses povos frequentemente associam-se a locais específicos, imbuídos de significados e características singulares, denominadas de sítios naturais sagrados, os quais, incluem variedades de feições morfológicas. Isso significa que esses sítios podem ser tanto uma área de terra ou de água, de floresta, ou artefatos com um significado espiritual especial atribuído pelos povos, conforme suas razões específicas. Assim, podemos dizer que a Cruz Milagrosa, constitui-se, um sítio natural sagrado que significa para os moradores tanto artefato como espaço de cura, proteção e interação com a natureza. Essa cruz expressa a percepção e a conexão dos moradores com o território, como também com o sagrado e a cultura local.

Portanto, longe da relação de sacrifício e redenção que representa a Cruz de Cristo,

símbolo da fé cristã, a Cruz Milagrosa, simbolicamente surgida em meio ao sacrifício de um ser que provavelmente morreu de forma miserável e sem assistência, tornou-se um meio de reparação ao escárnio que o povo pobre da floresta é submetido com a negação do direito aos serviços de saúde. A Cruz Milagrosa é, assim, um agente que conecta humanos e não humanos, e permeia escolhas e atitudes em relação à forma dos/as ribeirinhos/as cuidarem do corpo e da alma, dinâmica fundamental para questionar as leituras lineares e dicotômicas sustentadas pela ciência cartesiana.

Durante o percurso metodológico, atentos às vozes e expressões corporais e gestuais dos interlocutores, percebemos 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 à 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 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, em 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 entoadas 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 e eles podiam 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 as 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, Bates nota que apenas portugueses e brasileiros realizavam tal oferenda, 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. Pacheco (2009, p. 70) observa que, mesmo que 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 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 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 e seus patrimônios "em sinais cujas referências sempre estiveram ligadas à terra, ao rio, à floresta, ao campo, ao mar" (Pacheco, 2009, p. 27).

Tem-se, assim, espiritualidade e religiosidade entrelaçadas, 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 a 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. Verifica-se que a 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 interpretamos como uma tradição inventada (Hobsbawn; Ranger, 1997) e elemento integrante do patrimônio arqueológico e cultural do Mapuá/Marajó.

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 e para a construção constante dos patrimônios locais.

Considerações finais

A narrativa tecida mostrou 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 de 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 e abandonar, como também de recriar tradições, práticas e o próprio território, atribuindo-lhes diferentes usos, apropriações e significados. Uma lógica que corrobora para questionar leituras lineares sobre o tempo, a história, o lugar, o patrimônio 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 respondem aos interesses, escolhas e perspectivas dos indivíduos. Os patrimônios assumem a função de agência em sintonia com a dinâmica dos rios e segredos da floresta. Nessa dinâmica, a cultura material incorpora aspectos simbólicos, cosmológicos e cognitivos exercendo assim papel ativo sobre as pessoas, como defende Miller (2013). 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 à criação de um sistema, mas, sobretudo, por determinados

indivíduos, por isso sua função responde a escolhas ideológicas específicas (Hodder, 1994).

De acordo com os dados etnográficos, a Cruz Milagrosa desempenha papel significativo na construção cultural e identitária das famílias. É um artefato sagrado 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 bênção atendida, costuma-se oferecer oferendas em forma de fitas, velas, fogos, roupas e orações. Daí dizer que a Cruz Milagrosa é um poderoso artefato-patrimônio-religioso que exerce, no contexto do Mapuá, o papel de agência material, espiritual, cultural e patrimonial.

Diante disso, podemos dizer que os “patrimônios” arqueológicos e culturais de comunidades tradicionais na Amazônia Marajoara envolvem dinâmicas, cosmologias, saberes, materialidades que ajudam a forjar e a (re)inventar cotidianamente o modo de vida entre rios e floresta. Nessa dinâmica a memória oral ganha ressonância, uma vez que por meio dela passamos a conhecer o passado e a própria complexidade do real. Isso faz da oralidade uma espécie de apoio sólido para a construção do presente e do futuro, fundamental na costura do pertencimento e enraizamento do território, especialmente diante do fervor da memória depositada em dispositivos tecnológicos como essência da nova roupagem do sistema-mundo-moderno-colonial.

Referências

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. *Estudos Urbanos e Regionais*, Presidente Prudente, v. 6, n. 1, p. 9-32, 2004.
- ARAÚJO, Lucas Monteiro. de. *Representações marajoaras em relatos de viajantes: Natureza, Etnicidade e Modos de Vida no Século XIX*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – UFPA, Belém, PA, 2017.
- BACHELARD, Gaston. *A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria*. 2.ed. São Paulo: WMF Martins, 2013.
- BEZERRA, Márcia. “As moedas dos índios”: um estudo de caso sobre os significados do patrimônio arqueológico para os moradores da Vila de Joanes, ilha de Marajó, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi - Ciências Humanas*, Belém, v. 6, n. 1, p. 57-70, 2011.
- BONI, Paulo Cesar; MORESCHI, Bruna Maria. Fotoetnografia: a importância da fotografia para o resgate etnográfico. *Doc.On-line*, Covilhã, v. 3, p. 137-157, 2007.
- BRAUDEL, Fernand. *O mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Felipe II*. São Paulo: Edusp, 2016.
- CASTAÑEDA, Quetzil E. The “Ethnographic Turn” in Archaeology: Research Positioning and Reflexivity in Ethnographic Archaeologies. In: CASTAÑEDA, Quetzil E.; MATTHEWS, Christopher N. (Ed.). *Ethnographic Archaeologies: reflections on stakeholders and archaeological practices*. Plymouth: Altamira Press, 2007. p. 25-61.

COSTA, Diogo Menezes. Arqueologia Patrimonial: o pensar do construir. *Habitus*, Goiânia, v. 2, p. 333-360, 2004.

COSTA, Eliane Miranda. *Memórias em Escavações*: Narrativas de Moradores do rio Mapuá sobre os Modos de Vida, Cultura Material e Preservação do Patrimônio Arqueológico (Marajó, PA, Brasil). Tese (Doutorado em Antropologia) – UFPA, Belém, PA, 2018.

DELGADO, Lucilia de Aalmeida Neves. *A história oral*: memória, tempo, identidades. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

FERNANDES-PINTO, Érika; IRVING, Marta de Azevedo. Sítios naturais sagrados: valores ancestrais e novos desafios para as políticas de proteção da natureza. *Desenvolv. Meio Ambiente*, v. 40, p. 275-296, abril 2017.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens*: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O patrimônio como categoria de pensamento. In: AREU, Regina; CHAGAS, Mério (Org.). *Memória e patrimônio*: ensaios contemporâneos. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009. p. 25-33.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HODDER, Ian. *Interpretación en Arqueología*: Corrientes Actuales. Barcelona: Crítica, 1994.

GUITARRARA, Paloma. Ilha de Marajó. *Brasil Escola*, [s.d]. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/brasil/ilha-de-marajo.htm>. Acesso em 15 de abril de 2025.

JORGE, Vitor Oliveira. *Arqueologia, patrimônio e cultura*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*: ensaios de antropologia simétrica. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2013.

LIS, Paola; GOMES, Edlaine; MACHADO, Carly. Religião, patrimônio e modernidade plurais. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 37, n. 3, p. 9-16, 2017.

MARAJÓ: um desafio socioeconômico de proporções amazônicas. *O Liberal*, Belém, 11 de dez. de 2021. Disponível em: <https://www.oliberal.com/liberalamazonant/marajo-um-desafio-socioeconomico-de-proporcoes-amazonicas-1.470735>. Acesso em: 15 abr. 2025.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 19, n. 53, p. 259-274, 2005.

MEGGERS, Betty Jane; EVANS., Clifford. *Uma interpretação das culturas da Ilha de Marajó*. Belém: Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará, 1954.

MILLER, Daniel. *Trecos, troços e coisas*: estudos antropológicos sobre a cultura material. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2013.

PACHECO, Agenor Sarraf. *En el corazón de la Amazonia*: identidade, saberes e religiosidade no regime das águas. Tese (Doutorado em História) – PUC-SP, São Paulo, SP, 2009.

PACHECO, Agenor Sarraf; SILVA, Jaddson Luiz Sousa. Representações e interculturalidades em patrimônios marajoaras. *Museologia e Patrimônio*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 93-118, 2015.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência Latino-Americano. *GEOgraphia*, Niteroi, v. 8, n. 16, p. 41-55, 2010.

RIZZINI, Irma; CASTRO, Monica Rabello de; SARTOR, Carla Silvana Daniel. *Pesquisando: guia de metodologias de pesquisa para programas sociais*. Rio de Janeiro: Editora Universitária Santa Úrsula, 1999.

ROOSEVELT, Anna Curtenius. Arqueologia Amazônica. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 53-86.

SCHAAN, Denise Pahl. *A linguagem iconográfica da cerâmica marajoara*. Dissertação (Mestrado em História) – PUC-RS, Porto Alegre, RS, 1997.

SCHAAN, Denise Pahl. *Marajó: arqueologia, iconografia, história e patrimônio*. Erechim: Habilis, 2009.

STOTT, John. *A cruz de Cristo*. São Paulo: Editora Vida, 2006.

SYMANSKI, Luís Cláudio Pereira. Arqueologia – antropologia ou história? Origens e tendências de um debate epistemológico. *Têssitura*, Pelotas, v. 2, n. 1, p. 10-39, 2014.

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

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

Fontes Orais

P, V.N. [109 anos]. [ago. 2017]. Entrevistador: Eliane Miranda Costa. Breves, PA, 22 ago. 2017.

S, M.N.B. [78 anos]. [jun. 2017]. Entrevistador: Eliane Miranda Costa. Breves, PA, 3 jun. 2017.

F, A.B. [89 anos]. [ago. 2017]. Entrevistador: Eliane Miranda Costa. Breves, PA, 18 ago. 2017.

M, O.S. [69 anos]. [ago. 2017]. Entrevistador: Eliane Miranda Costa. Breves, PA, 18 ago. 2017.

N, J.F. [77 anos]. [ago. 2017]. Entrevistador: Eliane Miranda Costa. Breves, PA, 22 ago. 2017.

N, J.R. [87 anos]. [ago. 2017]. Entrevistador: Eliane Miranda Costa. Breves, PA, 22 ago. 2017.

P, J.C. [59 anos]. [ago. 2017]. Entrevistador: Eliane Miranda Costa. Breves, PA, 18 ago. 2017.

Recebido em 20/06/2024

Versão final rerepresentada em 29/08/2024

Aprovado em 06/03/2025