



OS ESTUDOS CULTURAIS EM OUTRAS MARGENS: IDENTIDADES AFROINDÍGENAS EM “ZONAS DE CONTATO” AMAZÔNICAS

Agenor Sarraf Pacheco*

Universidade Federal do Pará – UFPA

sarraf@ufpa.br

RESUMO: Sob a regência e orientação teórica dos Estudos Culturais Britânicos, Latino-Americanos e do Pensamento Pós-Colonial, operando, especialmente, com as categorias de análise mediações, traduções, lutas culturais, identidades e saberes locais, a comunicação propõe-se a desvelar o processo de construção de uma das faces das identidades amazônicas, só muito recentemente visibilizada pelas novas pesquisas históricas: *as identidades afroindígenas*. Inicialmente apresentamos as ferramentas analíticas à luz dos argumentos que sustentam nossa perspectiva de leitura da realidade social regional. Em seguida revisitamos trajetórias de confecção da tese de Doutorado em História Social na PUC-SP, defendida em junho de 2009, momento em que questionamos concepções identitárias sociais cunhadas sobre populações marajoaras, cujas adjetivações empregadas silenciavam as matrizes étnico-raciais que as constituíram. Nesse empreendimento, acompanhamos trânsitos, tensões e trocas culturais experienciadas por índios, negros, colonos e colonizadores, dando especial atenção para tramas forjadas por nativos e diaspóricos em circuitos de campos e florestas marajoaras, em tempos coloniais e no rasgar da era contemporânea. A perspectiva é visibilizar, nas astúcias e “rastros/resíduos” da memória de grupos remanescentes de tradições orais, impressas em fontes escritas, orais e visuais, consistentes intercâmbios que forjaram identidades, culturas e saberes afroindígenas em “zonas de contato” da Amazônia Marajoara.

PALAVRAS-CHAVE: Amazônia Marajoara – Identidades Afroindígenas – Saberes Locais.

ABSTRACT: Under the rule, and theoretical orientation of Cultural Studies both British and Latin American, and Postcolonial Thought, working especially with the categories of mediations analysis, translations, cultural struggles, identities and local knowledge, the Communication proposes to unveil the building process of one of the Amazonian identities faces, only very recently made visible by new historical research: the afroindigene identities. First we present the analytical tools in the light of the arguments that support our perspective for interpreting the regional social reality. Then we revisit the trajectories of making the PhD thesis in Social History at PUC-SP, defended in June 2009, when we questioned the social conceptions that were built upon the marajoara populations identities, whose adjectives used silenced its ethnic-racial backgrounds. In this enterprise, we follow transits, cultural exchanges and tensions experienced by Indians, colonists and settlers, paying special attention to the plots crafted by natives and diasporics in marajoaras circuit fields and forests, both in colonial times and at the tearing of the contemporary era. The perspective is to make visible, by the cunning and "traces / waste" of memory from the remaining groups of oral traditions, printed in written, oral and visual sources, the

* Doutor em História Social pela PUC-SP. Professor Adjunto da Universidade Federal do Pará (UFPA), lotado no Instituto de Ciências da Arte (ICA) e vinculado à Faculdade de Artes (FAV), curso de Museologia e ao Programa de Mestrado em Artes (PPGA). Coordena o Grupo de Estudos Culturais Amazônicos (GECA), cadastrado no CNPq e autenticado pela UFPA.

consistent exchanges that forged afroindigenes identities, cultures and knowledge at the "contact zones" of the Marajoara Amazon.

KEYWORDS: Marajoara Amazon – Afroindigenes Identities – Local Knowledges.

ASTÚCIAS DAS CULTURAS LOCAIS

Enquanto escoceses, irlandeses, italianos, alemães, franceses, entre outros, chegam com suas canções, instrumentos, imagens de seus deuses, tradições familiares, os africanos chegam despojados de tudo, de toda e qualquer possibilidade, até de sua língua. Porque o ventre do navio negreiro é o lugar e o momento em que as línguas africanas desaparecem, porque nunca se colocavam juntas, nem nas plantações, pessoas que falavam a mesma língua. [...] O que acontece com esse migrante? Ele recompõe através de rastros/resíduos, uma língua e manifestações artísticas, que poderíamos dizer válidas para todos. [...] O africano criou algo imprevisível a partir unicamente dos poderes da memória: compôs linguagens crioulas e formas de arte válidas para todos.¹



www.revistafenix.pro.br

A presença africana na Amazônia começou pelos espaços marajoaras. Região propícia para a cultura bovina, em 1644 é provável que as primeiras cabeças de gado de Cabo Verde, vieram sob os cuidados dos primeiros filhos das Áfricas. Estas populações destituídas do direito à convivência familiar e cultural recriaram no “rastro/resíduo” de suas memórias sonoras e sensíveis uma nova cultura material e imaterial, revelada em linguagens históricas e artísticas que interagiram com os modos de vida indígena. As relações de trocas, empréstimos e sociabilidades estabelecidas entre nações indígenas e africanas desde seus primeiros contatos no período colonial, sem negar maneira como poderes locais cooptaram muitos destes sujeitos históricos para defender interesses de

¹ GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Tradução de Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005, p. 19-20.

seus projetos administrativos, legaram para as populações locais “um modo de vida e de luta” afroindígena.²

A emergência dos tempos de globalização contemporânea, expansão e difusão dos meios hipermediáticos pretenderam construir uma lógica unívoca para se pensar o modo de vida de populações, cujas histórias, memórias, culturas e identidades foram alinhavadas nas dobras do letrado e capitalista poder dominante ocidental. Na contramão deste processo, as culturas locais desafiaram silenciamentos e levantaram suas vozes, mostraram suas forças e rostos, reafirmaram suas identidades e exigiram revisões nas posturas das antigas, modernas e pós-modernas instituições sociais no que tange ao princípio de sua autodeterminação.

Oriundas de históricos trânsitos culturais, urdidos em assimilações, trocas, empréstimos, enfrentamentos, resistências, negociações, sociabilidades, perdas e ganhos, essas populações locais, filhas das múltiplas mesclas indígenas, europeias, africanas, asiáticas, realizaram, por meio de continuas mediações, traduções de códigos culturais formulados por grupos de contato antes, depois da colonização e nos seguintes tempos contemporâneos.³ Nos fluxos e lutas para persistir com memórias de seus saberes e tradições, índios, negros⁴ e seus descendentes, em condições adversas de vida, misturaram seus corpos, almas, sentimentos e culturas, forjando uma nova identidade cambiante em territórios da “diferença colonial”.⁵ Nesses meandros, nasceram em rios, igarapés, igapós, matas, roças, pesqueiros, fazendas e, especialmente, em quilombos e mocambos, identidades, religiosidades, saberes e fazeres afroindígenas.

² Respectivamente conferir: WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e Literatura**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1979; THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

³ A respeito do complexo processo de tradução cultural vivido pelos grupos sociais de encontro, Ronaldo de Almeida em estudo sobre a entrada da religião evangélica, via atividade missionária, na vida de grupos indígenas – karipuna, galibi-marworno e palikur, localizados na região do Oiapoque, estado do Amapá, na fronteira do Brasil com a Guiana Francesa, e, entre os waiãpi, situados na Terra Indígena Waiãpi no Centro Oeste deste estado –, assinala que “a tradução cultural ocorre numa dinâmica desigual de mediações em diferentes planos da vida social com ajustes sucessivos dos diferentes códigos culturais”. Cf. ALMEIDA, Ronaldo de. Tradução e mediação de missões transculturais entre grupos indígenas. In: MONTERO, Paula. (Org.). **Deus na aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006, p. 277-278.

⁴ É preciso não perder de vista que os termos índio e negro, no contexto da colonialidade do poder, foram conforme Quijano citado por Mignolo, identidades forjadas para homogeneizar e apagar a diversidade das identidades “índia” e “negra”. Cf. MIGNOLO, Walter. **Histórias Locais/Projetos Globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 85.

⁵ Ibid., p. 109.

O escopo teórico das mediações culturais, escolhido pela pesquisa, lida com sociedades de contato. Por isso, optamos por construir uma narrativa capaz de apreender e traduzir interstícios entre sujeitos em interações. Assim intercâmbios com estudos de Homi Bhabha tornam-se possíveis, ao assinalar “que é teoricamente inovador e politicamente crucial a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais”.⁶ Nesse mesmo veio analítico, incentivando a pensar formas de negociar identidades e confrontar visões de mundo, Stuart Hall faz refletir: “as culturas, concebidas não como ‘formas de vida’, mas como ‘formas de luta’ constantemente se entrecruzam: as lutas culturais relevantes surgem nos pontos de intersecção”.⁷

Sem negar o sistema de identificação historicamente convencional com os quais diferentes agentes e grupos sociais se autodenominam na Amazônia, mas questionando o que invisibilizam e silenciam em termos das matrizes étnico-raciais, procuramos adensar o debate das identidades políticas e provocar outras inquietações sobre nossa existência nas fronteiras regionais, nestes tempos de multiculturalismos, políticas afirmativas e marcos legais em respeito à diversidade cultural.⁸ Diante desta complexa questão, defendemos ser urgente “desnaturalizar certos vocábulos (como caboclo, ribeirinho, entre outros), escancarar sua gênese, mostrar como operar as conotações adormecidas, porém ideologicamente eficazes”.⁹

Se, no período da colonização, a convivência cotidiana com exercícios de exploração, desigualdade, epistemicídio,¹⁰ controle de manifestações populares, mesmo

⁶ BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 20.

⁷ HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Tradução de Adelaine La Guardiã Resende; et. al. Belo Horizonte / Brasília: UFMG / Representação da UNESCO no Brasil, 2003, p. 260.

⁸ Ver determinações da Lei nº 10.639/03 e mais especificamente o que amplia a Lei 11.645/08 sobre a valorização da história e cultura africana, afro-brasileira e indígena.

⁹ SHOHAT, Ella; STAM, Robert. **Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação**. Tradução de Marcos Soares. São Paulo: Cosac Naify, 2006, p. 18. [Destaque nosso]

¹⁰ A expressão foi formulada por Boaventura de Sousa Santos para quem “o genocídio que pontuou tantas vezes a expansão européia foi também um epistemicídio: eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos”. [...] Esse processo “ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam constituir uma ameaça à expansão capitalista. [...]” O esmagamento de saberes e fazeres de grupos indígenas e africanos “significou um empobrecimento irreversível do horizonte e das possibilidades de conhecimento”, que a humanidade precisou operar

representando baixa no acervo cultural e humano dos grupos nativos e diaspóricos em encontros no cenário Amazônico, não conseguiu aniquilar o poder de seus saberes locais; igualmente não apagou sentidos de memórias ancestrais herdadas em torno de cultos a divindades, ritos, símbolos, festejos, danças, cantos, contos, práticas de confecção de objetos da cultura material de uso doméstico e de celebração, heranças com as quais comunidades indígenas, negras e afroindígenas davam sentido e garantiam sua existência.

No tempo presente, mesmo entre perdas e desusos, as persistentes recriações e readaptações vividas pelo patrimônio material e imaterial dessas populações de tradições orais, rurais e ribeirinhas amazônicas, são provas cabais de que a chegada das novas mídias e suas tecnologias não é suficiente para convencê-los e vencê-los no palco da luta cultural nos variados territórios Amazônicos. Reflexões de Stuart Hall indicam horizontes para onde conduzimos nossa leitura desses encontros/confrontos entre popular/erudito, rural/urbano, oral/letrado, local/global, tradição/tecnologia, cruzando diferentes momentos históricos.



Creio que há uma luta contínua e necessariamente irregular e desigual, por parte da cultura dominante, no sentido de desorganizar e reorganizar constantemente a cultura popular; para cercá-la e confinar suas definições e formas dentro de uma gama mais abrangente de formas dominantes. Há pontos de resistência e também momentos de superação. Esta é a dialética da luta cultural. Na atualidade, essa luta é contínua e ocorre nas linhas complexas da resistência e da aceitação, da recusa e da capitulação, que transformam o campo da cultura em uma espécie de campo de batalha permanente, onde não se obtêm vitórias definitivas, mas onde há sempre posições estratégicas a serem conquistadas e perdidas.¹¹

O prolongamento dessas batalhas culturais no presente revela que a dinâmica trama experienciada por populações amazônicas frente às imposições de grupos no controle do poder político, econômico, territorial e midiático exigiu a formulação de táticas e artimanhas a fim de também fazer valer suas cosmovisões, posturas e decisões. Diante desses quadros, se todo esse processo tencionou desarticular suas antigas identidades forjadas em consonância com formas outras de vida, na mesma esteira, a

em tempos futuros. Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice:** o social e o político na pós-modernidade. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2001, p. 328-9.

¹¹ HALL, Stuart. **Da Diáspora:** identidades e mediações culturais. Tradução de Adelaine La Guardiã Resende; et. al. Belo Horizonte / Brasília: UFMG / Representação da UNESCO no Brasil, 2003, p. 255.

luta social revelou-se em sutis resistências e críticas sociais por meio de troca de saberes, práticas festivas, cantos e orações híbridas.

Do mesmo modo, reapropriação de ferramentas do mundo letrado e tecnológico potencializaram a escuta das vozes populares, especialmente de índios, negros e seus descendentes. Exemplo visível deste processo está nos romances talhados por Dalcídio Jurandir e Silvia Helena Tocantins, dois literatos marajoaras formados e influenciados pela convivência com o conjunto das sabedorias e tradições afroindígenas de sua região. Preocupados com as culturas locais, fizeram das páginas impressas de seus textos literários, suporte para projetar visualidades de rostos, vozes, corpos e performances dos moradores de fazendas, beiras de estradas e caminhos de rios, especialmente do Marajó dos Campos.

O tipo de literatura produzida por Jurandir e Tocantins, demonstra que o texto impresso, oriundo do mundo letrado, não apagou forma, gênero, ritmo e musicalidade da tradição oral afroindígena. Pelo contrário, “a oralidade deitada no papel”¹² prolongou o oral no letrado e refez o caminho de volta, quando essas dimensões de comunicação estavam completamente amalgamadas.

Assim, podemos dizer que “nos processos cumulativos de complexificações”, em que “novas formas cumulativas e culturais vão se integrando na anterior, provocando nela reajustamentos e refuncionalizações”, sem negar “desaparecimentos” de determinados “suportes”¹³ visíveis e sensíveis, as culturas locais recriam com sábia malícia novos objetos e práticas culturais. García Canclini já havia assinalado que com a expansão da indústria cultural, as culturas populares reformularam-se e misturaram-se às chamadas formas criadas pela modernidade sem abandonarem todo seu modo de organização social.¹⁴

Deste modo, esta pesquisa procurou educar seus interesses para dimensões da vida social, política e cultural das populações marajoaras, numa atitude de caminhar por

¹² SILVA, Antônio Zilmar da. **A oralidade deitada sobre o papel:** homens, letras e vozes em trincheiras (Movimento armado em Fortaleza – 1911-1912). 2004. Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de Pós-Graduação, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.

¹³ SANTAELLA, Lúcia. **Culturas e artes do pós-humano:** da cultura das mídias à cibercultura. São Paulo: Paulus, 2003, p. 14.

¹⁴ GARCÍA CANCLINI, Néstor. **Culturas Híbridas:** estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução de Heloísa Pezza Cintrão e Ana Regina Lessa. 3. ed. São Paulo: EDUSP, 2000. (Ensaio Latino-Americanos; 01).

dentro de instigante proposta de produzir a escrita de uma história com um “olhar político e um saber interrogativo” que se expressa através de uma “narração que constrói a estranheza”, no ritmo sinalizado por Beatriz Sarlo, conforme prefácio da obra por Irene Cardoso.¹⁵

Na esteira de Sarlo, produzir a escrita de uma história comprometida com o social, por intermédio de um olhar político que “segue a moral de não passar ao longo de si mesmo; aponta e recorda a história de sua composição, das desigualdades e das clivagens sociais que figuram entre suas condições de possibilidade”, é romper com a lógica de tomar o passado como algo fossilizado, buscando rastrear quais seus traços e artimanhas no presente, sem esquecer que formas de dominação passadas se expressam em nossas atitudes.¹⁶

Esse olhar político permite identificar sinais que chegam do passado, como memórias em encontros, produzidas na confluência de distintas lógicas de mundo, trabalhadas a partir de leituras por dentro do acontecido. Nesse empreendimento analítico, acreditamos ser possível surpreender intercâmbios de modos de vida afroindígenas que se projetaram para além de seus espaços de convivências e visões de isolamento, para curtir o diferente, o inesperado, colocando em questionamento aprendizagens de tradições históricas consolidadas.

Discutindo perspectivas do olhar político, Sarlo contribui para questionarmos visões que leram como dicotômicos os resultados das mediações e traduções culturais no viver marajoara. Nessas brechas analíticas, é preciso esboçar a fisionomia dessas experiências locais “contaminadas” por traços de outros universos e tempos culturais, objetivando compreender que identidades culturais se construíram no grande arquipélago dos Marajós? Que elementos desse universo estão se refazendo nessa luta cultural em torno da construção das identidades dos diferentes agentes históricos e grupos sociais? Mais ainda: O que significa falar em identidade cabocla, ribeirinha ou afroindígena? Como ela é produzida e, ao mesmo tempo, como é contestada? Identidades que são forjadas por meio da dolorida desarticulação de formas outras de relacionar-se com o rio, a floresta, o campo, a cidade ou com os rituais de encantarias e

¹⁵ SARLO, Beatriz. **Paisagens Imaginárias**: intelectuais, arte e meio de comunicação. Tradução de Rúbia Prates e Sérgio Molina. São Paulo: EDUSP, 1997, p. 13. (Ensaio Latino-Americanos; 2)

¹⁶ Ibid., p. 59.

celebrações aos orixás e santos populares domésticos, muitas vezes difíceis de serem compreendidas por uma lógica racionalizante, urbana e eurocêntrica.

Essa orientação, herança da colonização ocidental, fraciona os reinos da natureza e da cultura, os universos do sagrado e do profano e desconhece tanto as mediações que alinhavam as identidades negadas ou reafirmadas nesse trânsito cultural, quanto é incapaz de examinar que “[...] durante séculos, sobretudo depois que a modernidade se reduziu à modernidade capitalista, se procedeu à liquidação sistemática das alternativas, quando elas, tanto no plano epistemológico, como no plano prático, não se compatibilizaram com as práticas hegemônicas”.¹⁷

Diante dos dramas que afligem as sociedades do presente e, especialmente, populações afroindígenas e seus descendentes, é preciso lembrar que em função de suas precárias condições econômicas detêm menos ferramentas para fazer valer seus desejos, projetos e perspectivas de ultrapassar dificuldades sociais. Se em uma dobra isso é um limite, em outra destrói com projetos globalizadores de homogeneização de gostos, usos, crenças, formas de viver, modos de saber e fazer.

É fundamental, seguindo ainda orientações de Boaventura Santos, a invenção de um novo paradigma capaz de caminhar na contracorrente do epistemicídio para “[...] revalorizar os conhecimentos e as práticas não hegemônicas que são afinal a esmagadora maioria das práticas de vida e de conhecimento no interior do sistema mundial”.¹⁸ Tal defesa adensa as perspectivas defendidas pelos intelectuais dos Estudos Culturais e do Pensamento Pós-Colonial, quando fazem refletir sobre o compromisso social e político com a escuta das vozes levadas e escondidas pelas ondas do pensamento iluminista e preconceituoso.¹⁹

São histórias, memórias e trajetórias de grupos humanos que não podem ser mais ignorados, pois do contrário corremos o risco de continuar reproduzindo a cultura da morte, afogando nos fluxo da maré do conhecimento dominante a diversidade, riqueza e sabedoria popular de homens, mulheres e crianças que sustentaram as culturas locais e a vida econômica nas fronteiras da nação brasileira. Portanto, ainda nos

¹⁷ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2001, p. 329.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ MIGNOLO, Walter. **Histórias Locais/Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 97.

instigantes caminhos abertos por Mignolo, afirmarmos que nossa empreitada segue ritmos de construirmos um “outro pensamento”, assentado na epistemologia da ética e no respeito à diferença. Trata-se de “uma maneira de pensar e agir que não é inspirada em suas próprias limitações e não pode dominar e humilhar; uma maneira de pensar que é universalmente marginal, fragmentária e aberta”; e, portanto, “não etnocida”.²⁰

Refletindo sobre a necessidade de conhecer as redes rizomáticas que conformam as culturas amazônicas no presente, o texto a partir de agora mergulha no processo histórico regional, destacando experiências socioculturais talhadas por populações indígenas e africanas em trânsito pelos Marajós. O objetivo é rever reflexões elaboradas pela historiografia sobre as matrizes étnico-raciais conformadoras das identidades culturais locais, questionando terminologias silenciadoras das contribuições deixadas pelos grupos humanos que deram existência e sentido às fronteiras coloniais. Nestes quadros, desvelamos a constituição das identidades afroindígenas como campo de possibilidades para se interpretar um conjunto de intercâmbios e táticas tecidas por índios e negros frente às formas de domesticação de seus corpos, crença e costumes pelos poderes colonizadores na Amazônia Marajoara.

PROBLEMATIZANDO CONVENÇÕES IDENTITÁRIAS

A temática das identidades culturais continua sendo um campo instigante nas pesquisas desenvolvidas pelas humanidades. No universo amazônico o debate é complexo pela multiplicidade de suas formulações. Caçadores, coletores, pescadores, vaqueiros, roceiros, camponeses, agricultores, seringueiros, castanheiros, trabalhadores rurais, povos das águas ou das florestas, ribeirinhos são algumas das muitas adjetivações historicamente cunhadas para identificar populações de tradições orais/rurais, filhas das mesclas multiétnicas, habitantes do amplo e plural mundo amazônico.

Se essas identificações voltadas ao mundo do trabalho permitem ampla visibilidade dos modos de viver de populações locais ou ajudam a desvelar territorialidades onde sistemas de pertencimentos são construídos, quando descoladas da historicidade de suas matrizes étnico-raciais, invisibilizam o entendimento das

²⁰ MIGNOLO, Walter. **Histórias Locais/Projetos Globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 104.

intersecções socioculturais alinhavados por grupos nativos e diaspóricos que conformaram a história das identidades Amazônicas.

Denys Cuche, ao resenhar o movimento intelectual formado em torno da compreensão da cultura e da identidade, assinala que “[...] a construção da identidade se faz no interior de contextos sociais que determinam a posição dos agentes e por isso mesmo orientam suas representações e escolhas”.²¹ É preciso, todavia, não esquecer que pesquisas sobre identidades locais, atualmente, têm ensinado ser preciso apropriar-se das próprias representações construídas pelos amazônidas e valorizar a riqueza de suas vozes e sabedorias para podermos produzir a escrita de uma história democrática capaz de dialogar com a diferença e respeitar as diversidades culturais.

De outro modo, mas inter-relacionada a esse apontamento, pesquisas históricas comprometidas com uma interpretação mais profunda da realidade social, ao focalizarem atenção para os diversos grupos sociais que se apresentavam em determinado contexto histórico, podem contribuir para melhor problematizarmos antigas convenções e conhecermos trajetórias de nações e etnias atávicas ou em migração ali situadas, bem como suas convivências sociais. Tais grupos constituíram a população regional e seu desvelamento ajuda os habitantes a identificarem genealogias de suas próprias formações culturais. Essa prática contribui para afirmação, negação ou construção de novas identidades, como ocorre atualmente com as denominações “negro” e “preto”, quilombola, negro da terra, caboclo, índio, descendente de índios, afroindígena.

A preocupação em discutir o movimento que as identidades dos diferentes sujeitos e grupos sociais amazônicos vêm palmilhando, nasceu no decorrer das pesquisas realizadas para a escrita da dissertação de mestrado e da tese de doutoramento em História Social na PUC-SP. No mestrado, acompanhamos trajetórias de populações rurais marajoaras nas renovadas idas e vindas em ambientes de rios e florestas para a decadente vila São Miguel de Melgaço, entre os anos de 1930 a 1960. Igualmente apreendemos como urdiram lutas para retomar a autonomia de sua municipalidade que ficou sob a custódia dos municípios de Breves e, especialmente, de Portel.²² Para

²¹ CUCHE, Denys. Cultura e Identidade. In: _____. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Tradução de Viviane Ribeiro. 2. ed. São Paulo: EDUSC, 2002, p. 182.

²² O trabalho intitula-se *À Margem dos Marajós: memórias em fronteiras na nascente “Cidade-Floresta” Melgaço*, defendido em 30 de abril de 2004, no Programa de Estudos Pós-Graduados em História, da PUC-SP, sob a orientação da professora Dr^a Maria Antonieta Antonacci. Para sua publicação, fizemos

melhor identificá-las, optamos pela terminologia “ribeirinhos”, com o intuito de fugirmos do complicado termo “caboclo marajoara”, uma vez que os moradores entrevistados não operavam com esta rubrica identitária.²³

Ao iniciarmos as investigações para o doutorado, percebemos que se a utilização do termo ribeirinho nos dava certo conforto e inseria o conhecimento produzido no campo das novas interpretações sobre identidades locais, por outro lado não alcançava compreensões dos grupos étnico-raciais que constituem populações amazônicas. Se as trajetórias de vida desses grupos envolvem convivências com rios, florestas, práticas de cura, trabalhos artesanais, economias solidárias, entre outras experiências sociais ainda hoje comuns em espaços, povoados rurais ou mesmo pequenas cidades, como são muitos centros urbanos marajoaras, tornou-se necessário questionar: quem são essas populações ribeirinhas? Quais suas faces étnico-raciais?

Para tentar visibilizar clareiras capazes de permitir adensar o entendimento dessas indagações, este texto propõe-se a acompanhar trânsitos de populações indígenas e africanas que rasgaram os tempos coloniais e fizeram-se ver em variadas práticas culturais na contemporaneidade. Mesmo ausentes de olhares acadêmicos, da grande imprensa, dos espaços escolares, índios, negros e seus descendentes forjaram memórias, saberes e modos de ser afroindígenas, demonstrando o poder, a força e as heranças das *continuidades históricas*²⁴ no presente.

No desvelamento dessas matrizes, nações indígenas Aruans, Cajuais, Marauanás, Sacacas, Caias, Araris, Anajás, Muanás, Mapuás, Mamaianases,

remodelações tanto na parte textual, quanto mudamos seu subtítulo. Ver trabalho publicado em PACHECO, Agenor Sarraf. **À Margem dos Marajós:** cotidiano, memórias e imagens da “cidade-floresta” Melgaço-Pa. Belém: Paka-Tatu, 2006.

²³ São presentes, no campo das ciências humanas, pesquisas que problematizam a categoria “caboclo”. Não são poucas as leituras empenhadas em desconstruí-la e a revelarem seus equívocos, mesmo se considerarmos suas reapropriações na atualidade como símbolo de enfrentamento aos projetos uniformizadores de modos de ser e viver modernamente na Amazônia. Entre os estudiosos que se debruçaram sobre a temática da identidade cabocla, vale acompanhar um rico debate apresentado por RODRIGUES, Carmem Izabel. Caboclos na Amazônia: identidade na diferença. **Novo Caderno NAEA**, v. 9, n. 1, p. 119-130, jun. 2006.

²⁴ Utilizamos o termo *continuidades históricas* em contraposição à *permanências históricas* para dar conta do caráter dinâmico, movente e relacional das experiências sociais que aproximam o passado do presente. Sem reafirmar a existência de uma tradição fixa, congelada no tempo e no espaço e, portanto, atemporal, *continuidades históricas* é aqui utilizada para mostrar como podemos surpreender, em diferentes discursos, narrativas ou memórias que falam de vivências e trajetórias de grupos sociais em tempos distintos, rastros, sinais e fios do novelo que tece a teia e as tramas das variadas histórias das sociedades humanas. Nos aspectos discursivos que aproximam diferentes temporalidades, as *continuidades históricas* permitem recriações, revisões, invenções, pois contextualiza sujeitos, motivações e perspectivas de mundo.

Chapounas, Pacajás, dentre inúmeras outras, erigiram por campos, rios e florestas “zonas de contatos”²⁵ com nações africanas de Angola, Congo, Guiné, Benguela, Cabinda, Moçambique, Moxinongo, Mauá ou Macuá, Caçanje, Calabar ou Carabá, de origem banto, e Mina, Fânti-Achânti, Mali ou Maí ou Mandinga, Fula, Fulope ou Fulupo, Bijogó ou Bixagô, de origem sudanesa, além de indicações duvidosas como Bareua ou Barana, Lalu ou Lalor, Pabana ou Babana.²⁶

Nesses ambientes inter-relacionais desvelam-se espaços de moradia, trabalho, celebrações religiosas e territórios onde índios, negros e afroindígenas, operando com astúcias de suas memórias, (re)produzem e (re)afirmam cosmologias, imaginários e representações de vida. Com isso, criaram artimanhas para enfrentar variadas formas de controles, domesticações e dominações estabelecidas por poderes oficiais em torno de suas linguagens, relacionamentos amorosos e de amizade ou outras práticas sociais e lutas culturais tatuadas em seus corpos e mentes. No esquadrinhar dessas tramas, consideramos ser importante visibilizar rotas e raízes talhadas por índios, negros e seus descendentes, ao erigirem por campos, rios e florestas “zonas de contatos”, deixadas em rastros/resíduos de memórias escritas, orais e visuais, onde se forjaram identidades afroindígenas nas fronteiras Atlânticas da Amazônia Oriental.

Por fim, antes de seguirmos os itinerários da pesquisa e os contatos e empréstimos culturais entre indígenas e africanos, centrando-nos na construção das identidades afroindígenas, é preciso esclarecer que a descoberta dessa face do corpo, dos saberes, das linguagens, do patrimônio cultural marajoara não nega a presença portuguesa e nem a de outros grupos estrangeiros que interagiram, cruzaram e se deixaram ver nos modos de ser e viver na região. A escolha justifica-se, entre outros aspectos, por três constatações que consideramos fundamentais:

²⁵ A expressão “zonas de contatos” foi pensada por PRATT, para dar conta de “espaços sociais onde culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam uma com a outra, frequentemente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação – como o colonialismo, o escravismo, ou seus sucedâneos ora praticados em todo o mundo”. Nesse texto, ampliamos a compreensão dessa categoria de análise para demonstrar outras práticas de relacionamentos confeccionadas por populações ameríndias ou em diásporas à Amazônia Oriental, especialmente em termos de intercâmbios, trocas e sociabilidades. Cf. PRATT, Mary Louise. **Os olhos do Império: relatos de viagem e transculturação**. Tradução de Jézio Hernani Bonfim Gutierrez. Bauru: EDUSC, 1999, p. 27.

²⁶ SALLES, Vicente. **O negro no Pará sob o regime da escravidão**. 3. ed. Rev. e Ampl. Belém: IAP / Programa Raízes, 2005, p. 84. Para essa elaboração, o autor recorreu à pesquisa desenvolvida nos anos de 1940 por: PEREIRA, Manoel Nunes. **Negros Escravos na Amazônia. Anais do X Congresso Brasileiro de Geografia, 1944**, Rio de Janeiro, v. 3, IBGE, 1952.

- a) Foram indígenas, africanos e seus herdeiros a mão-de-obra mais utilizada na história da Amazônia e do Brasil;
- b) As formas como essas nações alinhavaram táticas coletivas para construir territórios de liberdade em meio aos ardis e repressões dos poderes colonizadores;
- c) O legado de seus saberes e patrimônios deixados na reconstrução das práticas, paisagens humanas e culturais amazônico-brasileiras.

MATRIZ CULTURAL AMAZÔNICA EM CIRCUITOS MARAJOARAS

A construção do conceito de identidade afroindígena tornou-se possível, após constatar que na Amazônia Marajoara, é quase impossível discutir a presença africana descolada de relações e redes de sociabilidades tecidas com grupos atávicos da região. Um conjunto de informações presentes em escritas de cronistas, naturalistas, viajantes, literatos ou mesmo em pesquisas históricas que se debruçaram em documentos de época, versando sobre astúcias formuladas por índios e negros para burlar sistemas de controle colonialistas, são provas cabais das constantes alianças culturais afroindígenas.

É preciso esclarecer que o uso do termo não nega autonomias, singularidades, diferenças e lutas culturais específicas de grupos indígenas e africanos ao longo da história social da Amazônia e da própria nação brasileira. Igualmente não generaliza e exige que a partir de hoje deixemos de nos autodenominar índio, negro, caboclo, ribeirinho ou qualquer outra adjetivação capaz de expor identificações regionais com as quais operamos em possível zona de conforto e pertencimento.

Faz-se necessário lembrar que em tempos atuais, habitantes de comunidades quilombolas e aldeias indígenas convivem com silenciosos dramas em seu processo de identificação, muitas vezes impostos por órgãos oficiais. Muitos índios habitam quilombos, assim como muitos negros imiscuíram-se no tecido social de algumas aldeias, porém, as identidades em mediações foram apagadas para assumirem um único registro pessoal e poder gozar do benefício das chamadas políticas de reparação em expansão atualmente. Mesmo compreendendo os jogos políticos pelos quais atravessam as identidades, o problema não está nestas negociações e nos direitos sociais alcançados

por populações marginalizadas, mas na forma como eles reforçam a construção de identidades essencialistas.²⁷

Operar com o termo afroindígena adensa o complexo campo do estudo das identidades amazônicas. Sua força está justamente em questionar a memória rizomática que carrega. Longe de defender “absolutismos étnicos” ou termos de “uma ladainha de poluição e impureza”, como mestiço, crioulo, caboclo, cafuzo, pardo, híbrido, “maneiras um tanto insatisfatórias de nomear processos de mutação cultural e inquieta (des)continuidade que ultrapassam o discurso racial e evitam a captura por/de seus agentes”,²⁸ a matriz identitária afroindígena exige olhar político e saber interrogativo²⁹ para a invisibilidade indígena e africana no convencional sistema de identificação vigente.

Nestes termos, é preciso dizer que desde a presença dos primeiros africanos nos Marajós no século XVII, intensificando-se com a criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778), ou mesmo após sua extinção, os mais de 53.000 africanos recrutados para a região, não deixaram de criar intercâmbios com inúmeras populações indígenas e reinventar espaços de liberdade³⁰ sob o regime das águas e dinâmicas das matas.³¹

Os primeiros africanos introduzidos no Marajó dos Campos inseriram-se, inicialmente, na lavoura, disputando e partilhando espaços com índios em seus “putiruns”³² alegres e movimentados, nas roças imensas”.³³ A experiência e os saberes em lidar com o gado, entretanto, seduziram estes africanos. Com isso, recriaram a vida

²⁷ HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 7. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

²⁸ GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo / Rio de Janeiro: Editora 34 / Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001, p. 35.

²⁹ SARLO, Beatriz. **Paisagens Imaginárias: intelectuais, arte e meio de comunicação**. Tradução de Rúbia Prates e Sérgio Molina. São Paulo: EDUSP, 1997, p. 13. (Ensaio Latino-Americanos; 2)

³⁰ GOMES, Flávio dos Santos. **A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (Séculos XVII-XIX)**. São Paulo: UNESP / Ed. Polis, 2005.

³¹ PACHECO, Agenor Sarraf. **En el Corazón de la Amazonía: identidades, saberes e religiosidades no regime das águas marajoara**. 2009. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-Graduação, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

³² Trabalho realizado em coletividade. No Acre chama-se adjuntório e, em municípios marajoaras, convidado.

³³ PEREIRA, Manoel Nunes. Negros Escravos na Amazônia. **Anais do X Congresso Brasileiro de Geografia, 1944**, Rio de Janeiro, v. 3, IBGE, p. 166, 1952.

pastoril em seus universos de liberdade e aventura que a montagem em lombos de cavalos podia promover. “Há no negro, como no índio [...] um índice de indivíduo em pleno desenvolvimento cultural – uma admirável capacidade para lidar com os animais domésticos, bovinos e caprinos [...]”.³⁴

A relação que culturas comunitárias, constituídas por cosmologias e universos de tradições orais, estabelecem com animais está plenamente assentada na lógica de intercâmbios homem/natureza, homem/animal, numa visão holística de mundo.³⁵ Afetividade, cuidado e trato com seus animais domésticos ou xerimbabos ainda hoje, são facilmente captáveis, quer na cidade de Soure, onde muitas casas possuem um búfalo de estimação, espécie de integrante da família, ou em Portel, nos inúmeros quintais onde famílias criam pintos, porcos, patos, galinhas.

Missionários capuchos, mercedários, jesuítas e carmelitas como os primeiros donos das sesmarias e colonos, sob o comando do duro trabalho desenvolvido por africanos e indígenas, expandiram a cultura vaqueira nos campos marajoaras. Inicialmente, confiaram o gado a vaqueiros indígenas, exímios sábios do regime das águas e mistérios da natureza, capazes de distinguir tempos e espaços de enchentes e vazantes, propícios ou hostis ao criatório. “Também confiaram à dedicação e à coragem dos negros escravos, à proporção que se iam enriquecendo de larga escravatura”.³⁶

O mundo colonial marajoara sustentava-se e expandia-se sob a faina de índios e negros, cotidianamente envolvidos nos mais diversos ofícios, lidando com temporalidades diversas e animais que aterrorizavam o gado vacum. Nesse ritmo, cruzaram mondongos³⁷ e balsedos, espaços disputados pelo gado na internada e verão marajoara com jacarés, sucuris, aves, tigres, capivaras, porcos e antas. Em rodeios e ferras, corpos nativos e, especialmente da diáspora, expressaram habilidades no trato com o boi.

³⁴ PEREIRA, Manoel Nunes. Negros Escravos na Amazônia. **Anais do X Congresso Brasileiro de Geografia, 1944** Rio de Janeiro, v. 3, IBGE, 1952.

³⁵ ANTONACCI, Maria Antonieta. Corpos Negros: desafiando verdades. In: BUENO, Maria Lucia; CASTRO, Ana Lúcia. (Orgs.). **Corpo território da cultura**. São Paulo: Annablume, 2005. p. 27-62.

³⁶ PEREIRA, 1952, op. cit., p. 167.

³⁷ Atoleiros formados por pequeno lagos e infinitas plantas palustres, por entre os quais se arrastam milhares de répteis. No princípio do inverno, recolhem grande parte das águas pluviais; mas, enchendo-se rapidamente começam a extravasar pelos seus escoadouros naturais, rios mais diversos existentes na região. Ibid., p. 121.

Dentro da casa-grande também assumiram os mais variados trabalhos domésticos. Foram ora vaqueiros, pescadores, lavradores, marujos, ora operários. Nesses universos de trabalho, dominação, astúcias e negociações, trocas culturais entre negros e índios em torno de saberes para curar a si, a seus iguais e ao gado, como murrinhas dos bezerros, Nunes Pereira deixou ver em “rezas e ervas miraculosas que o índio” revelava ao negro. Compartilharam ainda fumos, bebidas produzidas de mandioca, altamente fermentada, que resguardavam valores, significações sociais e mágico-religiosas.³⁸

Índios e negros não gestaram apenas relações amigáveis, basta lembrar o ofício de capitão do mato assumido por alguns deles, mas as condições que lhes foram impostas permitiram-lhes a invenção de uma comunidade de sentimentos entre seus grupos.³⁹ O padre jesuíta português, João Daniel, em sua estada pelo grande Vale Amazônico entre 1741-1757, ao descrever costumes e práticas dos “muito alvos, como os brancos” índios pacajás, uma das nações recrutada para a missão jesuítica da aldeia de Arucarará, hoje, município de Portel, deixa importante evidência não apenas das fugas de escravos negros do Maranhão para este lado ocidental marajoara, mas dos empréstimos culturais entre negros desertores e índios pacajás em torno do hábito de usar roupas.

A nação pacajá [...] foi a única nação de índios que na América lusitana se achou com alguma cobertura, com que cobriam a sua honestidade, tanto homens, como mulheres; estas usando de umas saias curtas, e aqueles de calções, não porque tivessem este uso de seu princípio, e criação de seus avós, mas porque *fugindo do Maranhão uns escravos*, foram parar nas cabeceiras deste rio Pacajá, e deles aprenderam os índios este bom costume.⁴⁰

A partir dessa narrativa, é possível dizer que o negro maranhense vestiu o índio marajoara. Entretanto, a estética da nova vestimenta possivelmente evidenciou as novas traduções criadas pelas populações indígenas do Pacajá com as roupas que lhes deram os africanos em fuga. Saias e calções ganharam prováveis ressignificações em pinturas e

³⁸ PEREIRA, Manoel Nunes. Negros Escravos na Amazônia. **Anais do X Congresso Brasileiro de Geografia, 1944**, Rio de Janeiro, v. 3, IBGE, p. 175, 1952.

³⁹ Cf. WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e Literatura**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1979.

⁴⁰ DANIEL, João (1722-1776). **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, p. 372. V. 1.

indumentárias que já vestiam o corpo indígena. Nessas recriações e imbricamentos, uma prática de vestimenta afroindígena foi vivenciada em nova “zona de contato”.

Se no século XVIII, índios e negros recriaram espaços, transgrediram normas de trabalho e recusaram-se ao silenciamento cultural pela imposição de grupos dominantes, no XIX novas “zonas de contato” continuaram sendo entalhadas.⁴¹ Práticas de trabalho em economias extraídas dos rios, das matas e das terras, associaram-se com sabedorias ancestrais nativas ou em diásporas, requerendo curas contra malinezas e enfermidades do mundo material e sensível, igualmente cruzavam-se com compósitas ritualidades a enversar orações que invocavam caruanas, orixás e santos do catolicismo popular.

Não por acaso, em meados do século XIX, o naturalista e viajante Alfredo Russel Wallace, interessado em conhecer raras e curiosas aves aquáticas da “enorme ilha de Marajó”, conseguiu contactar com um cavalheiro inglês dono de uma fazenda de gado, cujo feitor era um alemão. Daí partiu para a ilha Mexiana na companhia de “oito jovens tapuios, de peles trigueiras, ágeis como macacos, entre 15 a 20 anos”⁴². Viajando em embarcação destinada ao transporte de gado, o estudioso estrangeiro, depois de ficar *mareado*⁴³ durante todo percurso, ao chegar à Mexiana observou a abundância e a caça de jacarés realizada por índios, negros e famílias afroindígenas. Chamou à atenção do viajante, a alegria, o contentamento, o sentimento de respeito, exuberância, expressos pelos negros daquela fazenda em contraste com o sentimento de apatia dos índios. Enquanto negros para viajar despediam-se de todo mundo, como se fossem seus parentes, índios saíam e chegavam e não demonstravam o mínimo de prazer.

Nesse mundo de diferenças étnicas e comportamentais, sem problematizar olhares enviesados do viajante, trocas de saberes e demonstrações de sábias táticas foram fortemente compartilhadas. Segundo Wallace, à noite os negros ficavam em seus casebres tocando e cantando. Em viola primitiva, usando no máximo três a quatro notas,

⁴¹ Sobre táticas elaboradas por grupos sociais populares ler: CERTEAU, Michel de. **A cultura no plural**. Tradução de Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papirus, 1995.

⁴² WALLACE, Alfredo Russel (1823-1913). Mexiana e Marajó. In: _____. **Viagens pelos rios Amazonas e Negro**. Tradução de Eugênio Amado. Apresentação de Mário Guimarães Ferri. Belo Horizonte / São Paulo: Ed. Itatiaia / Edusp, 1979, p. 65.

⁴³ Essa expressão foi cunhada por D. Antônio de Almeida Lustosa, arcebispo de Belém, quando percorrendo por quase oito anos os rios da Amazônia (1932-1940) a observar aspectos da vida na região, para além da visita pastoral, sentiu muito enjoo em função das fortes ondas que batiam em sua embarcação. Cf. LUSTOSA, D. Antônio de Almeida. **No estuário Amazônico** (“À Margem da Vida Pastoral”). Belém: Conselho Estadual de Cultura, 1976.

estes filhos da diáspora em terras marajoaras improvisaram letras confeccionadas de seus relacionamentos cotidianos, para compor melodias, cujo foco era, quase sempre, os feitos dos brancos, numa clara sutileza de resistência à condição humana imposta por seus senhores.

IDENTIDADES AFROINDÍGENAS ENTRE SILÊNCIOS E VISIBILIDADES

Como foi possível observarmos, a presença indígena e africana em “zonas de contatos” tecidas por campos, rios e florestas, expressas em práticas de trabalho, sabedorias curativas, cosmologias, crenças, costumes, tradições, sociabilidades e afetividades, são raízes e matrizes das faces de determinados grupos sociais amazônicos, identificados pelo discurso do outro como caboclos e ribeirinhos, para ficar apenas nos dois termos problematizados por essa pesquisa. O ser ribeirinho, muitas vezes, prefere revelar-se como morador da “zona rural”, do interior ou operar com o nome do principal rio a banhar sua habitação. Em Melgaço assumem ser do Anapu, da Campina, do Tajapuru, da Laguna; em Breves, do Companhia, do Mapuá, como em Soure, do Pesqueiro ou utilizando nomes de outras praias existentes naquela cantada cidade marajoara. Rodrigues, citando Lima-Ayres, expõe importante esclarecimento sobre esse sistema de identificação elaborado por populações rurais da Amazônia.

[...] internamente, o indivíduo constrói sua noção de pessoa com outros referenciais, ligados à condição social (pobre), à principal atividade econômica (pesca artesanal, agricultura de pequeno porte, coleta de castanha), ao ambiente que ocupa (várzea ou terra firme), aos laços de parentesco locais (comunidades de parentes), à cosmologia e à religião que professa (mundo dos encantados, catolicismo popular ou seitas pentecostais).⁴⁴

Mesmo que o papel do pesquisador ao preocupar-se em entender a produção das identidades locais não se exima a ater-se à necessidade de saber com quais representações sociais esses sujeitos históricos operam cotidianamente, um mergulho nos processos sociais, normatizações e historicidades que gestaram aquela maneira de afirmá-la ou negá-la, é indispensável. Por esses termos, é possível acompanhar o movimento politicamente tênue, sinuoso e, muitas vezes, contraditório, pelos quais atravessam determinadas identidades culturais e entender conveniências e convenções históricas a visibilizá-las ou silenciá-las. Portanto, entre silêncios e evidências as

⁴⁴ CARMEM, Izabel. Caboclos na Amazônia: identidade na diferença. **Novo Caderno NAEA**, v. 9, n. 1, p. 123-4, jun. 2006.

culturas amazônicas vão revelando suas múltiplas identidades, entre estas a face afroindígena, como matriz constituinte de nosso estar no mundo, não pode ser mais negligenciada.



www.revistafenix.pro.br