

No rastro da tradição oral: a cultura material nas vozes de povos tradicionais da Amazônia marajoara

Eliane Miranda Costa*

Introdução

O texto apresenta reflexões desenvolvidas no âmbito da pesquisa de doutorado realizada entre 2014 e 2018 na região da Amazônia marajoara. A perspectiva aqui é refletir e discutir sobre a relevância da dimensão material para a vida social de povos ribeirinhos¹ do rio Mapuá e região, no município de Breves (PA). É finalidade, também, demonstrar a importância da tradição oral para esse grupo social, no que tange o compartilhar de saberes e práticas que potencializam a relação entre as coisas² e as pessoas; busca-se ainda entender que cosmologias desse grupo, esclarecedoras das diversas expressões culturais e de seu modo de praticar e partilhar o rio e a floresta, agenciaram significados de lutas estabelecidas contra a dominação do território por grupos no poder estatal e econômico no

* Doutora em Antropologia; professora da Faculdade de Educação e Ciências Humanas, Campus Universitário do Marajó-Breves, Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: elyany2007@hotmail.com

1 Adoto o termo ribeirinhos sem a intenção de abarcar sua diversidade e menos ainda em descaracterizar a identidade específica desse grupo. A opção pelo termo também não se dá por morarem às margens do rio, mas, sobretudo, por marcar a relação que o grupo estabelece com a dinâmica de rio e floresta (Almeida, 2008; Machado, 2011; Costa, 2017).

2 O conceito de coisas não se reduz a relação das pessoas com a materialidade ou apenas a uma mera representação material das ideias. Coisas encarnam vivência, são dotadas de ação, agência, produzem assim mudanças, efeitos e significados de variadas formas na vida social. Perspectiva que dialoga com o pensamento de Christopher Tilley (1991) e Ian Hodder (1994). Para Tilley (1991), a cultura material tem papel ativo na construção dos sistemas de significações, e das relações sociais, característica que faz da cultura material ferramenta indispensável à constituição do mundo social e da linguagem. Hodder (1994), seguindo a mesma lógica, entende que os seres humanos dependem das coisas, assim como as coisas dependem dos seres humanos. É uma dependência mútua que enreda coisas e pessoas em uma relação incompleta e permeada por sentidos e significados diversos.

contexto da floresta Amazônica.

A pesquisa pega carona na História Oral, entendida aqui como “um procedimento, um meio, um caminho, para a produção do conhecimento histórico” (Delgado, 2010, p. 16). A História Oral é uma metodologia que, de acordo com Alessandro Portelli (2016), faz da escuta uma arte que não tem um sujeito unificado, ao contrário, conta com uma multiplicidade de pontos de vista. Sob tal perspectiva, entrevistei 12 ribeirinhos selecionados por saber contar sobre a história do lugar e saber da existência da cultura material do passado. Esses interlocutores estão identificados no texto com seus próprios nomes, pois, além de autorizarem, compreendo ser papel da pesquisa científica reconhecê-los como atores de suas próprias histórias e memórias, tática fundamental para se questionar o caráter uniformizante da ciência moderna.

As entrevistas foram guiadas por um roteiro flexível (Rizinni et al, 1999) contendo temas sobre o modo de vida na floresta. Todas as entrevistas, previamente agendadas, foram realizadas nas residências dos depoentes e gravadas conforme consentimento. São narrativas embaladas por lembranças, carregadas de emoções e divagações, que exigiram dos depoentes o exercício de mergulhar nas camadas estratigráficas da memória para trazer à tona suas reminiscências e dar sentido às imagens fragmentadas do passado.

Nessa dinâmica, as memórias foram configuradas no momento da entrevista, logo, influenciadas pelas condições materiais e simbólicas, incluindo minha presença como entrevistadora e a relação que estabeleci com cada interlocutor. Esclareço que todas as narrativas foram transcritas de modo literal, excluindo apenas as repetições, com o cuidado de ser o mais fiel possível às falas dos entrevistados. Além das narrativas, faço uso ainda de observações etnográficas referentes ao período de 2015 a 2017, sob orientação da arqueologia etnográfica, na perspectiva de Quetzil Castañeda (2008), para quem a pesquisa etnográfica deve se preocupar com a compreensão dos contextos sociais, agências e processos de interação com o mundo, as pessoas e as coisas.

O texto está estruturado em dois tópicos, além desta introdução e das considerações finais, na qual, concluo ser a tradição oral importante tática para que as vozes emudecidas dos povos da floresta questionem discursos uniformizantes orientados por visões ocidentalizadas. Sendo, também, ferramenta indispensável para partilhar com as demais gerações saberes e práticas culturais que potencializam a relação entre as pessoas e as coisas.

No primeiro tópico, trato do lócus da pesquisa, identificando a materialidade de diferentes ocupações e sua respectiva relação com o modo de vida ribeirinha no contemporâneo. A discussão avança evidenciando a relevância da dimensão material para o modo de vida ribeirinha no Mapuá em suas diferentes conexões com o natural e o sobrenatural. Nesse processo, identifico cosmologias

que ajudaram/ajudam a agenciar sentidos e significados de lutas estabelecidas na construção do território tradicionalmente ocupado, praticado e partilhado.

Rio Mapuá: dos indígenas aos ribeirinhos

O Mapuá, localizado a 70km da cidade de Breves, é um dos rios mais extensos desse município e sua escolha para lócus deste estudo deu-se em virtude da existência de vestígios arqueológicos, provavelmente da nação indígena Mapuá, uma das nações³ que habitavam essa porção da Amazônia no período da colonização. A nação Mapuá, conforme Agenor Sarraf-Pacheco (2009), com astúcia e táticas inteligíveis, foram os guerreiros que mais resistiram as investidas dos colonizadores.

Esses indígenas, conhecedores dos segredos da mata e da floresta, com experiências de outros contatos, em suas ligeiras canoas, defenderam seu território contra-atacando os invasores com suas flechas envenenadas. E só foram vencidos pela arma da palavra sagrada, conduzida pelo Padre Antônio Vieira, religioso da Companhia de Jesus, que viajou ao Mapuá em 1659 e 1660 e articulou a chamada “Pazes dos Mapuá” (Sarraf-Pacheco, 2009; Schaan, 2009; Costa, 2018).

Essa negociação foi feita com o cacique Piyé Mapuá, representante da federação de sete cacicados (Anajá, Aruá, Camboca, Guaianá, Mamaianá, Mapuá, Piixi-Pixi), provavelmente no lugar conhecido na atualidade por Vila Amélia, onde ainda se encontram vestígios de igaçabas (urnas), atribuídos aos indígenas Mapuá. Esse acordo encerrou uma guerra histórica que já perdurava por mais de três décadas (Schaan, 2009; Sarraf-Pacheco, 2009; Costa, 2018).

Todavia, enquanto para os portugueses o suposto acordo de paz resultou na dominação do território, para a maioria dos povos indígenas significou escravidão e morte. Os indígenas que não fugiram e/ou morreram foram conduzidos às missões religiosas ou levados para trabalhar para os portugueses como escravos nas fazendas e engenhos extrativistas, na produção de farinha, o que ajuda entender e explicar a ausência de descendentes diretos dessas nações nos dias atuais na região, mas que se fazem presentes, ainda assim, nas práticas e saberes tradicionais, nos traços e marcas identitárias da população e, obviamente, nos vestígios arqueológicos.

3 Sarraf-Pacheco (2009) e Schaan (2009), comentam que antes da Colonização, viviam na Amazônia marajoara diversas nações indígenas, formada por dois grupos distintos: Aruá e Nheengaíba. Aruá, no lado oriental, falante de língua Arawak, adentrou no Marajó 200 anos antes da Colonização. No lado ocidental, os Nheengaíba – significando “gente de língua incompreensível” (Schaan, 2009, p. 33) – eram formados por 29 nações indígenas diferentes (Anajá, Mapuá, Pacaucaca, Guajará e outros), que podem ter migrado das regiões Andinas para o Marajó.

Lembra Sarraf-Pacheco, que as nações indígenas marajoaras “utilizaram diferentes instrumentos de sua cultura material para inscrever cosmovisões e sabedorias, enquanto modos de ser, pensar, crer e viver relações socioculturais, desde os tempos mais longínquos” (Sarraf-Pacheco, 2012, p. 204). No contexto do Marajó das Florestas (PA), vestígios dessa materialidade podem ser encontrada nos espaços urbanos e rurais dos municípios (Sarraf-Pacheco, 2006).

Na realidade do Mapuá, é possível encontrar pedaços de cerâmicas, prováveis igaçabas dos indígenas Mapuá, em pelo menos duas áreas específicas: Vila Amélia, como citado anteriormente, e na comunidade de Canaticum. Ambas são áreas de terra alta, que ainda tem em comum uma fonte de água mineral, elementos que podem ser entendidos e interpretados como possíveis pistas da existência de aldeias nesses lugares (Costa, 2018).

Na Vila Amélia, segundo seu Josimar, 46 anos, morador local, os vestígios de cerâmica “são encontrados em toda a área cerca de mil metros” (Josimar Conceição da Silva, 2016) o que sugere um aldeamento grande. No Canaticum, os vestígios também podem ser encontrados em vários lugares próximos à margem do rio e por dentro da mata, os quais são interpretados por moradores como seu Roque Pinto, de “pedregulhos que brotam da terra” (Roque Pinto, 2017); isso porque as coisas materiais desses povos, para esse interlocutor, se acabaram há muito tempo. Mas entende que os indígenas estão presentes de outra forma, especialmente em suas práticas culturais.

Narra seu Roque: “os mesmos costumes que era continua, a mesma ideia que os índios tinham a gente continua” (Roque Pinto, 2017). Entre as possíveis leituras que a narrativa sugere, está a percepção de uma ancestralidade, muitas vezes negada; a importância da epistemologia indígena para o modo de vida ribeirinho e o saber local (Geertz, 1997); e a compreensão de que os saberes e as práticas culturais são construções de longa duração (Braudel, 2016), ressignificadas nos tempos e espaços interconectados.

A narrativa mostra ainda que as relações sociais e culturais estabelecidas entre os grupos e o ambiente ao longo dos tempos “vêm sendo conduzidas por uma dialética da produção, transmissão, [circulação] e ressignificação de práticas e saberes locais” (Costa, 2018, p. 148). Nessa dinâmica, percebe-se que a tradição oral, um modo de ser amazônico que atravessou temporalidades e se apresenta na contemporaneidade como elemento estruturante do rico patrimônio cultural, vem ganhando consistência e vivência nas diferentes formas de registros produzidas pelos grupos sociais na Amazônia.

A tradição oral, “composta por construtos verbais que são formalizados, transmitidos, compartilhados” (Portelli, 2016, p. 9) entre gerações, não se resume a conceitos operatórios, ideias unificadas. Ao contrário, envolve uma complexidade que se designa nas formas de transmissão e ressignificação de saberes, cosmologias

e práticas locais, transcritas e narradas por meio da produção de diferentes coisas encontradas na sociedade entre os grupos tradicionais, como os ribeirinhos da Amazônia.

Na particularidade do Mapuá, entre os ribeirinhos, a produção material e cultural encontrada revela a relação de pelo menos duas ancestralidades, uma milenar, a indígena, já mencionada e uma secular, a africana, advinda de escravizados trazidos do continente no final do século XVII e, sobretudo, no século XVIII, com a criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão; além dos seringalistas e seringueiros portugueses e nordestinos,⁴ em sua maioria cearenses, que migraram para essa região fugindo da forte seca no Ceará e iludidos pela promessa de fazerem fortuna (Costa, 2018). Desse tempo e ocupação, encontram-se casarões antigos, fornos de cobre, lápides em mármore, telhas, tijolos, facas usadas no corte da seringa, tigelas de coletar o látex e grades de ferro (Costa, 2018).

Em tempos contemporâneos, à tal materialidade entrelaçam-se coisas produzidas e usadas pelos ribeirinhos em suas atividades cotidianas, isto é, no deslocamento pelos rios (remo, canoa, barcos e rabeta - tipo de canoa com motor na popa); no trabalho da roça (enxada, machada, facão, paneiro); na pesca (anzol, linha, caniço, maçaral); no lazer (casas de festas, instrumentos musicais); e, nos rituais religiosos, em que destacam-se as imagens de santo dos colonizadores e, principalmente, a chamada Cruz Milagrosa, uma cruz em madeira colocada às margens do rio por volta do final do século XIX e início do século XX.

Toda essa materialidade carrega códigos, símbolos, significados ontológicos e cosmológicos cotidianamente ressemantizados na dialética dos rios e da floresta. É uma cultura que explica fatos e acontecimentos de diferentes gerações, que narra como os moradores percebem e praticam (Certeau, 1998) o ambiente e se apropriam do lugar, da história e do passado, em um intenso processo dialético de construção, integração e fruição.

Dialogando com as vozes da floresta: do material ao social

A partir de agora, o texto mergulha nas vozes para tratar da materialidade e sua importância para a vida social entre rios e floresta na Amazônia marajoara. Como recorte mais específico, a discussão tenta abranger duas dimensões, trabalho

⁴ Registra-se, conforme as narrativas orais, a presença de pelo menos três portugueses e dois cearenses que ocuparam no Mapuá a função de patrões – empresários – da borracha nas primeiras décadas do século XX.

e espiritualidade, canais responsáveis por movimentar as redes de sociabilidades e a ocupação dos espaços no Mapuá.

Nesse exercício hermenêutico, a oralidade é assumida como um discurso em processo (Portelli, 2016), que se sustenta na história, tempo e memória, elementos que para Lucilia de Almeida Neves Delgado (2010) constituem-se em processos interligados. As memórias narradas pelos interlocutores são compostas por acontecimentos vividos pessoal e coletivamente, revelando, assim, recriações e ressignificações específicas tanto da experiência vivida como daquela apreendida em círculos de narrativas e trocas de saberes com os mais velhos (Pollak, 1989; Assmann, 2011; Costa, 2014).

Cabe lembrar que desde a descoberta, em 1808, de urnas funerárias nessa região, a cultura material tem tido relevância ímpar, para que aspectos da ocupação humana possam ser conhecidos. Isso inclui o modo como os diferentes povos se relacionam com o mundo natural e espiritual, cuja materialidade constitui-se em um importante canal de interação e simetria entre Cultura e Natureza (Latour, 2009).

Na dinâmica de entrelaçamento com os segredos de rios e floresta; mundo natural e sobrenatural, os ribeirinhos do Mapuá vêm construindo suas práticas mediatizados pela cultura material. No trabalho, com a roça e a pesca, por exemplo, demonstram que o conhecimento transmitido por meio da oralidade ganha sentido na feitura e produção material.

Narra seu José:

A roça a gente aprendeu com nossos pais, e ensina pros filhos né. Aquela roça limpa a gente pega a enxada vai cavar a terra, de lá pega a maniva e vai cortando aqueles pedacinhos e vai semeando. Primeiro semeia tudinho naquelas covas, de lá vai cobrindo bem coberto, porque se deixar aquele bolão em cima da maniva, não nasce [...]. Quando nascer e ela estiver com uma média assim [fez gestos com as mãos], 80 cm de altura a gente capina com a enxada quial, quial, [som que tentou reproduzir do atrito da ferramenta com a terra] que ela rapa tudo a terra para matar aquele [mato]. [...]. A gente vai capinando com o terçado. Quando ela está madura a gente arranca e carrega para cá [casa de farinha]. Chega na casa de farinha vai raspar [...] sevar, imprensar. Depois vai jogar no forno e [...] torrar a farinha, daí está pronta pra vender e consumir. É um trabalhão. (José Hortas Moraes, 2017).

A produção da farinha, como indica a narrativa, é um processo longo e demorado que envolve toda a família e abarca ao menos dois ambientes, a roça e a casa de farinha, além de diferentes artefatos, dos quais alguns foram comprados

(terçado, enxada, motor para ceivar) e outros construídos pelos próprios ribeirinhos (rodo, paneiro, ralo). Durante o percurso etnográfico, foi possível constatar que a produção da farinha e derivados (tapioca, tucupi, etc.) não se resume apenas ao trabalho, mas se configura em um momento de sociabilidade familiar e comunitária. Todos os membros da família (pai, mãe, filhos, netos, primos, compadres) participam das atividades que resultam na produção da farinha.

Nessa sistemática, cada membro desenvolve um papel específico. As crianças, desde bem pequenas, até mesmo antes de andar, circulam entre os adultos pela casa de farinha e acompanham todo o trabalho. Os métodos usados, como observou Charles Wagley em Gurupá, “são, em essência, os mesmos dos índios das tribos amazônicas” (Wagley, 1988, p. 58), compreensão partilhada por seu Roque Pinto, como mencionei acima. A mudança parece que se dá somente entre os objetos utilizados. Antes não se usava o motor para ceivar. O objeto principal era o ralo e no lugar da prensa o tipiti. Mudança considerada importante pelos interlocutores para aumentar a quantidade da produção.

Além do motor, a produção da farinha conforme já mencionado, envolve o uso de artefatos confeccionados com recursos da floresta, além de louças compradas. D. Maria Mendes, 63 anos, em conversa comigo, revelou que as coisas produzidas pelas famílias têm uma determinada durabilidade, os construídos com a tala do arumã chegam a durar até um ano e os confeccionados em madeira, como a casa de forno, prensa e outros, duram vários anos (Mendes, 2017). São coisas que revelam práticas e saberes historicamente construídos, configurados e forjados na relação com os rios e a floresta, nas negociações e interações culturais.

Cabe observar que na disposição espacial interna das casas de farinha, as coisas (forno, gamelas, rodo, espremedor, prensa, peneira, paneiro, baldes, saca de fibra, motor a diesel) ocupam um determinado espaço, ou como reitera Lucia Van Velthem, encontram-se “sentados em seu canto” (Velthem, 2007, p. 613). Há coisas que estão fixas no chão (é o caso da prensa e da gamela); outras não são fixas (a exemplo do rodo e jamachi, tipo de cesto tecido em tala de arumã no formato de mochila, usado para transportar a mandioca). Tais coisas estão desse modo, descansando “sobre os grandes artefatos” (Velthem, 2007, p. 613) ou “suspensos em suportes colocados nos esteios/ pilares das casas” (Costa, 2017, p. 358).

Cada coisa é nominalmente identificada, o que lhe fornece uma espécie de “identidade” e biografia, permitindo sua inserção cultural. Para Velthem, a identificação nominal atribui às coisas um palco de atuação semelhante ao humano, que, em sua compreensão, pode ser “traduzida pela mesma organização de trabalho no processamento da mandioca” (Velthem, 2017, p. 626). Interpreto que esse “processo propicia às ‘coisas’, bem como às pessoas, meios de sociabilidade” (Costa, 2017, p. 358), que permite indicar uma intensa integração entre coisas e pessoas, tal como entende Tim Ingold (2012).

Na prática da pesca, essa integração se estabelece em termos cosmológicos na forma como os ribeirinhos produzem as coisas e dela fazem uso. Seu Francisco Silva, 67 anos, ao narrar sobre essa prática, revelou que aprendeu técnicas com os pais e entre tais técnicas destaca a pesca com maçaré (tipo de artefato confeccionado com pedaços de árvore velha de açáí ou paxiuba). Narra esse interlocutor:

A gente corta os pedaços da árvore do açáí ou da paxiuba, pedaços assim, de 80 cm até 1 m, aí a gente limpa bem, tira aquele miolo até ficar o buraco limpo, bem limpo. Aí pra gente armar, a gente prende com uma linha, um pedaço de cipó, desses que dá na mata, prende em uma das varas de modo a ficar suspenso. Uma ponta você amarra em uma das varas e a outra ponta coloca a isca que vai por dentro do pedaço da árvore. Aí, quando o peixe morde a isca, alinha prende o peixe no maçaré. (Francisco Rodrigues Silva, 2017).

Esse artefato é armado nas cabeceiras dos igarapés para pescar a traíra, tipo de pescado comum na região. Além dos artefatos e dos lugares específicos para a pesca, nosso interlocutor revelou que quase sempre alguns dos moradores mais experientes recorrem a mandingas para curar seus artefatos, normalmente a linha e/ou a vara com anzol, artefato mais comum entre os agentes.

Curar ou benzer os artefatos para caçar e pescar no interior da Amazônia é uma prática adotada para livrar-se da panemagem, definida por Eduardo Galvão como uma “força mágica que incapacita o indivíduo para a realização de suas empreitadas, cuja fonte se atribui a mulheres grávidas ou ‘menstruadas’” (Galvão, 1955, p. 15); demonstra-se, com isso, que a prática da pesca está envolta na cosmologia de forte influência do perspectivismo ameríndio, em que natural e sobrenatural apresentam-se conectados, revelando uma simetria entre cultura e natureza (Viveiros de Castro, 1996; Latour, 2009).

Acompanham essa lógica, as práticas religiosas, com rituais dedicados aos santos colonizadores, e, também, à Cruz Milagrosa. Este poderoso artefato mágico-sagrado, nas lembranças das irmãs Judite Lobato dos Santos, 77 anos e Julieta Lobato dos Santos, 62 anos, no tempo dos patrões da borracha, era a garantia de proteção das famílias pobres da região. Na atualidade, com a ausência de serviços de saúde pública, a Cruz continua sendo elemento de proteção e cura do corpo e da alma. É, assim, um artefato de utilidade cosmológica e mnemônica que intermedia a relação Natureza e Cultura em um processo de simetria que conecta passado e presente (Latour, 2009).

De acordo com as memórias de D. Joana Nascimento, 70 anos, D. Maria de Nazaré Borges dos Santos, 71 anos, e seu Antônio Bontá de Freitas, 82 anos, essa cruz tem feito muitos milagres para os moradores, bem como para pessoas

de outros lugares. Com base nas narrativas desses interlocutores e em conversas informais empreendidas com outros moradores, cheguei, ao menos, a duas versões que contam a origem desse artefato.

Em uma primeira versão, a cruz surge a partir da morte de um seringueiro chamado José João, supostamente freguês de José Nobre, coronel e patrão da borracha no final do século XIX e início do XX. Esse seringueiro e sua mulher moravam em uma casinha assoalhada com paxiuba no local onde hoje está a cruz e ninguém além deles morava nessa localidade. Dificilmente alguém passava por ali, isso só ocorria quando o patrão mandava um funcionário para arrecadar a borracha, o que ocorria a cada 15 dias. José João adoeceu e, sem poder pedir ajuda, morreu. A mulher, que também padecia de doença, ficou velando o corpo do marido. Após três dias, um homem que passava por lá achou estranho o silêncio e resolveu encostar, encontrando o cadáver e a mulher quase morta. Esse homem voltou e pediu ajuda a outros homens para enterrar o seringueiro. Devido ao estado de decomposição do corpo, abriram o assoalho da casa, cavaram e enterraram 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 Cumarú, meio de porre, olhou ao céu e fez uma prece dizendo: “Zé João, se tu fizesses chover essa noite para eu chegar no Cumarú de remo com a água no rio, eu dou duas libras de cera, eu compro lá no Cumarú pra ti” (Orlando da Silva 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 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” (Orlando da Silva Miranda, 2017).

Uma segunda versão da origem dessa cruz, contada por D. Nazaré Borges, 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” (Borges, 2017). Correram, então, para avisar os moradores das proximidades e alguns foram ver se o conheciam, mas logo viram que se tratava de um desconhecido. Como o corpo 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” (Borges, 2017). Fincaram uma cruz e “fizeram uma oração recomendando aquela pobre alma que lá descansava em paz” (Borges, 2017). Meses depois, um certo padre passou visitando as comunidades e os moradores levaram esse padre até a sepultura do corpo encontrado. 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” (Borges, 2017).

A família de seu Joaquim Pinto (falecido em 2015), vizinhos e guardiões desse artefato, asseguram que sempre recebem milagres, e, em retribuição, zelam pela cruz, que durante o ano recebe oferendas de todo tipo, de pessoas de diversos destinos. A maioria das oferendas deixadas na Cruz Milagrosa são roupas de adultos e crianças. Camisas, vestidos, shorts, 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, uma garrafa de cachaça, mão, braço e cabeça de madeira, fitas e velas. É comum, ainda, entre os promesseiros, pagar a graça recebida com foguete, orações e preces. 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 Marcel Mauss, 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” (Mauss, 2017, p. 221). 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 Francisco Silva] que rezou. (Vitória Nogueira de Paula, 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. (Joana Freitas do Nascimento, 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. (Antônio Bontá de Freitas, 2017).

As narrativas e as oferendas permitem interpretar que a 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. Este artefato mágico-sagrado que carrega sentido e significados para os moradores local, bem como medeia uma relação integrada entre humanos e não-humanos, é fundamental para questionar a dualidade ontológica entre Natureza/Cultura, sustentada pela ciência de orientação cartesiana (Viveiros de Castro, 2011; Latour, 2009).

A oferenda de roupas é narrada pelo jornalista e historiador brasileiro Leandro Tocantins no livro “O rio comanda a vida: uma interpretação da Amazônia”, publicado originalmente em 1952. Nessa obra, Tocantins recupera a origem da estranha oferenda em uma narrativa, conforme relata Sarraf-Pacheco,

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 os habitantes acostumavam dedicar, as divindades autóctones todo sortimento de roupas e trapos jogados por viajantes quando por ali passavam (Sarraf-Pacheco, 2009, p. 70).

Uma história que Tocantins (1973, p. 46) sugere ser contada ao longo de gerações, com origem nos “primitivos tempos da conquista” (Tocantins, 1973, p. 46). Conta esse 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 permitindo continuarem a viagem (Tocantins, 1973). Mas o costume do uso de trapos e roupas não se referia somente às oferendas doadas às Iaras da Amazônia, foi o que constatou o naturalista Henry Lister Maw.

De acordo com Lucas Monteiro 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 envolviam um conjunto de significados e simbologias de povos de tradições orais, que, em sintonia com o espaço e com o ambiente, criavam 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. Esse naturalista notou que circulava entre os portugueses

a superstição de 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, notou Bates, apenas portugueses e brasileiros realizavam tal proeza, pois indígenas “civilizados” não davam crédito à referida prática.

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

Comenta o mesmo 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 que singravam pelos rios desse município, pegavam seus cascos e se colocavam no meio do rio para pedir presentes aos viajantes. Narra que era comum ganharem comida, roupas e brinquedos. Uma prática, como registra o próprio autor, repetida ritualmente todos os dias por diferentes crianças carentes de nossa região. (Sarraf-Pacheco, 2009)

Visualiza-se tal quadro, em várias regiões desse 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).

Nesses encontros de mundos e lugares, a cultura material no Mapuá incorporou e continua agregando significados inscritos “em suas formas, seus usos, suas trajetórias” (Appadurai, 2008, p.1), que revelam complexas relações tal como nos lembram José Reginaldo Gonçalves, Roberta Sampaio Guimarães e Nina Pinheiro Bitar:

Enquanto portador de uma ‘alma’, de um ‘espírito’, as coisas não existem isoladamente, como se fossem entidades autônomas; elas existem efetivamente como parte de uma vasta e complexa rede de relações sociais e cósmicas, nas quais desempenham funções mediadoras fundamentais

entre natureza e cultura, deuses e seres humanos, mortos e vivos, passado e presente, cosmos e sociedade, corpo e alma, etc. (Gonçalves; Guimarães; Bitar, 2013, p. 8)

Os autores corroboram para demonstrar que à Cruz Milagrosa e toda materialidade usada pelos ribeirinhos do Mapuá, configurando-se como uma materialidade multi-temporal (Hodder, 1994; Hamilakis, 2015; Lima, 2011). São coisas enredadas nas relações sociais estabelecidas entre os diferentes grupos, com diferentes papéis que se conectam no passado, presente e futuro. Nesse processo, o tempo encontra-se “em eterno curso e em permanente devir” (Delgado, 2010, p. 33).

O tempo, conforme Delgado “é um movimento de múltiplas faces, características e ritmos, que, inserido à vida humana, implica durações, rupturas, convenções, representações coletivas, simultaneidades, continuidades, descontinuidades e sensações” (Delgado, 2010, p. 33). Os interlocutores da pesquisa, amparados nas coisas materiais do passado e do presente, navegando pelas camadas estratigráficas da memória trazem as marcas desse tempo e da historicidade, que explicam o modo de vida e as relações que estabeleceram e continuam estabelecendo com o rio, a floresta e as coisas materiais e cosmológicas no deslocamento e nas formas de interagir com o ambiente.

Considerações finais

No Mapuá, ficou evidente que, por meio da oralidade, os ribeirinhos transmitem e ressignificam saberes e práticas verificadas nos diferentes artefatos que compõe a cultura material desse grupo. Assinala-se que os artefatos não desempenham apenas uma função utilitária ou de suportes identitários, mas caracterizam-se como mediadores da vida social. Ao produzirem os artefatos, os moradores produzem várias temporalidades, o que faz do artefato, na compreensão de Yannis Hamilakis (2015), multi-temporal. Entender as práticas materiais e sociais dentro desse processo é fundamental para compreendermos o que é a vida hoje e o que pode ser alcançado e apreendido do passado.

O texto mostrou que o modo de vida desse coletivo é fortemente marcado por saberes culturalmente herdados que expressam características da ancestralidade indígena. Tais saberes relacionam e integram humanidade e natureza de uma forma que favorece a manutenção, como a reinvenção dos saberes desses povos em suas relações sociais, simbólicas, materiais, práticas religiosas e os seus criativos modos de existência (Sarraf-Pacheco e Silva, 2015). O saber-fazer e a relação com

o meio natural demanda, portanto, uma base de conhecimento construído a partir de antecedentes históricos. Os conhecimentos herdados e ressignificados têm permitido aos moradores, ao longo dos tempos, 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).

Nessa sincronia, cada família, à sua maneira, ao longo dos anos, imprimiu, no Mapuá, as marcas de suas histórias e identidades, as quais foram e continuam sendo forjadas, agenciadas e alinhavadas nas relações (nem sempre amistosas) estabelecidas com os outros, com o ambiente, com a paisagem e com as coisas. Homens e mulheres que teceram e permanecem a tecer não só a própria história e a de suas famílias, mas saberes, memórias, lembranças, tradições e o território que tradicionalmente têm ocupado (Almeida, 2008).

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 Latour (2013) de que realmente “jamais fomos modernos”. Assim como em outros contextos de comunidades de tradição oral, no Mapuá, a religião, a magia e o mito são presenças constantes e desempenham a função de códigos de mediação entre o ser e o sobrenatural, o que faz desses elementos indispensáveis à vida. Na perspectiva de Denise Pahl Schaan (2007), em sociedades de tradição oral, essas questões são mais incisivas, por possuírem uma relação mais próxima com os outros seres da natureza, o que, no caso dos indígenas marajoaras, percebe-se nas cerâmicas por meio das representações zoomórficas e antropomórficas. No Mapuá, essa relação é ainda percebida nas supostas gravidezes de mulheres atribuídas a seres zoomórficos.

O Mapuá é, desse modo, uma zona de contatos interétnicos, socioculturais e de afetos, onde as famílias vivem, criam suas histórias, memórias, desenvolvem suas práticas, costumes, hábitos, etc. Isso demonstra que o Mapuá não pode ser interpretado unicamente como um espaço geográfico, mas também como um território histórico, material, social e culturalmente construído e modificado pelo trabalho das diferentes gerações. Caracteriza-se ainda como um espaço sociocultural, por intervir na forma de ocupação e formação dos habitantes que viveram e vivem em suas margens. Em outras palavras, o Mapuá é um território com múltiplos significados e simbologias, criadas e recriadas pelos ribeirinhos, em conexão com o ambiente amazônico e demais sujeitos/grupos, que ajudam a questionar leituras lineares sobre o tempo, a história e o próprio lugar.

Daí concluir que a tradição oral se constitui em importante tática para que as vozes emudecidas desses povos, que não só convivem com as coisas, mas delas guardam histórias, sentidos e significados de seus usos e existências, questionem

discursos uniformizantes orientados por visões ocidentalizadas.

Referências

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. de. *Terras de quilombos, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, “faxinais e fundos de pasto: Terras tradicionalmente ocupadas*. 2 ed. Manaus, PGSCA-UFAM, 2008.

APPADURAI, Arjun. Introdução: mercadorias e a política de valor. In: APPADURAI, Arjun (Org.). *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: Eduff, 2008. p.15-87.

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.

ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Editora Unicamp, 2011.

BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Felipe II*. São Paulo: Edusp, 2016.

CASTAÑEDA, Quetzil Eugenio. The “Ethnographic Turn” in Archaeology: Research Positioning and Reflexivity in Ethnographic Archaeologies. In: CASTAÑEDA, Quetzil Eugenio; MATTHEWS, Christopher N. (Org.). *Ethnographic Archaeologies: reflections on stakeholders and archaeological practices*. Plymouth: Altamira Press, 2008. p. 25-61.

CERTAU, Michael. *A invenção do cotidiano: 1. artes de fazer*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

COSTA, Diego Menezes. Lembrando e Esquecendo as Lavras do Abade: Memórias de um Sítio Arqueológico Histórico. *Teoria & Sociedade*, Belo Horizonte, vol. 1, p. 285-306, 2014.

COSTA, Eliane Miranda. The “Artifacts” of the ribeirinhos of Rio Mapuá, Marajó-PA, Brazil. *Habitus*, Goiânia, vol. 15, n. 2, p. 343-363, 2017.

_____. *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, Lucília de Almeida Neves. *A história oral: memória, tempo, identidades*. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

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

GEERTZ, Clifford. *O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GONÇALVES, José Reginaldo; GUIMARÃES, Roberta Sampaio; BITAR, Nina Pinheiro. Apresentação. In: GONÇALVES, José Reginaldo; GUIMARÃES, Roberta Sampaio; BITAR, Nina Pinheiro (Org.). *A alma das coisas: patrimônios, materialidade e ressonância*. Rio de Janeiro: Mauad, 2013. p. 7-18.

HAMILAKIS, Yannis. *Arqueología y los sentidos: Experiencia, Memoria y Afecto*. Madri: JAS Arqueología, 2015.

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

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, vol. 18, n. 37, p. 25-44, 2012.

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

_____. *Entrevista Bruno Latour*. Por Marcelo Fiorini. Revista Cult, n. 132, fev. 2009. Disponível em: < <https://revistacult.uol.com.br/home/entrevista-bruno-latour/>>. Acesso em: 23 jul. 2019.

LIMA, Tania Andrade. Cultura material: a dimensão concreta das relações sociais. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. *Ciências Humanas*, Belém, vol. 6, n. 1, p. 11-23, 2011. Disponível em:< <http://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v6n1/a02v6n1>>. Acesso em: 14 jun. 2014.

MACHADO, Juliana Salles. *Lugares de gente: mulheres, plantas e redes de troca no delta amazônico*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, 2011.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. 1. ed. São Paulo: Ubu, 2017.

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

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

PORTELLI, Alessandro. *História oral como arte da escuta*. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

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

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

SARRAF-PACHECO, Agenor; SILVA, Jaddson Luiz Sousa. Representações e Interculturalidades em Patrimônios Marajoaras. *Museologia e Patrimônio*, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 1, p. 93-118, 2015.

_____. *En el corazón de la Amazonia: identidade, saberes e religiosidade no regime das águas marajoaras*. Tese (Doutorado em História Social) – PUC-SP, São Paulo, SP, 2009. Disponível em: <<https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/13141/1/Agenor%20Sarraff%20Pacheco.pdf>>. Acesso em: 11 jun. 2015.

_____. *À Margem dos “Marajós”: cotidiano, memórias e imagens da “Cidade-Floresta” Melgaço-PA*. Belém: Paka-Tatu, 2006.

_____. Cosmologias Afroindígenas na Amazônia marajoara. *Projeto História*, São Paulo, n. 44, p. 197-226, jun. 2012. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/revph/article/view/10219/9821>>. Acesso em: 20 jan. 2019.

SCHAAN, Denise Pahl. *Cultura Marajoara*. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2009.

_____. A arte da cerâmica marajoara: encontros entre o passado e o presente. *Habitus*, Goiânia, vol. 5, n. 1, p. 99-117, 2007.

TILLEY, Christopher. *Material Culture and Text: The Art of Ambiguity*. Londres: Routledge, 1991.

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

VELTHEM, Lucia Hussak Van. Farinha, casas de farinha e objetos familiares em Cruzeiro do Sul (Acre). *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 50, n. 2, p. 605-631, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. 2.ed. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, vol.2, n.2, p. 115-144, 1996. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>>. Acesso em: 20 jan.2019.

WAGLEY, Charles. *Uma comunidade Amazônica: estudo do homem nos trópicos*. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988.

Fontes orais

DE PAULA, Vitória Nogueira [102 anos]. [ago. 2017]. Entrevistadora: Eliane Miranda Costa. Breves, PA, 22 ago. 2017.

FREITAS, Antônio Bontá de [82 anos]. [ago. 2017]. Entrevistadora: Eliane Miranda Costa. Breves, PA, 18 ago. 2017.

MIRANDA, Orlando da Silva [62 anos]. [ago. 2017]. Entrevistadora: Eliane Miranda Costa. Breves, PA, 18 ago. 2017.

MORAES, José Hortas [56 anos]. [ago. 2017]. Entrevistadora: Eliane Miranda Costa. Breves, PA, 12 ago. 2017.

NASCIMENTO, Joana Freitas do [70 anos]. [ago. 2017]. Entrevistadora: Eliane Miranda Costa. Breves, PA, 22 ago. 2017.

PINTO, Roque [46 anos]. [nov. 2017]. Entrevistadora: Eliane Miranda Costa. Breves, PA, 07 nov. 2017.

SANTOS, Judite Lobato dos [77 anos]. [ago. 2017]. Entrevistadora: Eliane Miranda Costa. Breves, PA, 18 ago. 2017.

SANTOS, Julieta Lobato dos [62 anos]. [ago. 2017]. Entrevistadora: Eliane Miranda Costa. Breves, PA, 19 ago. 2017.

SANTOS, Maria de Nazaré Borges dos [71 anos]. [jun. 2016]. Entrevistadora: Eliane Miranda Costa. Breves, PA, 03 jun. 2016.

SANTOS, Maria Mendes dos Santos [62 anos]. [ago. 2017]. Entrevistadora: Eliane Miranda Costa. Breves, PA, 27 ago. 2017.

SILVA, Francisco Rodrigues da [67 anos]. [ago. 2017]. Entrevistadora: Eliane Miranda Costa. Breves, PA, 19 ago. 2017.

SILVA, Josimar Conceição da [46 anos]. [jun. 2016]. Entrevistadora: Eliane Miranda Costa. Breves, PA, 04 jun. 2016.

Resumo: O texto trata da cultura material dos povos ribeirinhos da Amazônia marajoara, com a perspectiva de refletir sobre a relevância da dimensão material para a vida social desse grupo no contexto amazônico. Seguindo os pressupostos da História Oral, privilegia como fonte narrativas orais coletadas por meio de entrevistas semiestruturadas. Combinando dados empíricos e base teórica, com destaque para as contribuições de Hodder (1994), Sarraf-Pacheco (2009), Portelli (2016), entre outros, constata-se que a cultura material na dinâmica de vida dos ribeirinhos assume diferentes formas e usos, incorpora aspectos simbólicos, cosmológicos e cognitivos de suma importância na construção do território. A tradição oral constitui-se, nesse aspecto, tática para que as vozes emudecidas desses povos, que não só convivem com as coisas, mas delas guardam histórias, sentidos e significados de seus usos e existência, questionem discursos uniformizantes orientados por visões ocidentalizadas.

Palavras-chave: Materialidade. Oralidade. Memória. Ribeirinhos. Amazônia

Marajoara.

In the trail of oral tradition: the material culture in traditional Amazon marajoara peoples' voices

Abstract: The text addresses the material culture of the riverside peoples of Marajoara Amazon, it aims to reflect about the relevance of the material dimension to the social life of this group in the Amazonian context. Based on Oral History assumptions, it prioritizes as a source the oral narratives collected through semidirected interviews. Combining empirical data and theoretical basis, with emphasis on the contributions of Hodder (1994); Sarraf-Pacheco (2009); Portelli (2016), it is verified that the material culture in the life dynamics of the riverside people takes different forms and uses. It incorporates symbolic, cosmological and cognitive aspects of paramount importance in the construction of the territory. Oral tradition is, concerning this aspect, a tactic so that the muted voices of these peoples, who do not only coexist with things, but keep stories from them, meanings of their uses and existence, question standardizing discourses oriented by Westernized visions.

Keywords: Materiality. Orality. Memory. Ribeirinhos. Amazon Marajoara.

Recebido em 22/04/19

Aprovado em 09/05/19