

CARTOGRAFIA DA ENCANTARIA MARAJOARA

Joel Pantoja da Silva¹

RESUMO:

o artigo discute, sem esquecer a produção das configurações cartográficas de territorialidades no cenário amazônico, particularmente na região marajoara, a constituição de cartografias mágico-religiosas da encantaria em Melgaço-PA. Objetivamos analisar a tessitura das resistências, reafirmações e continuidades do sistema de crenças em poderes espirituais e sobrenaturais dos encantados em meio às transformações e reconfigurações culturais e simbólicas dos espaços nesta cidade. Interpretamos à luz da perspectiva teórica dos estudos de Povos e Comunidades Tradicionais da Amazônia em interfaces com a Antropologia e o campo teórico-metodológico da Cartografia de vertente foucaultiana e deleuziana, narrativas orais alinhavadas nas experiências dos moradores melgacenses com os sistemas crença em encantados. Descobrimos, no percurso das análises, os mapeamentos de territórios no Marajó e delineamento de cartografias orais da encantaria na produção de territorialidades simbólicas construídas pelas narrações de matrizes culturais de tradição oral.

Palavras-chave: Territórios; Mapeamentos; Encantados; Melgaço

1 - Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGA-UFPa), mestre em Comunicação, Linguagens e Cultura (UNAMA), e-mail: pantojasilver@hotmail.com

Palavras iniciais: incursões europeias em águas amazônicas

O cenário de estudo da encantaria não pode ser compreendido sem considerar a contextura histórica e simbólica de contato com os colonizadores – portugueses, espanhóis, ingleses, holandeses e franceses – em processo de conquista dos territórios na América. Isso não significa dizer que entre os europeus não existissem crenças em seres sobrenaturais, ou inexistência de rituais mágico-religiosos dentre os diferentes grupos indígenas que viviam no continente americano antes do contato, mas que esses encontros conflituosos produziram mediações culturais distintas destes sistemas de crenças.

Nesse caso, não podemos olvidar que, nestas construções do imaginário europeu – cultural e territorial – sobre os povos dominados, situava-se a luta pela conquista de “terras à vista” encadeada na política de colonização da América, que fora subsidiada por experiências hegemônicas anteriores vividas na Ásia e, logo após, na África, com objetivo de delinear os regimes territoriais de ocupação europeia. A dominação do território acontecia em vista da terra – na visão mercantil dos colonizadores, representar o patrimônio acumulado de riquezas dos recursos naturais dos povos conquistados (Todorov 2003), pouco importando os aspectos religiosos e simbólicos do território produzidos na relação com a natureza.

Nessa direção, importantes reflexões voltadas para a constituição da alteridade dos povos do continente americano foram interpretadas tendo como referência a cultura ocidental, a partir da literatura de viagens, escritas de cronistas e viajantes naturalistas. Por exemplo, as visões dessas construções históricas foram desconstruídas por uma crítica a Invenção da Amazônia (Gondim 2007). Outras análises interpretaram representações de seres míticos e monstros em territórios dos Esquecidos por Deus (Del Priore 2000). Outros estudos, por compreender que a cultura envolve vozes, oralidades e escritas repensaram o discurso colonial e moderno situados discursivamente na Amazônia: as vozes do rio (Pizarro 2012).

No Brasil, considerando as mediações interculturais, com as nações indígenas e, posteriormente, com os africanos, a diversidade de práticas sociais e religiosas chocou-se com as prerrogativas de uma racionalidade eurocêntrica de desqualificação e repressão da cultura do outro (Cunha 1992; Antonacci 2013). Essas tensões hostis sustentadas pelas conquistas de fronteiras territoriais e, em seguida, instaladas por conflitos de ordem culturais, fomentaram a negação das cosmologias indígenas e negras em presença de outras práticas de religiosidades – devocionais e sacramentais – impostas e incorporadas do cristianismo ocidental.

A interpretação desta ocupação ameríndia e, conseqüentemente, a presença africana na região brasileira evidenciam a constituição e significação de territórios forjados pelos limites fixos de posse da terra. Assim, os regimes territoriais de ocupação europeia – os Fortes, Missões Religiosas, Tratado de Tordesilhas (divisão de terras entre as potências ibéricas) e a instrumentalização jurídica do Tratado de Madri com base no princípio do Uti Possidetis (direito de posse) – configuraram as táticas coloniais, militares de ordenamento, controle e distribuição das terras dominadas na região.

Nesse sentido, a entrada pela foz oriental do rio Amazonas estava militarmente protegida com a construção portuguesa do forte do Presépio, em 1616, como uma forma de reprimir as “invasões holandesas, francesas e inglesas” vindas do nordeste – Maranhão e

Pernambuco – “área de produção de açúcar” (Tavares 2008:59). Na parte ocidental da Amazônia, especialmente no Marajó, em Gurupá, depois da expulsão dos holandeses, estava construída a fortaleza de Santo Antônio (1623); mais afrente no rio Xingu, localizava-se o forte de São José (1636), hoje Macapá, após a expulsão dos ingleses (Miranda Neto 1976).

Durante o século XVII até metade do século XIX, os dispositivos constitucionais europeus definiram as formas de apropriação, exploração e uso dos recursos naturais no cenário brasileiro. Com a Lei 601, de 18 de setembro de 1850, ou a Lei de Terras de 1850, esperava-se a reorganização da propriedade privada. Contudo, o “confisco e desmantelamento das fazendas religiosas”, a “abolição da escravatura indígena” e “falência da Cia. do Grão-Pará e Maranhão” (Almeida 2000:56) não foram refletidos nesta lei. Deste modo, no período de 1824 a 1850, com o término institucional das sesmarias, não houve dispositivos legais para reordenar as questões de terras, ocorrendo apossamento de muitas propriedades.

Se por um lado, esta situação agrária revela que a Lei de Terras de 1850 pouco incorporou interesses dos indígenas, negros alforriados, ex-escravos e “homens livres” que se apossaram de propriedades dentro e nas proximidades do sistema plantations. Essa ocupação gerou conflitos com os proprietários por conta de novas formas ocupacionais denominadas de terra de índios, terra de santos e terra de pretos (Almeida 2009). Por outro, definiu deveres e direitos para seus antigos donos, com vista a explorar a potencialidade agrícola, incentivar a migração e torná-la mercadoria – mercado de terras (Acselrad 2010). Nesse sentido, o mercado de terras – com toda sua especulação comercial seja pelos recursos naturais, ou investimentos financeiros e agrícolas – invisibilizou o entendimento do território enquanto cultural, histórico e simbólico. Esses valores atribuídos pelas sociedades indígena e africana foram produzidos entre práticas culturais e interações com a natureza, volta-se para as territorialidades específicas “resultantes de diferentes processos sociais de territorialização como delimitan-

do dinamicamente terras de pertencimento coletivo que convergem para um território” (Almeida 2008:29) em contínuas lutas com o poder oficial, quando se discute o reconhecimento de territórios ocupados tradicionalmente no Brasil.

Avançando, nesta interpretação, na década de 1970, com os movimentos sociais apoiados em Sindicatos dos Trabalhadores Rurais e, o período posterior a 1988, marcado pelas “teorias do pluralismo jurídico” descentrando do Estado “o direito de dizer o direito” em interfaces com a visão dos grupos sociais de “dizerem o direito”, ocorreu ênfase à concepção legal a “terras tradicionalmente ocupadas”. Essa apreensão consiste em “uma diversidade de forma de existência coletiva de diferentes povos e grupos sociais em suas relações com os recursos da natureza” (Almeida 2004:9). Esta leitura analisa as “distintas formações históricas e suas variações regionais instituídas no texto constitucional de 1988 e reafirmadas nos dispositivos infraconstitucionais” (Almeida 2008: 25-26).

Deste ponto de vista, os povos e comunidades tradicionais – indígenas, quilombolas, quebradeiras de coco-babaçu, castanheiros, seringueiros, pescadores, faxinalenses, etc. – vem desenvolvendo mapeamentos de seus territórios e produzindo um “campo de representação cartográfica onde se estabelecem relações entre linguagens representacionais e práticas territoriais, entre a legitimidade dos sujeitos da representação cartográfica e seus efeitos de poder sobre o território” (Acselrad 2010:9). Diante do mapeamento hegemônico, resistiram criando estratégias de poder aliadas ao saber local para desarticular esta cartografia desigual.

Neste aspecto, em relação à região amazônica, a noção de mapeamento participativo tem mostrado as “múltiplas tramas territoriais, fundiárias, étnicas e políticas sobre as quais as iniciativas deste tipo de mapeamento tem se realizado” (Acselrad 2010:12). Nesses caminhos as questões territoriais e étnicas travadas para comprovar a ocupação territorial se estabelecem mediante batalhas jurídicas com Estado e conflitos com latifundiários (Loureiro

et.al. 2005).

No Marajó, nas regiões situadas no oriente (campos) e ocidente (florestas), essas tensões também ocorrem. Na parte dos campos é “representada por grupos – ocupando territórios etnicamente configurados que emergem com força no tempo presente, como os quilombolas” em torno das terras de fazendeiros (Acevedo 2008:164). Já, na parte de florestas, são tensões com propriedades de madeiras, corte de palmitos e choques de plano de usos da RESEX e quilombolas em mesmo território (Almeida e Acevedo Marin 2014a).

Por esta leitura, os mapeamentos territoriais, ressignificam a posse de suas terras, demarcando-as com usos de referências como igarapés e pequenos braços; rios e afluentes; árvores e depressões em áreas de várzea dentro da floresta; pontas de terras e igapós; terra firme de campos e áreas alagadas, assim como utilizam tecnologias modernas (GPS). Além disso, atribuem sentidos a seus territórios constituídos na dinâmica da cultura de tradição oral, lendo-os como lugares de culturas, linguagens, histórias e economias domésticas.

Diante desta situação, o artigo discute, sem esquecer a produção das configurações cartográficas de territorialidades no cenário amazônico, particularmente na região marajoara, a constituição de cartografias mágico-religiosas da encantaria no município de Melgaço-PA. Objetivamos analisar a tessitura das resistências, reafirmações e continuidades do sistema de crenças em poderes espirituais e sobrenaturais dos encantados em meio às transformações socioculturais, aqui interpretadas como cartografias em oralidades, desta cidade.

Interpretamos com base na perspectiva teórica dos estudos de Povos e Comunidades Tradicionais da Amazônia em interfaces com a Antropologia e o campo teórico-metodológico da Cartografia de vertente foucaultiana e deleuziana, narrativas orais alinhavadas na experiência dos moradores melgacenses com sistemas crenças em encantados. Descobrimos,

no percurso das análises, a formação do delineamento de cartografias orais da encantaria na produção de territorialidades simbólicas construídas pelas narrações dos ribeirinhos formados em matrizes da cultura de tradição oral indígena e africana em Melgaço.

No percurso deste texto, primeiro situamos as condições históricas e políticas de ocupação territorial do Marajó. Após isso, apresentamos os estudos das interpretações teóricas que permitiram compor cartografias em processos de urbanização do território em Melgaço. Em seguida, tratamos das análises que possibilitaram a construção de cartografias orais, em memórias subterrâneas da encantaria, formadas de matrizes indígenas e africanas. Por fim, elaboramos as considerações sobre este processo dinâmico da cultural oral em (re)criação e afirmação na memória social melgacense no Marajó.

Ocupações territoriais entre águas e florestas no Marajó

O século XVII é marcado hostilmente pela fundação de fortes e missões da região litorânea até o rio Amazonas, considerando o Tratado de Tordesilhas – a primeira delimitação territorial – que prescrevia uma linha imaginária que dividia as terras conquistadas e a serem conquistadas entre Espanha (parte ocidental) e Portugal (parte oriental). Posteriormente, entre meados do século XVIII a meados do século XIX, o Tratado de Madri substituiu o Tratado de Tordesilhas, por conta das violações das potências ibéricas na Ásia e América. Esse novo acordo propunha uma delimitação com base em mapas das cortes, limitando as fronteiras por meios de elementos naturais como rios e montanhas.

A construção das fortificações desenvolvia dupla funcionalidade – externa e interna, ou seja, externamente resguardava o território dos invasores estrangeiros com a finalidade de garantir a “navegação e seu controle entre São Luiz e Belém, assim como um caminho flúvio-terrestre, pelo interior”; internamente, consistia em “ocupar a faixa litorânea, submetendo e/ou pacificando os índios, pela força e pelos métodos persuasivos” (Maués 1995:39). Ou, ainda nessa leitura, “impe-

dir sua aliança com as nações europeias” invasoras e introduzir missões das “companhias religiosas com o objetivo de pacificar os indígenas” (Tavares 2008:60) criando aldeamentos estratégicos em áreas de rios e florestas amazônicas.

Em relação ao arquipélago do Marajó, em sua parte oriental, o contato conflituoso obrigou os Nheengaíba a “ocuparem as florestas, as margens de rios e o centro da ilha de Marajó”; os Aruã concentraram-se na “costa Norte e Ocidental da ilha, provenientes das ilhas Caviana e Mexiana” (Acevedo Marin 2008:165). Outras nações, localizadas próximas do atlântico como as nações dos Mundim, Maruanaz, Sacaca, Arari e Muaná (Pacheco 2009) não “aceitaram passivamente tomarem suas terras, riquezas naturais e torná-los escravos até quando foram dominados belicamente” (Silva 2013:9; negritos meus).

Nesta parte do oriente, depois da dominação indígena, ocorreu a presença de escravos africanos na configuração do território marajoara para trabalhar como mão-de-obra em engenhos de cana-de-açúcar; e fazendas de boi e búfalos:

O arquipélago de Marajó foi, em boa parte, ocupado por “fazendas” nos finais do século XVIII e início do século XIX, o que significou que indígenas e ex-escravos, homens livres, ficariam “sem terra” e esta restrição seria o mecanismo que, em alguns casos, os tornava dependentes e submissos dos fazendeiros (Acevedo Marin 2008: 167).

Submeter-se ao trabalho compulsório da produção do açúcar ou cuidar dos gados, ou búfalos nas fazendas e outras atividades domésticas restringia a liberdade de indígenas e negros, em muitos lugares onde essas economias foram de destaque, é possível identificar quilombos. Muitos pesquisadores, com temáticas voltadas para essa questão e a ocupação de terras no Marajó, “estabelecem uma relação entre os modos de existência social e culturais que se identificam como quilombolas, com antigas formas de ocupação do território de escravos fugitivos, de indígenas e de trabalhadores livres” (Acevedo Marin

2008:164).

Na parte do ocidente marajoara os conflitos entre sociedades indígenas “Mapuá, Guajará, Aramá, Juruna, Amanajá, Maimaná, Anajá, Mocoões, Chapouna, Pacajá, Oriquena, Guaianase e Nheengaíba” (Silva 2013:91) e os colonizadores portugueses duraram por vinte anos (1639-1659), quando foram “pacificados” no rio Mapuá, hoje município de Breves, pelo padre Antônio Vieira. Após essa “pacificação”, nesses itinerários de viagens em direção à parte ocidental, estabeleceram-se rotas de fuga dos negros, trocas culturais e simbólicas com indígenas formando, nestas mediações culturais entre rios e florestas, os quilombos.

A definição de quilombo relacionada com lugar de “fuga”; espaço de “quantidade mínima de fugitivos”; marcado pelo “isolamento geográfico”, “lugares de difícil acesso”, “perto de um mundo natural e selvagem do que da chamada civilização”; lugar do “rancho”; e o uso de “pilões” (Almeida 2000:48) sistematizava o sentido jurídico dessa terminologia com depreciação. Todavia, hoje, a “resemantização do conceito aqui passou por uma situação social diametralmente oposta àquela de uma tradição heróica e de resistência à dominação” (Almeida 2000:57), sendo uma “nova pauta na política nacional” e reafirmação da identidade coletiva de “quem são os quilombolas” na luta pelo direito territorial (Leite 2000:334).

Refletindo sobre esta situação de terras quilombolas, acreditamos também que “no presente, descendentes de índios e negros desenvolveram estratégias de vida como roceiros, extratores e pescadores, lutando por permanecer em territórios ocupados centenariamente. Em Soure, Salva-terra, Cachoeira do Arari, Gurupá, Muaná, Afuá e Chaves essas situações sociais e políticas estão em evidências” (Acevedo Marin 2008: 169). A luta pela permanência nessas terras provocou conflitos com as políticas nacionais – unidades de conservação, políticas de desenvolvimento regional, planos territoriais sustentáveis etc. – constituídas pelo Estado. Hoje, essa perspectiva contribui para analisarmos os mapeamentos e cartografias das terras tra-

dicionalmente ocupadas, por exemplo, em municípios como Curralinho e Portel.

A Associação Remanescentes Quilombolas do rio Mutuacá e seus afluentes – AR-QUIRMA – esta situada no rio Mutuacá e seus afluentes, em Curralinho, criada em setembro de 2004, por política de autoafirmação coletiva ancorada em materiais históricos e da prática do trabalho escravo: “dentro da comunidade tem um engenho, como colocou aí no papel, mostrando a importância que tem hoje essa marca. Então, aqui estavam localizados os patrões e os escravos”; e rituais fúnebres e simbólicos: “o cemitério dos escravos” narrados na voz de dona Justa Pantoja de Oliveira (Almeida e Acevedo Marin 2014a:3).

Uma das bandeiras de luta deste quilombo reflete nas condições ambientais que foram diagnosticadas como a destruição da floresta efetivada com a extração da madeira e corte de açazeiros. Outra questão tensa surgiu com a fundação da RESEX Terra Grande Pracuúba que incorporou parte das terras dos quilombolas criando conflitos em relação ao plano de uso dos recursos naturais da região: “Eles [RESEX] impõe o estatuto, um plano de uso, mas a Associação Quilombola também tem um estatuto, também tem um regime interno [...]. Então, veja bem a Reserva chegou demarcando as áreas e depois ela chegou querendo ser dona” trazendo tensões como fala dona Justa Pantoja Oliveira (Almeida et. al. 2014a:3-4).

Esta situação, tensionada no cotidiano dos moradores da Associação Quilombola, criou formas de uso e apropriação do território de modo desigual, alterando a maneira de relacionarem-se com as biodiversidades da natureza – caça, pesca, extração de açaí, etc. – criando os discursos de uma natureza intocada e conservada da ação humana. Essas atividades – pescaria, caçada, extração do fruto do açaí, etc. – foram alteradas em função do plano de uso da RESEX, fragmentando o acesso aos recursos naturais e animais nesta região.

Outro grupo é a Associação Remanescentes Quilombolas da Comunidade São Tomé de Tauçú – ARQUICOSTT – localizada no rio Acutipereira, município de

Portel, por negros fugidos do Ceará para Curralinho e, refugiando-se, em Tauçú, município de Portel: os pais – dos senhores Constantino, Genésio e Raimundo Bento – “vieram do Estado do Ceará que lá trabalhavam como escravos. Devido o trabalho pesado fugiram para o rio Guajará no município de Curralinho”. Depois, essa geração veio trabalhar no rio Tauçú, propriedade do senhor Josué Fernandes: “Vieram para cá trabalhar em roças, porque lá eles trabalhavam em roçados, seringas e frutas de buculhas para vender” como relata o senhor Neirivaldo Nascimento de Andrade (Almeida 2014b:3).

Nesse quilombo, um dos desafios combatidos foi o desmatamento provocado pelo corte da madeira, trazendo muitas consequências ambientais ao modo de vida dos moradores e a biodiversidade natural e animal: “um dos grandes problemas foi o surto de morcegos, que morreram 16 pessoas no Rio Acutipereira. Outro problema são as queimadas na natureza; extinção dos animais; a fome; doenças, porque através da retirada da madeira vêm malária pro rio e outras doenças” como explica dona Maria Dinalva do Nascimento Andrade (Almeida et. al. 2014b:4). Outro é a pesca predatória feita pelas geleiras: “sobre o peixe, não tem bastante aqui, aonde tem bastante peixe aqui, é da parte da baía, da boca pra fora quando não tinha as geleiras” conforme depoimento do seu Manoel Pinto Dias (Almeida et. al. 2014b:5).

Essa associação quilombola diante da produção econômica extrativista predatória – madeira e pesca – denuncia como o corte de árvores da floresta influenciou a organização social – cultural e alimentar – dos moradores que vivia de caça – veado, paca, tatu, cutia, anta, jabuti, preguiça, etc. – e peixes. Assim como se mostra sensibilizada com essa ação e retoma outras posições coletivas de preservação da natureza por meio do manejo. Neste aspecto, o mapeamento do território com seus limites fixados é um dos instrumentos de reconhecimento da manutenção dos recursos naturais. Nessa direção, os planos de uso – RESEX e quilombola – assumem uma concepção de um modo de vida sustentável, além de provocar uma mobilização de política ambiental de enfrentamento desta

realidade.

Neste debate, a ocupação do território – entre RESEX, quilombolas, assentamentos, etc. – produziu “guerras de mapas” contra os interesses de latifundiários e o Estado (Acselrad 2009). Esses grupos objetivam “produzir interpretações da problemática social, econômica e ecológica, levando em consideração a experiência dos atores sociais envolvidos, são realizadas oficinas de cartografia, levantamentos documentais, cursos introdutórios à linguagem cartográfica formal, orientação e localização geográfica pelo uso de equipamentos técnicos como GPS” (Acselrad 2009:17). Essa compreensão ainda não pode ser analisada sem a visão de “disputa pela imposição da classificação legítima” (Acselrad 2009:23).

Se por um lado, essas questões sociais que envolvem o uso do território situados no meio rural são questionadas etno-juridicamente pelo Estado e interesses econômicos privados quanto à formação etno-cultural destes grupos sociais – por serem descendentes de indígenas, negros, ribeirinhos, caçadores, pescadores etc. – em função de lutas pela legitimação de terras tradicionalmente ocupadas que refletem as mobilizações por identidades coletivas relevantes. Por outro, vemos que, nas migrações da floresta para as cidades amazônicas, essas identidades culturais – descendentes de indígenas, quilombolas, extrativistas, caçadores, pescadores, etc. – acabam, muitas vezes, sendo esquadrinhas genericamente como “ribeirinhas”.

E nesta condição, espalhados pelos espaços urbanos da cidade, convivem com outros modos de vida em múltiplos processos de mediações culturais do rural com o urbano e vice-versa. Nessa direção queremos avançar com a leitura cartográfica, partindo das resistências, reafirmações e mudanças culturais ocorridas no espaço da cidade de Melgaço. Deste modo, a categoria sociológica “ribeirinha”, por conter o panteão de identidades, precisa ressignificar-se cultural e politicamente – deixando ver quem são os agentes sociais que produzem este sócio-espaco em uma cartografia social de distintas territorialidades no município.

Por uma cartografia social do território em Melgaço

O município de Melgaço está localizado na parte sudoeste do Marajó, no Estado do Pará, mais precisamente no ocidente do Marajó, fundado enquanto aldeia de Guariuru, em 1659, lugar onde foram aldeados os indígenas Nheengaiba, Mamaianase e Chapouna (Daniel 2004; Pacheco 2009; Silva 2013) pelo Padre Antônio Vieira. Já, a fundação político-administrativa como município aconteceu, em 1961, diante de muitos conflitos políticos locais e regionais compondo diferentes perspectivas no âmbito da história da Amazônia e do Brasil. Nestas formações históricas que passou Melgaço – missão Guariuru (1659-1758), vila São Miguel (1758-1960), abandono (1930-1960) e emancipação política (1961- aos dias atuais) – configurou distintas transformações espaciais, sociopolíticas e culturais.

Neste cenário, precisamos a constituição de cartografias em dois estilos analíticos – uma de cunho tradicional e fechada a critérios pré-estabelecidos de análise; a outra ultrapassa as dimensões físicas e delimitadas, descentrando-se para movimentos abertos em processos de construções dos múltiplos sentidos sociais – na configuração territorial dos melgacenses. A primeira atrelada à espacialidade cuja intenção é “traçar mapas referentes a territórios, regiões e suas fronteiras”, assim como evidenciar a “distribuição de uma população em um espaço, mostrando suas características étnicas, sociais, econômicas, de saúde, educação” (Filho & Teti 2013:47). E nesse norte, seguimos com o sentido de cartografia que integra a compreensão do território ocupado e transformado pela ação do homem no espaço delimitado.

É a partir desses distintos processos históricos que docentes de diferentes áreas do conhecimento – geografia, educação e história etc.– começam a refletir em seus estudos – na graduação, especialização e pós-graduação – os debates acerca de uma geografia crítica pensada na relação rio-floresta-cidade; a formação humana e educacional; história social da região em memórias e narrativas orais dos narradores locais. Esses estudos contribuíram para repensarmos em uma composição

de cartografias territoriais da cidade, sem perder de vistas, as interfaces com perspectivas socioculturais globais.

O estudo crítico com base no homem como “objeto de estudo e de questionamentos sobre seu papel na sociedade” (Almeida 1999:7), problematizou as questões políticas – como cultura, economia, saúde e educação – postas em análises no curso de 1990, sem esquecer as formações históricas de sua pouca implementação desde 1961. Esses aspectos sócio-políticos ficaram em destaque, quando o Brasil atravessava muitas crises de instabilidade econômica diante do alto índice de inflação e desvalorização da moeda nacional.

A leitura desta realidade refletida no conceito de cidade marginal (Almeida 1999) enfatizando as angústias sociais na urbe que não se desenvolveu na infraestrutura dos serviços públicos – fomentação da cultura, geração de renda, ensino qualificado, atendimento médico-hospitalar, etc. – em face dos “governos municipais, a partir de 1961, quando o município adquiriu autonomia política”, em sua grande maioria, não “estavam preparados para assumir o executivo”, tinham pouca experiência em “projetos políticos” e “programas de governo para nortear as administrações” (Almeida 1999:32). Por esta ótica, havia a possibilidade da cidade ficar à margem do desenvolvimento sociocultural ou trilhar outras perspectivas prósperas.

Em outra direção, as questões políticas e culturais, em Melgaço, mantem uma relação intrínseca com o catolicismo devocional – São Miguel Arcaño – e os sistemas de crença na encantaria – por exemplo, no encantado Tupinambá – construindo os traços etno-culturais da religiosidade dos colonizadores em contatos interculturais com indígenas e negros. Essa análise assenta-se na interseção – homens, arcaños e encantados (Leonel et. al. 2002) – desvelando interconexões dessas práticas distintas na conformação do território da cidade.

Deste modo, propõe-se refletir a “perspectiva de difusão cultural e de conhecimento da própria região poucas vezes encontrada pela instituição universidade. O povo foi ouvido e sua palavra virou História” (Leo-

nel et. al. 2002:7). Pensando nesse entendimento da cidade com sua “sociologia, a antropologia, a geo-política, o folclore, a história e arte de um lugar e de sua gente se cruzam neste trabalho com vias de mão dupla” (Leonel et. al. 2002:8) através da orientação teórica do campo da arquitetura e urbanismo e das ciências sociais.

Os resultados deste estudo configuraram dois mapas da cidade – um voltado para apontar o patrimônio histórico e arquitetônico; e o outro relacionado com a expansão do espaço físico, ambos os mapeamentos realizados em 2002 – com a proposição de delimitar as fronteiras territoriais, culturais e arquitetônicas do espaço urbano. O primeiro mapa, partindo dos procedimentos de usos técnicos da planimetria e altimetria das edificações e levantamento de iconografias da cultura local, elaborou o inventário dos patrimônios da cultura material. O segundo, privilegiando os registros iconográficos e narrações dos moradores, construiu um inventário cultural, por meio da etnografia (Leonel et. al. 2002).

Avançando nesta reflexão, Baia amplia os estudos nesse cenário, visibilizado entre seus aspectos histórico-culturais e arquiteturas, uma dimensão da educação formal vivida no cotidiano da cidade em interfaces com os patrimônios do poder público – o sentido de escola predial – configurando-se em trajetórias de memórias e experiências do magistério em Melgaço de 1990-2001 (Baia 2003). A partir da implantação do Sistema de Organização Modular de Ensino (SOME) – antigo 2º Grau – interpreta a história do magistério definida no tempo-espaço dos jogos das relações de interesses educacionais entre professores, pais e ex-alunos.

Neste trajeto, “Melgaço até 1989 ainda não contava com o magistério [...]. De 1984, ano em que foi implantado o ensino de 5ª a 8ª séries até 1990, ano em que foi implantado o 2º grau Magistério, o município só contava com o ensino de 1º grau” (Baia 2003:33). Esta investigação – pensada em termos dos rumos da qualificação profissional – articulou projetos culturais relevantes para os alunos e a cidade – dentre as quais estão a iniciativas de criação do festival de teatro e folclore – valorizan-

do os “princípios humanos, éticos, políticos, sociais e culturais” (Baia 2003:53). Esses festivais traziam para encenação pública as narrativas orais constituídas em matrizes culturais indígenas e africanas relacionadas a encantaria amazônica – lidas nessas dramatizações como lendas e mitos do Marajó – “atraindo a participação de praticamente todos os moradores da cidade” (Baia 2003:65).

No percurso destas averiguações – acerca do político, social, cultural e educacional – fez-se importante situar a cidade no tempo, o tempo da cidade (Baia 2004). Se por esta leitura, a cidade no tempo constrói-se com uma interpretação pautada no nascimento da cidade oficialmente, conforme decreto-lei de 30 de dezembro de 1961. Em outra, o tempo da cidade – consiste na compreensão da produção do espaço urbano – fundamenta-se na visão acerca da sua formação, mudanças demográficas do ponto de vista históricos e, sobretudo, geográficos perfazendo pontuações analíticas desde a constituição de aldeia à cidade.

Nas ponderações de investigações deste pesquisador emerge o conceito cidade-vila (Baia 2004), considerando os elementos históricos – a criação do aldeamento de Guarycuru, elevação à condição de vila de São Miguel, período de abandono e penúria, reordenações no território municipal – corrobora com a categoria para “caracterizar uma “cidade-vila”. É cidade pela sua formação legal, mas desenvolve toda a dinâmica de períodos anteriores, os números de habitantes não vão ser tão expressivos”, cuja “população passa a se reproduzir num lugar com todos os meios e costumes da vida ribeirinha com a ausência de dinâmicas urbanas no espaço da cidade” (Baia 2004:16).

Deste momento em diante da emancipação, a percepção da definição da cidade-vila constitui-se com novos trajetos históricos – migrações para a cidade e produção de áreas periféricas (Baia 2004) – entrelaçando práticas culturais do viver rural e urbano, sem negar as produções de espaços característicos dos tempos da vila, além das estratégias de consumo e reproduções econômicas de capitais na relação entre o local e global (Baia 2015). Diante do crescimen-

to da cidade, essa terminologia institui-se na perspectiva ocidental compondo os critérios demográficos, censitários, estatísticos, quantitativos, econômicos de forma a produzir classificação e hierarquização das transformações do espaço.

Marcas da segregação residencial estão em sentidos históricos da investigação E o lago virou rua (Andrade 2004), cuja proposição é “recuperar o processo metamorfótico da área do “Laguinho”, analisando as mudanças na paisagem enquanto produto da ação humana carregada de interesses e significações, que conduziram a produção de uma nova cartografia do lugar” (Andrade 2004:11). Assim, ver-se a primeira tentativa, nesse local, de ler “a (re)produção de um determinado espaço da cidade” e “traduzir os diferentes momentos de vivências que envolvem interesses, disputas e percepções de mundo (Andrade 2004:9).

As interpretações delinearam caminhos que se voltaram para as transformações que passam a criar este lugar urbanizado. Com objetivo de “entender como a mudança na estrutura ambiental da área urbana localizada no espaço urbano melgacense, deixou de ser uma área de depressão e passou a ser uma área de terra firme, dando ao lugar um novo perfil e uma nova função” (Andrade 2004:10). Essa mudança mostra como extensão de várzea, às margens do igarapé chamado Itabocal, passou a chamar-se oficialmente Rua Princesa Izabel.

Neste processo de metamorfoses o “Laguinho” é uma “área de depressão localizada no sítio urbano da cidade de Melgaço”. Seguindo orientações técnicas o “mapa da planta altimétrica” identifica-o descrevendo que a “curva de nível é de baixa altimetria, situado em planície de inundação, onde passa um pequeno canal do igarapé Itabocal”. Esse igarapé ainda “preserva uma vegetação nativa, encontrados nas laterais das casas e quintais” (Andrade 2004:38). Depois da transformação – e o lago virou rua – caracterizou os serviços comerciais na rua (pousada, malharia, propagada, etc.), perfil socioeconômico, demografia da população e problemas sociais – saúde, tratamento de esgoto, coleta

de lixo, etc. em sua cartografia.

As propostas políticas para pensar o processo de remodelamento da cidade iniciaram análises teóricas articulando a produção do espaço e questões ambientais – como se vê na pesquisa Remodelações do espaço e impactos sócio-ambientais – Melgaço-Pará (Viegas 2004) – partindo, nesse caso, do estudo cotidiano e história de caminhos de pontes – o Porto Mocinha – que interligava a cidade à fábrica de palmito. Nesses meandros, examina como “uma antiga estrada que dava acesso a áreas de matas verdes” onde os moradores “pescavam, caçavam, tiravam açaí, faziam roçados”, remodelou-se em “espaço com muitas moradias” em “precárias condições humanas” (Viegas 2004).

A estudiosa interpreta essas mudanças de remodelações com intenção de “analisar o crescimento urbano desordenado da área do Moconha e seus impactos sócio-ambientais para os moradores; identificar esses impactos decorrentes da ação humana sobre o espaço para os moradores da área; analisar o papel das políticas públicas em relação às mutações sócio-ambientais ali ocorridas” (Viegas 2004:11). E nesse ponto, sensibilizar autoridades políticas dos seus efeitos na vida dos habitantes, em sua maior parte, ribeirinhos.

Estes migrantes ribeirinhos – presentes em Baia (2004), Andrade (2004) e Viegas (2004) – que na verdade, são descendentes de indígenas, descendentes de negros, caçadores, pescadores, lavradores, parteiras, puxadores, benzedores etc. (Acevedo Marin 2008; Silva 2013) – diferenciam-se ao residir na cidade pela condição de habitação, acessos aos serviços públicos, prevenção sanitária, relações de trabalho e geração de renda. Essa lógica ocidental mediada pela perspectiva socioeconômica do capitalismo, enraizada no viver da cidade chocou-se com os saberes locais formados em matrizes da cultura de tradição oral.

Esta apreensão coloca ênfase analítica – no segundo estilo de cartografia, em estudo aqui, ultrapassando as limitações espaciais fixas, para situar-se em processo de construção no jogo das relações sociais

e históricas – nos rastros de memórias sociais dos fluxos migratórios de ribeirinhos, entre florestas-cidades-estados em várias direções, as leituras de À margem dos “Marajós” (Pacheco 2006), revela que a migração ribeirinha para as “cidades que ali foram se constituindo não representou ruptura nos modos de viver e trabalhar desses sujeitos históricos”, deixando ver “sentidos de uma cidade-floresta” (Pacheco 2006:97-98).

Analizando as redes de configurações culturais em Melgaço organizadas por ribeirinhos descendentes de índios, negros e a chegada de nordestinos contextualizando com as atividades de coleta e produção agrícola é possível ver nesses modos de vida, uma “cidade-floresta” (Pacheco 2006). Nesse caso, a expressão “Cidade-floresta remete a pensar noções de uma urbanidade singular que se elabora pelos saberes, linguagens e experiências sociais” dentro de “outra lógica de cidade, onde antigos caminhos de roças cedem lugar à construção de ruas de chão batido, depois asfaltadas, assim como a permanência de práticas do viver ribeirinho nesses novos espaços” (Pacheco 2006:24).

Trilhando estes deslocamentos de cartografias em várias direções de saberes de tradição oral – narrativas orais de seres encantados, práticas de curas xamânicas, práticas medicinais, etc. – percebemos em estudos de Narrativas Subterrâneas de 1961 a 2007 (Farias 2007) – enveredando pela encantaria em práticas de cura na conjuntura da mudança cultural em Melgaço investigou as práticas xamânicas porque “faziam emergir, dos subterrâneos de nossa memória, um tempo diferente do qual vivemos hoje em nossa terra natal, a cidade de Melgaço. Tratava-se da cidade e seus encantados” (Farias 2007:9).

Essa investigação estudou os “habitantes da cidade submersa [...]”. Desta vez, por meio de narrativas que contam a presença, as ações, os feitos de entidades do fundo-do-mar em suas relações com o antigo povoado e seus moradores”. Além de trazer “elementos do período em que a municipalidade era uma antiga vila decadente e ficou sob a custódia dos municípios de Breves e Portel, 1930-1960. Recuperam

traços também da Melgaço a partir dos anos 60 e seguem percursos em suas relações com a cidade atual” (Farias 2007:17). Esses movimentos cartográficos que se constrói durante a pesquisa e suas análises possibilitou as pensa territorializações em cartografias da encantaria em Melgaço.

Territorialidades em cartografias orais da encantaria

Neste contexto, pensar a cartografia deleuziana – a partir do rizoma – significa argumentar que o “mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível de receber modificações constantemente”. Por ter esse caráter movente, uma das características mais relevante do “rizoma talvez seja a de ter sempre múltiplas entradas”, já que um “mapa tem múltiplas entradas contrariamente ao decalque que sempre volta ao ‘mesmo’” (Deleuze & Guattari 1995:22). Na perspectiva foucaultiana – com princípios nos dispositivos e heterotopias – ou seja, alia estrategicamente as histórias dos espaços às relações de poder e configurações do saber na produção cartográfica (Foucault 1979).

Nessa compreensão, propomos inserir a discussão de territorialidades – diferentes apropriações, usos e ressignificações sociais dos territórios (Little 2005) – nas relações de saber-poder das cartografias construídas em narrativas da cultura de tradição oral. Estes modos das apropriações e usos de territórios implicam relações de poder – oficial e cultura oral – em suas diferentes perspectivas de espaços historicamente construídos, vigiados e controlados pelos dispositivos de poderes institucionais.

Nessa leitura, situamos os sentidos sociais dos lugares de habitação dos encantados em Melgaço – constituídos por cosmologias indígenas e africanas – ligadas ao xamanismo e práticas de cura. Propomos discutir as cartografias orais da encantaria perfazendo os caminhos de memórias subterrâneas desveladas em cosmologias que ressignificam historicamente as manifestações da encantaria. Em nossas análises vamos interpretar apenas dois encantados – Manoel das Flores e Tupinambá com suas especificidades curativas indicadas pela curandeira, mãe da corrente dos en-

cantados – e as práticas de iniciação usadas por uma parteira.

Nessa direção, faz-se relevante destaque o cenário melgacense que vive diferentes manifestações da encantaria na cidade em função da “relação íntima que a população mantém com a água”, cujos “seres encantados mais comumente identificados na narrativa dos moradores são os bichos do fundo”, manifestados nas formas de “cobras, peixes e botos” (Leonel et. al. 2002:41). Além disso, apresentam-se na figura humana – em terras firmes, manguezais e praias – ou ainda nas incorporações xamânicas (Maués & Villacorta 2001). Essas diferenciadas maneiras de apresentarem-se delinham as cartografias da encantaria.

Os lugares moventes por onde os encantados – por exemplo, rei Sebastiãozinho Tupinambá, Manoel das Flores, Flor Lindinha, Dabriel, Artindoquinho, Dabinarda, Mandecoré Manduaçu – deslocam-se “são especificidades do município de Melgaço e habitam a orla marítima de seus espaços, fazendo parte da cultura local” (Farias 2007:27-28). Em muitos trabalhos foram acionados por dona Celeste, quando “começou a entender que era uma pessoa “especial” com a missão de praticar o bem”. Na sua compreensão xamânicas, “prefere ser vista como uma curandeira e não como uma pajé, pois pensa que o pajé é aquele que pratica o bem e o mal; e a curandeira, pratica apenas o bem” (Farias 2007:48).

A origem dos encantados ocorre em função de pessoas que não experimentaram a morte e diz-se que se encantaram (Prandi 2004), ou foram encantadas por outros encantados – por exemplo, a cobra Norato (Maué e Villacorta 2001). Ainda, refere-se a seres que a mulher gesta na forma de bicho, joga no rio onde cria seu encanto (Leonel et.al. 2002). Os relatos da mãe da corrente dos encantados – rei Sebastiãozinho, Tupinambá, Manoel das Flores, etc. – mostra os sentidos desta experiência com encantado Manoel das Flores.

Manoel das Flores mora embaixo da Prefeitura, porque foi lá que ele nasceu. A casa dele era ali. A mãe dele engravidou-se de uma criança e também de um bi-

cho e com três meses ele chupou a criança e a mãe abortou o feto [...] Do quarto aborto ele veio, veio aquela cobra. [...]. Então, quando veio a cobra, mina vó apanhou do chão e colocou dentro de um bacio e tampou, aí fez o parto da criança que só recebeu o batismo e morreu (Leonel et. al. 2002:43).

No lado direito da igreja Matriz de São Miguel Arcanjo – expandiu-se o crescimento da cidade, em inícios da emancipação, a primeira rua situada na frente – hoje Avenida Senador Lemos – constituiu-se como os prédios públicos do município – escola, posto de saúde e sede do governo municipal – tomando os contornos de mudanças do espaço urbano. O prédio da prefeitura municipal, erguido no lugar da casa da família de Manoel das Florestas, carrega os sentidos culturais deste lugar historicamente construído pelo poder público e os moradores trazendo as relações de poder institucionais em que o encantado nasceu.

A genealogia de Manoel das Flores – uma cobra – que depois de três abortos veio a viver na condição de encantado reflete a intrínseca relação que a Amazônia e, particularmente o Marajó mantem com esse réptil, em se tratando de xamanismo e a biodiversidade animal – peixes e caças – fonte sustentável da vida dos ribeirinhos e moradores urbanos. Na literatura cristã-ocidental este ofídio representa os desvios da conduta moral católica, já na cosmologia amazônica sua relação com a natureza criam culturalmente regimes de controles do consumo das biodiversidades minerais, naturais e animais – de caças e pescados.

Todas as vezes que esse pescador ia pescar ele tava lá e era uma pescaria boa... Mas tem vezes que ela (o Manoel das Flores) se aborrece e começa a quebrar tudo por aí, quando isso acontece, eu vou lá e digo: olha, eu sei que esse lugar é teu, mas tu tá quebrando toda a cidade e vai ficar feio que é tua cidade, mas é minha também, eu nasci aqui... deixa isso aí que é um amparo pro para o teu subterrâneo, senão tu acaba com tudo e

pra onde nós vamos morar? (Leonel et. al. 2002:44).

É nesse cenário de contatos culturais e com os recursos da natureza – a peixes, caças e extrações de produtos da floresta; tapagens de igarapés e rios; além do processo de migração de ribeirinhos com suas práticas culturais para a cidade – que se produzem as construções de cosmologias da encantaria na cidade. O encantado por ser constituído mediante as relações com práticas sociais dos moradores refletem as contradições do pensar e agir dos humanos – aborrece-se – deixando ver descontentamentos, conflitos, ambiguidades e angústias que denunciam as injustiças, condições sociais e questões ambientais.

Nesses jogos de forças institucionais a lógica do batismo ocidental é deslocada para os significados dos rituais mágico-religiosos de nascimento do encantado Manoel das Flores. É na verdade, a iniciação da vida no encanto em vez da morte – “nisso minha avó disse: não, eu não vou matar ele, eu vou batizar ele e soltar na água. Então minha avó pegou sal, água benta, vela benta e batizou”. Nesse ritual, a parteira de dom – mãe de dona Celeste – batizou com “raminho de flor, de uma florzinha amarela, parecendo um girassol” (Leonel et. al. 2002:43) – resignificando o ritual cristão em iniciação mágico-religiosa do encanto.

O nome Manoel das Flores está relacionado a uma indefinição de gênero – masculino e feminino – em vista da parteira não saber diferenciá-los na forma de cobra – o encantado foi iniciado com os nomes Manoel ou Maria (Leonel et. al. 2002). Outro aspecto é sua caracterização no xamanismo – “um homem branco, alto, forte, olhos azuis e cabelos loiros”, trazendo elementos étnicos de “descendência de judeus”. A especialidade do encantado consiste na cura da “caruara, uma doença que dá na pessoa quando entra em contato com sangue quando está molhada”. Trata essa doença não-natural com “orações, plantas medicinais e de farmácias, identificando-se como encantado cirurgião” (Farias 2007:53).

O encantado Tupinambá, chamado de Ricardo quando ainda vivia na forma huma-

na, é o mais popular entre as memórias dos moradores de Melgaço. Tupinambá, morador do Porto Moconha, lugar de seu encanto, é negro, baixo e forte; gosta de “caim” (cachaça) e fuma uma “vista” (cigarro); especialista em feitiços e utiliza plantas como práticas medicinais (Farias 2007; Pacheco 2009). Por esta interpretação, as manifestações desse ser sobrenatural colocam-nos diante de pelos menos dois sentidos cosmológicos – o Porto Moconha e a Rua Princesa Izabel – tornando-se uma das referências da encantaria na região.

Desta maneira, o Porto Moconha – Hidroviário Municipal de embarcações que viajam entre Melgaço-Portel-Breves-Belem – antecede seu acesso pelos em dois perímetros, quais sejam a Rua Orlando Corrêa do Amaral e Estrada Melgaço-Moconha, distante da cidade aproximadamente 1.700m, passou por várias reconfigurações espaciais – engenho, fábrica de palmito e porto (Viegas 2004) – até ser construído em 1991. A construção do porto atendia a função econômica – amenizar o transporte marítimo e facilitar a entrada e saída de mercadorias (Baia 2004); com a ocupação da área da referida estrada passou a ser também o espaço de moradia dos migrantes ribeirinhos (Viegas 2004).

Os estudos realizados entre os perímetros que circunscrevem do início da estrada até o porto, voltaram-se para o uso e apropriações do solo contrapondo a relação do homem com a natureza de forma a indicar processos de degradação do ambiente pelo sistema econômico extrativista. Além de problemas causados pela ocupação desordenada e sem planejamentos dos serviços públicos nessa área. Essas análises se limitaram, pelo contexto da pesquisa, a explorar a problemática ambiental, ampliando-se nessas interpretações com os interesses nas dinâmicas culturais e simbólicas ligadas ao sistema de crenças da encantaria que também contribuem com a configuração do espaço produzido historicamente.

As entidades do fundo – com seus poderes espirituais e sobrenaturais – visitam a cidade em sua orla, igarapés, rios e matas. Na lembrança de seu Manoel Tavares, morador de Melgaço, agricultor, caçador e

pescador estão em seu depoimento – “eu lanternava também nesse Moconha. Tudo mundo lanternava e não matava caça. Tapavam igarapé não pegavam peixe”, aponta experiências de contato com o encantado – “eu dizia: “Mestre Tupinambá, eu vou entrar aqui no seu setor, me ajude que eu quero alimentar meus filhos!” Eu matava paca, matava tatu, matava mucura, quando, pegava peixe, jacaré” (Viegas 2015:141) – interligando a significação dos saberes do encanto no cotidiano de práticas culturais dos moradores.

A ligação da cidade com o Porto Mococonha, no início deste circuito, é entrecortada pelo igarapé Itabocal, desaguando-o às margens da Baía de Melgaço. Seguindo caminho inverso, essa ainda vem desembocar no centro do perímetro urbano de Melgaço – entre a Rua 31 de Março e Rua Princesa Izabel – cuja política de aterramento transformou nesta última rua, parte do curso do igarapé que desaguaria entre a Rua 7 de Setembro e Marechal Rondon, assim como na Rua Antônia Nogueira e Rua São Miguel.

Na época em que construíram uma ponte de madeira sobre o igarapé Itabocal havia algumas áreas ocupadas por algumas famílias, em pontas de terras firmes, passando a utilizar a ponte para fazer outros percursos – em direção a Rua 31 de Março ou Rua São Miguel – construíram experiências de visões com o encantado Tupinambá. Dona Sebastiana Pantoja – 66 anos, moradora da Rua Abel Soares, Bairro do Tucumã – quando morava na Rua Princesa Izabel viveu narrou aparições deste encantado.

Um dia eu tava na minha casa, tinha uma janela que nem essa aqui. Eu estava na máquina costurando, quando eu dei fê ia passando aquele homem, por detrás, aí eu levantei, olhei assim (faz a performance de levantar e alonga o pescoço) que quando eu levantei, que eu encarei com aquele homem, eu caí, quando eu dei fê eu tava na mão dos meus filhos. “Que foi? O que foi?” Eu disse: “Foi um homem que eu vi! Um homem do cabelo vermelho”. Aí chamou a Celeste. Ela disse: “Ah!

É o Tupinambá! É o Tupinambá que está passando aí porque aí é a passagem dele”. Era aí na rua Princesa Isabel. Aí a minha filha disse assim: “Ele tá mexendo com a mamãe! Puxa vida!” (voz baixinha) – (Viegas 2015:87).

O cenário desta narrativa de dona Sebastiana – atividade de costura, um homem passando por trás de sua costa, o cabelo vermelho e contato frente a frente com a entidade – reflete os poderes sobrenaturais de Tupinambá e seu reconhecimento pela curandeira – “Aí chamaram a Celeste. Ela disse: Ah! É o Tupinambá! É o Tupinambá, que está passando aí porque aí é a passagem dele”. Era aí na rua Princesa Isabel” – demonstra as conexões em transe espirituais vividos pela moradora neste cotidiano entrecortado pelo igarapé, quando não tinha sido transformado pelo aterramento.

Esta cartografia dos encantados em territorialidades instituídas e regidas por histórias dos diferentes espaços urbanos da cidade mostram como as instituições – políticas, religiosas, econômicas – vão sendo redefinidas e ressignificadas em diferentes sentidos sociais, práticas, rituais, crenças e cosmologias com os encantados nas representações dos seus encantos.

Essa “cartografia dos encantados”, no entanto, não pode soar mais sério que um exercício de retórica e exposição didática [...]. As memórias desses sujeitos históricos estão dispostas conforme as particularidades de suas experiências, sempre pensando as teias das narrações no horizonte das contextualizações e mediações culturais, isto é, são formuladas a partir de entrelaçamentos e adaptações (Silva 2011:24).

Nesse sentido, as análises dos territórios sociais que se inscrevem essas cartografias orais, tornaram-se fundamentais, já que os encantados criam relações de pertencimento e redefinições culturais com o encanto, lugar destes seres incorpóreos, produzindo socialmente – entre os moradores locais – os sistemas de crenças nesses lugares submersos. Os novos caminhos vão criando

teias em interfaces com mediações interculturais, adaptando-se as transformações e ressignificando os seus poderes.

Assim, procuramos investir nessa memória social alinhavada pela singularidade de experiências de vida que influenciam a “formação da identidade dos moradores e como, ainda hoje, as crenças nos encantados persistem, ainda que sutilmente, mesmo com as mudanças na cartografia da cidade” (Farias 2007:87). Por exemplo, o rei Sebastiãozinho reside na Ilha da Maracanã com seu reinado de riquezas. Já, Tupinambá comanda o Porto do Moconha, no lado direito. Na parte esquerda, Manoel das Florestas mora embaixo da prefeitura. Flor Lindinha, no meio rural, domina o rio Tajapuruzinho costurando o rural e o urbano na cidade.

Considerações finais

Pensar a Amazônia sob a ótica das políticas territoriais significa propor o exercício acadêmico do enfrentamento das condições históricas entre diversas sociedades indígenas e africanas, em tempos coloniais, nas tensas com os colonizadores europeus reordenando e reorganizando apropriações dos territórios. E ainda hoje com os grandes latifundiários nas tensas relações de reconfigurações étnicas em terras ocupadas tradicionalmente por povos e comunidades tradicionais da Amazônia (Almeida 2008).

Neste caminho, apontamos relevantes reflexões da perspectiva de ocupação histórica desenvolvidas pelos conquistadores europeus – portugueses, espanhóis, ingleses, franceses e holandeses – com instalações de fortes militares e tratados territoriais na luta pelo controle das entradas e saídas marítimas da região amazônica. Nesse cenário, destacamos as mediações interculturais e conflitos vividos no Marajó entre sociedades indígenas e escravos africanos em lutas contra o trabalho compulsório nas fazendas (Acevedo Marin 2008).

Assim, indígenas e negros fossem nas proximidades do sistema plantation, ou fazendas de gados e ainda plantações agrícolas regionais desenvolveram estratégias de poder aliadas ao conhecimento de matas e cursos de rios com a finalidade

de resistir e enfrentar a crueldade do sistema colonial em terras amazônicas. Esse confronto desigual envolvido em rotas de fugas e constituições de terras de quilombos, terras indígenas e terras de santo reafirmam presença de ocupações centenárias (Almeida 2004).

Neste aspecto, lutas empreendidas desde Sindicatos de Trabalhadores, sem percepção clientelista, movimentos sociais – fomentados pelos povos e comunidades tradicionais – culminou com alguns direitos territoriais reconhecidos na Constituição Federal de 1988 e convenções internacionais assinadas e legitimadas pelo governo brasileiro (Almeida 2009). O reconhecimento territorial desses grupos sociais relaciona-se com outra lógica de pensamento que implicam diferentes usos e apropriações dos territórios sociais (Little 2005) em processos de formações históricas das práticas sociais impressas no modo de vida de seus habitantes.

Contudo, a luta jurídica com Estado e os conflitos violentos com proprietários de terras – fazendeiros – somadas a de empresários extrativistas – madeira e palmito – no arquipélago do Marajó refletem esta situação hostil no Brasil. Em meio a isso, povos e comunidades tradicionais adotam instrumentos políticos para defender seu território e garantir o controle de seus recursos por meio de mapeamentos participativos desenvolvido pelo projeto a Nova Cartografia Social da Amazônia (Acselrad 2010).

Em nossas análises, percebemos na leitura, particularmente no Marajó, em sua parte oriental – Soure, Salvaterra, Chaves, Cacheira do Arari – áreas de engenhos e fazendas – sobretudo, neste último município, constitui-se como território de remanescentes quilombolas (Acevedo Marin 2008). Na parte ocidental, experiência de reafirmação da identidade coletiva quilombola vive o município de Currálinho – quilombolas do rio Mutuacá e seus afluentes e o município de Portel – quilombolas do rio Tauçú – ambos legitimados pelo mapeamento territorial e cartografia sociocultural de suas áreas naturais (Almeida & Acevedo Marin 2014a; Almeida & Acevedo Marin 2014b).

Repensando as questões etno-culturais que envolvem as sociedades indígenas e africanas no Marajó fomos delineando caminhos, em diálogos com intelectuais da cartografia social da Amazônia e pesquisadores locais, enfatizando que muitos negros e indígenas, e seus descendentes, envolveram-se em atividades de caçadores, pescadores, extrativistas em terras ocupadas tradicionalmente. E mais, esses sujeitos são reconhecidos pela atribuição identitárias de ribeirinhos na região amazônica. Lendo os processos migratórios que os envolvem para cidade, percebemos desenharem-se historicamente cartografias urbanas em Melgaço.

Os sentidos sociais da cidade – aldeia, vila, distrito e/ou posto fiscal e município – constituem marcas do processo de formação histórica do município desencadeada por uma política colonial de controle da entrada do estuário amazônico – a livre passagem pelo rio Tajapurú em viagens entre Belém e rio Amazonas (Pacheco 2009; Silva 2013). É neste contexto, particularmente da condição de vila e, depois emancipação política, que os fluxos migratórios adensam em idas e vindas os espaços entre rios, florestas e cidade.

A partir de 1961, quando o município emancipou-se – domínio de Breves (18 meses) e Portel (30 anos) – o cotidiano dos moradores centra-se relação com igarapés, rios e florestas no entorno da sede municipal – pesca, caça, coleta e extração de produtos da natureza. E no interior – lugares de terras firmes – a produção agrícola – roças de mandioca, milho arroz etc. – e mais, a emergência da economia extrativista – borracha, madeira e conserva de palmito – desenvolvidas por ribeirinhos da cidade articulavam-se ao capital nacional e estrangeiro.

Nesse percurso, o contato com culturas de povos diferentes – indígenas, portugueses, africanos, judeus, turcos e nordestinos etc. – que deixaram marcas de suas práticas sociais, medicinais, curativas e cosmológicas impressas no modo de vida destes moradores ribeirinhos. Nessas relações com a natureza produziram saberes culturais que emergem dos sistemas de crenças em poderes da encantaria amazônica.

Esta perspectiva histórica dessas movimentações culturais conduziu nosso olhar a pensar as construções divergentes, pontuações e reconfigurações de cartografias orais da encantaria no processo de construção espacial, simbólica e social da cidade. Também aos sentidos culturais de territorialidades, estabelecidas pelas formas simbólicas de representação dos territórios, contribuíram para investirmos análises na produção de cartografias orais desvelando poderes de encantados e suas moventes manifestações sobrenaturais.

Em nossa interpretação destacamos dois encantados – Manoel das Flores e Tupinambá – em suas formas de manifestação em bichos do fundo – cobra – e suas construções pessoas descritas em rituais de xamanismo por uma curandeira da cidade, dona Celeste, que fez muitos trabalhos acionando estes entes incorpóreos e sobrenaturais. Essa maneira de expressar os rituais de pajelança cabocla na Amazônia, em especial no Marajó, colabora para entendermos as relações do cotidiano tecidas pelos poderes destes seres.

Embora a cidade de Melgaço tenha crescido em sua dimensão física e passado por contornos urbanos – estilo às grandes cidades – por meio de serviços comerciais, construções de pequenos prédios, acesso aos meios de comunicação de massa, serviços de telefonia, é possível, de modo sutil, nas dobras da cultura moderna, percebermos as manifestações destas entidades – Manoel das Flores, com sua morada embaixo da prefeitura municipal, e Tupinambá, morador do Porto Moconha – ambos na orla marítima da cidade, embutidos nas relações de força e histórias destes espaços institucionalizados pelo poder.

Portanto, as reflexões teóricas propostas nessas análises concorrem para repensarmos as cartografias construídas, nestas territorialidades do cenário melgacense, pontuadas por memórias desveladas pelas narrativas orais constituídas de matrizes indígenas e africanas, em contatos com rituais do catolicismo no município. Por essa ótica, delineamos os percursos de nossa investigação em Melgaço.

REFERÊNCIAS

- ACSELRAD, Henry. Mapeamentos, identidades e territórios. In: ACSELRAD, Henry. *Cartografia social e dinâmicas territoriais: marcos para o debate*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, 2010.
- _____. Mapeamentos, identidades e territórios. 33º Encontro Anual da Anpocs. GT 04: Conflitos ambientais, processos de territorialização e identidades sociais. Outubro de 2009.
- ALMEIDA, Manoel Moreira. *Melgaço: (Des)caminho de uma cidade marginal*. Monografia de Conclusão de Graduação em Licenciatura Plena em Geografia. Universidade Federal do Pará. Breves-PA, 1999.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth (Coord.). *Mapeamento Social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação: processo de capacitação de povos e comunidades tradicionais: quilombolas do Rio Mutuacá e seus afluentes - Curralinho, 14, Pará*. Manaus: UEA edições, 2014a.
- _____. *Mapeamento Social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação: processo de capacitação de povos e comunidades tradicionais: quilombolas de São Tomé de Tauçú, Rio Acutipereira, Portel - Pará, 12*. Manaus: UEA edições, 2014b.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras tradicionalmente ocupadas: processo de territorialização, movimentos sociais e uso comum*. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terra de quilombo, terras indígenas, "babaçuais livre", "castanhais do povo", "faxinais e fundos de pastos": Terras tradicionalmente ocupadas*. 2ª Ed. Manaus, PGSCA - UFAM, 2008, p. 25-127.
- _____. *Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais*. R. B Estudos Urbanos e Regionais, v.6, n.1, maio, 2004.
- _____. *Os quilombos e as novas etnias*. In: O'DWYER, Eliane Catarino (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV/ ABA, 2000, p. 43-80.
- ANDRADE, Leda Maria Ferreira de. *E o lago virou rua: metamorfoses no espaço urbano de Melgaço-Pa*. Trabalho de Conclusão de Curso em Licenciatura Plena e Bacharelado em Geografia, Universidade Federal do Pará, Breves, 2004.
- ANTONACCI, Maria Antonieta. *Memórias ancoradas em corpos negros*. São Paulo: Educ, 2013.
- BAIA, Hélio Pena. *A cidade no tempo, o tempo da cidade: Elementos para compreensão da formação histórica e geográfica da cidade de Melgaço-PA*. Trabalho de Conclusão de Curso em Licenciatura Plena e Bacharelado em Geografia, Universidade Federal do Pará, Breves, 2004.
- _____. *Rurbanidades marajoaras: produção, consumo e mudanças culturais no espaço da cidade de Melgaço-pa*. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente Urbano). Universidade da Amazônia, 2015.
- BAIA, Ilca Pena. *Professores, pais e ex-alunos: memórias e experiências do Magistério em Melgaço - 1990-2001*. Monografia de Conclusão do Curso de Licenciatura Plena em Pedagogia. Universidade Federal do Pará, Breves, 2003.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Introdução a uma história indígena*. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- DANIEL, João. *Tesouro descoberto no máximo rio amazonas*. v.1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.
- DEL PRIORE, Mary. *Esquecidos por Deus. Monstros no mundo europeu e ibero-americano (século XVI-XVIII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 1. São Paulo: Ed. 34, 1995.
- FILHO, Kleber Prado; TETI, Marcela Montalvão. *A cartografia como método para as ciências humanas e sociais*. *Barbarói, Santa Cruz do Sul*, n.38, jan./jun. 2013, p.45-59.
- GONDIM, Neide. *A invenção da Amazônia*. Manaus: Valer, 2007.
- LEITE, Ilka Boaventura. *Os quilombos no Brasil: Questões conceituais e normativas*. In: *Etnográfica*, vol. IV (2), 2000, pp. 333-354.
- FARIAS, Valneres do Socorro Vasconcelos. *Narrativas Subterrâneas: Encantaria, Práticas de Cura e Mudança Cultural na Cidade de Melgaço-PA (1961-2007)*. Monografia de Conclusão de curso em Bacharelado e Licenciatura Plena em História. Universidade Federal do Pará, Breves, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Tradução Roberto Machado. São Paulo: Graal, 1979.
- LEONEL, M.C. et. al. *Entre Homens, Arcanjos e Encantados: (re)visitando Melgaço*. Belém: UNAMA, 2002.
- LITTLE, Paul E. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade*. Série antropologia, Brasília, 2002.
- LOUREIRO, Violeta Refkalefsky; PINTO, Jax Nildo Aragão. *A questão fundiária na Amazônia: Algumas fontes para a compreensão do problema atual*. *Estudos Avançados*, 19 (54), 2005, pp. 77-98.
- MAUÉS, Raimundo Herald. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém, Cejup, 1995.
- MAUÉS, Raimundo Herald; VILLACOR-TA, Gisele M. *Pajelana e encantaria amazônica*. In: *Encantaria Brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados*. Pallas: RJ, 2001.
- MIRANDA NETO, Manoel José de. *Marajó: desafios da Amazônia, aspecto da reação a modelos exógenos de desenvolvimento*. Rio de Janeiro, Record, 1976.
- OLIVEIRA, J. A. *Cidade na selva*. Manaus - Vale, 2000, p. 181-206.
- PACHECO, Agenor Sarraf. *En el corazón de la Amazonía: identidades, saberes e religiosidades no regime das águas marajoaras*. Tese de doutorado em História Social. PUC-São Paulo, 2009.
- _____. *À margem dos Marajós: Cotidiano, Memórias e Imagens da "Cidade-Floresta"*. Melgaço. Belém: Paka-Tatu, 2006.
- PRANDI, Reginaldo. *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- PIZARRO, Ana. *Amazônia: As vozes do rio: imaginário e modernização*. Trad. Rômulo Monte Alto. Belo Horizontes: Editora UFMG, 2012.
- SANTOS, Glademir Sales dos Santos. *Etnografia da Inclusão: a resistência contra a indiferença*. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; SANTOS, Glademir Sales dos Santos (Org.). *Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus*. Manaus, Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2008.
- SILVA, Joel Pantoja da. *Memórias Tupi em narrativas orais no rio Tajapurú - Marajó das Florestas - Pa*. Dissertação (Mestrado em Comunicação, Linguagens e Cultura), Universidade da Amazônia, 2013.
- SILVA, Jerônimo da Silva e. "No ar, na água e na terra": uma cartografia das identidades nas encantarias da "Amazônia Bragantina" (Capanema - PA). Dissertação (Mestrado em Comunicação, Linguagens e Cultura). Universidade da Amazônia, 2011.
- TAVARES, Maria Goretti da Costa. *A formação territorial do espaço paraense: dos fortes à criação de municípios*. *Revista ACTA Geográfica*, ANO II, nº3, jan./jun. de 2008, p.59-83.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- VIEGAS, Maria Cileide Costa. *O Cotidiano e a história do Moconha: Remodelações do espaço e impactos sócio-ambientais - Melgaço-Pará*. Trabalho de Conclusão de Curso em Licenciatura Plena e Bacharelado em Geografia, Universidade Federal do Pará, Breves, 2004.
- VIEGAS, Jurema do Socorro Pacheco. *Arte da voz e do corpo: Poéticas de Narradores da "Cidade-Floresta"* (Melgaço-PA). Dissertação (Mestrado em Artes). Universidade Federal do Pará, Belém, 2015.