

A Cultura Marajoara: Autenticidade Em (Des)construção¹

Marcello M. Gabbay²

Resumo

Este artigo tem por objetivo verificar, a partir de fatos históricos e socioculturais, a multiplicidade interativa de referências culturais na formação do “caboclo marajoara”. A partir daí, observar as diversas formas de apropriação do mercado turístico da “cultura marajoara” como produto original e autêntico, aplicado ao consumo de culturas exóticas, no contexto multiculturalista globalizado.

Palavras-chave

Cultura; Marajó; Interculturalidade.

Abstract

This article's main objective is to verify multiple cultural references interacting on the “caboclo marajoara” forming, using as a research method the historical and socio-cultural facts. By these observations, we intend to analyse the various ways used by the touristy market and its hegemonic narrations to appropriate the “marajoara culture” as an original and authentic product applied to the consumerism of exotic cultures on the multiculturalist and global contexts.

Keywords

Culture; Marajó; Interculturality.

“As culturas populares não se extinguiram, mas há que buscá-las em outros lugares ou não-lugares” (CANCLINI, 2006, p. XXXVII).

Multiculturalismo e diversidade cultural no turismo extraterritorial do exótico

¹ Trabalho orientado pelo professor Mohammed ElHajji, D.Sc, na disciplina “Culturas em Trânsito” do curso de Mestrado em Comunicação e Cultura da ECO/UFRJ, no 1º semestre de 2007.

² Doutorando em Comunicação e Cultura pela Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Membro do Laboratório de Estudos em Comunicação Comunitária da ECO/UFRJ – LECC. Bolsista do CNPq. E-mail: marcellogabbay@uol.com.br

Engana-se quem pensa que a globalização como projeto político não atingiu os territórios longínquos das grandes capitais ocidentais. De uma forma particular, os efeitos globalizantes do mercado de bens imateriais e simbólicos, sensações, mecanismos de reordenação social mais fluidos, entre outros, são notáveis em cidades com baixos índices de crescimento econômico, populacional e parâmetros culturais mais discretos – na leitura de Néstor Canclini (2006, p. XIX), sistemas culturais discretos apresentam códigos e práticas simbólicas concretizadas pelo tempo; segundo a dinâmica da hibridação, estes sistemas agora discretos originaram-se da integração de referências diversas e, ao hibridarem-se novamente, passarão a compor novos sistemas discretos futuramente. Acreditamos que o mercado turístico de símbolos culturais e sensações individuais de liberdade, contato com a natureza, valorização histórica e contemplação do exótico, é o mecanismo mais nítido de apropriação de territórios culturais distantes e discretos por parte dos mercados globais. Bauman (2001, p. 53) refere-se a uma “elite global extraterritorial” que, no contexto da economia global generalista, trafega de hotel em hotel pelas diversidades culturais globais de forma meramente simbólica e superficial, sem que haja um contato mais realista com o contexto sociocultural, aproximação que certamente ameaçaria a liberdade forjada e cultivada pela subjetividade globalizada. Para o autor, a extraterritorialidade é uma garantia contra os limites da comunidade.

Jogada na roda de consumo do mercado extraterritorial turístico do exótico, a “cultura marajoara” é, como na maioria dos casos semelhantes, mais facilmente embalada no pacote discursivo da autenticidade. Que valor teria mais uma cultura híbrida na era do pastiche? O grande diferencial dos marqueteiros do ecoturismo é a rusticidade intocada de povos e tradições que ainda não sofreram com as misturas desvairadas da vida urbana pós-moderna. É nessa embalagem “antissepticamente isolada” e “transcendente do cotidiano” (SAID, 1995, p. 14) que a cultura marajoara é mais bem vendida para os visitantes e narrada nas grandes mídias. Edward Said, ao analisar a problemática da estereotipação dos povos orientais em relação ao referencial cultural centralizado no Ocidente industrial, usa a leitura crítica sobre as narrativas literárias de ficção como método etnológico e cultural. Para ele, “o poder de narrar, ou de impedir que se formem ou surjam outras narrativas, é muito importante para a cultura e o imperialismo, e constitui uma das principais conexões entre ambos” (1995, p. 13). Na análise de duas grandes obras literárias européias, *Great Expectations* de Charles Dickens (Inglaterra) e *Nostramo* de Joseph Conrad (Polônia), Said observa que

a fonte da ação e da vida significativa do mundo se encontra no Ocidente [industrial desenvolvido], cujos representantes parecem estar à vontade para impor suas fantasias e filantropias num Terceiro Mundo retardado mental. Nessa visão, as regiões distantes do mundo não possuem vida, história ou cultura dignas de menção, nenhuma independência ou identidade dignas de representação sem o Ocidente (SAID, 1995, p. 20-21).

As fronteiras culturais e identitárias européias, forjadas ao longo dos últimos quinhentos anos, mantêm, desde então, a idéia de um binarismo nós-eles, onde cada polo é muito bem delimitado e autoevidente. Denise Cogo aborda muito bem esse caráter ideológico no modelo multicultural que “se propõe a fazer da diferença um argumento de venda”, um chamado *corporate multiculturalism* regido por uma monocultura dominante. A retórica norte-americana do *melting pot* preconiza que as noções de diferença sejam definidas não pelas minorias, mas pelo senso comum das classes dominantes ou, como defende Bauman, pelas elites extraterritoriais. Segundo Cogo (2001, p. 15), “da perspectiva desse modelo de multiculturalismo, uma monocultura dominante permaneceria como a definidora das condições de uma nova sociedade multicultural”.

Por outro lado, o papel central da mídia na sociedade contemporânea “faz com que se tornem cada vez mais tênues e complexas as distinções entre condições reais e condições representacionais no campo discursivo” (COGO, 2001, p. 16). Assim, a negociação da multiculturalidade, a determinação de barreiras, identidades e formas culturais, são todos estes fatores trabalhados e definidos no campo midiático a partir de narrativas generalistas e geralmente pautadas no consumo.

Cogo (2001, p. 25) afirma, assim, que “o monoculturalismo permanece ocupando o centro e as outras formas culturais, às quais é cedido ou flexibilizado algum espaço de inclusão, permanecem em posição marginal no espaço sociocultural”. Dentre os argumentos que sustentam esse movimento de homogeneidade cultural, pesa a reivindicação pela manutenção das tradições, costumes e valores históricos. As correntes monoculturais conservadoras sustentam que os processos de hibridação, valorização da diversidade cultural, e heterogeneidade, dilaceram os bons costumes e a alta cultura histórica. No caso específico da região Amazônica, às formas de distinção étnica foram acrescidas as “minorias espaciais”, fruto dos intensos êxodos rurais que inflaram as grandes cidades brasileiras nos anos 1970 e 1980. Na Amazônia, esse fator histórico é ainda mais antigo, datando de meados do século XIX, como veremos adiante.

Desta forma, pretendemos aqui, evidenciar a variedade de referências culturais na formação do que hoje se descreve como “marajoara”, a partir dos registros oficiais, literários e orais, com o objetivo de apontar as diversas formas de apropriação da “cultura marajoara” pelo mercado turístico, como produto original e autêntico, aplicado ao consumo de culturas exóticas, no contexto multiculturalista globalizado.

A origem intercultural dos povos amazônicos

Estima-se que os povos ameríndios que habitavam a Amazônia na era pré-colombiana tenham se originado na pré-história, vindos de terras continentais desaparecidas entre os oceanos Pacífico e Atlântico há milhões de anos. Acredita-se que estes povos estiveram, por muito tempo, isolados por completo de outras culturas, o que se comprova pela “inegável peculiaridade e originalidade dos vasos de cariátides e de gargalo da civilização tapajônica, em Santarém; e, afora pequenas áreas dispersas, na arte oleira de Marajó e Cunani”, notadamente as principais construções artísticas dos ameríndios amazônicos (SOUZA, 1998, p. 62). Pesquisas lingüísticas afirmam que os ameríndios amazônicos eram “universais no convívio de entendimento com os marinheiros da frota do rei Salomão”. Arqueólogos apontam seu envolvimento com culturas e povos fenícios, egípcios e judeus na pré-história, e, com a expulsão dos judeus da Espanha em 1492 e de Portugal em 1496, houve intensa migração destes povos para o Marrocos e para a América – Veltman (1983, p. 2) observa que os principais tripulantes de Cabral, Colombo e Vasco da Gama eram judeus convertidos ao cristianismo. Já no período colonial, os diversos massacres protagonizados pelos colonizadores e piratas europeus ajudaram a descaracterizar a cultura, hábitos e costumes indígenas. Souza (1998, p. 63-64) acredita na forte influência da crença egípcia na cultura e lendário ameríndios, “no fetichismo acomodado em fórmulas religiosas”, no conservadorismo, na crença em uma ultraexistência (prolongamento da vida terreal) e na imortalidade, no trato cuidadoso com os mortos.

Somente na segunda década do século XVII, o governo português, ameaçado pelas investidas dos espanhóis – que já haviam desbravado o Rio Amazonas sob o comando de Vicente Yañez Pinzon – e pela presença de aventureiros holandeses, franceses e ingleses no ceio da Amazônia, enviou Francisco Caldeira Castelo Branco à foz do Rio Amazonas, onde fundou, em 12 de janeiro de 1616, o Forte do Presépio, origem da cidade de Belém do Grão-Pará. Depois de 116 anos da chegada de Cabral à

Bahia, os primeiros portugueses que chegaram à Amazônia caracterizavam-se pelo pensamento “despótico e brutal” (SALLES, 1980, p. 24), tinham outra postura em relação ao nativo e à exploração das riquezas naturais da região. Com o término do governo Castelo Branco, os índios foram intensamente usados como mão-de-obra nas lavouras que compuseram a expansão econômica de Belém. Várias chacinas de índios ocorreram por ocasião de expedições portuguesas para expansão territorial, motivadas pela ameaça de franceses (instalados no Maranhão), ingleses (que, junto aos irlandeses, buscavam posses na Amazônia Ocidental) e holandeses, que buscavam o Eldorado, já bastante mitificado na Europa pelas expedições piratas do século anterior. Nessa época, a escravidão africana ainda era escassa na Amazônia. O envolvimento dos exploradores europeus com as populações indígenas originou as primeiras gerações de caboclos ainda no século XVII.

A mão-de-obra indígena foi fundamental para o projeto português de expansão econômica e territorial da Amazônia. A chegada dos padres jesuítas no início do século XVII trouxe, junto com o processo de catequização pregado pelo Padre Antônio Vieira, uma “pregação moral” (HOMMA, 2003, p. 27) que aproximou os jesuítas e outras correntes católicas, como os mercedários, das práticas indígenas e seu conhecimento do território e dos recursos naturais, no intuito de empreender um forte processo de imposição do modelo de organização social e crenças do europeu. A especialidade do trabalho indígena na caça, pesca e agricultura extrativista, foi canalizada para a instituição de uma economia de exportação dos colonizadores. Entre as principais estratégias de aculturação do índio, destacam-se a introdução da Língua Geral da Amazônia pelos jesuítas, a catequização e sincretização de cultos cristãos com o cotidiano do nativo, e a reorganização da morada segundo o modelo urbano europeu, substituindo as antigas tribos por vilas e cidades.

Após a expulsão dos jesuítas em 1755, a mão-de-obra indígena “recrutada e organizada” pelos missionários desarticulou-se, provocando a decadência das já reduzidas atividades agrícolas da região – o que acabou levando o governo português a isentar os índios do Pará e do Maranhão da escravidão em 6 de junho de 1755. Este cenário prolongou-se durante os próximos séculos com os monocultivos extensivos de gado e, depois, de cana de açúcar, borracha e soja (LOUREIRO, 2001, p. 35-36), levando a Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão a investir no tráfico de escravos africanos em larga escala no Pará (SALLES, 1980, p. 31), com o objetivo de suprir a carência da mão-de-obra indígena. É possível observar, através de

registros históricos e literários, como a obra poética “Batuque”³, o afoite dos portugueses colonizadores e primeiros brancos nativos diante da estranheza e intimação da mulher africana. Nascimento Morais (1940, *apud* MENEZES, 2005, p. 92) sugere que, além da violenta resistência indígena e da falta de dinheiro e cultura dos lusos, o encanto pelas “pretinhas” deve ter sido fator importante para o desleixo dos portugueses em desenvolver as capitânias.

As portuguesas e as brancas nativas deviam ter ficado sem merecimento sexual... A portuguesada não teve mãos a medir. Para os pretos, chicote e mais chicote. Para as pretas, aquele jeitinho especial que sempre tiveram e ainda têm para afeiçoar mulatas bonitas (MORAIS, 1940, *apud* MENEZES, 2005, p. 92).

Segundo Salles (2004, p. 17), não há indícios de antagonismo ou contraposição entre as culturas sudanesas e bantas (originadas respectivamente do Sudão e de Angola, no continente africano) no Pará, mas uma clara convergência e um movimento de solidariedade das tribos africanas entre si e com as comunidades caboclas, por conta da opressão sofrida no trabalho escravo. A partir desse forte sincretismo cultural, Salles afirma que “nada é essencialmente indígena, africano ou europeu, na Amazônia, nos dias atuais. Tudo é experiência de vida, de seus habitantes” (SALLES, 1980, p. 27). O autor complementa que

não se pode testemunhar a sobrevivência de um culto puramente africano, pelo menos no Pará, onde a incorporação de elementos católicos e dos chamados “encantos” indígenas gerou um *batuque* extremamente sincretizado, modernizado com influência do candomblé baiano e da umbanda do Rio de Janeiro (SALLES, 2004, p. 18).

Solidários das mesmas causas sociais, negros e caboclos “tenderiam a aproximar seus deuses e dar certa unidade aos seus rituais” (SALLES, 2004, p. 20). A influência dos santos católicos na formação da cultura amazônica também foi fundamental; a construção de grandes templos jesuítas em vários municípios do Estado e a instituição das “festas de santos” organizadas pelas irmandades negras (as primeiras e mais difundidas são a de São Benedito e de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos) deram origem às práticas coletivas entorno da crença comum. As “festas de promessa”

³ “Batuque” é uma coletânea de poemas publicada pela primeira vez em 1931 no Pará, com narrativas da cultura negra, contendo fortes referências históricas do escravismo e da assimilação cultural no Brasil. O poeta amazonense Bruno de Menezes (1893-1963), autor de “Batuque”, é considerado um ícone da literatura negra na Amazônia.

eram uma modalidade de evento comunitário autônomo e popular patrocinada por indivíduos do grupo e existente ainda hoje em vários municípios do interior do Pará.

Uma das principais práticas culturais observadas ainda hoje na região, a capoeira, foi originalmente introduzida pelos escravos negros de Angola, mas sincretizou-se em várias atividades e práticas culturais, como dança e música, através do uso do “jogo da pernada” e dos batusques e instrumentos de percussão introduzidos e adaptados. Além disso, o teor de protesto das narrativas africanas no contexto da escravidão foi marcante nas várias práticas artísticas da Amazônia, como o carimbó, boi-bumbá, marujada, retumbão, lumdum, samba, siriá, marabaixo, entre outros. Segundo Vicente Salles (2004, p. 31), “foi o negro que deu ao caboclo amazônico, tido como taciturno e pouco expansivo, a vivacidade de alguns motivos coreográficos e musicais. Pode-se mesmo afirmar que a base lúdica amazônica é essencialmente africana”.

O “batusque” africano foi, provavelmente, a origem do carimbó e suas variações de estilos. Influências indígenas também podem ser percebidas em traços da coreografia (passos imitativos de figuras de animais nativos, como peru, bagre, galo e gambá, todos dão nome a coreografias de carimbó), versos (em nomações e dizeres típicos e ambientações da natureza) e música (com melodia às vezes mais horizontalizada e ritmo mais marcado e uníssono). Salles (1969, p. 259) destaca o carimbó como “uma das formas mais puras e significativas do lazer popular”, uma forma de manifestação da realidade social do caboclo, onde estão “o lazer e o trabalho, conjugados, estritamente associados”. O carimbó era considerado o “canto de trabalho”, com narrativas que revelavam a relação do caboclo com a terra e com as hierarquias do poder. Esse teor social dos batusques e carimbós é percebido no uso da palavra como “punhais' que se erguem para gritas denúncias e indignações” (FARES, Josse e NUNES, Paulo *apud* MENEZES, 2005, p. 17).

Os rituais religiosos nos poemas africanos, são marcados, no enunciado pelo teor social e, na enunciação, pela musicalidade dos versos... O tambor é “um instrumento de convocação ritualística” muito comum nos rituais afro-brasileiros. E o eu-poético se quer tambor para gritar protestos, convocar à luta” (FARES, Josse e NUNES, Paulo *apud* MENEZES, 2005, p. 18).

Dessa forma, a música popular cabocla, já produzida em um ambiente de hibridação étnica consolidado, apresenta um “caráter funcional” (SALLES, 1980, p. 17). As intenções narrativas e os objetivos simbólicos que norteavam o processo criativo e ritualístico da música cabocla no Pará registram a história social e as relações de poder, de classe, de miscigenação, de produção e de vida na natureza amazônica.

Com o advento da monocultura da borracha no final do século XIX, aproximadamente 500 mil trabalhadores nordestinos migraram para a Amazônia (LOUREIRO, 2001, p. 35). A seca nordestina de 1877 empurrou ainda mais migrantes para os seringais da região. Já nos anos 1970 e 1980, intensas camadas pobres de outras regiões do Brasil migraram para a Amazônia, à procura de oportunidades no garimpo ou em projetos de desenvolvimento empreendidos pelo Governo.

Na primeira metade do século XX, o crescimento da industrialização no Brasil foi o cenário de uma enorme quantidade de planos desenvolvimentistas para a região Amazônica, porém, o modelo fordista autoritário “não foi um paradigma frutífero no desenvolvimento da região” (LIMA, 2005, p. 59). Este modelo, ainda persistente, foi responsável pelo fracasso dos diversos projetos governamentais aplicados na Amazônia. Além disso, os poderes oligárquicos e coronelismos herdados do período escravista foram “só simbolicamente destruídos”, continuando a exercer pressão social e política (MOREIRA, 2005, p. 30), só que não somente através da violência explícita, mas principalmente pelo uso dos equipamentos de mediação sociocultural e das mídias locais, que contribuem para manter e elevar a desigualdade econômica e social. Canclini destaca também a “institucionalização do favor” (2006, p. 76). Segundo o autor, a colonização produziu três setores sociais: o latifundiário, o escravo e o “homem livre”. A relação de dependência material e financeira (os favores) da classe “livre” despossada em relação aos latifundiários poderosos cresce e sedimenta-se como um processo de mediação “quase universal”. Canclini afirma que “o favor é tão antimoderno quanto a escravidão, porém ‘mais simpático’ e suscetível a unir-se ao liberalismo por seu componente de arbítrio, pelo jogo fluido de estima e auto-estima ao qual submete o interesse material”.

Diante de um traçado histórico forçosamente intercultural, concordamos com o professor Paes Loureiro (2001, p. 39) ao afirmar que “o conceito de cultura cabocla, portanto, pode ser estendido para além das limitações que a questão étnica poderia impor”. A capacidade de *reconversão*⁴, o movimento cancliniano de passagem da forma discreta à híbrida e em seguida a uma outra descrição inédita, ou seja, a formação de novas identidades, fronteiras e tradições culturais diante de determinados contextos

⁴ Reconversão: “estratégias mediante as quais um pintor se converte em designer, ou as burguesias nacionais adquirem os idiomas e outras competências necessárias para reinventar seus capitais econômicos e simbólicos em circuitos transnacionais... os migrantes camponeses que adaptam seus saberes para trabalhar e consumir na cidade ou que vinculam seu artesanato a usos modernos para interessar compradores urbanos... os movimentos indígenas que reinserem suas demandas na política transnacional ou em um discurso ecológico e aprendem a comunica-las por rádio, televisão e internet” (CANCLINI, 2006: XXII).

sociais, econômicos e políticos, é uma marca perceptível na cultura cabocla que, como observamos, vai muito além da mistura original e histórica de portugueses, índios e africanos, incluindo resquícios vívidos de povos gregos, andinos, fenícios, judeus, além das diversas nacionalidades européias que por aqui passaram como navegantes piratas, antes mesmo dos primeiros colonizadores lusitanos. É certo que estas reconversões culturais foram regadas a sangue, escravidão e um forte movimento centralista das tradições européias; talvez seja este o motivo de hoje, quinhentos anos depois, as diversas comunidades étnicas brasileiras estarem reivindicando o espaço dos componentes marginalizados deste caldeirão cultural que é o Brasil. Na maior parte desses cinco séculos passados, as elites euro-brasileiras lutaram por uma monocultura em nome de suas altas tradições; hoje, as comunidades étnicas brigam por validar suas identidades hifenizadas. Jeffrey Lesser (2000, p. 12), analisando especificamente o caso dos imigrantes japoneses e árabes no Brasil, conclui seu artigo revelando o hífen escondido nas diversas identidades brasileiras, “*in the end, Brazil emerged as a multi-cultural nation with a hidden hyphen*”, de forma que, voltando para o nosso plano de estudo, na origem dos termos, a cultura cabocla não pode se confundir com o folclore por estar em atual e constante processo de renovação, e não estar confinada a “grupos estranhos que se dedicam à preservação de tradições remotas” (LOUREIRO, 2001, p. 40).

Segundo Canclini (2006, p. XXIII), a absolutização ou estagnação das identidades culturais tem como consequência a absolutização de “um modo de entender a identidade”,

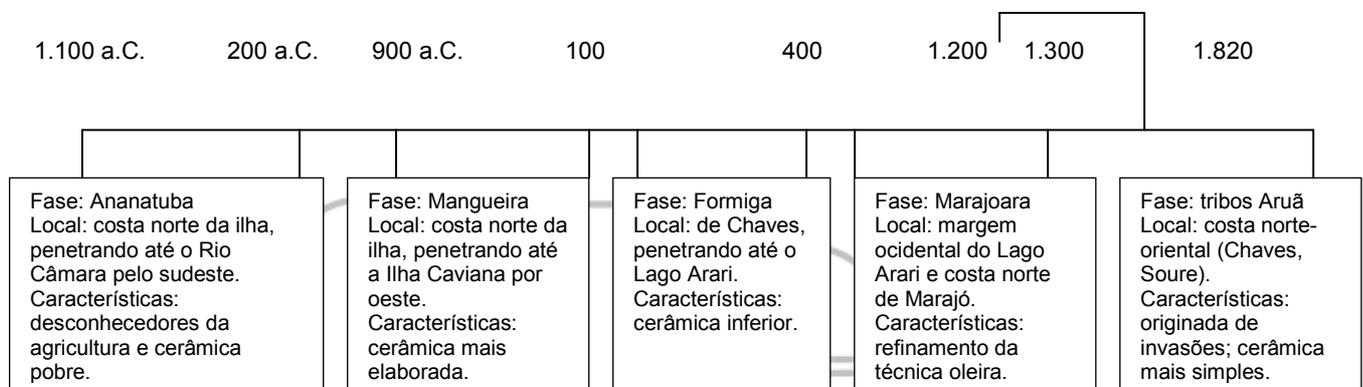
...rejeitando maneiras heterodoxas de falar a língua, fazer música ou interpretar as tradições. Acaba-se, em suma, obturando a possibilidade de modificar a cultura e a política... Estudar processos culturais, por isso, mais do que levar-nos a afirmar identidades auto-suficientes, serve para conhecer formas de situar-se em meio à heterogeneidade e entender como se produzem as hibridações (CANCLINI, 2006, p. XXIII-XXIV).

Canclini sugere liberar as práticas culturais (musicais, literárias e midiáticas) da missão “folclórica” de representar uma só identidade original ou da tarefa globalizante de “reduzir a arte a discurso de reconciliação planetária”, procurando realizar a “tradução do que dentro de nós e entre nós permanece desmembrado” (CANCLINI, 2006, p. XL).

A ocupação do Marajó: economia da pecuária de latifúndio e disputa por uma hegemonia cultural

Na época da chegada dos portugueses, a tribo indígena Aruã ocupava o arquipélago do Marajó, em aldeias distribuídas pela costa norte-oriental do território, onde hoje localizam-se as cidades de Chaves e Soure (FIGURA 1), e onde estavam, especificamente, as aldeias Maruanazes e Mundins. A agricultura indígena compreendia então o conhecimento da cultura da mandioca, aproveitamento de centenas de frutas nativas, plantas medicinais, técnicas de caça e pesca, corantes, oleaginosas, aromáticos, tóxicas, dentre outras (HOMMA, 2003, p. 17).

FIGURA 1. Fases de povoamento da região do Marajó de 1000 a.C a 1820.



* Figura elaborada com contribuições de HOMMA (2003) e MIRANDA NETO (2005).

A partir da fundação de Belém em 1616, verifica-se, já em 1622, a entrada das primeiras reses “crioulas” de gado que vinham da Ilha de Cabo Verde, e viriam a enriquecer as grandes fazendas abertas no Marajó. Em 1680, o português Francisco Rodrigues Pereira estabeleceu a primeira fazenda de pasto do Marajó, na margem esquerda do Rio Muaná, afluente do Rio Arari, no lugar à época denominado Amaniutuba. Só em 1882 foram introduzidos os bubalinos por Vicente Chermont de Miranda na Fazenda Dunas em Cachoeira do Arari, levando Marajó a se tornar o maior centro de criação bufalina do Brasil.

Em 23 de dezembro de 1655, o rei D. Afonso VI concedeu ao Secretário de Estado português Antônio de Sousa Macedo a Capitania da Ilha Grande de Joanes (atual Marajó). A partir daí uma cadeia hereditária foi herdando o mando na região, passando para o filho Luiz Gonçalo de Sousa Macedo, primeiro Barão da Ilha de Joanes, e mais dois descendentes, até a extinção e confisco da donatária pela Fazenda Real em 29 de abril de 1754. Observa-se aí, no entanto, o início de uma cultura do latifúndio e do

“culto ao doutor” no Marajó num período de 99 anos de mando familiar e latifundiário na Ilha, o que nitidamente decorreu da ganância pela introdução do pasto em 1622 na grande disponibilidade de campos abertos para sua criação extensiva.

Em 1696, os primeiros padres capuchos de Santo Antônio aportaram na cidade de Soure com a tarefa de catequizar e “civilizar” as aldeias indígenas Aruãs que lá habitavam. Antes dos padres capuchos, colonos portugueses, deportados pelo Rei D. José I em virtude da guerra entre Portugal e Espanha, já habitavam o Marajó e conviviam com as tribos indígenas. A chegada dos padres jesuítas logo em seguida substituiu as missões capuchas e, junto aos franciscanos e mercedários, fundaram igrejas, acumularam terras, gado e alastraram a cultura cristã europeia com poderosas estratégias de persuasão e assimilação. Referindo-se ao trabalho de catequização realizado pelos franciscanos no século XIX, a ex-vereadora de Soure Maria de Nazaré Barbosa reforça, em suas palavras, o preconceito cultural e a relação de superioridade imposta pela cultura das “populações brancas” sobre as “selvagens”, em registro datado de 1997:

As aldeias da ilha coube aos Franciscanos, ordem que como as demais parecia não ter sido feliz em introduzir a civilização entre os selvagens, os índios continuavam com suas superstições e erros, bebiam cada vez mais. Da farinha de mandioca num estado de fermentação azeda preparavam o licor chamado “tiborna”, eles passavam o vício da bebida aos filhos desde a infância. A população branca ou mista nada lhe transmitiu para melhorar a sua cultura (BARBOSA, 1997, p. 32-33).

Um ano após a extinção da Capitania da Ilha de Joanes, já em 1755, o Marquês de Pombal, então ministro do rei D. José I, promoveu a expulsão dos padres jesuítas que possuíam grandes extensões de terra e cabeças de gado no Marajó, sob acusação de “entregarem o território aos franceses de Caiena e de insuflarem os índios a desertarem dos serviços de demarcação” (SOUZA, 1998, p. 155). O governador e capitão-geral do Grão-Pará e Maranhão, Mendonça Furtado (irmão do Marquês de Pombal) confiscou os bens dos jesuítas e, em 1758, transformou as antigas aldeias missionadas pelos padres em vilas com nomes portugueses, como foi o caso de Soure, tida como a principal cidade de Marajó ainda hoje. Mas foi com a Carta Régia de 21 de julho de 1759 que oficializou-se a expulsão de todos os jesuítas do Grão-Pará, e a 3 de setembro do mesmo ano foi extinta a Companhia de Jesus. Nessa época, só em Marajó os jesuítas possuíam 134.000 cabeças de gado vacum e 1.500 de gado cavalariço. Conforme relata Homma (2003, p. 39), as cabeças de gado dos jesuítas foram distribuídas e concentradas

em 22 “figuras destacadas politicamente” que ficaram incumbidas de “dar segmento às atividades econômicas aí iniciadas” (LOUREIRO, 2001, p. 34), na verdade, latifundiários vinculados diretamente ao sistema de poder da coroa portuguesa. Observa-se aqui um repasse simbólico do poder vinculado à posse de terras e de fonte econômica (gado), além do controle do sistema de trabalho e autoridade no Marajó. Em 1756, uma crise nos pastos do Piauí (principal abastecedor de cabeças de gado para a Amazônia), induziu os criadores do Marajó a ocupar este espaço na produção e venda de cabeças de gado para toda a região até o século XIX, o que certamente provocou um salto na economia da pecuária marajoara e no enriquecimento dos senhores do poder local.

Entre os anos de 1861 e 1862 contabilizavam-se 523 fazendas com 210.742 cabeças de gado bovino no Marajó e Baixo Amazonas. Em 1882 esse número subiu para 355.451 cabeças (HOMMA, 2003, p. 56). Em 2005, o IBGE⁵ registrou pouco mais de 3.600 propriedades com 349.114 cabeças bovinas além de 308.826 cabeças bubalinas.

O projeto de expansão das lavouras com mão-de-obra escrava da Companhia do Comércio do Grão-Pará e Maranhão, a expulsão dos jesuítas em 1755, e a libertação dos índios em 1757, formam o contexto do considerável aumento do tráfico de escravos africanos para o Grão-Pará. No Marajó, eram alocados no criatório de gado nas grandes fazendas. Diferentemente dos índios, os negros não podiam organizar-se em aldeias, “seus mocambos e quilombos eram ilegais e deviam ser destruídos. Nas cidades e nos estabelecimentos rurais, o negro estava sempre próximo do senhor” (SALLES, 1980, p. 44). Dos 11 quilombos registrados ao longo da história oficial do Estado, havia um – dos mais importantes e antigos – localizado em Marajó, na região do rio Anajás, no (ainda hoje denominado) Lago do Mocambo. Uma representação da Câmara Municipal de Belém ao então governador Martinho de Sousa Albuquerque, datada de 27 de setembro de 1788, já menciona o quilombo de Marajó como forte ameaça aos arredores de Belém, solicitando “tropas para os desbaratar”. (SALLES, 2004, p. 87-97).

Caminhos conclusivos: a estetização da cultura marajoara ou o referencial europeu e o projeto político de segregação cultural

⁵ Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Pesquisa Pecuária Municipal, 2005. <http://www.sidra.ibge.gov.br/bda/tabela/protabl.asp?z=t&o=20&i=P>

Relatos do explorador francês Henri Cordeau documentados em 1897 (*apud* LOUREIRO, 2001, p. 38) apontam a preferência do colono pelo trabalho individual e independente; tal independência parecia ser um “soberano bem” que teria sido aviltado pela imposição da hierarquia no trabalho agrícola trazida pelos colonizadores portugueses. Os caboclos concentravam o trabalho na produção suficiente a sua autossustentação, desenvolvendo atividades não voltadas diretamente aos padrões de mercado. O tempo fora do trabalho era geralmente aplicado a atividades relacionadas à convivência coletiva, como limpeza de igarapés, preparação de festividades de santos e reuniões. Loureiro associa a essa postura não mercadológica a estereotipação do caboclo amazônico como preguiçoso, acomodado e sem ambição pessoal; a verdade é que um modelo capitalista foi imposto ao padrão de trabalho independente e de subsistência existente na América pré-colonial. A estereotipação do caboclo amazônico também encontra causas no que Vicente Salles (1969, p. 257) aponta como um distúrbio na pesquisa cultural de etnógrafos e antropólogos, chamado “inibição metodológica”. Trata-se da observação do nativo como elemento humano tribal, isolado da “civilização”, excluído da dita sociedade global.

A reboque da imposição do trabalho escravo orientado para o mercado, fatores ideológicos relacionados à concepção de raças inferiores, incapazes de sobressair no campo mais alto do pensamento, foram determinantes para a desvalorização das sociedades caboclas que se formavam no território amazônico, entravando o processo de autorreconhecimento dos valores e práticas próprios destas sociedades. Desde a era colonial, os núcleos de influência e referência cultural e bases de poder estiveram instalados nos territórios de Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e Bahia. As práticas culturais e comportamentais realizadas nestes territórios – fortemente imbricadas nas importações de costumes europeus – eram tidas como “modernas” e “atuais”, de forma que as práticas realizadas nas demais regiões, com inferiores índices de desenvolvimento econômico, eram tidas como “folclóricas”, “antigas” e “primitivas”; em reforço a essa idéia, havia ainda o isolamento físico da região Amazônica, que impedia o intercâmbio cultural com as regiões economicamente mais desenvolvidas, envolvendo a representação dos povos amazônicos “com o manto do mistério, distância e intemporalidade”. “Estar longe do espaço europeizado significava estar situado num tempo passado, primitivo” (LOUREIRO, 2001, p. 41-42).

Mesmo após a adesão do Pará à independência do Brasil em 15 de agosto de 1823, a cultura cabocla, nitidamente popular, foi marginalizada pelas políticas públicas

fortemente europeizadas. A *belle époque* da borracha na Amazônia financiou, no final do século XIX, a apresentação de diversas óperas e concertos de autores europeus em Belém e Manaus (SALLES, 1994, p. 88-126). Na época, a cultura do Velho Mundo era fortemente difundida entre as altas classes e o governo, como referência de comportamento, arquitetura, cultura e conhecimento na Amazônia. A inauguração do Theatro da Paz em 1878, em Belém, marcou fortemente este período. Jovens filhos de seringalistas e empresários eram enviados para universidades européias e retornavam influenciados pela cultura de lá. Lesser (2000, p. 2) observa que a forte europeização da cultura das elites brasileiras levou essas classes dominantes a verem a “braquitude” como uma meta a ser alcançada através do banimento das demais raças, ou, de outra forma, como um símbolo de ascensão econômica local; para o autor, a flexibilidade no discurso sobre raças e etnicidade das elites brasileiras está relacionada especificamente a condições econômicas e relações internacionais de poder, ou seja, o papel que determinada etnia exerce na economia ou no *status* social do país determina o modo como será absorvida pela identidade nacional. Nos dias de hoje, quando as campanhas internacionais pela preservação da biodiversidade e diversidade cultural tomam grande visibilidade na mídia e as estratégias de responsabilidade social e ambiental tornam-se diferenciais de mercado, assumir a identidade cabocla – que já está entre nós há pelo menos 500 anos – pode ser muito importante, mesmo que para isso as elites precisem recorrer ao recurso do hífen a que se refere Lesser. É comum, hoje, conhecermos membros da alta sociedade paraense que assumam: “Minha avó materna era índia, meu avô, português nato, teve relações extraconjugais com a empregada indígena”, ou então: “A avó de minha mãe foi escrava, mas meu bisavô holandês a tirou do serviço para casar”. Percebe-se assim que o hífen de Lesser não precisa estar explícito na descrição das identidades, mas pode estar escondido nas narrativas que as rememoram.

Percebe-se que, para assumir a identidade cabocla, as elites locais precisam revesti-la no invólucro do folclore e das tradições. É uma forma de acompanhar as transformações econômicas entorno do mercado ecológico. A apropriação da cultura cabocla marajoara por este mercado e pelas elites ocorreu de maneira análoga à forma como a economia da pesca e dos *commodities* agrícolas se apropriou do extrativismo em Marajó, ou seja, um processo de produção simbólica de bens culturais desenvolveu-se e vem se expandindo com muito pouca participação criativa dos próprios agentes da cultura marajoara. A mercantilização de símbolos como a cerâmica, a música, a indumentária, a culinária e meios de transporte típicos do Marajó é processada por

agentes externos à realidade onde estes símbolos são produzidos e renovados, de forma que sua estetização demasiada acaba por “engessar” a representação da cultura marajoara, colocando-a no rol do tradicionalismo folclórico e museificado. Ao ser folclorizada, essa cultura é distanciada do real, do cotidiano de quem vive e produz e re-produz esses valores. Existe uma situação paradoxal em que a “cultura marajoara” é aquele conjunto de produtos e símbolos folclóricos embalados pelo mercado turístico, e a cultura de Marajó é a forma de vida, de trabalho, práticas sociais artísticas e culturais realizadas na atualidade e diante das transformações sociais, econômicas e políticas que atravessam a história recente da região, ou seja, existe uma diferença entre o que se dá como “cultura marajoara” intocável e contemplável, e o dia a dia real das pessoas de Marajó.

Nesse caso, o que detectamos é um projeto político de construção da “cultura marajoara” como patrimônio cultural autêntico e intocável. O detalhe é que esta “patrimonização” da cultura colabora para torná-la estática e avessa aos processos da dinâmica social, ou seja, alheia às transformações econômicas e políticas do cotidiano. Fomentar a estetização e o engessamento da cultura é aprisioná-la no terreno das tradições folclóricas, o que acarreta, em primeiro lugar, anular qualquer concepção de interculturalidade, seja na formação de identidades (o que ameaçaria o selo de originalidade e autenticidade), seja no cotidiano sociocultural (em que a dinâmica social provoca novas hibridações e experimentações). Por outro lado, o mero reconhecimento da diversidade cultural, o multiculturalismo, pouco contribui para a dinamização reflexiva da cultura marajoara. A mestiçagem de que tanto falamos ao nos referirmos aos povos amazônicos, é, na verdade, o retrato da “confluência cultural caracterizada pela desigualdade de poder, prestígio e recursos materiais” (HANNERZ, Ulf, 1997, *apud* CANCLINI, 2006, p. XXIX), ao invés de uma “simples homogeneização e reconciliação intercultural”.

Em segundo lugar, como reforça Denise Cogo (2001, p. 32-37), anula-se também a possibilidade de “duplo pertencimento”, ou seja, a participação simultânea nos universos da economia (globalizada, pautada nos fluxos de trocas no capitalismo financeiro e imaterial) e da cultura (definição de identidades culturais, pertencimento comunitário). O processo oposto, o “duplo desprendimento”, acarreta três conseqüências em relação à formação de subjetividades: *desinstitucionalização*, *dessocialização* e *despolitização*. No campo da cultura, complementa Cogo, o comunitarismo étnico ou religioso é utilizado como recurso identitário para sujeitos e

grupos que não conseguem se definir como cidadãos ou trabalhadores na sociedade globalizada; o que é oportunamente apropriado por agentes de poder político como terreno de manobra social. Um tipo de comunitarismo sociocultural, onde se admitisse a dinâmica política da vida, teria um poder de fogo muito maior contra o projeto de controle e engessamento mantido pelas hegemonias políticas de Marajó. Assim, Denise Cogo apresenta o conceito da interculturalidade – adaptado da esfera educativa por conta da insuficiência conceitual do termo multiculturalidade, carente em refletir as dinâmicas socioculturais – para designar a interação sociocultural rica e conflitiva que vai além da mera convivência estática entre culturas em um mesmo território ou tempo.

A leitura crítica das representações construídas pela mídia e pelos discursos hegemônicos em relação à cultura marajoara é o primeiro passo para a reversão do quadro atual de livre apropriação consumista de símbolos culturais sem participação crítica dos atores locais e conseqüente engessamento das identidades e fronteiras culturais. A produção de novas formas de expressão e linguagens como a possibilidade de uma “efetiva interferência na alteração de posturas sociais”, através da “redescrição” do sujeito (PAIVA, 2007, p. 141-142) é o passo seguinte. Apropriando-se do trabalho do filósofo americano Richard Rorty, Raquel Paiva (2007, p. 141-142) propõe a prática de “recontar a história” na qual estamos inseridos como forma de colocarmo-nos como participantes ativos da história coletiva e sentindo-nos como membros da comunidade atual que resulta desse processo histórico; ou “redescrever-se”, ou seja, mudar a forma como somos normalmente descritos pela história, usando “palavras com sentido diferenciado e até mesmo criando novas expressões” para redescrever as histórias individuais, coletivas, passadas e presentes, como movimentos de ação contra-hegemonia. Esta produção discursiva mais ampla e livre necessitará de meios libertos de relações limitantes com interesses econômicos, políticos ou financeiros.

A capacidade de reinventar, de produzir o “novo”, vem do olhar “além” de Bhabha (1998, p. 19-29), que transcende o sincronismo passado-presente-futuro através da capacidade de adaptação ou (re)apropriação e renovação do passado, suas estéticas, suas causas e discursos, no presente; o que o autor denomina de “passado-presente”. Este espaço-limite, onde Bhabha constrói a noção do “além”, o interstício entre “passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão”, é um “afastamento” que torna o sujeito capaz de transitar entre as diversas divisões e limites das identidades convencionadas, através de uma “articulação das diferenças culturais”; ou, ainda mais, a capacidade de ir e enxergar “além” do presente como centro único da existência, ou

como um mero tempo seqüencial do passado, possibilitando a revelação de diferenças sociais em uma nova perspectiva. A partir dessas novas formações identitárias coletivas – que devem superar as antigas convenções de raça, gênero, classe, religião, entre outras – passaremos a dar um outro sentido para a “diferença” e a tradição original pura, que deixarão de ser questões estanques e primordiais na articulação social da diferença e representações de poder. Só assim, as minorias socioculturais poderão tomar as rédeas do próprio destino político, assumindo e reconhecendo-se no processo contínuo de (re)inventar as tradições e (re)ver o passado a partir do presente.

eiber
l e g e n d a

Referências bibliográficas

- BARBOSA, Maria de Nazaré. *Soure: pedaço de Marajó*. Soure: GTR, 1997.
- BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- CANCLINI, Nestor G. *Culturas híbridas*. São Paulo: Edusp, 2006.
- COGO, Denise. *Multiculturalismo, comunicação e interculturalidade: cenários e itinerários conceituais*. Manaus: INTERCOM e UFAM, 2001.
- FREIRE, José Ribamar B. e ROSA, Maria Carlota (orgs.). *Línguas Gerais: política lingüística e catequese na América do Sul no período colonial*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003.
- GABBAY, Marcelo M. *A rádio comunitária e o efeito da droga da significação: uma proposta de combate à relação mídia-poder na comunidade tradicional de Tucumanduba, em Soure, Estado do Pará*. *Movendo Idéias*, Belém, v. 11, n. 1, p. 80-86, ago. 2006.
- GALLO, Giovanni. *Motivos ornamentais da cerâmica marajoara*. Belém: Ed. O Museu do Marajó, 1996.
- HOMMA, Alfredo K. O. *História da agricultura na Amazônia: da era pré-colombiana ao terceiro milênio*. Brasília: Embrapa informação Tecnológica, 2003.
- LESSER, Jeffrey. *Immigrants, minorities, and the struggle for ethnicity in Brazil*. In: Conference “Brasil: representing the nation”, nov. 2000, London: University of London.
- LIMA, Eli N. de. *Novas ruralidades. Novas identidades. Onde?*. In: MOREIRA, Roberto J. (org.). *Identidades sociais: ruralidades no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. p. 41-63.
- LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Cultura amazônica: uma poética do imaginário*. São Paulo: Ed. Escrituras, 2001.
- MENEZES, Bruno de. *Batuque*. Belém: [s.n], 2005.
- MOREIRA, Roberto J. *Ruralidades e globalizações: ensaiando uma interpretação*. In: MOREIRA, Roberto J. (org.). *Identidades sociais: ruralidades no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. p. 15-40.
- MIRANDA NETO, Manoel J. *Marajó: desafio da Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2005.
- PAIVA, Raquel. *O espírito comum: comunidade, mídia e globalismo*. Rio de Janeiro: Mauad, 2003a.

PAIVA, Raquel. *Para reinterpretar a comunicação comunitária*. In: O retorno da comunidade. Rio de Janeiro: Mauad, 2007. p. 133-148.

SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

SALLES, Vicente. *A música e o tempo no Grão-Pará*. Belém: Conselho Estadual de Cultural, 1980.

SALLES, Vicente. *Épocas do teatro no Grão-Pará ou apresentação do teatro de época*. Belém: UFPA, 1994.

SALLES, Vicente. *O negro na formação da sociedade paraense*. Belém: Paka-Tatu, 2004.

SALLES, Vicente e SALLES, Marena Isdebski. *Carimbó: trabalho e lazer do caboclo*. In: Revista Brasileira de Folclore, nº 9. Rio de Janeiro, set./dez. 1969.

SOUZA, João Mendonça de. *A Amazônia, o neoliberalismo e a globalização: da conquista e posse ao monopólio do capital financeiro*. Ed. Vozes. Rio de Janeiro, 1998.

VELTMAN, Henrique. *Os hebraicos na Amazônia, 1983*. Disponível em <http://www.hbv.lumic.com/download_judeus_na_amazonia.htm>. Acesso em 17 jul. 2007.

CIBER
l e g e n d a