

CURANDEIROS E PAJÉS NUMA LEITURA MUSEOLÓGICA

O Museu do Marajó
Pe. Giovanni Gallo – PA

por

Karla Cristina Damasceno de Oliveira

Aluna do Curso de Mestrado em Museologia e Patrimônio
Linha 02 – Museologia, Patrimônio Integral e Desenvolvimento.

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Museologia
e Patrimônio.

Orientador: Professor Doutor Luiz Carlos
Borges

FOLHA DE APROVAÇÃO

CURANDEIROS E PAJÉS NUMA LEITURA MUSEOLÓGICA

O Museu do Marajó Pe. Giovanni Gallo – PA

Dissertação de Mestrado submetida ao corpo docente do Programa de Pós-graduação em Museologia e Patrimônio, do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO e Museu de Astronomia e Ciências Afins – MAST/MCT, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Museologia e Patrimônio.

Aprovada por

Prof. Dr. _____

Prof. Dr. Luiz Carlos Borges
(PPG-PMUS/ MAST - Orientador)

Prof. Dr. _____

Prof. Dr. Márcio D’Oliveira Campos
(PPG-PMUS)

Prof.^a Dr.^a _____

Prof.^a Dr.^a Alda Lúcia Heizer
(Instituto de Pesquisa Jardim Botânico do Rio de Janeiro)

Rio de Janeiro, março de 2012

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

Oliveira, Karla Cristina Damasceno de.

048 Curandeiros e pajés numa leitura museológica: o Museu do Marajó Pe. Giovanni Gallo - PA / Karla Cristina Damasceno de Oliveira, 2012.

Orientador: Luiz Carlos Borges.

Dissertação (Mestrado em Museologia e Patrimônio) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro; MAST, Rio de Janeiro, 2012.

1. Museu do Marajó - Cachoeira do Arari (PA). 2. Pajelança. 3. Imaginário. 4. Patrimônio cultural. I. Borges, Luiz Carlos. II. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Centro de Ciências Humanas e Sociais. Mestrado em Museologia e Patrimônio. III. Museu de Astronomia e Ciências Afins. IV. Título.

CDD – 069.098115

A memória de meus amados Elys e Edgar, por tudo!

A amável presença de Paulo de Carvalho

*“Ao redor das fogueiras, meu mano
Os antigos pajés embalavam
As cantigas que os ventos do lago
Ainda espalham pela Cachoeira
Vão no rio, tem aromas suaves
São lembranças, histórias de antes
Que a Romana guardou no Mineiro
Pra contar lá no retiro grande”.¹*

¹CARVALHO, Allan; MARQUES JUNIOR, Cincinato; SILVA, Ronaldo. Canoa Gisela. In PROJETO Cordão do Gallo. Curta-metragem. Belém: Instituto Arraial do Pavulagem, 2009. DVD.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Capes e a UNIRIO pela bolsa Reuni que possibilitou minha permanência no mestrado.

A Prefeitura Municipal de Cachoeira do Arari, através do Sr. Benedito Moreira dos Santos, pela cessão dos mapas.

Aos moradores, pajés, gestores e visitantes que contribuíram com essa pesquisa.

A Denise Miguel, pela confiança dispensada a mim num momento de muitas dificuldades.

A Juliana Ângelo, pelo esmero e pelas palavras de estímulo.

Ao meu amado Rubens Ferreira, pela irmandade e cumplicidade.

Aos amigos (re) encontrados no PPG-PMUS: Denise Batista; Elisama Beliani; Geisa Alchorne; Eliane Frenkel; Anna Thereza Menezes; Marcelo Sousa; Emerson Castilho; Cláudia Ribeiro; Helena Vieira; Rodrigo Cantarelli; Marcela Jofré; Roberto Sabino; Daniela Matera; Antônio Carlos Martins e Josiane Vieira, por tudo o que vivemos juntos.

Aos professores do PPG-PMUS, especialmente a Marcus Granato; Tereza Scheiner; Sibeli Cazelli; Márcio Campos; Simone Weitzel e Priscila Kuperman, pelos ensinamentos.

Ao meu orientador Prof. Luiz Carlos Borges, pela parceria, respeito, sensibilidade e poesia. Não poderia ser outro!

A Gláucia Mello; Taissa de Luca; Alejandra Saladino; Alexandre Corrêa e Heraldo Maués, pelos auxílios, esclarecimentos e apoio.

Ao meu Renascer nas pessoas de Gisele Xavier; Edna Maris; Midori Katsumoto; Mestre Índio; Ângela Oliveira; Ana Lúcia Orlandi e Pedro Ellwanger, por me ajudarem a seguir no meu novo caminho.

A Elys e Edgar, por serem os pais mais maravilhosos que alguém um dia sonhou ter.

Ao meu amor Paulo de Carvalho, pelo respeito, tolerância e amor que tem por mim.

A Deus que colocou todas essas pessoas no meu caminho e tornou tudo possível!

RESUMO

OLIVEIRA, Karla Cristina Damasceno de. **Curandeiros e Pajés numa leitura museológica:** O Museu do Marajó Pe. Giovanni Gallo – PA. 2012. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio, UNIRIO/MAST, Rio de Janeiro, 2012. 210p. Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Borges.

Esse trabalho apresenta, como hipótese central, a assunção de que a pajelança tem uma relação de valor com a população, produz sentido e ressonância entre os moradores de Cachoeira do Arari, na Ilha do Marajó, e, portanto, pode ser analisada sob a ótica patrimonial. O objeto de estudo é a coleção de pajelança cabocla do Museu do Marajó Pe. Giovanni Gallo, considerando sua produção de sentidos e ressonância, bem como o entendimento da pajelança como patrimônio cultural da comunidade de Cachoeira do Arari. Esse trabalho apresenta uma nova abordagem para ao estudo da pajelança, qual seja a de sua posição em uma coleção museológica, como peça em uma exposição. Visa analisar a coleção de pajelança cabocla do Museu do Marajó Pe. Giovanni Gallo, do ponto de vista da leitura, dos sentidos, da ressonância e do entendimento dessa prática como patrimônio cultural da comunidade de Cachoeira do Arari. Não se trata de propor o título ou o reconhecimento da pajelança como “Patrimônio Cultural de Cachoeira do Arari”, mas sim de pensar esta prática ancestral como parte integrante da identidade, da história e, ainda hoje, do cotidiano dessa comunidade do Marajó. Foram identificados, mediante entrevistas, que sentidos são produzidos por visitantes e moradores locais em relação a essa coleção, a partir dos objetos que a compõem e da forma como estão expostos; a pajelança como patrimônio cultural marajoara, considerando-a em relação às redes simbólicas nas quais se insere e às condições socioculturais em que ela ocorre; e as condições de sustentabilidade do MdM, uma vez que a manutenção do acervo está diretamente relacionada à capacidade desse Museu continuar a reunir, processar e difundir a cultura e a memória marajoaras. Como metodologia foi utilizada a modalidade de pesquisa qualitativo-quantitativa, tendo por universo de observação os visitantes do Museu do Marajó, sejam moradores, pajés e gestores do Museu. Como métodos de observação foram utilizados questionários, formulários, entrevistas fechadas e semiestruturadas.

Palavras-chave: Amazônia, pajelança, imaginário; Museu do Marajó; patrimônio.

ABSTRACT

OLIVEIRA, Karla Cristina Damasceno de. Healers and shamans in a museum reading: the museum of Marajó Father Giovanni Gallo – PA. 2012. Dissertation (Master's) – Graduate Program in Museology and Heritage. UNIRIO/MAST, Rio de Janeiro, 2012. 210 p. Supervisor: Prof. Dr. Luiz Carlos Borges.

This work presents, as a general hypothesis, the assumption that shamanism has a relationship of value with the population, produces meaning and resonance between the residents of Cachoeira do Arari, in Marajó's Island, and, therefore, can be analyzed under a patrimonial point of view. The object of study is the collection of local shamanism from the Marajó Pe. Giovanni Gallo Museum considering its production of meanings and resonance, as well as the understanding of shamanism as a cultural patrimony of the Cachoeira do Arari's community. This work presents a new approach for the study of shamanism, whichever is its position in a museum collection, as a part in an exposition. It intends to analyze the local shamanism from the Marajó Pe. Giovanni Gallo Museum's, from the reading point of view, the meaning, the resonance and from the understanding of this practice as a cultural patrimony of the Cachoeira of Arari's community. It is not about proposing the title or the recognition of the shamanism as "Cachoeira of Arari's Cultural Patrimony", but to think of this ancestral practice as an integral part of the identity, the history and, still today, of the day by day of Marajó's Community. It was identified, through interviews, that the meanings are produced by visitors and locals in relation to this collection, from the objects that compose it and from the way that they are exposed; the shamanism as a marajoara cultural patrimony, considering it in relation to the symbolical networks in which it inserts itself and to the sociocultural conditions in which it occurs; and to the MdM sustainability conditions, once that the maintenance of the collection is directly related to this Museum's capacity to gather, process and spread the culture and marajoaras memories. The qualitative-quantitative modality of research was used as methodology, having as the universe of observation the visitors of the Marajó Museum, being those locals, witchdoctors and Museum keepers. Questionnaires, formularies, closed and semi-structured interviews were used as observational methods.

Key-words: Amazon, shamanism, imaginary; Marajó's Museum; heritage;

SIGLAS E ABREVIATURAS UTILIZADAS

ABRAJET - Associação Brasileira de Jornalistas de Turismo
ARCON - Agência de Regulação e Controle dos Serviços Públicos do Estado do Pará
APA - Área de Proteção Ambiental
BASA - Banco da Amazônia S/A
BNDES - Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social
PARATUR - Companhia Paraense de Turismo
COREM - Conselho Regional de Museologia
DPMUS - Diretoria de Processos Museais
FCAP - Faculdade de Ciências Agrárias do Pará
FEUCABEP - Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro Brasileiros do Estado do Pará
FLONA - Floresta Nacional
IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
GECAC - Grupo Cachoeirense de Ação Comunitária
IBRAM - Instituto Brasileiro de Museus
ICMBIO - Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
ICOM - International Council of Museums (Conselho Internacional de Museus) - órgão filiado à UNESCO
ICOFOM - International Committee for Museology, ICOM (Comitê Internacional de Museologia do Conselho Internacional de Museus)
INRC - Inventário Nacional de Referências Culturais
IPHAN - Instituto de Patrimônio Artístico e Histórico Nacional
IDESP - Instituto do Desenvolvimento Econômico-Social do Pará
MINC - Ministério da Cultura
MdM - Museu do Marajó Pe. Giovanni Gallo
MEPG - Museu Paraense Emílio Goeldi
ONG - Organização Não Governamental
PAS - Plano Amazônia Sustentável
PRONABIO - Projeto de Conservação e Utilização Sustentável da Diversidade Biológica Brasileira
RPPN - Reserva Particular do Patrimônio Natural
SECULT - Secretaria Estadual de Cultura
SESPA - Secretaria de Estado de Saúde Pública
SIM - Sistema Integrado de Museus e Memoriais
SUDAM - Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia
TNT - Tecido Não Tecido
UNESCO - United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura)
UFPA - Universidade Federal do Pará
UFRA - Universidade Federal Rural da Amazônia

LISTA DE FIGURAS

FIGURA	DESCRIÇÃO	PAG.
1	Mapa da Ilha do Marajó com divisão em Microrregiões	22
2	Um dos modelos de embarcação que serve a Ilha	23
3	Balsa que faz a travessia Icoaraci - Porto do Camará	24
4	Mapa da Ilha do Marajó com divisão territorial	25
5	Ruínas de igreja do período colonial - Joanes/ Salvaterra	28
6	Tipo de embarcação comum no Marajó	32
7	Campos alagados do Marajó	33
8	Pecuária - uma das atividades econômicas da Ilha	34
9	Pesca artesanal em Cachoeira do Arari	34
10	Imagem aérea do Rio Arari e trapiche municipal	37
11	Mapa do município de Cachoeira do Arari	38
12	Cultivo de arroz nos campos de Cachoeira	39
13	Viagem para a foz do Rio Camará	39
14	50 km em estrada de terra	40
15	Balsa e rabetas para atravessar o Rio Camará	40
16	Trecho do Rio Arari, que banha Cachoeira	42
17	Uma rua do Choque	43
18	Peça arqueológica da exposição de longa duração	44
19	Seu Luis Pinheiro, curador de Muaná	50
20	Foliões de São Sebastião em esmolação pelos campos	50
21	Mulheres cortam carne para preparar o Frito do Vaqueiro	51
22	Luta Marajoara	53
23	Réplicas do artesão Anaías Freitas de Ponta de Pedras	54
24	Localização das edificações do MdM	64
25	Motivos ornamentais das cerâmicas arqueológicas	65
26	Arboreto e Reserva Técnica	66
27	Prédio da secretaria do Museu	69
28	Exposição parafrástica do MdM	73
29	Interação entre visitante e exposição	74
30	Qual é a peça mais nova?	75
31	O pajé da terra	77
32	Ogum das Matas	78

33	Cintas de curuatá e crochê	80
34	Mesa com toalha em TNT	84
35	Numeração em duplicidade	87
36	Pedido de colaboração	88
37	Biblioteca	92
38	Casa do Caboclo	93
39	Ataques de cupins à coleção	94
40	Boto taxidermizado	95
41	Medicina Tradicional no MdM	105
42	Localização dos pajés	120
43	Banca de seu Raimundo	122
44	Imagem de São Jorge	124
45	Imagens sagradas	127
46	Praia, espaço sagrado	139

LISTA DE GRÁFICOS

GRÁFICO	DESCRIÇÃO	PAG.
1	Já havia visitado o Museu?	82
2	Conhece a Coleção de Pajelança?	82
3	N.º de Visitas X Conhecimento da Coleção	83

LISTA DE QUADROS

QUADRO	DESCRIÇÃO	PAG.
1	Fases Arqueológicas do Marajó	45
2	Manifestações dos Encantados	114
3	Ação Maléfica dos Encantados	115

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
Cap. 1 ILHA DO MARAJÓ E IMAGINÁRIO	
1.1 - Aspectos Socioespaciais	22
1.2 - Cachoeira do Arari	35
1.2.1 - Histórico de ocupação	35
1.2.2 - Aspectos Socioespaciais	37
1.3 - Arqueologia	43
1.4 - Cartografias do Imaginário Marajoara	48
Cap. 2 O MUSEU DO MARAJÓ E A COLEÇÃO DE PAJELANÇA	
2.1 - O Museu do Marajó e a Cultura Marajoara	57
2.2 - Coleccionismo e a Coleção Etnográfica do Museu do Marajó	72
2.3 - E a Sustentabilidade?	87
Cap. 3 PAJELANÇA CABOCLA	
3.1 - Pajelança - o Traço e o Rito	98
3.1.1 - O Traço	98
3.1.1.1 - <i>Encantados</i> nos Marajós	109
3.1.2 - O Rito	117
3.2 - A Pajelança, a População e o Museu do Marajó	120
3.3 - A Pajelança como patrimônio cultural	136
CONSIDERAÇÕES FINAIS	142
REFERÊNCIAS	147
APÊNCICES	
Apêndice A - Questionário para visitantes do MdM	160
Apêndice B - Formulário para moradores	161
Apêndice C - Roteiro de entrevista semiestruturada para pajés/ curadores	162
Apêndice D - Roteiro de entrevista estruturada para gestores do MdM	163
Apêndice E - Autorização para uso de voz e imagem	164
Apêndice F - Perguntas para serem feitas aos(as) pajés durante visita ao MdM	165
ANEXOS	
Anexo A - Estatuto da Associação O Museu do Marajó	167
Anexo B - Inventário	173

INTRODUÇÃO

Em 2004, fui convidada para integrar equipe¹ que desenvolveria o Inventário Nacional de Referências Culturais - INRC² na Ilha do Marajó. O Projeto percorreu os 12 municípios da Ilha e, o que se pôde perceber, na grande maioria dos municípios visitados é que, quando os moradores eram indagados sobre a existência de pajés, era comum a resposta de que não havia pajés, ou que não conheciam nenhum pajé, ou, ainda, que não acreditavam neste tipo de prática curativa e que agora se consultavam com médicos e faziam uso de medicamentos oriundos da indústria farmacêutica. Este silenciamento instigou-me bastante, visto ter a pesquisa realizada pelo INRC Marajó identificado pajés em todos os municípios da Ilha.

Após concluir o trabalho, tive necessidade de avançar nos estudos sobre esta relação de prática e silenciamento, utilizando, como objeto de análise e à luz do patrimônio, a coleção de pajelança cabocla do Museu do Marajó Pe. Giovanni Gallo (MdM). Ademais, em decorrência da carência de estudos sobre o Museu do Marajó, tal como constatado em levantamento bibliográfico preliminar, este trabalho proporcionará uma nova abordagem para ao estudo da pajelança, até o momento estudada em seus rituais (como prática de cura) por antropólogos ou teólogos, mas ainda não a partir de sua posição em uma coleção museológica, ou como peça em uma exposição. Portanto, esta pesquisa tratará da coleção e da prática da pajelança sob a ótica da museologia e da patrimonialização, sem perder de vista o valor patrimonial da pajelança e sua importância *na* e *para* a cultura marajoara.

Baseada nas informações fornecidas por Silva (2001), o universo dessa dissertação foi composto por visitantes do Museu do Marajó - MdM; moradores (dos bairros Centro e Choque); pajés e gestores do MdM. As amostras coletadas foram do tipo não probabilística, do tipo intencionais (escolhidos casos que representem “o bom julgamento” do universo), utilizadas com os gestores do MdM, pajés e moradores. A pesquisa de campo foi realizada em duas etapas. Na primeira, ocorrida no período de 19 a 27 de setembro de 2011, entrevistei moradores e gestores do MdM, além de ter disponibilizado, para os visitantes do Museu, os questionário com perguntas.

A segunda fase ocorreu no período de 13 a 16 de novembro do mesmo ano. Duas observações devem ser feitas nesse ponto, a primeira se deve ao fato de que, ao fim da primeira etapa, deixei questionários em branco – para os visitantes do Museu - para serem preenchidos durante o período no qual eu não estivesse na cidade, visando obter o maior número possível de dados que subsidiassem minha análise; o segundo se refere ao desejo de realizar o filme com as entrevistas dos pajés, além da possibilidade de filmar algum ritual, o que acabou acontecendo. Como não possuo câmera filmadora, nem habilidade para realizar entrevistas, anotações e fotografias enquanto filmo, senti a necessidade de um profissional que realizasse, somente, as filmagens. Assim, retornei as pesquisas de campo com esse objetivo, acompanhada pelo jornalista e pesquisador Paulo de Carvalho, e focada, somente, nos pajés. Objetivando preservar a identidade

¹Equipe multidisciplinar terceirizada composta por socióloga, etnomusicóloga, antropóloga, geógrafo, turismóloga e fotógrafo com especialização em computação gráfica.

²Inventário implantado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, com objetivo de “identificar, documentar e registrar sistematicamente o patrimônio imaterial formador da diversidade cultural do país” (IPHAN, 2000, p. 2).

dos moradores e pajés, os nomes utilizados nesse trabalho são fictícios, entretanto, a identificação dos gestores é realizada pelos nomes reais.

Esta pesquisa é de natureza básica, pois objetivou gerar conhecimentos novos, mas sem aplicação prática prevista. A abordagem do problema foi realizada na forma de pesquisa qualitativo-quantitativa, quer dizer, a pesquisa quantitativa foi desenvolvida com visitantes do MdM (aos quais foram aplicados questionários (Apêndice A) e com moradores – aos quais foram aplicados formulários (Apêndice B). Por questões referentes a logística do campo, optou-se por trabalhar com moradores dos bairros Centro e Choque, o primeiro se refere ao bairro onde está localizado o MdM e o segundo localiza-se na área de entorno do Museu.

O momento qualitativo da pesquisa, no qual se considera o vínculo existente entre o mundo objetivo e a subjetividade do sujeito, foi desenvolvido com os pajés identificados na sede municipal de Cachoeira do Arari e se desenvolveu através de entrevista semiestruturada – questões abertas/ fechadas - (Apêndice C); e com os gestores do MdM, através de entrevista estruturada (Apêndice D).

Desse modo, utilizei a técnica da entrevista com a finalidade de solucionar dúvidas, buscar entendimento sobre o material coletado durante o processo de observação direta, e obter informações mais específicas a respeito do tema abordado. É importante, neste momento, retomar Castoriadis quando este autor afirma que “em uma sociedade fechada, toda pergunta que possa ser formulada na linguagem da sociedade, tem que poder encontrar uma resposta no interior do magma de significações dessa sociedade (CASTORIADIS, 1997: p. 8). Isso implica que as perguntas foram baseadas no conjunto de significados sociais da sociedade Cachoeirense.

As atividades de ver e ouvir no trabalho de campo necessitou de técnicas que viabilizassem o melhor registro das evidências coletadas, a exemplo do uso do diário de campo, do gravador de voz, das câmeras filmadora e fotográfica, além dos roteiros de entrevistas. Os equipamentos foram utilizados de forma que não inibissem os informantes e não comprometessem o processo de coleta de dados. Importante ressaltar que foram utilizados “termos de autorização de uso de voz e imagem” (Apêndice E), em todas as entrevistas.

Em relação à metodologia do campo, havia a proposta de realizar uma visita dos pajés locais ao MdM. A visita seria guiada por mim, para que eles (pajés) visitassem o Museu e a coleção sobre pajelança, e tecessem comentários e críticas sobre a exposição e a coleção (Apêndice F).

A técnica da coleta de história oral de vida - procedimento utilizado, especialmente, em comunidades nas quais a oralidade é o principal meio de repasse transgeracional de conhecimento e de preservação de usos e costumes - reside no fato de ser “o relato de um narrador sobre sua existência através do tempo” (MEIHY, 1996: p. 34). Os acontecimentos, as experiências, os valores, as relações com membros de um grupo, as profissões, narrados pelo informante, propiciam ao pesquisador um conjunto diversificado de informações que, em seguida, deve ser refinado, avaliado e transformado em testemunha fidedigna (STENGERS, 1990). Essa técnica foi muito

importante nesse trabalho, pois permitiu que os informantes – principalmente pajés - buscassem, em suas memórias, elementos que me possibilitaram analisar os aspectos referentes às pressões e repressões sofridas em função de suas práticas.

Desse trabalho resulta, por fim, esse relatório de pesquisa, por meio dos quais é apresentado o resultado do trabalho desenvolvido ao longo da investigação científica, além de um vídeo - realizado durante a segunda fase da pesquisa de campo – que mostra um ritual de cura e um de doutrinação, além de trechos das entrevistas realizadas com os pajés de Cachoeira.

Essa dissertação visa analisar a coleção de pajelança cabocla do Museu do Marajó Pe. Giovanni Gallo, do ponto de vista da leitura, dos sentidos, da ressonância e do entendimento dessa prática como patrimônio cultural da comunidade de Cachoeira do Arari. Não se trata de propor o título ou o reconhecimento da pajelança como “Patrimônio Cultural de Cachoeira do Arari”, mas sim de pensar esta prática ancestral como parte integrante da identidade, da história e, ainda hoje, do cotidiano dessa comunidade do Marajó.

Apresenta, como objetivo geral, a análise da coleção de pajelança cabocla do Museu do Marajó Pe. Giovanni Gallo, considerando sua produção de sentidos e ressonância, bem como o entendimento da pajelança como patrimônio cultural da comunidade de Cachoeira do Arari. Busca, como objetivos específicos, identificar, mediante entrevistas, que sentidos são produzidos por visitantes e moradores locais sobre essa coleção, a partir da forma como ela está exposta; investigar as leituras que os pajés de Cachoeira do Arari fazem da coleção de pajelança do MdM; analisar a pajelança como patrimônio cultural marajoara, considerando-a em relação as redes simbólicas nas quais se insere e as condições socioculturais em que ela ocorre; levantar as condições de sustentabilidade do MdM, uma vez que a manutenção do acervo está diretamente relacionada a capacidade desse Museu continuar a reunir, processar e difundir a cultura e a memória marajoaras.

Para alcançar os objetivos anteriormente propostos utilizei as reflexões de alguns autores tidos como chaves para essa pesquisa. A respeito do termo pajelança utilizei os estudos de Galvão (1955), Vicente Salles (1969) e Maués (1990, 1995, 1999). Estes pesquisadores são conhecidos e reconhecidos, no campo antropológico, como basilares nos estudos referentes à religiosidade em comunidades rurais no interior da Amazônia. Galvão e Wagley desenvolveram seus estudos em Itá (nome fictício da cidade de Gurupá – Ilha do Marajó), e Maués estudou medicina popular e xamanismo, bem como suas crenças e relações com o catolicismo popular e a pajelança cabocla. Tais estudos são fundamentais para o entendimento da pajelança cabocla e para a compreensão do universo simbólico no qual ela está inserida.

A análise da pajelança cabocla de Cachoeira do Arari, à luz do patrimônio, terá como suporte teórico os estudos de Choay (2001), cuja obra é referência para os estudos do patrimônio e sua relação com a história, à memória e o tempo. Além de Choay, outros autores cujo foco investigativo é o patrimônio também constituíram a fundamentação teórico-metodológica deste projeto. Assim, Gonçalves (2005), Sant’Anna (2009),

Sepúlveda (2005) e Pomian (1987) foram utilizados como referência para análise do patrimônio, da coleção e dos objetos. Optou-se pelo conceito de ressonância - utilizado por Gonçalves (2005) - para a análise da relação entre a pajelança, a coleção e os moradores de Cachoeira.

Como referência na área museológica, foram utilizadas as obras de Hughes de Varine (1986) e Mário Chagas (2006), uma vez que, nestes trabalhos, foram encontrados elementos que permitiram analisar o pensamento de Gallo, para fundar o MdM; mesmo porquê o trabalho de Gallo é baseado na proposta de pensar o museu como espaço de estudo e reflexão, a serviço das classes trabalhadoras, como instituição catalisadora, âncora de identidade cultural, como local de ação mais que de exposição.

O conceito de imaginário – como fator constituinte, constitutivo e instituinte da sociedade - desenvolvido por Castoriadis, bem como sua proposta para o entendimento dos termos constitutivos mostrados foi importante para tratar das formas de preconceito e silenciamento, onde o constitutivo é aquele que, mesmo encoberto ou fantasiado, existe e, de alguma forma e em algum lugar deixa marcas; e o mostrado é aquele que diz seu nome, mostra-se em ações e em práticas discursivas (inclusive em exposições e nas narrativas da história ou dos museus). Nesse sentido, estes termos foram escolhidos por fornecerem o suporte teórico necessário para os possíveis silêncios e falas discriminatórias a serem observados nas entrevistas com os informantes e, também, para auxiliarem no entendimento dos efeitos de sentido presentes nas falas dos entrevistados.

O conceito memória, entendido como inserido num campo de lutas e de relações de poder, integra a produção do discurso e, quando pensada em relação a este, é tratado como interdiscurso, entendido como “o conjunto de formulações feitas e já esquecidas que determinam o que dizemos. Para que minhas palavras tenham sentido é preciso que elas já façam sentido” (ORLANDI, 2005: p. 33). Dessa forma trabalhou-se com Halbwachs (1990), e com os lugares de memória de Nora (1993), entrecruzando-se com as reflexões de Borges (2011) e Gondar (2005). A identidade foi abordada a partir dos olhares de Castells (1984), Hall (2006) e Oliveira (2006) e relacionando esse conceito ao entendimento de museus como espaço de sustentação de identidades, entendendo a identidade como processo.

A hipótese central desse trabalho é a de a pajelança tem uma relação de valor com a população, produz sentido e ressonância entre os moradores de Cachoeira e, portanto, pode ser analisada sob a ótica patrimonial.

A dissertação está dividida em três capítulos. O primeiro capítulo apresenta as áreas estudadas, Ilha do Marajó e Cachoeira do Arari, buscando descrever o processo de colonização, atividades econômicas, características ambientais, meios de acesso, e cultura local. Também apresenta, de forma ampliada, um pouco da arqueologia marajoara, além de um subcapítulo que discorre sobre como o imaginário atua na produção da cultura local.

O segundo capítulo apresenta Giovanni Gallo, sua chegada ao Brasil e a Amazônia, e a fundação do Museu do Marajó. Discutirá a importância deste Museu

para a cultura marajoara, a formação do acervo dessa instituição museológica e, principalmente, sobre a coleção de pajelança cabocla. Também versará sobre os problemas enfrentados pela gestão, referentes, sobretudo, à sustentabilidade.

O terceiro capítulo é composto pela pajelança cabocla, principalmente a do tipo que é praticada na cidade de Cachoeira do Arari. Será apresentado o estado da arte dos estudos a respeito do tema e a pajelança será abordada como rito e como traço cultural. Também se tratará de sua presença na comunidade, da relação dos pajés com os demais habitantes.

CAPÍTULO 1

ILHA DO MARAJÓ E IMAGINÁRIO MARAJOARA

“O que é o Marajó? [...] É uma coisa linda, é uma parada! [...] Só vivendo aqui, em contato com a realidade do dia a dia, é possível descobrir o que de fato aqui é novo e exclusivo. Não somente a natureza [...], é o relacionamento, uma dimensão nova, uma espécie de trama de conexões misteriosas que associam homens e coisas, formando um mundo à parte, fora dos padrões, das categorias gastas e habituais. [...] É outra filosofia de vida, é outra visão de mundo”.
(GALLO, 1996: p.25).

Este capítulo apresenta as áreas estudadas, Ilha do Marajó e Cachoeira do Arari, buscando descrever o processo de colonização, atividades econômicas, características ambientais, meios de acesso, e cultura local. Também apresenta, de forma ampliada, um pouco da arqueologia marajoara, além de um subcapítulo que discorre sobre como o imaginário atua na produção da cultura local.

1.1 Aspectos Socioespaciais

Figura 1: Mapa da Ilha do Marajó com divisão em Microrregiões.



Fonte: IPHAN, 2007.

Autor: Paulo de Carvalho

A Ilha do Marajó³ (com superfície de, aproximadamente, 49.606 Km² - área equivalente ao estado do Rio de Janeiro) integra o arquipélago do Marajó que, juntamente

³Segundo o Padre Antônio Vieira [...], originalmente o topônimo se referia exclusivamente ao rio Marajó [...] que passou à ilha grande, arquipélago e baía. Étimo nhengatu, há controvérsias sobre o significado: para uns “barreira do mar”, a outros “aquele que se levanta”; uma terceira tradução possível concorda com raiz

com as Ilhas de Caviana e Mexiana, abrange uma área de cerca de 62.000 km². Situa-se entre os meridianos de 48° e 51° Oeste e entre os paralelos de 0° e 2° Sul. Está localizada na foz do Rio Amazonas e recebe, também, influências de outros rios de grande porte, como o Tocantins e o Pará, que deságuam na Baía do Marajó (fig.1), além da influência oceânica em seu lado setentrional. Por isso, e de acordo com Amaral, os efeitos que esse complexo de fatores ecossistêmicos, em geral produz, “podem ser dimensionados pela diversidade de ecossistemas existentes na região, tais como campos, savanas, florestas ombrófilas de terra firme, florestas inundáveis de várzea e igapó, manguezais e restingas” (AMARAL, 2007: p. 79).

Figura 2: Um dos modelos de embarcação que serve a população da Ilha.



Autor: Karla de Oliveira, 2011.

O acesso à Ilha do Marajó via fluvial, é feito a partir de Belém, onde há linhas de barcos (fig. 2) para os diversos municípios e também linhas de navios e balsas (fig. 3) para cidades como Cachoeira do Arari, Soure e Salvaterra. O acesso aéreo também pode ser feito em equipamentos monomotores com linhas regulares para algumas cidades (Chaves, Anajás e Afuá). No interior da Ilha o transporte fluvial é o mais utilizado existindo, entretanto, estradas que oferecem melhores condições de trânsito durante a estação seca nos municípios de Cachoeira do Arari, Salvaterra e Soure.

A Ilha abriga 12 municípios e está dividida em duas microrregiões (fig. 4): a leste localiza-se a Microrregião dos Campos, que compreende os municípios de Cachoeira do Arari, Chaves, Muaná, Ponta de Pedras, Salvaterra, Santa Cruz do Arari e Soure. No lado oeste da Ilha, localiza-se a Microrregião dos Furos, da qual fazem parte os

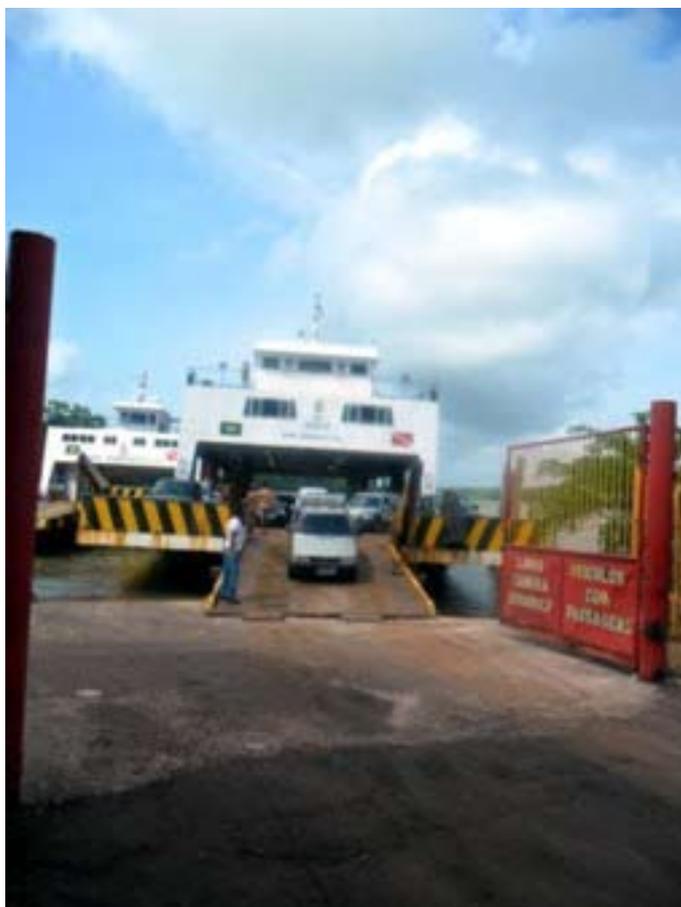
tupi-guarani em “*marã*” (mau, levantado) e *yu/yo*, gente, povo...na acepção de “gente ou homem malvado” [...]. Outros nomes atribuídos à “maior ilha fluviomarítima do mundo”: *Marinatambalo* (Pinzón, 1500), *Ilha dos Nheengaibas* (século XVII), *Ilha Grande de Joanes* (segunda metade do século XVII até fins do século XVIII) (JURANDIR, 2008: p. 486).

⁴Neste trabalho, todas as informações referentes às localizações de municípios podem ser observadas na figura.

municípios de Afuá, Anajás, Breves, Curralinho e São Sebastião da Boa Vista⁴ (IPHAN, 2007).

O que de forma ampliada, usualmente se denomina Marajó, constitui, na verdade, uma das seis Mesorregiões do Estado do Pará (Mesorregião do Marajó), formada por dezesseis municípios e subdividida em três microrregiões: Microrregião do Arari, Microrregião do Furo de Breves (ou dos Furos de Breves) e Microrregião de Portel (também conhecida como continente ou parte continental). No território da Mesorregião situa-se a Ilha do Marajó, composta pelas Microrregiões do Arari e do Furo de Breves. A Ilha do Marajó localiza-se no extremo norte do Brasil, na foz do Rio Amazonas, e compõe um conjunto de ilhas que formam o maior arquipélago fluviomarinho do mundo - o arquipélago do Marajó - composto por dezenas de ilhas localizadas numa área conhecida como golfão marajoara (IPHAN, 2009; AMARAL, 2007).

Figura 3: Balsa que faz a travessia Icoaraci - Porto do Camará.



Autor: Karla de Oliveira, 2011.

Este arquipélago constitui uma Área de Proteção Ambiental - APA, sendo a maior APA estadual do país (MMA, 1998) criada através do Art. 13, § 2º da Constituição do Estado, promulgada em 5 de outubro de 1989. Isto, porém, não garante a integridade da região, que ainda não possui planos de manejo, nem de gestão, nem leis que

regulem o zoneamento ecológico da área (AMARAL, 2007). Inclui, ainda, outras áreas de preservação, como a Reserva Federal Extrativista Marinha de Soure; a Reserva Extrativista Mapuá, no Município de Breves e a Reserva Municipal Ecológica da Mata do Bacurizal e do Lago Caraparú, no Município de Salvaterra. A Ilha é considerada um dos santuários ecológicos preservados da Amazônia. Na Microrregião de Portel está contida uma das maiores Flonas⁵ do país, a Floresta Nacional de Caxiuanã, criada em 1961, onde está situada a Estação Científica Ferreira Pena, área de pesquisas do Museu Paraense Emílio Goeldi – MPEG (IPHAN, 2009).

Figura 4: Mapa da Ilha do Marajó com divisão territorial.



Fonte: IPHAN, 2007.

Autor: Paulo de Carvalho

A Microrregião dos Furos de Breves e de Portel se caracterizam por serem áreas cobertas por florestas, entrecortadas por igarapés, e cuja economia gira em torno do extrativismo da madeira, palmito e açaí (*Euterpe oleracea*). Nas décadas de 1940 e 1950, a extração do látex de seringueiras nativas constituiu uma das mais importantes atividades, momento em que algumas localidades se transformaram em entrepostos comerciais na rota de embarcações a caminho das Guianas (IPHAN, 2009).

A Microrregião Arari – onde se localiza o município de Cachoeira do Arari - se caracteriza pela predominância de gramíneas, com pequenas “ilhas” de vegetação arbustiva, denominada *campos naturais*. Há ainda, a mata ciliar ou de várzea que acompanha os cursos dos rios e áreas de mangues. Nos meses de fevereiro a maio, período conhecido como inverno marajoara pela maior incidência de chuvas na região,

⁵ FLONA significa Floresta Nacional. Área com cobertura vegetal de espécies predominantemente nativas e tem com o objetivo básico o uso sustentável dos recursos florestais e a pesquisa científica, com ênfase em métodos para exploração sustentável de florestas nativas. Para maiores informações acessar <<http://www4.icmbio.gov.br/flonas>>.

boa parte dessa área fica inundada (IPHAN, 2009).

Para Abreu (Barão do Marajó), a Ilha era uma “das gemmas mais preciosas” (MARAJÓ, 1992: p.308) do Pará em vários aspectos, principalmente por sua localização. A Ilha possui uma história marcada pelo contato, ora mais, ora menos intenso, entre a população nativa e missionários, viajantes e exploradores vindos de diversas partes da Europa, que deixaram contribuições determinantes para o desenvolvimento local. A presença desses personagens inscreve-se nas diversas marcas, especialmente as culturais, que são encontradas na paisagem sociourbana da Ilha. Aliada à diversidade biológica, a riqueza cultural produzida pelo homem marajoara, dá ao lugar um tom especial que se intensifica a partir da aura de mistério e de misticismo que cerca Marinatambalo.

Quase um século antes da fundação da cidade de Santa Maria de Belém do Grão-Pará, atual capital do estado do Pará (ocorrida em 1616), exploradores espanhóis já haviam estado na foz do Amazonas e arredores da Ilha do Marajó. Segundo Miranda da Cruz (1987), esse período foi marcado por tentativas de identificação e incorporação de territórios do litoral brasileiro por exploradores estrangeiros, especialmente espanhóis, holandeses e portugueses.

Durante o período da ocupação da bacia amazônica pelos portugueses, no século XVII, as comunidades indígenas já haviam entrado em contato com exploradores holandeses e estabelecido relações comerciais, fato que fez com que considerassem os portugueses como invasores. Por outro lado, os colonizadores portugueses concebiam as vitórias contra as muitas nações, por eles denominadas Nheengaíba⁶ e Aruã, uma conquista extremamente importante, significando a própria tomada do poderio holandês e cristalização da ocupação portuguesa.

De acordo com Pacheco, era fundamental, para Portugal, elaborar uma estratégia para assegurar a posse da região. Entretanto precisavam, antes, dominar e controlar as rotas (fluvial e terrestre entre São Luís e Belém) existentes entre o Maranhão e o Grão-Pará, região dominada pelos índios Tupinambá, e ocupar a faixa litorânea, “submetendo e/ ou pacificando os índios, pela força e pelos métodos persuasivos disponíveis” (PACHECO, 2009: p. 83-84).

Com relação aos primeiros habitantes da Ilha do Marajó, o historiador Agenor Pacheco encontrou registros que informam que os Nu-Aruaque teriam ocupado todo o arquipélago do Marajó e deixado vestígios de sua passagem em cemitérios, denominados necrópoles. Grupos étnicos como os Aruã, os Marauaná, os Sacaca, os Caia, os Arari, dentre outras, seriam provenientes da família dos Nu-Aruaque, que possivelmente teria emigrado, num período pré-colombiano, das grandes Antilhas para o continente Sul-Americano.

Esses grupos, experientes em travar guerras entre si, conseguiram manter-se resistentes à dominação portuguesa por quase 40 anos, fato que demonstra quão difícil

⁶ O trabalho de Pacheco (2009) informa que o termo Nheengaíba aparece em vários trabalhos sobre a historiografia colonial Amazônica. Segundo ele, como para os portugueses era difícil compreender as diversas línguas faladas pelas várias etnias presentes na Ilha, eles negativamente procuraram homogeneizar as falas.

foi conquistar a Amazônia e como os indígenas se posicionaram contra a ocupação.

Em 1623, os portugueses conquistaram os fortes de Santo Antônio de Gurupá, de N. Sr.^a do Desterro (construção holandesa) e o forte de São José de Macapá (erguido pelos ingleses). A Ilha representava, para Portugal, possibilidades econômicas, com áreas propícias para o extrativismo animal e vegetal. Entretanto os portugueses necessitavam, ainda, organizar entradas pelo interior da Ilha para descobrir riquezas e escravizar indígenas. Para isso, precisavam controlar grupos que dominavam a Ilha: os Aruã, no lado oriental, e os Nhengaíba, no lado ocidental (PACHECO, 2009; SOARES, 2010).

A conquista e o controle da Ilha eram tão importantes e estratégicos para Portugal que, em 1655, chega ao Maranhão André Vidal de Negreiros, nomeado governador e capitão-geral do Grão – Pará que, após viagem à costa da Ilha do Marajó, chega a sugerir, à metrópole portuguesa, ainda no ano de 1655, a mudança da capital para a foz do Rio Paracauari⁷.

A primeira tentativa de contato com as comunidades indígenas foi feita pelo Pe. Luís Figueira, em 1645, que morreu tragicamente, vítima dos índios Aruã (AZEVEDO, 1999). Apesar disso, os jesuítas não foram os primeiros religiosos a estabelecerem-se na Ilha. Os primeiros missionários a fixarem-se na região foram os franciscanos, em 1617, seguidos pelos capuchos de Santo Antônio, carmelitas, mercedários, capuchos de São José, e de Nossa Senhora da Piedade.

As lutas entre indígenas e portugueses não tiveram trégua até que, em 1659, a Coroa Portuguesa enviou o padre jesuíta Antônio Vieira à Ilha com uma comitiva formada por oficiais, Principais⁸ e mosqueteiros, de acordo com Soares (2010), e com o objetivo de estabelecer o fim dos conflitos. Os conflitos cessaram, a ocupação portuguesa consolidou-se, permitindo o início do estabelecimento jesuítico. A atuação dos padres da Companhia de Jesus foi determinante para a realização do intento da conquista do Marajó.

Para Soares (2002), o projeto de colonização da Ilha considerou os lugares que eram ideais para a constituição de fazendas e os localizados próximos ao mar, que serviram como centros abastecedores de pescados para Belém e Macapá, além de também facilitar o escoamento do gado.

As terras do Marajó, referentes à Microrregião do Arari, foram as que primeiro sofreram o processo de colonização, representado, principalmente, pela atividade missionária de diversas ordens religiosas - em especial os jesuítas. Os missionários não restringiam suas atividades apenas à catequese, mas a estenderam, também, ao cultivo de produtos agrícolas e ao gado *vacum*⁹. De acordo com Baena (2004), os religiosos mandaram buscar, em Cabo Verde, as primeiras cabeças de gado *vacum* e equino para a Ilha em 1644¹⁰, dando início à atividade pecuária (utilizando mão de

⁷ O Rio Paracauari separa os municípios de Soure e Salvaterra, localizados na Microrregião dos Campos.

⁸ Chefes indígenas

⁹ Aquele que é formado por vacas, bois, touros e novilhos (HOUAISS; VILLAR, 2001: p. 1413).

¹⁰ De acordo com as pesquisas de Soares (2010) o ano seria 1644.

obra indígena) e também a agricultura (que passou a ser desenvolvida de maneira sistemática intensiva, objetivando a sua inserção no sistema econômico vigente, de forma a atender as demandas de um mercado consumidor que se ampliou com a chegada dos colonizadores). Pacheco (2009) acredita na possibilidade dos primeiros africanos terem sido introduzidos no Marajó nesse período, junto com as primeiras cabeças de gado. Miranda da Cruz (1987) informa que os religiosos logo se tornaram grandes proprietários de terras, em que empregavam mão de obra indígena e negra. Segundo ele, a Companhia de Jesus fundou a primeira povoação, chamada de Joanes, onde foram feitas as primeiras construções em pedra (Figura 5).

Figura 5: Ruínas de igreja do período colonial - Joanes/ Salvaterra.



Fonte: IPHAN, 2007.

Autor: Carla Belas, 2004.

Segundo Soares, no início da ocupação, a Ilha era uma capitania hereditária doada, em 1665, ao Capitão Mor Antônio de Souza Macedo, como prêmio por serviços prestados a Coroa e como forma de “controlar e povoar um território estratégico, pois se ligava com a região do Cabo do Norte e com Caiena, através da contracosta” (SOARES, 2002: p.28). Pacheco (2009) chama a atenção para o fato de que, em 1680, o Brasil estava dividido em Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grão-Pará. A Ilha do

Marajó não configurava nos quadros dessa divisão, por ter se constituído em capitania em 1665.

Em 1750, Sebastião José de Carvalho e Melo o Marquês de Pombal, torna-se ministro de D. José I e implanta transformações na administração da Coroa. O Grão-Pará deixa de ser subordinado ao Maranhão, sendo criados os estados do Grão-Pará e do Maranhão, com sede em Belém, e nomeado Francisco Xavier de Mendonça Furtado como capitão general (governador) (CRUZ, 1963).

Em 1754 foram extintas, pelo Marquês de Pombal (primeiro ministro de Portugal de 1750-1777), as onze capitanias existentes no Brasil, sendo a Ilha do Marajó reincorporada a Coroa Portuguesa. “Nesse tempo, grande parte das terras já estava em mãos de concessionários de sesmarias doadas pelos donatários da vasta extensão territorial” (PACHECO, 2009: p. 245).

Segundo Cruz (1963), após a extinção das capitanias, Pombal retira os índios do controle missionário e dos colonos, pondo fim ao prestígio da Companhia de Jesus, e institui o Diretório. As relações entre o governo português e os jesuítas ficaram tensas. Mendonça Furtado atenta para o poder econômico dos jesuítas na Ilha do Marajó, sem nenhuma vantagem para a Coroa Portuguesa. Em decorrência da tensão estabelecida, ocorreu a expulsão dos jesuítas, em 1760, e o confisco de seus bens (entre cabeças de gado *vacum*, gado cavalariço e fazendas) pelo governo português.

Com a expulsão, D. José I mandou ratear e dividir as fazendas (que eram em número de 7: 4 no Rio Arari e 3 no Rio Marajóassu) em 22 partes. “Os contemplados com os bens dos jesuítas foram selecionados basicamente a partir do critério militar”, porque o principal objetivo da Coroa Portuguesa era a garantia e administração de seus bens (SOARES, 2010: p. 47), além de ter ocorrido, também, a redistribuição dos índios nos aldeamentos. De acordo com Cruz (1963) a divisão das fazendas geraram lotes de terra que possuíam uma légua de frente por três de fundo. Quando da expulsão dos jesuítas, foi realizado o inventário da quantidade de gado existente na Ilha e que pertenciam a eles, que totalizou 134.465 cabeças. Cruz (1963) informa que, em decorrência do êxito obtido na criação de gado, pelo crescente mercado de Belém e o bom desenvolvimento da exportação de artefatos em couro, e de couro seco, a pecuária passou a ser estimulada pelo governo da província. Os sorteios dos lotes dão origem aos latifúndios ainda hoje presentes no Marajó e pertencentes a famílias outrora poderosas economicamente.

“A ‘cartografia’ da ocupação nos leva às relações de poder que foram sendo tecidas em torno da concentração das terras nas mãos de algumas famílias, vinculadas à pecuária. Esse ponto revela ainda a herança da terra, marcada pelo morgadio¹¹, que gerava um grupo cada vez maior de agregados, uma categoria que se empobrecia á medida em que ficava fora da herança, passando a dividir espaços marginais em relação aos grandes proprietários” (SOARES, 2002: p. 28).

Hoje, entre as famílias que restaram, a maioria encontra-se em decadência,

¹¹ “Bens inalienáveis e indivisíveis que, em função do falecimento de quem os possuía, eram destinados ao primogênito” (HOUAISS; VILLAR, 2001: p.1962).

mantendo ainda sua força apenas no sobrenome e na grande extensão de terras que possuem - como as famílias Bezerra, Chermont, Lobato, Miranda, Monteiro e Montenegro.

O surgimento das vilas estava relacionado à criação de gado e as grandes fazendas localizadas, principalmente, no centro da Ilha e nas proximidades do Rio Arari, área onde foi doado o maior número de sesmarias, de forma que as “vilas de Cachoeira [do Arari] e Ponta de Pedras estão ligadas a esta lógica de ocupação” (SOARES, 2010: p.14). As sesmarias localizadas as margens do Rio Arari se expandiram, passando a serem povoadas as áreas da costa norte e contracosta da Ilha. Nesse período, religiosos de outras ordens - como carmelitas e capuchos -, beneficiando-se da mão de obra catequizada, iniciaram trabalhos nas lavouras de cana-de-açúcar e engenhos.

Em 1816 foi criada a primeira comarca da Ilha, com sede em Joanes. Neste período, a Ilha era um lugar que tinha valor econômico para o norte do país, pois era centro abastecedor de carne, principalmente para Belém. Exatamente por isso, os cabanos¹² tinham interesse no lugar e invadiram diversas fazendas com o objetivo de suspender o abastecimento de carne para a capital. Miranda da Cruz informa que em 28 de maio de 1823, ocorreu um levante armado em Muaná, evento que ainda hoje se encontra presente nas narrativas orais dos muanenses. Passado o tenso período da Cabanagem, a Ilha faz sua primeira exportação de gado para o exterior, em 1827. Vicente Chermont de Miranda, proprietário de fazendas na Ilha, traz, nas primeiras décadas do século XIX, as primeiras cabeças de gado bubalino de procedência indiana.

A partir da segunda metade do século XIX, especificamente no período entre 1852 e 1862, a borracha se destacava como um dos principais produtos de exportação da Amazônia, como analisa Petit (2003), havendo incremento da indústria da borracha na Amazônia nas duas últimas décadas do século XIX e primeira do século XX, fomentado pela imigração de nordestinos à região.

A borracha teve seu último ciclo econômico entre as décadas de 1940 e 1960, período em que os governos dos Estados Unidos da América do Norte (EUA), Alemanha e Grã-Bretanha desenvolveram tratados de cooperação militar estabelecendo, de acordo com Forline (2000), a importância do desenvolvimento da borracha na Amazônia para suprir as necessidades dos países aliados, que haviam perdido o controle da borracha asiática. Na Ilha do Marajó, o cultivo de seringueiras (*Hevea brasiliensis*) ocorreu na Microrregião dos Furos, tendo o município de Breves figurado como importante centro exportador de borracha. Ainda hoje é possível encontrar ex-seringueiros que narram as dificuldades vividas naquele período.

¹² Nome dado aos partidários da Cabanagem, que foi a revolução social que explodiu em Belém entre 1835 e 1840 e deixando mais de 30 mil mortos. A revolução nasceu em Belém do Pará, avançou pelos rios amazônicos e pelo Atlântico, chegou até as fronteiras do Brasil central e se aproximou do litoral norte e nordeste. Gerou distúrbios internacionais na América caribenha, intensificando um importante tráfico de ideias e de pessoas. Ainda hoje é possível encontrar relatos de moradores da Ilha sobre os revolucionários cabanos, sempre relacionados à violência, maldades, massacres e barbáries. A memória de um movimento popular que lutou por melhores condições de vida foi apagada do imaginário dos ilhéus marajoara. A Cabanagem não foi na visão de Pasquale Di Paolo, um fato histórico isolado, nem um acontecimento político local. Foi a “emergência de problemas sociais crônicos, a agitação de ideias políticas dentro de uma nova consciência nacional e um novo estado de espírito diante da “independência” do Brasil” (DI PAOLO, 1990: p.27) Para saber mais sobre esta revolução, (Conf. Ricci, 2007; Di Paolo, 1990).

As principais localidades que receberam os imigrantes nordestinos foram Belém, Santarém e a Zona Bragantina. De acordo com o relatório de atividades do Inventário Nacional de Referências Culturais - INRC (IPHAN, 2004b), as histórias orais das localidades de Muaná e Breves ressaltam aspectos da história de moradores vindos de outros estados que migraram para essas localidades durante o último ciclo da borracha na Amazônia, após a Segunda Guerra Mundial. Com o fim da guerra e a crescente substituição da borracha natural pela sintética, teve início a decadência dessa atividade, que passou a ser definitivamente substituída pela exploração madeireira, o que levou ao acelerado processo de degradação ambiental.

As duas Microrregiões (dos Campos e dos Furos) que formam a Ilha do Marajó, possuem paisagens naturais específicas, diferenciando-se ecossistemicamente. A parte oeste é onde se concentram várzeas estuarinas localizadas nos municípios de Curralinho, São Sebastião da Boa Vista e Breves e parte de Muaná. A leste de acordo com o relatório do Projeto de Conservação e Utilização Sustentável da Diversidade Biológica Brasileira - PRONABIO (MMA, 1998) estão os sedimentos terciários em terrenos mais altos com áreas de savanas e de floresta de terra firme, especialmente distribuídas nos municípios de Salvaterra e Ponta de Pedras.

A vegetação, ainda segundo o PRONABIO, apresenta características de acordo com a microrregião na qual se encontra. Nos Campos, predominam gramíneas de várzea e de terra firme, com pastagens naturais e tesos¹³ ou trechos de terra firme, de forma alongada, paralelos à costa. No litoral, podem ser encontradas seringueiras (*Hevea brasiliensis*) e oleaginosas como murumurus (*Astrocarium murumuru*), andirobas (*Carapa guianensis Aubl.*) e ucuubas (*Virola surinamensis Rol Warb.*). Na região dos Furos encontram-se trechos de terra firme e de várzea alagada (igapó). Os terrenos baixos estão sujeitos a inundações periódicas, em função das cheias do Rio Amazonas. Apresenta floresta densa com a presença de seringueiras (*Hevea brasiliensis*), oleaginosas e madeiras de lei, como o acapu (*Vouacapoua americana Aubl.*).

Os diferentes ecossistemas como o das matas, igapós, savanas etc., abrigam diferentes espécies da biodiversidade amazônica que oferecem fonte de subsistência para a população local. Dentre as principais espécies da flora com potencial econômico, de acordo com o Instituto do Desenvolvimento Econômico-Social do Pará - IDESP (IDESP, 1997), destacam-se palmeiras (como tucumazeiro (*Astrocaryum vulgare Mart.*), bacabeira (*Oenocarpus bacaba Mart.*), patauzeiro (*Oenocarpus bataua Mart.*) e açazeiro (*Euterpe oleracea Mart.*); árvores gomíferas (como seringueira - *Hevea brasiliensis*); plantas e ervas-medicinais (que constituem a fonte de matéria-prima para a medicina tradicional); e grandes árvores de madeiras nobres - como cedro (*Cedrela odorata L.*), castanheira (*Bertholletia excelsa*), pau mulato (*Calycophyllum spruceanum (Benth.) K. Schum.*) e a samaumeira (*Ceiba pentandra (L.) Gaertn.*). Sendo uma região com diversificados ecossistemas, é possível identificar animais adaptados aos mais diferentes habitat (como jacarés (*Melanosuchus niger*), cobras, macacos e papagaios de variadas espécies, tucanos (*Ramphastos tucanus*), guarás (*Eudocimus ruber*), tartarugas (cerca de 17 tipos de tartarugas), tamanduás, capivaras (*Hydrochoerus hydrochaeris*) e outros)

¹³ Parte elevada do campo que não alaga durante a cheia (MIRANDA, 1968: p. 88).

que ainda sobrevivem na Ilha.

A área que corresponde à Ilha do Marajó faz parte de um complexo de ilhas localizadas na foz do Rio Amazonas, que recebe a influência de outros rios de grande porte, como o Tocantins e o Pará, que deságuam na Baía do Marajó, a leste. O movimento diário das marés influencia diretamente na vida da população dessa região. Na época das cheias – dezembro a maio - grande parte da Ilha fica submersa, facilitando o deslocamento fluvial da população pelo seu interior (fig. 6) e dificultando o acesso pelas estradas.

Figura 6: Tipo de embarcação comum no Marajó.



Autor: Paulo de Carvalho, 2005.

A Ilha do Marajó ocupa grande parte do estuário do Rio Amazonas. As principais massas de água circundantes são constituídas pelo Rio Amazonas, Rio Pará, Rio Tocantins, Baía do Marajó e Oceano Atlântico. Na parte ocidental do Marajó há um emaranhado de canais interconectados, conhecido sob a denominação de “furos”, interligando o Rio Amazonas (na parte norte de seu estuário) a parte sul (no Rio Pará e Baía do Marajó). Entre as principais bacias hidrográficas da Ilha destacam-se as dos Rios Anajás, Ararí, Atuí, Paracuarí e Camará.

Os rios possuem importante papel na cultura marajoara, influenciando no transporte, na alimentação e na cultura dos habitantes. As estações do ano – inverno (período de chuva compreendido entre os meses de dezembro a maio) e verão (de julho a novembro) - influenciam na hidrografia e na vida do marajoara. Durante o inverno, que ocorre no primeiro semestre, às chuvas são fortes e com maior frequência. As águas dos rios transbordam e o aumento do volume d’água (fig. 7) transforma a vida da Ilha: os campos viram lagos e os peixes de rio “misturam-se” (MIRANDA DA CRUZ, 1987) aos de mar e espalham-se, o que dificulta a pesca. No verão os rios e lagos secam, o gado morre e o solo racha, fazendo surgir as “terroadas”¹⁴. [...] A Ilha do Marajó possui clima

¹⁴ Sulcos e alteamento dos terrenos (MIRANDA DA CRUZ, 1987, p. 47)

tropical úmido, com temperatura média anual de 27°C (IPHAN, 2004b: p.5).

Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE (2010), as atividades econômicas estão distribuídas entre as ligadas ao extrativismo, à agricultura, ao comércio, à pecuária, à pesca e ao turismo. “A extração de madeira corresponde à zona de floresta, a agricultura às áreas de várzea, a pecuária à zona dos campos e a atividade de pesca aos lagos, rios e oceanos” (OLIVEIRA, 1986: p.157).

Figura 7: Campos alagados do Marajó.



Fonte: IPHAN, 2007

Autor: Philippe Sidarta Razeira, 2005

A pecuária (fig. 8) é a atividade econômica de maior expressão e a maior parte da produção é destinada ao mercado externo. De acordo com Oliveira (1986), a forma de exploração agropecuária e extrativa do Marajó se reflete na sua estrutura fundiária, na qual a capacidade de suporte pecuário requer grandes extensões de terra por rebanho. Nas áreas de minifúndios, onde se concentram as várzeas, a atividade agrícola é restrita à cultura de ciclo curto (OLIVEIRA, 1986).

A extração vegetal é a segunda atividade econômica mais desenvolvida na região. As atividades madeireiras são principalmente empreendidas no lado ocidental da Ilha, sobretudo em Breves, onde existe uma grande quantidade de serrarias. A produção agrícola é baixa e as culturas são, em geral, de subsistência. Entretanto, existem produções agrícolas regulares em alguns municípios, como é o caso do abacaxi (*Ananas comosus L. Merr.*), no município de Salvaterra.

A atividade pesqueira constitui uma importante fonte de emprego na Ilha do Marajó (fig. 9). Além de produzir para o mercado doméstico, ela atende também

a demanda do mercado regional. Embora, praticamente, todos os municípios sejam banhados seja pelas águas de rios, lagos ou do Oceano Atlântico, demonstrando um imenso potencial da atividade, os métodos rudimentares e a pesca artesanal são, ainda, os mais difundidos na Ilha (SUDAM, 1998).

Figura 8: Pecuária - uma das atividades econômicas da Ilha.



Autor: Karla de Oliveira, 2011.

Figura 9: Pesca artesanal em Cachoeira do Arari



Autor: Karla de Oliveira, 2011.

1.2 Cachoeira do Arari

1.2.1 Histórico de Ocupação

Os primeiros habitantes da região do Arari, conforme indícios arqueológicos, foram os índios Aruãs, também denominados Homens do Pacoval, por ser este local um dos pontos que conserva os vestígios mais acentuados da passagem dos silvícolas pela região. De acordo com Denise Schaan (2007), o Pacoval é um enorme teso – designação de monte artificial, construído, ainda no período pré-colombiano, pela população nativa, e que não alaga durante as cheias, localizado as margens Rio Arari, que conserva os vestígios mais evidentes da ocupação humana dessa região. Ao longo da história, essa região foi visitada, escavada e explorada por diversos arqueólogos (profissionais e amadores) e naturalistas, como Derby (1871); Joseph B. Steere (1871); Ferreira Penna (de 1871 a 1873); Ladislau de Souza Mello Netto (1882); Algot Lange (1913); Antônio Mordini (1926); Carlos Estevão Oliveira e Helen Palmatary (1941) e Tom Wildi (1954 e estendida por, aproximadamente, 20 anos). As peças arqueológicas retiradas do Pacoval foram distribuídas para diversos museus do mundo. A colonização e a conseqüente redução dos nativos ao cristianismo teve início com o processo dos padres da Companhia de Jesus, a partir de 1700, conforme relatos de Miranda da Cruz (1987). Até hoje a igreja católica exerce forte influência na área.

O povoado surgiu a partir da fazenda que pertenceu ao Capitão-Mor André Fernandes Gavinho que, após obter uma Sesmaria (em 1743), escolheu o local para construir sua casa em frente a uma cachoeira do Rio Arari. Com o crescimento demográfico em 1747, foi erguida uma capela sob a invocação de Nossa Senhora da Conceição, criando assim a Paróquia de Cachoeira nos campos da margem esquerda do Rio Arari, vinte e duas milhas acima da foz, sendo fundada a Freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Cachoeira, subordinada à Vila Nova de Marajó (IDESP, 1997; SOARES, 2010).

As terras patrimoniais da Freguesia da Cachoeira foram doadas, por testamento, em 25 de outubro de 1747, para Francisco Ezequiel de Miranda. Em 1778, foi feito um censo na Ilha. O resultado demonstrou que Cachoeira estava dentre as localidades mais povoadas, com 65 famílias, fato que está relacionado á maior quantidade de sesmarias doadas na região do rio Arari. Cachoeira também era a Vila mais desenvolvida da Ilha, em função de suas pastagens e da atividade criadora. Outra razão para a importância da Vila é o fato do rio Arari atravessar toda a extensão e ser totalmente navegável pelos vapores, o que facilitou a comunicação e o escoamento do gado. Em função disso, também, a Vila possuía significativo número de unidades produtoras, contabilizando 47 fazendas, 46 sítios e 1 engenho.

Com a morte de Francisco Ezequiel de Miranda, o governo da Província do Grão-Pará ficou com a posse definitiva das terras sendo criada, em 1811, a Vila de Cachoeira. Miranda da Cruz (1987) relata que o governo da Província convocou um Conselho para dar nova divisão municipal ao Pará, sendo determinadas a extinção da

Vila Nova de Marajó e a elevação da Freguesia de Cachoeira à categoria de Vila. Em 1839 foi extinto o Município de Monsarás (atualmente uma localidade do município de Salvaterra, vizinho à Cachoeira), e seu território foi dividido entre Cachoeira e Soure¹⁵.

Em 1877 Ponta de Pedras (município que limita com Cachoeira do Arari ao sul), que até este momento pertencia à Cachoeira, tornou-se independente. Na condição de Vila, Ponta de Pedras adquire a categoria de Sede do termo judiciário que antes pertencia a Cachoeira. Em 1880, Cachoeira é elevada à comarca, retendo novamente a Sede do município que, em 1886, retorna para Ponta de Pedras, de acordo com informações do IDESP (1997).

Com a Proclamação da República, houve novas mudanças em relação à situação política do município: primeiramente, em 21 de novembro de 1890, foi dissolvida a Câmara Municipal e criado o Conselho de Intendência Municipal de Cachoeira. Em 6 de outubro de 1924, através da Lei n.º 2.274, o Município de Cachoeira do Arari foi elevada à categoria de cidade. Informações da Companhia Paraense de Turismo - PARATUR (2003) afirmam que, após a Revolução de 1930¹⁶, houve modificações no quadro municipal do Estado e que, através do Decreto Estadual n.º 6 de 4 de novembro de 1930, foi mantido o município de Cachoeira com acréscimo da área territorial pertencente ao município de Ponta de Pedras, então extinto. Em decorrência do Decreto Estadual n.º 931 de 22 de março de 1933, criou-se em Cachoeira uma subprefeitura, sendo posteriormente, recuperada a categoria de Sede Municipal, desta feita com o nome Cachoeira do Arari, através da Lei Estadual n.º 8 de 31 de outubro de 1935, restaurando-se desta forma a autonomia política do Município.

“Na relação nominal dos municípios paraenses, constante na Lei nº 8, de 31 de outubro de 1935, incluiu-se Cachoeira, sendo restaurado, portanto, nesta ocasião que, segundo os quadros do período 1936-1937, compunha-se de três distritos: o da sede, Camará e Caracará” (IDESP, 1997: p.2).

Apenas em 1935 foi criado o município de Cachoeira do Arari, tendo como distrito Ponta de Pedras. No entanto, o Decreto de nº 4.505, de dezembro de 1943, altera o nome de Cachoeira para Arariúna, que permaneceu até 1956, quando a Lei Estadual de nº 1378, de 29 de agosto, retomou o nome anterior.

A origem do nome do município tem conexões com vários aspectos. O primeiro deles é o desnível do Rio Arari (fig. 10), em frente à sede, que provoca uma precipitação das águas em forma de cachoeira. Outro motivo é o fato de que um dos principais lagos da mesorregião do Marajó se denomina Arari, cuja importância local tem desdobramentos no fornecimento de alimento e no imaginário local. Arari também é, segundo a PARATUR (2003), o nome de um cipó da família das *Leguminosas Papilionáceas*, de flores grandes

¹⁵ Soure limita-se, ao norte, com o município de Cachoeira.

¹⁶ A Revolução de 1930 foi o movimento armado, liderado pelos estados de Minas Gerais, Paraíba e Rio Grande do Sul, que culminou com o golpe de Estado, o Golpe de 1930. Esse golpe depôs o presidente da república - Washington Luís - em 24 de outubro de 1930; impediu a posse do presidente eleito, Júlio Prestes, e pôs fim à República Velha.

e cor de fogo, que cresce as margens dos rios da região. Por fim, Arari é, também, o nome da Arara-canindé (*Ara ararauna*), ave de plumagem azul com o ventre amarelo, com vários riscos pretos em volta dos olhos.

Figura 10: Imagem aérea do Rio Arari e trapiche municipal.



Fonte: IPHAN, 2007

Autor: Paulo de Carvalho, 2005

A etimologia desta palavra, provavelmente de origem Tupi, pode fornecer a seguinte interpretação: arara – í, arara pequena, pois o sufixo {-i} é indicativo de diminutivo. Por outro lado, Arariúna pode significar “ararinha preta”, em função do sufixo {-una} que indica ‘escuro’, ‘preto’. Baena (1969) relaciona o nome Cachoeira ao da fazenda do Capitão-Mor André Fernandes Gavinho, fundador da localidade. Segundo dados históricos encontrados em Miranda da Cruz (1987) e Mestre Tomás (2003), as margens do Rio Arari vivia um grupo indígena denominado por Cruz de Araris e, por Mestre Tomás, de Ariris. Essa informação constitui uma outra possibilidade para explicar a origem do nome da localidade.

1.2.2 Aspectos Socioespaciais

O Município de Cachoeira do Arari¹⁷ pertence à Mesorregião do Marajó e à Microrregião dos Campos. A sede municipal possui as seguintes coordenadas geográficas: 1°00’36” de latitude Sul e 48°57’56” de longitude Oeste, segundo dados

¹⁷ Neste trabalho, me referirei a cidade como Cachoeira do Arari ou, somente, Cachoeira.

do levantamento turístico da PARATUR (PARATUR, 2003). Faz limite, ao Norte com os municípios de Chaves e Soure; ao Sul com o município de Ponta de Pedras; a Leste com o município de Salvaterra e a Baía do Marajó; e a Oeste com os municípios de Ponta de Pedras e Santa Cruz do Arari (fig. 11). Segundo dados do mesmo levantamento, possui área de 3.102 km², ocupando o 37º lugar do Estado em extensão territorial. Está distante, aproximadamente, 67 km em linha reta da capital Belém.

Figura 11: Mapa do município de Cachoeira do Arari.



Fonte: IPHAN, 2007

Autor: Paulo de Carvalho e Fernando Souza, 2006

O Município, de acordo com dados do IBGE (2010), possui uma população de 20.311 habitantes e uma área de 3.102,1 Km². Além da sede, abriga os distritos de Retiro Grande, Camará e Caracará. A economia gira em torno da pecuária, principalmente na criação de bovinos e bubalinos, e da pesca. Recentemente (a partir de 2010) começou a se desenvolver a rizicultura (fig. 12) nos campos de Cachoeira do Arari, entretanto ainda não há registro oficial sobre a quantidade de arroz produzida, segundo informações obtidas na página eletrônica do IBGE. O comércio é fonte de renda para algumas famílias, mas os principais empregadores do município são a Prefeitura e o Estado, através de órgãos públicos.

Figura 12: Cultivo de arroz nos campos de Cachoeira.



Autor: Karla de oliveira, 2011.

O acesso ao município pode ser feito através de embarcações em madeiras, que partem de portos localizados no centro histórico da capital, Belém. As saídas não são diárias, feitas durante o período noturno, e os passageiros viajam deitados em redes atadas a estrutura do barco. A viagem pode durar de 6 a 12 horas, de acordo com a variação da maré. Outra forma de chegar ao município é através de navios em ferro (fig.2) que saem duas vezes ao dia, da Estação Fluvial (em Belém) e as viagens (fig.13) duram, em média, 3 horas. O ponto de chegada é a foz do Rio Camará (Porto do Camará), no município de Salvaterra. A partir deste ponto pode-se fazer o restante da viagem – no município de Salvaterra há um trecho asfaltado (10 km), porém, a maior parte da estrada (50 km) localizada nos municípios de Salvaterra e Cachoeira do Arari, é de terra (fig. 14) – em ônibus ou vans. Partindo-se do distrito de Icoaraci (Belém), a viagem pode ser feita em *ferry-boat* (fig.3), e chegada, também, na foz do Rio Camará.

Figura 13: Viagem para a foz do Rio Camará



Autor: Karla de Oliveira, 2011.

Figura 14: 50 km em estrada de terra



Autor: Karla de Oliveira, 2011

Figura 15: Balsa e rabetas para atravessar o Rio Camará



Autor: Karla de Oliveira, 2011.

O cansaço da viagem que, no período seco é feita com muita poeira e, no período chuvoso quando ainda é possível trafegar de automóvel – é feita em meio à lama, é amenizado pela paisagem dos campos (que durante o inverno ficam como lagos florido), e pelos diversos tipos de animais que podem ser avistados.

A estrada que liga Salvaterra a Cachoeira do Arari (PA-154) possui algumas

pontes e é cortada pelo Rio Camará. Neste trecho há que se atravessar em balsa ou em rabetas, que são embarcações que se assemelham a canoas, entretanto possuem motor (fig. 15). As rabetas transportam passageiros, bicicletas e motos.

O município é formado por muitas fazendas. A sede municipal está cercada, de um lado por elas, e, de outro, pelo Rio Arari, impedindo uma maior expansão urbana. A área abrange grande parte da região dos campos naturais que, durante o inverno amazônico, ficam quase que totalmente submersos. Quando o inverno é rigoroso, parte da estrada desaparece e as embarcações se tornam a única alternativa de transporte para a população em geral.

Fazendo parte do tipo tropical úmido, o clima do município apresenta todas as características que lhe são inerentes: temperatura média em torno de 27°C, mínima superior a 18°C, e máxima de 36°C; umidade elevada e alta pluviosidade nos seis primeiros meses do ano. Segundo o IDESP (IDESP, 1997), nesses meses chuvosos ocorrem as menores temperaturas, enquanto nos últimos seis meses se registram temperaturas mais elevadas - [...] os solos do município são representados pela Laterita Hidromórfica, em maior porcentagem, associada a Áreas Quartzosas e Solos Aluviais (PARATUR, 2003: p.12). Predominam os seguintes tipos de vegetação: floresta densa de terra firme; campos cerrados; campos altos; e campos baixos:

“As margens dos baixos cursos d’água, destaca-se a Floresta Aberta Mista, nas várzeas sujeitas a inundações das marés, onde ocorre, também, o Manguezal. Devido à prática da agricultura migratória, nos tratos de Floresta Densa, podem ser observadas manchas de Floresta Secundária, onde os cultivos foram abandonados” (IDESP, 1997: p. 2).

Os campos naturais, em sua maioria - segundo o mesmo Instituto (IDESP, 1997) - são queimados anualmente, alterando os vários componentes do solo, principalmente a microfauna. A fauna é bastante diversificada, podendo-se encontrar garças (*Casmerodius albus*) e guarás (*Eudocimus ruber*) com suas revoadas aos fins de tarde, além de cotias (*Dasyprocta aguti*), veados, tatus, pacas (*Cuniculus paca*), etc.

Na vegetação destacam-se os campos aluviais, constituídos de gramíneas, como o capim de marreca (*Paspalum conjugatum*), canaranas (*Hymenachne amplexicaulis*) e ciperáceas, sobressaindo nesta o piri (*Rhynchospora cephalotes* (L.) Vahl); o cerrado com fisionomia de parque ocupa os “tesos”, em cujo extrato rasteiro o principal componente é o capim barba de bode (*Cyperus compressus* L.); presença de extrato arbóreo ou arbustivo, sendo os principais componentes a mangaba (*Hancornia speciosa*), o caimbé (*Coussapoa asperifolia*) e o muruci (*Byrsonima crassifolia* (L.) H. B. K.); as matas de galerias, onde as palmeiras, como o buriti (*Mauritia flexuosa* L. F.), o tucumã (*Astrocaryum vulgare* Mart.), o açai (*Euterpe oleracea* Mart.) são os mais comuns (IDESP, 1997). [...] Para o litoral ocorrem densas florestas aluviais (várzea) com ucuubas (*Virola surinamensis* Rol Warb), açazeiros (*Euterpe oleracea* Mart.), andirobeiras (*Caraipa guianensis* Aubl.) e buritizeiros, e os manguezais, onde predominam o mangue

vermelho (*Rhizophora mangle* L.), a aninga (*Dieffenbachia humilis* Proepp.), e o aturiá (*Drepanocarpus lunatus*) (IDESP, 199: p. 2).

Como em toda a Ilha do Marajó, o relevo possui cotas baixas, sendo 20 metros na sede de Cachoeira, considerada uma das mais altas da Ilha. A estrutura geológica é representada pelos sedimentos quaternários antigos e recentes. “Os primeiros assentam-se em restos do terciário (Formação Barreiras), enquanto os últimos são representados pelos aluviões. Morfoestruturalmente inserem-se na unidade do Planalto Rebaixado da Amazônia” (PARATUR, 2003: p. 13).

Figura 16: Trecho do Rio Arari, que banha Cachoeira.



Fonte: IPHAN, 2007

Autor: Paulo de Carvalho, 2005

Na drenagem do município, destaca-se o Rio Arari (fig. 16), que serve de limite natural, a oeste, com o município de Ponta de Pedras, pertencendo ao Município de Cachoeira do Arari apenas os seus afluentes pela margem esquerda:

“Outro que se destaca é o Rio Camará, que serve de limite natural, a leste, com o Município de Salvaterra, pertencendo ao Município somente os afluentes de sua margem direita. Tanto o Arari como o Camará desaguam na Baía do Marajó, a sudeste do Município. Convém destacar, ainda, o Lago Arari - o mais importante do Marajó - que, pela localização limítrofe com Santa Cruz do Arari, beneficia ambos os municípios. Outros lagos importantes neste Município são os lagos, Guajará, Retiro Grande, Santa Cruz, Paraíso e Guarapi” (IDESP, 1997: p. 3).

Em termos de infraestrutura urbana, Cachoeira possui energia elétrica, correios, telefonia fixa e móvel, abastecimento de água e coleta de lixo; entretanto, não possui

rede de esgoto. O crescimento urbano desordenado aliado à falta de espaço faz com que surjam habitações em áreas no leito do Rio Arari (fig. 17) como o Bairro do Choque que, periodicamente, sofre com as cheias do rio.

Figura 17: Uma rua do Choque.



Autor: Karla de Oliveira, 2011.

O abastecimento de água atende metade da população da cidade (52,6%), não existe tratamento de esgoto e a coleta de lixo atende apenas a 1,0% da população, sendo que, segundo dados da Paratur (PARATUR, 2003: p.13), o lixo domiciliar e o hospitalar são depositados a céu aberto a 500 metros da PA-154 (estrada de acesso ao município), representando sérios riscos de contaminação e poluição ambiental. Atualmente, está em fase de elaboração o projeto de gerenciamento integrado de resíduos sólidos urbanos, que visa à construção de aterro sanitário, coleta seletiva, programa de educação ambiental e sistema de esgotamento sanitário para a cidade.

1.3 Arqueologia

O Museu do Marajó possui um considerável acervo de peças arqueológicas (fig.18) encontradas na própria Ilha do Marajó. Infelizmente não há registros de entrada e/ ou descrição das peças, mas, segundo informações obtidas na pesquisa de Frade, as urnas são do tipo Joannes.

“Muitas estavam com a superfície erodida. Algumas não tinham mais detalhe algum, eram apenas grandes globos de barro. Outras,

ainda, apresentavam algumas incrustações e relevos que revelavam os conhecidos modelos das faces antropomórficas¹⁸ (FRADE, 2002: p. 143).

A relação dos marajoaras com peças arqueológicas se dá cotidianamente, quando se escava a terra para simples construção de um galinheiro ou num banho de rio. Nos dois casos, é muito comum avistar-se, deparar-se com fragmentos ou peças inteiras. Também é comum, para as pessoas que lá habitam a utilização desses artefatos arqueológicos (as urnas) para a guarda de farinha ou água.

Figura 18: Peça arqueológica da exposição de longa duração.



Autor: Karla de Oliveira, 2011.

De acordo com as pesquisas sobre a pré-história Amazônica, informa Anna Roosevelt (1991), descobriu-se que uma ocupação intensa da região na qual sociedades desenvolveram “importantes inovações culturais que mais tarde se difundiram pelo Novo Mundo” (p.113). Essas sociedades, de origem local, desenvolveram-se em todas as áreas (que foram estudadas pelos arqueólogos) que eram ricas em nutrientes. Essas áreas teriam suportado, desde muito cedo, intensivo forrageio¹⁹ e testemunhado o desenvolvimento – por volta de 7.200 A.P.²⁰ (início do Holoceno²¹) – das sociedades ceramistas mais antigas do Novo Mundo.

A Ilha do Marajó foi habitada por comunidades indígenas de diversas

¹⁸ Frade 92002 desenvolveu o termo para unir as representações das faces humanas com as de pássaros.

¹⁹ Forrageio, segundo o Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, é a busca por alimentos, desenvolvida pelos seres vivos, e que emprega estratégias especializadas (HOUAISS; VILLAR, 2001).

²⁰ A.P. - Antes do Presente, tendo como base o ano de 1950 (ano da descoberta do Carbono 14)

²¹ Na escala do tempo geológico, o holoceno é a época do período quaternário da era cenozoica, iniciada há cerca de 11.500 anos e se estende até os dias de hoje.

línguas, e as crônicas apontam especificamente os Nheengaíbas e Aruãs. Segundo Schaan (1999), a cultura marajoara formou-se a partir de pequenos grupos horticultores²² que se estabeleceram no centro da Ilha e no entorno do Lago Arari, com domínio cultural a partir do século V, mil anos antes da chegada dos europeus. O legado desses povos é representado, principalmente, pelos diversos sítios arqueológicos encontrados ao longo da bacia do Rio Arari. Nesses lugares são encontrados testemunhos de rituais funerários e registro da vida cotidiana desses povos.

“Objeto de estudo por parte dos norte-americanos Clifford Evans e Betty J. Meggens, o trabalho desenvolvido pelos povos da Ilha do Marajó foi classificado em fases, o que possibilita uma melhor apreensão do aspecto artístico das peças bem como uma maior compreensão sobre a organização social dessas populações” (MIRANDA DA CRUZ, 1987: p. 16-17).

O quadro 1 é uma síntese dos períodos arqueológicos do Marajó.

Fases Arqueológicas do Marajó

Época aproximada	Fase Arqueológica	Localização presumível	Tipo de cerâmica
1.100 a.C. - 200 a.C.	Ananatuba	Costa norte até Rio Camará. Beira-Rio.	Cerâmica decorada com incisões simples.
900 a.C. - 100 d.C.	Mangueiras	Aos poucos absorve Ananatuba, situando-se mais a oeste; tange a Caviana. Beira-Rio.	Cerâmica mais elaborada, decorada com incisões nas bordas.
100 d.C. - 400 d.C.	Formiga	De Chaves ao Lago Arari, abrange quase a mesma área. Em campo aberto.	Cerâmica simples.
400 d.C. - 1.300 d.C.	Marajoara	Área de 100 km de diâmetro, aprox., tendo o Lago Arari como centro. Costa norte do Marajó.	Cerâmica inteiramente decorada, com variedade de técnicas e motivos. A mais desenvolvida.
1.200 d.C - 1.700 d.C.	Aruã	Litoral leste (Chaves, Soure), Amapá, Mexiana, Caviana.	Cerâmica simples, só as urnas são decoradas.

Quadro 1

Fonte: Miranda Neto (1993)

Schaan; Martins; Portal; informam que, no lado ocidental da Ilha, que compreende a Microrregião do Arari, desenvolveu-se “uma das mais intrigantes culturas da América

²² Utilizavam possivelmente uma agricultura intensiva, complementada pela caça, pesca e coleta de frutos e plantas silvestres (SCHAAN, 1999: p.1).

pré-colombiana” (2010, p.73). Esses povos tiveram que aprender a lidar com a água (abundante no inverno e escassa no verão). Construíram lagos e barragens nas cabeceiras dos rios, onde, no período da diminuição das águas das inundações, capturavam os peixes que retornavam para os rios. Tais lugares foram escolhidos para a construção de suas moradias. Aos poucos, esse sistema de controle das águas passou a ser – onde era necessário - disseminado pela Ilha e, com o tempo, passou a ser controlado por grupos de pessoas que possuíam relação de dominação com os demais em função de seus antepassados, reais e míticos. Dessa forma é que surgiram os vários “cacicados” da Ilha, “que ocuparam por cerca de 900 anos as áreas sazonalmente inundáveis dos campos” (SCHAAN; MARTINS; PORTAL, 2010: p.75).

Para Roosevelt (1991), havia evidências incontestáveis sobre o desenvolvimento, na região Amazônica, de cacicados com agricultura intensiva e com sítios em escala urbana. Além disso, afirma Roosevelt (1991), as sociedades pré-históricas da Amazônia são descritas pelos colonizadores (e confirmada pela arqueologia), como socioeconomicamente estratificadas:

“Esses cacicados surgiram a partir do século V, quando imensas plataformas de terra, com até 12m de altura e 2 a 3 hectares em área, passaram a ser erguidas imponentemente sobre a paisagem tediosamente plana dos campos, consistentemente localizados nas cabeceiras de rios e junto a lagos extremamente piscosos. Ao lado de cada monte (chamados localmente de tesos) encontra-se uma depressão ou espécie de cratera, de onde foi retirada a terra para construí-lo. Nessas “baixas”, as águas ficam represadas desde o início do período da seca, quando os campos são drenados por um complexo sistema de rios e canais, virtualmente invisíveis durante os cinco meses de inundação. A fauna aquática retida em lagos e nas “baixas” ao lado dos tesos não é desprezível. Ainda hoje a pesca nesses locais é extremamente rentável, concorrendo com a pecuária que domina a região” (SCHAAN; MARTINS; PORTAL, 2010: p.75).

Os tesos podem ser encontrados em agrupamentos, onde alguns serviam de moradia para a elite e para o culto aos antepassados, enquanto noutros foram encontrados vestígios de que serviram para habitação de pessoas comuns “onde se encontra cerâmica doméstica e ausência de cerâmica cerimonial” (SCHAAN; MARTINS; PORTAL, 2010: p.75). Nesses agrupamentos, foi observado que haviam diferenças relacionadas ao acesso aos lagos e igarapés e à forma decorativa e iconográfica utilizadas nos artefatos (SCHAAN; MARTINS; PORTAL, 2010). De acordo com Roosevelt (1991) é um ponto pacífico entre os arqueólogos de que os tesos não são característicos de toda a Amazônia, mas exclusivos da sociedade Marajoara.

Schaan; Martins; Portal (2010) observaram que, em várias sociedades, a construção de tesos próximos a áreas de recursos naturais, pode ser entendida como uma forma de reclamar direitos sobre estes recursos. O que os autores aventam é que havia restrições sociais de acesso aos recursos, sugerindo estratificação e hierarquização social. Os volumes de terra retirados para a construção dos locais das moradias e espaços cerimoniais também evidenciam, de acordo com os autores, que

havia, por parte da elite, controle sobre a mão de obra. A impossibilidade de prever variadas situações demandava, segundo os autores, uma maior dependência dos espíritos protetores, mediados por chefes e pajés (SCHAAN; MARTINS; PORTAL, 2010).

A construção de tesos, cada vez maiores e mais altos, também funcionava como uma forma dos grupos distinguirem-se social e simbolicamente, na paisagem dos campos. Ainda hoje os tesos se destacam na paisagem e são utilizados como lugar de morada e refúgio de animais durante o período do inverno, assim como, também, se perpetuou a tradição de construção de barragens e a fabricação de cerâmica (SCHAAN; MARTINS; PORTAL, 2010).

De acordo com as investigações arqueológicas, a Ilha é habitada, pelo menos, há 3.500 anos. Os estudos de Schaan; Martins; Portal, (2010) afirmam que, nos 1.500 anos iniciais existiram pequenas vilas, em diversos ecossistemas, com populações que viviam da caça, da pesca e da coleta. Segundo esses autores, as informações sobre esses povos foram obtidas através da cerâmica “bastante duradoura e em geral bem acabada, encontrada na forma de vasilhas de paredes grossas e pesada (devido ao antiplástico de cacos moídos), mas pouco expressiva em termos decorativos” (SCHAAN; MARTINS; PORTAL, 2010: p.74). Como são poucos os fragmentos decorados encontrados, os autores supõem que os achados indicam o uso doméstico dessas peças, além de pouco uso festivo e cerimonial.

O potencial arqueológico da Ilha do Marajó é explorado desde o final do século XIX, principalmente na Microrregião dos Campos, com a descoberta de cemitérios indígenas. Dessa forma, a arqueologia marajoara desenvolveu-se na região dos campos e nas Ilhas de Caviana e Mexiana (SCHAAN; MARTINS, 2010). Informações sobre a ocupação do período pré-colonial do lado ocidental (Microrregião dos Furos) eram pouco conhecidas, segundo Schaan; Martins; Silva (2010). De acordo com esses autores, um Inventário Arqueológico realizado entre os anos de 2008 e 2009 na Microrregião dos Furos (nos municípios de Breves, Melgaço, Gurupá e Portel), revelou diversos sítios arqueológicos pré-coloniais e históricos.

Os sítios arqueológicos podem ser classificados: pelos tipos de vestígios arqueológicos - conchas, lítico, cerâmico, ossos, etc.; pela posição na paisagem - a céu aberto, sob abrigo, etc.; por sua funcionalidade - cerimonial, cemitério, habitação, etc.; pelo tipo de deposição - em superfície, em profundidade. Quanto ao período de ocupação ; em pré-coloniais (que pertencem ao período anterior à chegada dos europeus nas Américas); e históricos (locais habitados após o início da colonização) (SCHAAN; MARTINS; SILVA, 2010).

Na Microrregião dos Furos, a equipe que realizou o Inventário Arqueológico identificou dezenas de sítios arqueológicos em áreas de terra firme, praias, margens de rios e igarapés, sedes municipais e entornos. Foram encontrados fragmentos de vasilhames feitos em cerâmica, fragmentos de louças e faianças portuguesas, garrafas de grés, moedas de bronze, rodela de fusos (indicativas de prática de fiar tecidos entre os grupos indígenas pré-coloniais), cachimbos de cerâmica, assim como carapaças de

moluscos nos sítios do tipo sambaqui, ossos humanos, lâminas de machado e áreas com Terra Preta Arqueológica – TPA²³ (SCHAAN; MARTINS; SILVA, 2010). Segundo os pesquisadores, a TPA é bastante utilizada pelas comunidades da Ilha do Marajó em função de sua fertilidade. Segundo os autores, o Inventário Arqueológico realizado na Microrregião dos Furos confirmou a hipótese de que “a fase marajoara da tradição policrômica da Amazônia se restringiu à área dos campos alagados da porção leste da Ilha de Marajó [...], não se expandindo para as áreas de floresta, como se suspeitava” (SCHAAN; MARTINS; SILVA, 2010: p.134).

1.4 Cartografias do imaginário Marajoara

Muitos recursos que servem a produção das formas de expressão, celebrações e ofícios tradicionais da Ilha do Marajó, fazem parte do imaginário, entretanto alguns desses recursos tem se esgotado, ou sofrido diminuição da oferta, em função do desmatamento e da extração vegetal e animal desordenada. A natureza regula a vida dos amazônicos, dos marajoaras e é, também, “o principal meio pelo qual o homem possa se desprender da realidade e/ou inserir a essa realidade o imaginário que se faz presente à sua vida” (VALÉRIO, 2011: p.65).

O imaginário é, na concepção de Cornelius Castoriadis, fundador do pensamento instituinte do sentido, e também cria um espaço para a indeterminação e incompletude do sujeito e da sociedade (MESQUITA, 2000). Assim, o imaginário liga-se, de um lado, à noção de desnaturalização por efeito da emergência da ordem simbólica (GARCIA-ROZA, 1999) e, de outro, à erronia e à incompletude, seja na relação do sujeito consigo mesmo, seja em relação ao outro - humano ou não humano – (KAUFMANN, 1996). Desse modo, o imaginário é o locus (espaço simultânea e indissolúvelmente histórico, psíquico e ideológico) da construção narrativa e da interpretação. Logo, espaço da criação, ou poiésis; mas também o da produção e da reprodução social e cultural, seja de instituições, seja de mitologias e rituais. Por isso, de acordo com Castoriadis:

“A história é impossível e inconcebível fora da *imaginação produtiva* ou *criadora*, do que nós chamamos o *imaginário radical* tal qual se manifesta ao mesmo tempo e indissolúvelmente no fazer histórico, e nas instituições, antes de qualquer racionalidade explícita, de um universo de significações” (CASTORIADIS, 1982: p. 176 – grifos do Autor).

O imaginário, finalmente, se refere:

²³ Terra Preta Arqueológica (TPA) “solo modificado como consequência das atividades de descarte humanas que adicionam matéria orgânica e carvão vegetal ao solo, enriquecendo-o, desta forma, ainda que não intencionalmente, com elementos químicos como o fósforo, o cálcio, o magnésio e o manganês, que aumentam sua fertilidade” (SOMBROEK, 1966; KERN; KAMPF, 1989 *apud* SCHAAN; MARTINS ; SILVA, 2010: 106).

“À faculdade originária de pôr ou dar-se, *sob forma de representação*, que não são (que não são dadas na percepção ou nunca o foram), falaremos de um imaginário último ou radical, como raiz comum do imaginário efetivo e do simbólico. É finalmente, a capacidade elementar e irreduzível de evocar uma imagem” (CASTORIADIS, 1982: p. 154 – grifos KD).

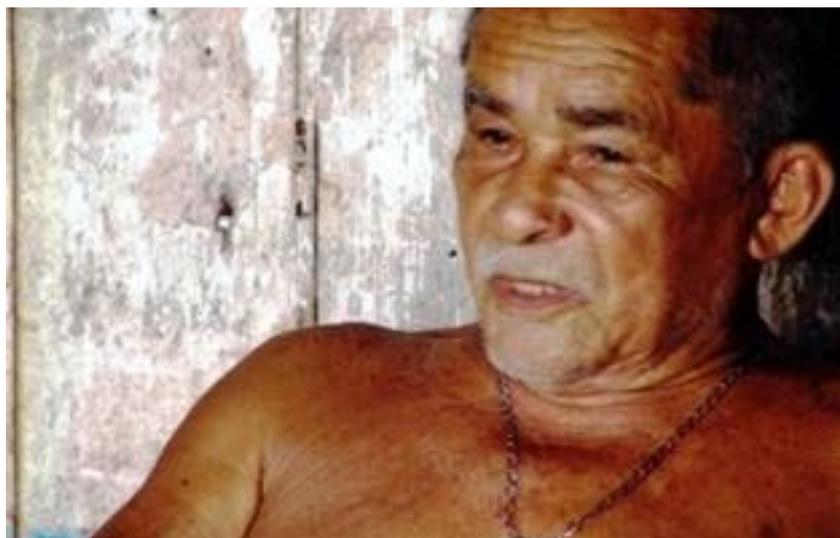
Deste modo, e seguindo Castoriadis, parto do pressuposto segundo o qual a sociedade, enquanto instituição histórico-política existe inscrita em um magma de significações (históricas, culturais, discursivas) e cuja assunção, como efeito do próprio imaginário social, permite afirmar que a existência da sociedade é correlata às formações imaginárias que a constituem, uma vez que “... a instituição da sociedade e o mundo de significações correlativas emergem como o outro da natureza, como criação do imaginário social” (CASTORIADIS, 1982: p. 399).

Para Castoriadis, o imaginário atua através do simbólico e cria efeitos de evidência segundo os quais existimos em uma comunidade cujos interesses e valores comuns são tidos como naturais. O amazônida harmoniza suas experiências entre o mundo nos quais habitam os seres invisíveis e o mundo concreto, a partir do imaginário, da oralidade e da memória. “Sendo assim, a Amazônia a todo momento está sendo reinventada pelos nativos, que não esquecem dos seres mitológicos [encantados], os quais ainda habitam a região, mesmo depois da inclusão da modernidade sobre ela” (VALÉRIO, 2011: p.68).

O imaginário estimula a poética local, pois traz os mistérios dos rios e florestas para as celebrações, ofícios e modos de fazer, o que contribui para a manutenção da cultura local. Parte da obra de Dalcídio Jurandir, ele mesmo um marajoara que passou 12 anos de sua infância em Cachoeira do Arari, faz referência ao imaginário marajoara presente nas lendas, nos pajés e nos encantados, elementos ainda hoje presentes nas narrativas dos moradores da cidade de Cachoeira e de toda a Ilha do Marajó.

No livro Marajó, romance em que retrata a sociedade marajoara do início do século XX, Dalcídio Jurandir (2008) mostra que a religiosidade (na forma de catolicismo popular, protestantismo, kardecismo, rituais de curas ou pajelanças) é um importante componente da vida do marajoara. Em toda a Ilha é forte a presença católica, mas a figura do pajé aparece em praticamente todas as localidades visitadas, expressando a chamada “pajelança cabocla” e suas derivações. Em Soure, encontra-se Zeneida Lima, uma pajé de renome nacional, autora de livros sobre a importância das tradições religiosas dos povos indígenas da Amazônia. No município de Soure - onde ela possui uma área de 190 hectares e pretende criar uma Reserva Particular do Patrimônio Natural (RPPN) - localiza-se a sede da Organização Não Governamental (ONG) Instituição Caruanas do Marajó Cultura e Ecologia, fazenda conhecida pelo nome de “O Mundo Místico dos Caruanas”, que foi idealizada para se tornar um local para a realização de curas e formação de discípulos. Muaná é uma das localidades onde essa manifestação tem maior expressividade, havendo muitos pajés (curadores) reconhecidos e legitimados pela população e que possuem aprendizes, adultos e crianças, preparados para dar seguimento à tradição (fig.19).

Figura 19: Seu Luis Pinheiro, curador de Muaná.



Fonte: IPHAN, 2007

Autor: Paulo de Carvalho, 2005.

Figura 20: Foliões de São Sebastião em esmolação pelos campos.



Fonte: IPHAN, 2008

Autor: Paulo de Carvalho, 2008.

Como expressão do catolicismo, as celebrações das festas de santos são fortes em todos os municípios. O levantamento de mastros, as esmolações (fig. 19) realizadas pelos foliões, as rezas de ladainhas (em latim ou português) são elementos fundamentais de muitas festas religiosas que acontecem na Ilha. Em Muaná, os festejos são para São Francisco de Paula, São Benedito, São Miguel Arcanjo e Nossa Senhora da Penha. Em Chaves, Santo Antônio e São Sebastião são as principais festividades. Em Santa Cruz do Arari e Soure, o Círio de Nossa Senhora de Nazaré. Em Ponta de Pedras, as

festividades de Santo Antônio e Nossa Senhora da Conceição. Em Portel, Festa de Nossa Senhora da Luz e de São Miguel das Cachoeiras. Em Melgaço, festa de São Miguel Arcanjo e em Gurupá, Festividade de São Benedito. Contudo, a Festa de São Sebastião, sobretudo a que acontece no município de Cachoeira do Arari, apresenta maior expressividade e recorrência dentre os festejos religiosos observados.

Além das celebrações religiosas também há a ocorrência de importantes festivais que comemoram as safras de alguns recursos extrativistas da região, como o Festival do Açaí, em Curralinho e Portel; Festival do Camarão, em Afuá e a Festa da Banana, em Muaná.

Figura 21: Mulheres cortam carne para preparar o Frito do Vaqueiro.



Fonte: BRASIL. Instituto, 2007

Autor: Carla Belas, 2005

Da flora da região, várias espécies como andiroba (*Carapa guianensis Aubl.*), cujo óleo anti-inflamatório pode ser utilizado em reumatismos e cicatrizações, como repelente; copaíba (*Copaifera langsdorffii Desf.*) usada como inflamatório, em garrafadas, pode ser, também, utilizada em casos de inflamação de garganta, fazendo-se colutório com mel e óleo doce, e também em xaropes para tosse; ucuuba (*Virola surinamensis Rol Warb*), cujas folhas em infusão podem ser utilizadas para os casos de reumatismo e artrites. A casca, em infusão no álcool, serve para cicatrizar ferimentos; e raízes e ervas como patchuli (*Pogostemon cablin (Blanco) Benth.*), pripioca (*Cyperus articulatus L.*), pataqueira (*Schizobium parahyba*) e arruda (*Ruta graveolens L.*), são utilizadas na preparação de artesanatos, medicamentos, unguentos, banhos de cheiro e ainda nos benzimentos da pajelança, contra mau olhado. Outras espécies vegetais como jacitara (*Desmoncus orthacanthos Mart.*) para a confecção de tipitis, cestos e peneiras; arumã (*Ischnosiphon polyphyllus*) para produção de paneiros e peneiras;

cipó-ambé (*Philodendron imbe Schott.*) e timbó-açú (*Derris guianensis*) para cestos e esteiras; miriti (*Mauritia flexuosa*) para a produção de doces, sucos, extração de palmito, artesanato em bolsas, brinquedos, bijuterias, móveis; diversas cascas e palhas servem a confecção de chapéus, bolsas, bijuterias, painéis e cestarias. Palmeiras como o açai (*Euterpe oleracea Mart.*) e o tucumã (*Astrocaryum vulgare Mart.*) têm forte presença na culinária e é o elemento fundamental de um prato tradicional de Cachoeira do Arari e Chaves, a canhapira.

Este prato sofreu muitas alterações no seu preparo. Antigamente o prato era preparado com pirarucu (*Arapaima gigas*) salgado ou com marreca (*Dendrocygna autumnalis discolor*) assada. Hoje a preparação recebe a inserção de carne suína, chouriço e toucinho. A canhapira é preparada com vinho²⁴ do tucumã (*Astrocaryum vulgare Mart.*) misturado à carne de porco ou de caça, demora três dias de cozimento. Já o frito do vaqueiro, alimento tradicional dos vaqueiros, muito utilizado no dia a dia da lida nos campos, é feito com carne (bovina ou bubalina), cortada em pedaços (fig. 20), frita e conservada na própria gordura. Também merece destaque o queijo do Marajó – a técnica do preparo da iguaria é repassada através da oralidade. É possível encontrar, em Cachoeira do Arari, Soure e Salvaterra, fazendas onde ainda são produzidos de forma artesanal, pois em alguns lugares já são utilizados equipamentos industriais utilizados no processo de fabricação.

O leite de onça é a bebida principal da festa de São Sebastião que acontece em Cachoeira do Arari. Bastante apreciada pela comunidade e muito consumida pelos brincantes do mastro do Santo, representa parte da identidade cultural da cidade. O leite de onça é preparado com álcool comum, que pode ser comprado em farmácias, leite de búfalo (o ideal, em função de maior percentual de gordura, responsável por proporcionar cremosidade à bebida), açúcar e baunilha. Outra tradição gastronômica do município é a linguiça marajoara, feita com as carnes da parte traseira do gado temperada com sal, alho, cheiro verde, cebola e pimentas. Muito consumida durante a festividade de São Sebastião e o Círio de Nossa Senhora da Conceição.

Cordões de bichos²⁵, sobretudo de pássaros, são encontrados em várias comunidades, entretanto, poucos ainda estão em atividade, como o Cordão de Pássaro Garça, de Bagre; Cordão de Pássaro Tucano, de Portel; Cordão de Pássaro Japiim, de Melgaço. Os cordões de pássaros são cordões de bicho cujo enredo gira em torno da caça, morte e ressurreição de uma ave. Como no boi-bumbá, apresenta um ator (geralmente criança) vestido com uma indumentária ricamente bordada, que lembra o pássaro que dá nome ao grupo. Assim, por exemplo, se o grupo denomina-se “Cordão de Pássaro Japiim” a fantasia apresentará as cores da plumagem do Japiim, etc. Além dos vários personagens que apresentam, os cordões de bicho são acompanhados por

²⁴ Tipo de suco no qual a polpa da fruta é macerada com água. Dependendo da fruta, pode ser também, macerado com açúcar.

²⁵ “Folguedo junino, registrado no Pará, que representa um pequeno drama jocoso, cujo tema central é a caçada, com a morte e a ressurreição de um bicho - personagem que marca a identidade do grupo e em torno do qual se desenrola a ação. Os personagens variam, mas são recorrentes: caçador, rei, rainha, princesa, doutor, pagé, fada, feiticeira, etc.” Disponível em <<http://www.cnfcp.gov.br/tesauro/00002038.htm>>. Acesso em 16. jan. 2012.

uma banda composta por instrumentos de percussão, cordas e metais; Grande parte de sua história é cantada. Pode ser entendido como um tipo de ópera popular.

Em diversos municípios da Ilha, encontram-se grupos parafolclóricos²⁶, como o Águia de Ouro, em Cachoeira do Arari; Grupo Parafolclórico Assurinis e Grupo de Dança Frutos do laçá, em Portel; Grupo Parafolclórico Luar de Bagre, em Bagre. Os bois-bumbás também são bastante representativos, como o Boi Gaiato e o Boi Mina de Ouro, de Cachoeira do Arari. Também esta cidade possui, como marca de sua identidade cultural, a Luta Marajoara (fig.22). Esta luta requer força e equilíbrio do lutador, que tem por objetivo derrubar seu oponente sujando-lhe as costas. Em clima de brincadeira e descontração, a luta é muito praticada durante os festejos de São Sebastião.

Figura 22: Luta Marajoara.



Fonte: IPHAN, 2007

Autor: Paulo de Carvalho, 2005

Uma das figuras que está intimamente ligada à Microrregião dos Campos é a do vaqueiro. Além das atividades diárias deste ofício tradicional, muitos vaqueiros são, também, artesãos, produtores dos seus próprios utensílios como: selas, cordas, cabeçadas e utilitários em ferro e couro. O pescador, assim como o vaqueiro, é outro dos principais ofícios da região. O ofício de tocador possui grande importância para a manutenção da Festividade de São Sebastião. Os tocadores fazem parte da Comissão de São Sebastião e percorrem fazendas de Cachoeira do Arari, Ponta de Pedras, Santa Cruz do Arari, Anajás e Chaves seis meses antes do início da festa, fazendo esmolações para o Santo. Outro ofício tradicional é o de rezador de ladainhas que, em Cachoeira do Arari, está se perpetuando graças às oficinas realizadas no Museu do Marajó.

²⁶ Grupos que executam danças fora de seu local e/ou tempo de origem e da conjuntura que lhe deu forma e função. A dança é transformada em espetáculo teatral, adquirindo, assim, uma função social diversa do seu contexto original (Cortes, 2000).

Ofício tradicional e recorrente em todos os municípios da Ilha é o de carpinteiro naval. Breves possui vários estaleiros com um modo de construção artesanal que ainda conta com o interesse dos jovens em aprender o ofício. A tradição ceramista, deixada pelos primeiros habitantes da Ilha, se conservou na forma de produção de peças de uso diário usadas para cozinhar, guardar água, alimentos ou defumar a borracha. A produção de réplicas (fig.23) arqueológicas ainda é realizada, mas por poucos artesãos nos municípios de Soure, Cachoeira do Arari, Santa Cruz do Arari e em Ponta de Pedras, onde existe uma maior produção das mesmas, vendidas, em sua maior parte, para Belém. No entanto o maior polo de produção de réplicas da cerâmica marajoara não está no Marajó, mas em Icoaraci, distrito de Belém.

Figura 23: Réplicas do artesão Anaías Freitas de Ponta de Pedras.



Fonte: IPHAN, 2007

Autor: Paulo de Carvalho, 2005.

De patrimônio edificado, o Museu do Marajó e os tesos, com peças arqueológicas, constituem uma parcela fundamental do acervo cultural de Cachoeira do Arari. A cidade também abrigava a antiga residência do escritor Dalcídio Jurandir, um dos mais famosos escritores paraenses²⁷. Nos demais municípios da Ilha destacam-se: a casa grande da Ilha do Palheta, em Muaná (1905); O antigo prédio da prefeitura (1932), a igreja de Nossa Senhora da Conceição (1727), a capela de Santana (na Ilha de mesmo nome) e a capela São Francisco na fazenda Malato, todos em Ponta de Pedras. Em Chaves, destaque para a Igreja de Santo Antônio (1888), com imagens sacras, entre elas, a imagem do padroeiro, feita de pedra e madeira; em Melgaço a Igreja de São Miguel

²⁷ Através do Decreto nº 008, de 02 de maio de 2002, a antiga residência na qual morou a família de Dalcídio Jurandir foi instituída patrimônio cultural do município de Cachoeira do Arari. Construída por volta de 1900 - e totalmente alterada arquitetonicamente pela atual família proprietária, não sendo possível informar o que ainda resta de original - também foi sede do jornal Cachoeira Nova, o primeiro da cidade. Havia projetos, da Prefeitura Municipal, de transformar o imóvel em biblioteca e museu com o intuito de preservar a memória do escritor, mas o projeto não foi executado (PARATUR, 2003).

Arcanjo (1653); Em Gurupá, o Forte de Santo Antônio (1623).

Dentre os lugares de destaque estão a Fazenda do Sossego, em Soure, que reúne muitas histórias de encantarias, como a da cobra grande que habita o seu subsolo. Em Breves, a Vila de Corcovado, entreposto comercial para a venda da borracha e posteriormente de madeira, que teve o seu tempo áureo no período da 2ª Guerra Mundial e o Lago Guajará, em Cachoeira do Arari, cercado de mistérios e lugar de encantarias. Dizem que o lago é habitado por Vó Catarina, uma *encantada*, a qual os pescadores devem pedir permissão para pescar, se quiserem que a pescaria seja bem sucedida.

CAPÍTULO 2

O MUSEU DO MARAJÓ E A COLEÇÃO

“Um meu irmão me perguntou: “Será que vale a pena sacrificar uma vida sobre o altar de um Museu?”[...] É mesmo verdade, estou sacrificando tudo no altar do meu Museu, sempre afobado, numa corrida angustiante contra o tempo, para garantir-lhe o futuro e para que não desmorone na hora em que eu me entregar à velhice, à doença, ao cansaço ou ao desespero”
(GALLO, 1996: p. 279)

O segundo capítulo apresenta Giovanni Gallo, sua chegada ao Brasil e à Amazônia, e a fundação do Museu do Marajó. Discutirá a importância desse Museu para a cultura marajoara, a formação do acervo dessa instituição museológica e, principalmente, a coleção de pajelança cabocla. Também versará sobre os problemas enfrentados pela gestão, referentes, sobretudo, à sustentabilidade.

2.1 Museu do Marajó e a Cultura Marajoara

Museu, segundo o International Council Of Museums – ICOM, é “uma instituição permanente, sem fins lucrativos, a serviço da sociedade e do seu desenvolvimento, aberta ao público e que adquire, conserva, pesquisa, comunica e exhibe o patrimônio material e imaterial da humanidade e do seu meio ambiente, para fins de educação, estudo e deleite” (ICOM, 2007, não paginado). É um espaço de pesquisa, de comunicação, de posicionamento político-ideológico, de formulação e de reformulação de sentidos, memórias, identidades, aproximações e afastamentos, paixões e conflitos.

Para Scheiner (2008), o museu é um dos mitos – e o que é menos percebido enquanto - criado pela sociedade burguesa para instituir-se enquanto detentora dos processos e produtos da memória do mundo e que vem sendo utilizado para “gerar uma fala reificada sobre as relações entre o humano e o mundo” (SCHEINER, 2008: p. 59), pois a ideologia burguesa apresentou o museu burguês como sendo o único possível na história, como fez ao estabelecer o Louvre como modelo de museu, como produto da revolução, e que legitimou o estatuto burguês.

Segundo Bellaigue (1992), o museu deve ser entendido como um espaço de aprofundamento da relação entre o homem e a concretude. Postman (1989) ressalta a necessidade que o museu tem de dialogar com a sociedade e que as pessoas que trabalham para manter esses espaços atuantes devem estar convictas da importância de suas atividades, sem esperar por algum tipo de aprovação ou apreciação.

De acordo com Borges (2011), o museu se estrutura como um produtor de representações sobre determinadas realidades. Ele se posiciona como uma articulação entre a história e a linguagem e propõem ângulos para ver e interpretar, a partir de uma determinada visão de mundo. A função do museu é apresentar (expor) uma maneira específica de interpretação da realidade. Portanto, ele deve ser pensado como “parte

constituente e constituída de um processo cultural e político, logo, sócio-histórico” (BORGES, 2011: p. 43). Mário Chagas (2006) percebe o museu como uma arena, um espaço de conflito, permanente espaço de memória e de poder. Sendo a memória, ela mesma, um constante campo de tensão entre lembrança e esquecimento.

Segundo Pollak a memória “é a operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar” (POLLAK,1989: p.9). Ela é coletiva, como admite Halbwachs (1990), para quem existem tantas memórias quantos grupos existem e onde a lembrança pode ficar numa encruzilhada. Halbwachs trabalha com a ideia de uma multiplicidade de memórias para uma multiplicidade de grupos, entretanto não conta com as possibilidades de conflitos, tensões e distensões que possam ocorrer nesse campo. Sua ideia de memória coletiva implica num campo coeso, de fronteiras delimitadas, em um estado de estabilidade social. Pensar a relação entre memória e grupo significa entendê-la como sendo construída socialmente, e assim como a sociedade está em constante mobilidade, rupturas e tessituras, a memória também é dinâmica e contraditória.

Para Gondar (2005), Chagas (2006), Borges (2011) e outros, a memória é social. Ela também é polissêmica, ética e política, um instrumento privilegiado de transformação social. Ela é uma construção que possibilita a reconstrução de um passado a partir de nossas próprias perspectivas, “é a esfera por meio da qual uma sociedade representa para si mesma a articulação de seu presente com o seu passado, configurando, em consequência, no modo pelo qual os indivíduos sociais representam a si próprios, as suas produções e as relações que estabelecem com os demais” (GONDAR, 2005: p. 22).

Enquanto fato social, infere Borges, “a memória é um campo atravessado por disputas, negociações, consensos e dissensos de sentidos, condição indispensável para a construção, ou invenção, dos “lugares” de memória” (BORGES, 2011: p.57). Lugares de memória são lugares de história que vão do objeto material e concreto, ao mais abstrato, simbólico e funcional. Para isso, o “lugar” deve remeter a uma vontade de memória. Pode ser um símbolo, um evento, um documento, o que resta e se perpetua de um outro tempo, um tempo que foi perdido, degradado, e que precisa ser retomado:

“Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não existe memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter os aniversários, organizar as celebrações, pronunciar as honras fúnebres, estabelecer contratos, porque estas operações não são naturais [...]. Se vivêssemos verdadeiramente as lembranças que eles envolvem, eles seriam inúteis. E se em compensação, a história não se apoderasse deles para deformá-los, transformá-los, sová-los e petrificá-los eles não se tornariam lugares de memória. É este vai-e-vem que os constitui: momentos de história arrancados do movimento de história, mas que lhe são devolvidos” (NORA, 1993: p. 13).

Os museus, segundo Meneses (1994), estabelecem-se na articulação entre imagens e lugares. Hooper-Greenhill (1988 *apud* MENESES, 1994) analisa o museu

como “teatro da memória”, potencialmente mais eficiente do que a escrita e outros sistemas de registro, pois a matriz sensorial facilita a rememoração. Para Borges (2011), entretanto, não se trata, somente, de saber se o museu e instituições congêneres instituem memória, mas compreender qual memória é constituída e por qual processo.

Chagas infere que trabalhar os museus na perspectiva do poder da memória, significa entender os museus como lugares nos quais os indivíduos podem dispor de instrumentos para equacionar suas relações e seus problemas. Museus que seguem por esse caminho, afirma o autor, demonstram interesse em democratizar a produção de bens, serviços e informações culturais. “O compromisso, neste caso, não é tanto com o *ter* e preservar acervos, e sim *ser* o espaço de relação e estímulo às novas produções” (CHAGAS, 2006: p. 33), mas essas novas produções devem ser intermediadas através de práticas educativas.

Chagas (2006), ao analisar o pensamento museológico de Mário de Andrade, observou que, para esse poeta, os museus seriam instituições que serviriam às classes trabalhadoras e atuariam como elementos de fixação da identidade cultural. Mário de Andrade, na década de 1930 e através do Departamento de Cultura da cidade de São Paulo, planejava criar um museu de reproduções, com o qual pretendia disponibilizar, para as classes trabalhadoras, “a produção artística consagrada pela civilização ocidental”, valorizando “o conteúdo informativo dos objetos reproduzidos, em detrimento de um valor de aura que estaria cercando o original” (CHAGAS, 2006: p.77). O Museu de reproduções de Mário de Andrade seria não só espaço de exposição, “mas *locus* de ação” (CHAGAS, 2006: p.91).

Os “museus populares” propostos por Mário de Andrade seriam institutos que teriam a função de colocar “suas coleções ao alcance de qualquer compreensão” (ANDRADE, 1938: p. 54 *apud* CHAGAS, 2006: p. 96). Seriam regulamentados e mantidos pelos municípios e deveriam conter um pouco de tudo, dentre arqueologia, arte, folclore, indústria e espaço ao ar livre (CHAGAS, 2006). Esse projeto ressalta Mário Chagas (2006), tinha como proposta a valorização do existente: “do mais singelo ao mais sofisticado, do popular ao erudito, da cópia ao original, do testemunho natural ao cultural, sem a preocupação de coleções fechadas. A narrativa museológica, nesse caso, deveria surgir do diálogo com a população interessada na constituição do museu” (CHAGAS, 2006: p.93). O pensamento de Gallo, para fundar o MdM, dialoga com a ideia de Mário de Andrade, que pensava o museu como espaço de estudo e reflexão, a serviço das classes trabalhadoras.

Mário de Andrade acreditava que não seria difícil montar o acervo desse museu municipal, pois, segundo ele, “não haverá munícipe que não ofereça o que possui de arqueológico, de folclórico e mesmo de histórico ou de artístico, em benefício e glória de seu município” (DUARTE, 1938: p. 217-222 *apud* CHAGAS, 2006: p.93), processo que pode ser observado quando do início e ampliação do acervo do MdM. Chagas ressalta a complexidade do pensamento de Mário de Andrade, que se baseia em duas linhas de força, “uma é a valorização do popular e do nacional como forma de inserção, do Brasil, no concerto museal das nações, e a outra é a conceituação do bem cultural [...] que envolve o tangível e o não tangível” (CHAGAS, 2006: p.97). Chagas ainda ressalta

que a participação popular nos museus, na contemporaneidade, ainda encontra muita resistência e é entendida como um desafio.

Nessa direção, Hughes de Varine (1986) propõe que a sociedade deva criar novas habilidades para enfrentar os desafios da contemporaneidade, caracterizadas pelo consumo, mudança de tecnologia e competição global. Para isso, os museus devem se transformar em agentes de desenvolvimento, usando a linguagem dos objetos para contribuir “para o desenvolvimento global da sociedade a qual pertence” (VARINE, 1986). Assim, Varine identifica quatro funções para esse novo museu: ser um banco de dados, referente às raízes da comunidade na qual está inserido; atuar como observatório de mudanças “testemunhando o impacto da modernização à luz dos valores e costumes existentes”; ser um ponto de encontro da comunidade “a fim de permitir às pessoas imaginar, experimentar, realizar”; ser uma vitrine da comunidade “com seus tesouros do passado, sua consciência do presente, seus planos e projetos para o futuro” (VARINE, 1986: p. 32). Esse novo museu deve atuar, simultaneamente, na ação, na capacitação e na pesquisa, e a comunidade deve reconhecer-se nesse museu, utilizá-lo como instrumento de seu desenvolvimento.

O Museu do Marajó foi fundado em 1972, na cidade de Santa Cruz do Arari, e representa a materialização da obra de um padre que possuía, como ideologia, o entendimento de que só através da cultura seria possível o verdadeiro desenvolvimento dos homens e mulheres marajoaras. Seu fundador, Giovanni Gallo, nasceu na Itália – Turim – em 27 de abril 1927. Filho de uma família carente, que com dificuldades provia o sustento diário, aos dez anos de idade precisou cuidar dos irmãos menores quando sua mãe foi dar à luz à sua nova irmã. Abraçou a religião por vocação, tornando-se sacerdote da Companhia de Jesus. Estudou teologia e filosofia, mas acalentava o sonho de estudar sociologia - que não pôde realizar. Passou desde cedo por muitas dificuldades que lhe prepararam para os anos que passaria no Brasil e, particularmente, na Ilha do Marajó.

Seu primeiro trabalho, fora de Turim, foi na Sardenha, na década de 1960. Apesar de a língua oficial ser o italiano, era na língua local, o sardo, que os pais do vigário local gostavam de contar as histórias locais sobre gigantes e bruxas. Giovanni ouviu muitas dessas histórias em processo de desaparecimento e registrou tudo em 20 cadernos de anotações que pretendia transformar em livro. Esta passagem da sua vida nos mostra como Gallo sempre se interessou pelas manifestações culturais dos lugares nos quais desenvolvia seu trabalho evangelizador.

Passou pela Suíça e, após oito anos de serviços prestados (1962 - 1970) à comunidade italiana católica, pensou que outras pessoas poderiam continuar seu trabalho e que a experiência adquirida poderia ser útil em algum país do terceiro mundo. Desejava algum país da América Latina, de idioma espanhol, o qual dominava. Como resposta, lhes ofereceram um trabalho na Suécia, mas não aceitou. Depois lhe foi oferecido um trabalho para cuidar das missões italianas em toda a Escandinávia (Suécia, Noruega e Dinamarca) e residir em Estocolmo, mas ele também recusou. Então lhe ofereceram o Brasil: “esqueci a minha preocupação de ser velho demais para aprender o português e arrumei as malas” (GALLO, 1996: p. 140).

Homenageado, pelo governo italiano, com o título de *Cavaliere della Stella Solidarietà* (em 1967), entrou no Brasil (1970) por Salvador “é bom entrar no Brasil pela Bahia!” (GALLO, 1996: p.143), de onde saiu para conhecer o país e a obra jesuítica para, então, poder escolher onde gostaria de trabalhar. Nessa viagem, chegou ao Marajó como fotorrepórter - “encontrei a terra prometida” (GALLO, 1996: p.145). No seu retorno ao ponto de partida, foi enviado para o Maranhão.

Em São Luís (aonde chegou em 1970) foi trabalhar no carente bairro Floresta. Organizou mutirão para a reforma da capela local com o auxílio do amo do boi-bumbá, do taxista, do pedreiro e do assaltante, que tomava conta do material de construção ‘pra ninguém mexer!’. Em outros bairros carentes, como o Matadouro e o Fé em Deus, criou capelas e centros comunitários, além de ter criado diversos cursos para os moradores desses lugares. Após o período de dois anos de trabalho, e de acordo com o que estava previsto, chegou uma carta de seu superior designando-o para ir para o Marajó.

“Aqui começa a última parte da minha vida, aliás, o começo do fim. O Marajó, que sempre tinha sido, sem querer, o desejo, o ideal da minha experiência brasileira de repente virou realidade. Por que ideal da minha vida? Nem eu sei exatamente o motivo, porém me dou conta de que no fundo sempre tive este anseio de concluir a minha carreira de padre neste imenso e desconhecido Marajó, desde quando ouvi falar dele e eu mesmo o assumi, como se fosse minha herança” (GALLO, 1996: p. 159).

Quando Giovanni Gallo chegou para trabalhar na Ilha do Marajó, ele assumiu a paróquia do município de Santa Cruz do Arari²⁸. Nesse município, foi morar na Vila de Jenipapo (1973), uma comunidade de pescadores localizada às margens do Lago Arari. Por opção estava, agora, “numa vila de palafitas perdida no interior do Marajó [...] sem água, sem luz, sem telefone, com uma comida precária, com a previsão de um trabalho difícil” (GALLO, 1996: p. 168). Nessa comunidade, incentivou a produção de artesanato, que era produzido com os recursos disponíveis no local organizou cursos de arte culinária, confecção de flores, corte e costura bordado e produção de sacolas. Construiu um posto médico, um centro comunitário, um laboratório onde ensinou as mulheres a embalsamar 12 mil piranhas, que foram enviadas para o exterior. Com o lucro obtido com a venda, pagava as trabalhadoras, construíram 350 metros de pontes com esteios em madeira de lei, um trapiche comunitário, um cemitério para o período das águas grandes, uma pista de 800 metros para o pouso de aviões e “sobrou até uma ponta para iniciar o nosso museu” (GALLO, 1996: p. 170).

Um dia, recebeu a visita de um amigo – chamado Vadico - que trazia um embrulho e colocou em cima da mesa. “Aqui estão uns negócios que não prestam como o senhor gosta”. Ao abrir o embrulho “descobri uma série de cacos de cerâmica²⁹. “Caco”, na linguagem marajoara, é exatamente o termo científico das peças arqueológicas”

²⁸ Ver figura 4.

²⁹ De acordo com Denise Schaan (2007) o acervo arqueológico do MdM possui peças de cerâmica produzidas entre os séculos V e XIII e é composto por mais de 100 artefatos e centenas de fragmentos de cerâmica marajoara, recebidos como doações da comunidade.

(GALLO, 1996: p. 179). Naquele momento nasceu à ideia de criar um museu “que recuperasse a cultura da nossa terra, a fim de preservá-la e divulgá-la. Ao mesmo tempo estaria projetado para o desenvolvimento da comunidade, numa forma bastante original e bem atual, ser polo de desenvolvimento através da cultura” (GALLO, 1996: p. 180). A participação da comunidade se evidencia desde o início das atividades do MdM.

Gallo desejava tornar as pessoas de Santa Cruz do Arari qualificadas, não só tecnicamente, mas desejava que as pessoas fossem capazes de observar, analisar e alterar suas realidades a partir das experiências do passado. Ele sabia que o caminho seria a escola, mas como fazer isso num município que só oferecia ensino até a quarta série do ensino fundamental? Então deveria ser criada uma outra forma de atingir a comunidade integralmente e um museu pareceu ser o caminho:

“Um museu que tivesse como objetivo de pesquisa não as coisas isoladas e sim as coisas no seu contexto cultural, em última análise o homem marajoara. Desta forma, um empreendimento tipicamente intelectual se transformaria em polo de desenvolvimento social. Museu quer dizer pesquisa e neste caso seria pesquisa voltada à ação, para criar atividades produtivas: o Museu deveria ser polo de desenvolvimento através da cultura. Um museu incentiva a escola, oferece matéria-prima para várias formas de artesanato, provoca uma evolução do ambiente. Para receber visitantes precisa melhorar o aspecto da cidade, criar infraestrutura adequada que, em palavras concretas, seria uma nova e variada oferta de trabalho” (GALLO, 1996: p. 192).

Podemos observar que o pensamento de Gallo alinhava-se aos princípios que orientaram as decisões da Declaração de Santiago (1972), que definiu as bases do museu integral, “destinado a proporcionar à comunidade uma visão de conjunto de seu meio material e cultural”. Infelizmente, Gallo não pode realizar o sonho de melhorar a qualidade de vida dos moradores de Santa Cruz.

Por perseguições políticas, precisou sair da cidade – transferindo-se para Cachoeira do Arari (1983) - com Mandado de Segurança e Liminar. Antes de sair foi até Belém e solicitou, ao governador do Estado, garantias para a mudança; propôs vender, para o Estado, o prédio que abrigava o Museu e solicitou proteção policial para deixar Santa Cruz; a propostas foram aceitas. Quando já estava instalado em Cachoeira foi levado a pedir demissão da Companhia de Jesus, após 50 anos de sacerdócio, por contrariar interesses de seu superior e por acreditar que “Acima de tudo não está a vocação à Companhia de Jesus. Acima de tudo estão a verdade e a justiça” (GALLO, 1996: p.218). A partir deste ponto, o Museu passou a ser o único objetivo de sua vida. Sai o padre e fica só o museólogo³⁰.

Giovanni Gallo acreditava que apenas garantir o alimento das pessoas carentes não resolvia todos os problemas. Era necessário impulsionar a cultura, para que o desenvolvimento fosse integral, real. Ele acreditava que o projeto do Museu alinhava-

³⁰ Giovanni Gallo era museólogo e possuía o registro nº 20 no COREM – Conselho Regional de Museologia – 6ª Região. Gallo também desempenhou a função de Secretário de Cultura do município de Cachoeira entre os anos de 1989-1992.

se ao trabalho jesuítico, “que sempre usaram a cultura como recurso fundamental do seu apostolado” (GALLO, 1996: p. 255). Antes de ser levado a abandonar seu trabalho jesuítico (1981), recebeu a proposta de levar o Museu para o município de Ponta de Pedras e/ ou para Belém, mas recusou-as.

Em Cachoeira, o prefeito da ocasião – Edir de Souza Neves -, após hospedá-lo por algumas semanas, alugou para Gallo uma casa que estava prestes a ser demolida. Lá ele pode ficar por um período e acomodar parte das peças que compunham o acervo do Museu. Muitos objetos foram danificados ou extraviados na viagem de mudança de Santa Cruz para Cachoeira. Foi um período de novas privações e de muito trabalho, pois o prédio que havia sido oferecido para que ele montasse o Museu, na verdade, não estava disponível, não pertencia a Prefeitura de Cachoeira. Efetivamente, continuava sendo propriedade da Oleica S.A., uma antiga fábrica de extração de óleos vegetais, que estava falida. Quase dois anos se passaram para que a situação do prédio fosse normalizada. Com os recursos oriundos da venda, para o governo do estado, do prédio de Santa Cruz, Gallo pagou a dívida da Oleica S.A. junto ao BASA – Banco da Amazônia S/A e indenizou os antigos proprietários. Sua residência foi construída no próprio terreno do Museu. O MdM abriu suas portas aos visitantes em 08 de dezembro de 1984, mas a data da inauguração ‘oficial’ é 12 de dezembro do mesmo ano.

Gallo relata que a comunidade de Cachoeira o recebeu friamente e ele entendia que não poderia ter sido diferente, porque os cachoeirenses não conheciam a sua proposta. “Para os paraenses museu é sinônimo de jardim zoológico, por uma falsa ideia do Goeldi³¹: o Museu do Marajó não tinha bichos, então não era nada” (GALLO, 1996: p. 257). Outro motivo que, para ele, justificava a frieza da recepção dos moradores, era o fato do Museu não ter sido solicitado pela comunidade, segundo Gallo, para o marajoara “tudo o que é de graça não presta. Na casa dos caboclos é rotina ver espalhados nas prateleiras um monte de remédios da Sespa³², recebidos de graça, e que nunca serão utilizados, porém, será impossível encontrar os remédios do pajé, comprados com o próprio bolso” (GALLO, 1996: p.257). Diante do interesse dos visitantes de fora da cidade, os moradores foram, aos poucos, interessando-se pelo Museu sem, entretanto e segundo Gallo, valorizá-lo.

Posteriormente, em decorrência da falta de infraestrutura da cidade e da precariedade dos serviços de transportes terrestre e fluvial, surgiu a proposta de levar o Museu para outro município (possivelmente Soure³³). Nesse momento a comunidade, liderada pelo pároco local, iniciou um movimento em defesa do Museu e realizou promoções para salvá-lo. Anos mais tarde, em entrevista concedida a Isabela Frade (2002), a respeito desse assunto, ele falou “se eu fizer isso o Museu perde o sentido. Ele não foi feito para ser apenas uma atração turística. Ele foi feito para essa população daqui do interior, que não tem nada à sua disposição [...] Se eu tirar o Museu, as pessoas daqui ficam sem nada. O Museu é delas, foi feito por elas e isso seria injusto” (FRADE, 2002: p. 150).

31 Museu Paraense Emílio Goeldi.

32 Secretaria de Estado de Saúde Pública.

33 Ver figura 4

O MdM localiza-se à beira do Rio Arari, no bairro do Choque. Está instalado em uma área de 20 mil m², sendo 10 mil m² para o prédio central (fig. 24) e arboreto e outros 10 mil m² para estruturas de apoio como Fazenda Ecológica, prédio da secretaria e oficinas, além de uma área de expansão de, aproximadamente, 7 mil m². A exposição de longa duração, com mezanino, ocupa 1.000 m². “Quando alguém entra em nosso Museu, já sei qual será a primeira reação: “É tudo isso? Eu imaginava... Com certeza, pensava em encontrar uma baiuca com um par de cacarecos” (GALLO, 1996: p. 267).

Figura 24: Localização das edificações do MdM



Autor: Paulo de Carvalho, 2012

O Museu proposto por Gallo baseia-se na ideia de apresentar o homem que existe por trás de cada objeto “o homem é a nossa peça mais importante” (GALLO, 1996: p. 260). O modelo de comunicação proposto parte da observação de que o brasileiro “tem os olhos nas pontas dos dedos” (GALLO, 1996: p. 260) e um museu nesta região não poderia seguir os moldes tradicionais no qual o visitante não pudesse tocar nas peças em exposição. O “Favor Não Tocar” poderia tornar o MdM pouco atrativo para os locais e uma barreira que dificultaria a recepção da mensagem que Gallo queria transmitir.

Segundo a Declaração de Caracas, realizada na Venezuela em 1992, os museus não podem ser entendidos, somente, como espaços de informação e de conhecimento, mas como meios de comunicação que, através dos objetos, transmitem significados e produzem discursos. A Declaração recomenda que sejam realizadas pesquisas sobre as comunidades nas quais está inserido o museu, em busca de elementos que facilitem a compreensão de seu processo sociocultural “envolvendo-a nos processos e atividades museológicas, desde a investigação e coleta de elementos significativos existentes em seu contexto até sua preservação e exposição” (CARACAS, 1992). As recomendações dessa Declaração, referentes a comunicação e patrimônio, podem ser observadas

no trabalho desenvolvido por Gallo no MdM. Para Cury (2005), o que se denomina 'comunicação museológica' são as maneiras que os museus possuem de dispersar o conhecimento, como artigos científicos, catálogos, materiais didáticos, vídeos, palestras e oficinas. Todas essas ferramentas de dispersão são estratégias de comunicação, entretanto, a forma de comunicação principal de um museu, são as exposições (LOPES; CHELINI, 2008).

Na entrada do Museu está montado um pequeno auditório, com cadeiras, um armário - onde, atualmente, ficam expostas algumas peças em malha com bordado marajoara para serem comercializadas -, além de uma parede onde estão dispostos diversos painéis expositivos com alguns dos motivos das cerâmicas marajoaras. Gallo, em suas pesquisas, decodificou os motivos ornamentais das cerâmicas arqueológicas (fig. 25) que chegavam até ele - "consegui aproveitar até os mínimos fragmentos, partindo do princípio de que o desenho dos índios é sempre simétrico e periódico" (GALLO, 1996: p. 180). Após vinte anos de pesquisas, ele consegue em 1996, publicar a primeira edição do livro "Motivos Ornamentais da Cerâmica Marajoara Modelos para o Artesanato de Hoje", que está na terceira edição. Trata-se de um compêndio de 114 motivos gráficos apresentados em papel quadriculado (para facilitar o trabalho das bordadeiras, em ponto cruz) e em traços contínuos (para ser utilizado em trabalhos de serigrafia, entalhe em madeira e outros fins). Giovanni Gallo, aventa Denise Schaan, "criou um banco de dados que é hoje o mais completo que se tem sobre os grafismos marajoaras" (SCHAAN, 2005: p.18).

Figura 25: Motivos ornamentais das cerâmicas arqueológicas



Autor: Karla de Oliveira, 2011

Na área externa do Museu, encontra-se o arboreto (fig.26) com exemplares de diversas espécies vegetais como a cuieira (*Crescentia Cujute*), o jameiro (*Eugenia sp*), o tento (*Ormosia paraensis*), a mangueira (*Mangifera indica*), o pau-brasil (*Caesalpinia echinata*), o morcegueiro (*Andira inermis*), o dendê (*Elaeis guianensis*), a samaúma (*Ceiba pentandra (L.) Gaertn*), o tamarindo (*Tamarindus indica, L.*), o ipê-amarelo

(*Tabebuia chrysotricha*). É uma área de climatização agradável, um bosque dentro da cidade de Cachoeira, que também é utilizado como espaço de lazer e algumas comemorações pequenas, como a que foi realizada em comemoração ao Dia do A ancião. Também no arboreto há um tanque, parcialmente preenchido com água, com um quelônio.

Figura 26: Arboreto e Reserva Técnica



Autor: Karla de Oliveira, 2011

No arboreto também podem ser encontrados:

- O túmulo de Giovanni Gallo, que lembra um teso, frequentemente visitado pelos moradores, que acendem velas, colocam flores e agradecem graças alcançadas, inclusive com placas em madeira, cuja produção e disposição seguem o padrão utilizado na exposição de longa duração;
- A Casa do Caboclo, uma palafita construída em bambu (taboca), coberta de palha, e que tenta representar a casa simples de um caboclo marajoara, com as estampas dos santos católicos, pote de barro para guardar água, máquina de costura, banco em madeira. Ao redor da casa existe um cercado em madeira, com portão e, nessa área, foram plantadas espécies vegetais que comumente os marajoaras possuem em seus quintais para uso diário, como pimenta de cheiro (*Capsicum odoriferum*), pião-roxo (*Jatropha curcas* L.), chicória (*Eryngium foetidum*), babosa (*Aloe arborescens*), suciriju (*Mikania lindleyana* DC.), hortelã (*Mentha s.p.*), boldo (*Plectranthus barbatus* Andrews), arruda (*Ruta graveolens*), marupazinho (*Eleutherine plicata* Herb.), mastruz (*Chenopodium ambrisioides* L.), além de um casal de curicaca (*Theristicus caudatus*) que, eventualmente sai do cercado e passeia pelo arboreto;
- A reserva técnica, inaugurada em abril de 2008 com recursos do Fundo Nacional

de Cultura e patrocínio da Petrobras³⁴. A reserva possui um mobiliário básico para entrar em funcionamento, como mesas, estantes, arquivo, computador, cadeiras, etc. Algumas peças arqueológicas estão em seu interior, limpas e acondicionadas. Entretanto, a reserva não é utilizada em função da ausência de mão de obra qualificada para desenvolver o trabalho. Segundo um representante da atual diretoria, a pessoa (moradora da cidade) que foi treinada (por uma arqueóloga) para trabalhar na reserva se recusou a voltar a prestar o serviço e também a repassar seus conhecimentos para outrem;

- E a antiga casa de Gallo, que foi transformada em 'Acervo Cultural Pe. Giovanni Gallo'. Lá podem ser encontrados parte da biblioteca³⁵ que um dia o Museu possuiu, e uma coleção composta por objetos de uso pessoal de Gallo. Houve uma tentativa de remontagem de sua residência de acordo como se encontravam dispostos os móveis e objetos no tempo em que ele vivia ali. Dentre os objetos expostos, estão sapatos, câmeras fotográficas, equipamentos utilizados para revelação de fotografias, seu acervo filatélico, apito³⁶ e espaços criados para fazerem referência a algumas das atividades desenvolvidas por ele, como "Gallo Escritor", "Gallo Fotógrafo", "Gallo Sacerdote". A antiga residência de Gallo foi transformada como "espaço de memória" do próprio Museu.

"Como qualquer museu moderno que se respeite, o Museu do Marajó dá ênfase à atividade comunitária" (GALLO, 1996: p. 265). Tais atividades aconteciam em edificações anexas ao prédio central. Como construções anexas, o MdM possui a casa do artesanato - construída com recursos do Banco Real -, localizada na lateral do prédio central, com acesso pela rua; o atelier de cerâmica, que atualmente está sendo reformado para voltar a funcionar, e que tem acesso pela rua e pelo arboreto; a antiga sala de audiovisual, onde se desenvolvia o trabalho do Ponto de Cultura do Museu do Marajó³⁷; a Fazendola Ecológica, construída com o auxílio dos fazendeiros da

³⁴ A construção da reserva técnica se deu através do Projeto "Memória, Identidade e Cidadania: preservação e divulgação dos acervos Arqueológicos e de Cultura Popular do Museu do Marajó" que objetivou a modernização do Museu e a ampliação do acesso da comunidade e visitantes ao patrimônio cultural do Museu e teve o patrocínio da PETROBRAS, através da Lei de Incentivo à Cultura/ MinC. O Projeto previu a construção e instalação da reserva técnica, que fosse adequada às características do acervo do MdM e instalação de sistema de detecção de incêndio e de alarme antiarrombamento; reformulação da exposição permanente, sua divulgação e informatização; inventário e catalogação do acervo; criação de banco de dados, e divulgação através de folhetos e cartazes. Disponível em <www.omuseudomarajo.com.br>. Acesso em 10 fev. 2012.

³⁵ Em função do descaso, segundo a atual diretoria do Museu, grande parte das obras que compunham o acervo da biblioteca foi perdida por ter sido colocada onde havia goteiras.

³⁶ Gallo utilizava o apito quando queria chamar alguém. Segundo informado, havia códigos diferentes para cada pessoa que trabalhava no Museu e que ele utilizava de acordo com aquele ele queria chamar.

³⁷ O Ponto de Cultura Giovanni Gallo foi aprovado em 2005. Seus projetos eram voltados para o público acima de 14 anos, e pretendia gerar trabalho e renda através da qualificação profissional e inclusão social, aliando o conhecimento tradicional da cultura marajoara às novas tecnologias digitais, e articulado com os demais projetos implantados pelo Museu. Disponível em <www.omuseudomarajo.com.br>. Acesso em 10 fev. 2012. Pontos de Cultura são entidades apoiadas financeira e institucionalmente pelo Ministério da Cultura e que desenvolvem ações socioculturais nas comunidades em que estão inseridas. Podem ser instalados nos mais diferentes espaços - de casas a centros culturais - de onde desencadeiam processos de agregação de novos agentes e parceiros. Maiores informações podem ser acessadas em <<http://www.cultura.gov.br/culturaviva/ponto-de-cultura>>. Acesso em 18, abr. 2011. O Ponto de Cultura não está em funcionamento, pois segundo os gestores atuais, os equipamentos, que foram adquiridos com recursos federais provenientes do Ministério da Cultura, não foram encontrados quando estes assumiram o Museu.

região: “uma maloca sobre a qual estou curtindo o projeto de transformá-la numa escola alternativa, com arte, teatro e folclore” (GALLO, 1996: p. 265). Na Fazendola³⁸ também funcionava a Escola de Música³⁹, e servia como local de ensaio da Banda de Música Giovanni Gallo.

Em outro prédio amplo (fig. 27), localizado em frente à entrada principal do Museu, funciona a secretaria do MdM; a oficina de costura que, na época em que Gallo era vivo, denominava-se ‘casa do artesanato’, lugar no qual as bordadeiras produziam peças com motivos arqueológicos: “eram oitenta e duas que assim ganhavam o peixe de cada dia” (GALLO, 1996: p. 265). Atualmente, a oficina não está em funcionamento e os bordados são produzidos de modo eventual, quando há demanda por parte da gestão do MdM. Nesse prédio, também estavam instaladas a biblioteca e a escola de informática⁴⁰; há, também uma outra edificação onde se desenvolve o trabalho da serralha do Museu.

A partir da reprodução dos motivos arqueológicos – com vistas à sua comercialização - e sua inserção nos mais diferentes espaços e objetos, que vão desde confecções até a reprodução de peças em cerâmica, Gallo ensejou a popularização da cultura marajoara, não só em Cachoeira do Arari, mas em todo o arquipélago. A realização de oficinas de serigrafia, cerâmica, bordado e confecção de adornos, somada às de aulas de informática, à montagem da biblioteca e à transformação do MdM em Ponto de Cultura, proporcionou, às pessoas da cidade, possibilidades de profissionalização e de geração de renda, aspectos dos quais a cidade ainda permanece carente.

Com a invenção, ou reinvenção dessa tradição - de utilização dos motivos arqueológicos nos mais diferentes suportes, os habitantes de Cachoeira passaram a conhecer e a reconhecer o valor das peças arqueológicas encontradas e a pensar que aqueles achados se constituíam em mais do que cacos de cerâmica. De acordo com Schaan (2007), pode-se dizer que, antes de Gallo, pouco ou nada se sabia sobre

³⁸ Atualmente a escola de música não está funcionando neste prédio por dois motivos. O 1º se deve ao fato de que - de acordo com o ex-regente da Banda e segundo a atual diretoria - os instrumentos estavam trancados em um quarto - de uma casa cedida ao Museu, para servir de alojamento para pesquisadores – enquanto o regente estava viajando. Quando este retornou, os instrumentos não estavam mais no local; o 2º é em decorrência do assassinato de um instrutor de oficina de *luthier*, que havia sido convidado para ministrar curso no Museu e estava alojado na Fazendola, com sua esposa, quando foi vítima de latrocínio.

³⁹ A Escola foi criada em 2001, em parceria com a Prefeitura Municipal de Cachoeira do Arari e a Fundação Carlos Gomes. Ganhou seu atual nome em homenagem a seu criador, falecido em 2006. Gallo pretendia não só oferecer mais um serviço do Museu à comunidade, integrando e despertando o interesse pela música nos jovens do município, mas, também, reativar a antiga Banda de Música, criada em 1935, por João Vianna (1909-1965). Disponível em <www.omuseudomarajo.com.br>. Acesso em 10 fev. 2012.

⁴⁰ Todos os computadores que haviam no Museu foram danificados em função de terem sido colocados sob goteiras segundo informações prestadas pela atual diretoria. Entretanto, em decorrência de projeto enviado para o Programa Navegapará, do governo do Estado, o MdM foi contemplado e será um Infocentro. Neste período, aguarda a chegada do mobiliário e equipamentos. O Navegapará é um programa do governo do Estado do Pará que interliga, através da internet de alta velocidade, os principais órgãos administrativos do Estado, viabilizando ações como tele-educação, tele-negócios e inclusão digital. O Infocentro é o projeto de inclusão digital do programa Navegapará, que se realiza através da implantação de centros públicos de acesso à tecnologia da informação, popularmente chamados de Infocentros. Os Infocentros disponibilizam serviços considerados essenciais para a sociedade, como acesso gratuito à internet, capacitação básica em informática com software livre, cursos de informática avançada, além de oficinas de diversos conteúdos visando à difusão da cultura, comunicação e informação. Para mais informações ver <<http://www.infocentros.pa.gov.br/?q=pt-br/infocentros>>. Acesso em 08 fev. 2012.

a importância dos achados arqueológicos para a história local, sendo o contrabando de peças arqueológicas atividade muito comum na região. Mais recentemente, alguns moradores têm reconhecido a importância deste patrimônio.

Figura 27: Prédio da secretaria do Museu



Autor: Karla de Oliveira, 2011

A partir do trabalho de Gallo, os motivos marajoaras saíram dos objetos e passaram para as ruas, sendo reproduzidos nas praças, postes, fachadas de casa, laterais de ônibus etc. Para Linhares (s.d.) e Schaan (2007), a tradição da popularidade dos motivos marajoaras, utilizados para caracterizar elementos regionais, é uma tradição inventada, segundo a conceituação de Hobsbawn e Ranger (2002). Segundo Schaan, esta tradição inventada pode ser usada para sensibilizar as pessoas sobre a importância de se conhecer o passado e preservar o patrimônio arqueológico, pois segundo ela, é através da preservação que se podem garantir algumas interpretações, bem como a possibilidade de que o passado possa criar “identidade, cidadania e história” (SCHAAN, 2007: p. 113-114).

Neste sentido, o MdM desempenha um papel importante na formação da consciência histórica dos moradores do lugar, pois passaram a valorizar o patrimônio cultural da região. Assim, através da importância dada ao conhecimento do passado, bem como a produção/reprodução de objetos, nas oficinas, o Museu passou a influenciar no desenvolvimento cultural e econômico da região. Pode-se pensar que, ao reproduzir os desenhos marajoaras e repassá-los para os moradores, Pe. Gallo buscou fazer a mediação da tensão existente entre conservação e desenvolvimento.

Esse processo – de conhecimento do passado e reprodução das peças –

encontra-se muito bem mediado pelo museu que, de acordo com Bruno (1996), viabiliza a comunicação entre o passado e o presente, mediados pelos objetos que compõem o acervo. O museu pode ser entendido como um caminho, dotado da especificidade que lhe é própria, para se compreender a cultura e, do ponto de vista dos habitantes, um caminho para conhecerem a si mesmos.

As observações realizadas sobre a cidade, na condição de pesquisadora, ou de visitante habitual, com família residente no local, permitem afirmar que o MdM é um espaço qualitativo (Elhajji, 2010) e um “lugar de significação” (BORGES, 1999), com o qual que os moradores de Cachoeira tem forte identificação e empatia, as quais se estendem, também, à figura de seu fundador. É comum, ao chegar à cidade, o visitante ser abordado com perguntas do tipo: “já conhece o Museu?”, ou, “já visitou o Nosso Museu?”. Isso é compreensível, quando se descobre que o MdM foi feito *para e com* a comunidade, valorizando e aproveitando os saberes locais.

Para Castells (1984), a identidade constitui fonte de significados para os atores sociais, e é construída por meio de um processo de individuação. Essa constituição se baseia num conjunto de atributos culturais inter-relacionados que podem prevalecer sobre outro tipo de significação, permitindo que os atores sociais tenham múltiplas identidades, nem sempre imunes à tensão e à contradição tanto na autorrepresentação quanto na ação social. A identidade é construída sócio- historicamente e influenciada por instituições produtivas e reprodutivas, pelos aparatos de poder, por revelações de cunho religioso.

Dessa forma, Castells (1984) vai propor uma tipologia de identidades: a *identidade legitimadora* - “introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais”; *identidade de resistência* - “criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação”; e *identidade de projeto*, “quando os atores constroem uma nova identidade e redefinem sua posição na sociedade”. “Cada tipo de processo de construção de identidade leva a um resultado distinto no que tange à constituição da sociedade” (CASTELLS, 1984: p. 24). O autor apresenta questionamentos resultantes de processos contemporâneos de (re) construção de identidades com base na resistência e infere que esses processos são reações de defesa a três ameaças da sociedade neste fim de milênio: à globalização; à formação de redes e à flexibilidade; e à crise da família patriarcal. Entretanto, entende-se que esses tipo identitários coexistem na sociedade, em diferentes momentos de tensão e reação, pois somos todos - o tempo todo - produto dessas três forças identitárias e estamos, a todo momento, sendo legitimados ou buscando legitimação, resistindo a outras forças e projetando outras identidades. Deve-se observar que a identidade não é um todo, mas um processo contraditório, desigual, complexo, que de tempos em tempos, aparece uma dominante, um EU que carrega e mantém coeso o magma identitário que é sempre centrífugo.

As sociedades modernas passam, desde a segunda metade do século XX, por mudanças estruturais responsáveis pela fragmentação e modificação das paisagens culturais. Nesse sentido, Stuart Hall (2006) preocupa-se com as transformações que essas mudanças produzem nas identidades pessoais, alterando a ideia que cada um

tem de si. A essa perda de sentido, Hall denomina “deslocamento ou descentração do sujeito”, que se refere à perda da estabilidade do “sentido de si”. A descentração do sujeito, tanto de seu lugar sociocultural quanto de si mesmo, constitui uma “crise de identidade” para o indivíduo.

A globalização, para Hall, é outro aspecto relacionado ao caráter da mudança da modernidade. Essas transformações retiram os indivíduos de suas estabilidades tradicionais, tornando-os fragmentados, compostas por várias e, algumas vezes, contraditórias identidades. Dentro de uma ótica globalizante, as diferenças culturais, que definiam as identidades, transformaram-se em uma moeda global, que possibilitou que diferentes identidades pudessem ser traduzidas e reinterpretadas, num fenômeno denominado “homogeneização cultural”. Contrapondo-se à homogeneização, há o interesse pela diferença e a mercantilização da etnia e da alteridade; ao lado da homogeneização global há um novo interesse pelo local, produzindo novas identificações globais e novas identificações locais (HALL, 2006).

Para Oliveira (2006), a identidade é ideológica, e é construída num processo metadiscursivo entre nós e os outros, onde os traços identitários não existem por si só, mas na ativação que os sujeitos fazem para significá-los como seus e do grupo. Na identificação do outro ocorre o mesmo. Segundo Oliveira, a identidade e a ideologia fornecem condições necessárias para que os indivíduos se identifiquem e se incluam em processos ligados a traços culturais de identidades comuns. A identidade se processa através de código (atribuídos pela comunidade, que se identifica através dele), de diferenças (enquanto fronteira entre o eu e o outro) e identificação (na relação de reconhecer a mim e ao outro). O processo identitário, para Oliveira, é um espaço marcado pela ambiguidade das identidades e aberto à manipulação pelas etnias e nacionalidades.

Nesse processo contemporâneo de (re) construção de identidades (CASTELLS, 1984), deslocamento de sujeitos (HALL, 2006) e de identidades ambíguas (OLIVEIRA, 2006), os museus atuam como espaço de sustentação de identidades, nos quais os indivíduos podem dialogar com seus acervos e com seu grupo de pertencimento. Apesar dos museus poderem fazer a mediação dialógica entre indivíduo e seu local de pertença, a identidade não pode ser entendida como um produto. Ela é um processo e como processo deve ser apreendida e entendida em *situação*, por oposição a uma alteridade.

Partindo-se desse entendimento, analiso que a proposta de criação do Museu de Gallo passa pelo desejo de propor um caminho diferente para alcançar o desenvolvimento, tal qual proposto por Mário de Andrade, de valorização do existente, como processo de afirmação e de reafirmação da identidade marajoara, do que “faz o marajoara, ser marajoara”, e como autoproposta para descobrir e entender o outro, numa constante pesquisa de campo de cunho etnográfico. Como bem observado por Schaan (2005), Gallo era um antropólogo por vocação, que tudo observava, tudo anotava, e era também museólogo - duas disciplinas que dialogam desde suas gêneses.

2.2 Coleccionismo e a Coleção Etnográfica do Museu do Marajó

Krzysztof Pomian, historiador e filósofo interessado em coleções europeias constituídas entre os séculos XVI e XVIII, definiu coleção como “um conjunto de objetos artificiais ou naturais reunidos, coletados, mantidos, temporária ou definitivamente, fora do circuito de atividades econômicas, submetidos a uma proteção especial em local fechado, arrumado para este fim, esses objetos expostos ao olhar” (POMIAN, 1984: p.53). De acordo com Scheiner (2008), é através das coleções que se reconhece a proposta do museu, seus valores, tempos e mitos da sociedade que os criou. É através dos objetos que os museus falam à sociedade e que se desenvolve a ação do museu a uma área do conhecimento. “O objeto torna-se a metáfora do museu, a materialização de todas as relações entre o homem e o real” (SCHEINER, 2008: p.62).

Os objetos que compõem uma coleção perdem seu valor utilitário, passando a ter, somente, valor de troca (ou simbólico), sofrendo variação de acordo com os significados que lhe serão atribuídos. O ato de colecionar, afirma Sepúlveda (2005), se refere ao desejo de classificar e de se apropriar do mundo, e representa poder sobre a natureza e a cultura, um ato que representa construção de conhecimento. Os objetos de coleção pertencem à classe dos semióforos, objetos que se situam entre o visível e o invisível, entre temporalidades; são objetos que tem o “poder” de desencadear associações mnemônicas e de sentido, suscitando a atribuição de significado (SEPÚLVEDA, 2005: p. 79). Enfim, semióforos são os que se põem à frente, como os portadores, ou ainda aqueles que carregam, ou inscrevem as marcas da distintividade e, por isso, afetam a memória e seus lugares.

Para Sepúlveda, “significado é uma construção pessoal, pautada em conhecimento ou na busca de construção de conhecimento que é relação com o Outro, desejo de comunhão, coragem de desconstruir para poder reconstruir” (SEPÚLVEDA, 2005: p.79). Nesse sentido, os objetos museológicos tem o poder de evocar lembranças e experiências subjetivas e funcionam como mediadores da produção de sentido.

Entre a coleção (enquanto unidade de sentido) e o museu (enquanto instituição reformuladora de sentido), afirma Sepúlveda, podem ser estabelecidas diversas formas de relação. Uma das formas de relacionamento valoriza o “espírito da coleção”, que nada mais é do que os critérios estabelecidos pelo colecionador original, um sistema de sentido entre os objetos da coleção; uma outra relação possível é a que considera o acervo como fonte. Nessa relação, não se utiliza o “espírito da coleção”, mas formam-se, a partir de seus objetos, várias coleções possíveis que podem compor exposições de curta ou longa duração. “Quando há pesquisa para conceber uma exposição sobre um tema, com objetivo de tecer uma narrativa original, abre-se mão da organização original do colecionador, utilizam-se os objetos como elementos de informação capazes de suscitar e evocar conhecimentos e referências” (SEPÚLVEDA, 2005: p.76). Nesse sentido, Rangel (RANGEL apud SEPÚLVEDA, 2005) afirma que as pessoas que selecionam as coleções para composição de exposições, utilizam critérios que são baseados em seus próprios sistemas de valores, elas se veem como desejariam ver-se

e veem o outro, como gostariam que ele se visse. Utilizam o museu como declaração de identidade.

As exposições são discursos que “falam” através dos objetos. Entretanto, como ressalta Meneses, os objetos só dispõem de propriedades físico-químicas. “Os sentidos e valores não são sentidos e valores das coisas, mas da sociedade que os produz, armazena, faz circular e consumir, recicla e descarta, mobilizando tal ou qual atributo físico [...] segundo padrões históricos, sujeitos a permanente transformação” (MENESES, 1994: p. 27). Assim sendo, uma exposição se completa quando é apropriada pelos visitantes. E, apesar de possuir diversas interpretações, a exposição é marcada “pela opacidade e pela incompletude” (BORGES; CAMPOS, p. 20 – não publicado⁴¹). Ainda segundo esses autores, com relação ao discurso, as exposições podem ser classificadas em duas categorias: a) exposições parafrásticas – quando objeto (bens culturais), espaço e público pertencem à mesma formação histórico-ideológica; b) exposições polissêmicas – quando objeto, espaço e público pertencem a ordens ou formações histórico-ideológicas distintas e há, entre eles, uma distância cultural irredutível.

Figura 28: Exposição parafrástica do MdM.



Autor: Karla de Oliveira, 2011

Dessa forma, no que se refere ao objeto (bens culturais), pode-se inferir que a exposição de longa duração do Museu do Marajó é do tipo parafrástica, pois os objetos, em relação à comunidade do entorno, denotam um alto grau de ressonância e de aderência. Numa exposição polissêmica, o nível de aderência é baixo, se considerar-se que o objeto e público não compartilham da mesma cultura, logo existe uma distância

⁴¹ BORGES, Luiz Carlos; CAMPOS, Márcio D’Olive. **Objeto cultural e seu manejo**: produção, mediação e consumo, p. 1-25. Não publicado.

entre a formação histórico-ideológica do objeto e a do público (BORGES, 2011; BORGES; OLIVEIRA, 2011).

A exposição de longa duração (fig. 28) do Museu do Marajó, enquanto parafrástica serve como um canal para que o mesmo (o morador local), e não o outro (visitante de fora e eventual), se expresse e se evoque. Considerando-se o trabalho desenvolvido por Gallo, a exposição montada por ele deve ser entendida sob a perspectiva etnográfica.

Os objetos que compõem exposições etnográficas são bens culturais – patrimônios etnográficos - “coletados por antropólogos para representar sistemas culturais específicos” (ABREU, 2008: p. 49). Esses patrimônios, ainda de acordo com Abreu, funcionariam como registros capazes de expressar aspectos dos diferentes sistemas culturais pesquisados. Os museus, ou outras instituições de memória, seriam os espaços que reuniriam e transformariam esses registros em documentos, narrados ou descritos, pelo antropólogo, o responsável “por fornecer a chave para alguns dos significados dos patrimônios etnográficos” (ABREU, 2009, p.50).

Figura 29: Interação entre visitante e exposição.



Autor: Karla de Oliveira, 2011

O Museu do Marajó conta somente com uma exposição de longa duração. Não são organizadas exposições temporárias. Entretanto, foi criado um “computador” para ser utilizado em exposições itinerantes. A originalidade do Museu reside em seu projeto expográfico - a expografia é ferramenta fundamental do processo de comunicação do museu com a sociedade - no qual merece destaque, sobretudo, o que Gallo chamou de

“computadores caipiras”, ou seja, instalações de estrutura simples, compostas por uma série de mecanismos que podem ser manipulados pelos visitantes:

“Quanto mais o visitante mexe com os painéis, mais novidades ele descobre e isto através de recursos que nós, numa forma não pretensiosa e sim brincalhona, definimos como computadores de marca caipira. Com o recurso de barbantes, tabuinhas, placas móveis, tudo é inspirado nalgum artefato de estilo popular que, quando manipulado, desvenda os seus segredos, exatamente como computador de verdade” (GALLO, 1996: p.260).

Confeccionados em materiais como madeira e fios de algodão, “os computadores” aguçam a curiosidade do público (fig. 29), graças ao seu apelo à interatividade; talvez por isso Gallo tenha projetado a exposição como um brinquedo, montado a partir da utilização de materiais facilmente encontrados na região. Assim, um novo museu é descoberto a cada visita. Esses “computadores” foram idealizados por Gallo, que elaborava os modelos em um programa de computador e os repassava para Otaci Gemaque, que os executava: “então, quando chegava de manhã ele falava que tinha pensado num computador assim, assim. Dá pra você fazer? Enquanto ele tava falando eu já tava pensando em como fazer” (GEMAQUE, 2011).

Figura 30: Qual é a peça mais nova?



Autor: Karla de Oliveira, 2011

A informação sobre os objetos expostos é desvendada pouco a pouco, a partir das escolhas que o visitante faz ao puxar de cordas, girar manivelas, levantar, abrir e fechar de tapumes. Segundo Linhares (s.d.), nenhum outro museu – na região – possui um

acervo nesses moldes de interatividade. Segundo Lopes e Chelini (2008), Georges Henri Rivière, em 1989, afirmou que existem diversas modalidades de interação, entretanto, a interatividade através da manipulação - modelo adotado por Giovanni Gallo em seu projeto expográfico - vista como inovadora, data de mais de cem anos. Gallo criou várias gerações de computadores caipiras, nos modelos “Pull-down, Roundabout, Puxa-Puxa, Levanta-e-Vê, Windows, Windows-Super, Penduricalhos, Roda-Roda Tamanho Gigante, Big e Mirim, Dobra-a-Página”.

Os temas tratados no MdM passam pela

- Arqueologia, com peças originais e réplicas⁴². São peças como tangas⁴³, caretas, urnas, fragmentos, machados, muiraquitã;
- Pelos assuntos indigenistas como Você fala Tupi? De onde chegaram os índios? Como viviam os nossos índios?
- Referências à cidade de Cachoeira, como as seções A cidade-do-já-teve⁴⁴ e A cidade do agora-já-tem;
- Instrumentos de castigo do período da escravidão como pelourinho, vira-mundo e libambo, além do racismo brasileiro;
- Os animais na nossa gíria; a gíria do pescador; o glossário do vaqueiro;
- O universo da pesca, com espécies ictiológicas taxidermizadas, fotografia do “homem-que-a-piranha-comeu” e alguns tipos de embarcações reproduzidas em miriti, e modelos de nós utilizados em embarcações;
- Cobras e outras espécies animais conservados submersos em substâncias químicas;
- Animais taxidermizados como o peixe-boi (*Trichechus inunguis*), boto tucuxi (*Tricherus iningis*) e o famoso bezerro de duas cabeças;
- Um diorama que representa o universo das fazendas, com a casa principal, os currais, esqueleto de equino, os vaqueiros, búfalos, cavalos, gado. De acordo com Lopes; Chelini (2008), os dioramas permitem uma representação realística e tem, como vantagem, a apresentação de objetos tridimensionais em determinado contexto;
- A caça, o artesanato;
- A casa do urubu conhece a importância do Urubu (*Coragyps atratus*) para a cultura local e o equilíbrio ambiental;
- A casa do jacaré, que “valoriza a cultura cabocla. É bicho valente, mas fraco da cabeça, cheio de complexos, como de inferioridade [...] e, sobretudo, com o

⁴² De acordo com Frade (2002), a reprodução de réplica foi uma opção de Gallo porque muitas peças inteiras, apesar de raras, estavam em poder dos fazendeiros da região. A réplica tinha a função de aproximar o caboclo do bem patrimonial.

⁴³ “Tanga ou babal é uma espécie de protetor público de uso exclusivamente feminino. As tangas marajoaras são peças admiradas por sua ocorrência única. [...] Cada uma das peças tem um desenho único [...] o que sugere que tratava-se de uma classe de objetos que traziam insígnias ou signos de identificação da sua portadora” (FRADE, 2002: p. 308).

⁴⁴ Muitos moradores de Cachoeira se referem à cidade como “a cidade do já teve”.

medo paradoxal dos olhos fechados [...]” (GALLO, 1996: p. 262);

- A casa do boto; a casa do açaí; a cozinha da terra; a casa da lua; a casa na beira do rio;
- A relação do homem x bicho, num “supercomputador com 128 fichas”;
- As histórias etiológicas;
- As lendas amazônicas e as lendas de Cachoeira;
- O roteiro bibliográfico marajoara de Eidorfe Moreira; o Marajó ontem e hoje; o Marajó em fotos;
- Objetos científicos;
- Coleção de lamparinas e lampiões; de bonecas de pano; de imaginária;
- Além de uma maquete da área do Museu com as edificações existentes e aquelas que foram planejadas, mas não construídas, como a casa de farinha e aquário.

Enfim, é necessário visitar o MdM para descobri-lo. “Tudo o que é vida do Marajó tem lugar no nosso Museu” (GALLO, 1996: p. 263). Nesse acervo merece destaque, para efeito desse trabalho, os objetos que remetem à coleção⁴⁵ de pajelança cabocla

Figura 31: O pajé da terra.



Autor: Karla de Oliveira, 2011

O que denomino coleção de pajelança é um conjunto composto por dois computadores caipiras e objetos utilizados pelo pajé, nos rituais. Um dos computadores denomina-se “O pajé é da terra” (fig. 31), possui formato retangular e oito visores dos quais três possuem fotografias com títulos – impressos e fixados sobre uma tampa - e são referentes à “cura com fogo⁴⁶”, “carregando nas costas”, “baixando os caboclos”; e

⁴⁵ As pessoas que trabalham no Museu, não utilizam o termo coleção ao se referirem aos agrupamentos de objetos. Eles, quando querem se referir a algum objeto do acervo utilizam o termo “peça”.

⁴⁶ Conforme observado no ritual realizado na casa da pajé Tereza (capítulo 3 desse trabalho).

dois possuem fotografias sem títulos, mas uma se refere ao pajé amarrado com cordas; a outra mostra o mesmo pajé, mas também seus clientes assistindo ao trabalho. Os três visores restantes são referentes às informações sobre “as causas das doenças não naturais”, “o tratamento das doenças não naturais I”, “o tratamento das doenças não naturais II⁴⁷”. Essas informações podem ser acessadas através da manipulação de um disco lateral que faz com que as informações passem por um visor.

O segundo computador não possui título, mas segue o mesmo padrão do anterior (formato retangular e oito visores). Possui somente uma foto, do “congá⁴⁸”. Dos demais visores, um não foi preparado; um representa a “cinta e capacete⁴⁹”, símbolos da força do pajé; um possui os “símbolos de defesa”, breu branco e cipó ouíra⁵⁰ (*Guatteria Scandens*); outro, a “benção”; outro visor apresenta os “banhos de descarrego para limpeza do corpo” e ensina como utilizá-los; outro visor descreve as “técnicas de pajelança”; e outro, o “trabalho do pajé”.

Figura 32: Ogum das Matas.



Autor: Karla de Oliveira, 2011

Os objetos da coleção referem-se aos que são comumente utilizados pelos pajés durante os rituais de cura, como maracás e a mesa onde são dispostas as

⁴⁷ Todas essas doenças, suas causas e tratamentos, serão abordados no capítulo 3 desse trabalho.

⁴⁸ Lugar onde ficam despostas as imagens dos santos; altar.

⁴⁹ O capacete não integra mais a coleção.

⁵⁰ Segundo um informante, o cipó uira é utilizado em banhos. Raspa-se e coloca-se na cachaça, mas só homens podem utilizá-lo.

imagens dos santos (denominadas banca ou congá), coberta com um pedaço de TNT⁵¹ vermelho, que faz às vezes de toalha de mesa; imagens de santos católicos, como Nossa Senhora do Carmo e Padre Cícero, uma imagem do Preto Velho Pai José, uma do Ogum das Matas (fig. 32) disposto sobre um monte de pedras e cédulas de Cruzeiros antigos aos seus pés, uma panela de barro, semelhante a um alguidar, dois pontos riscados, reproduzidos sobre círculos de isopor, um turíbulo. Todas as fotografias da coleção são de autoria de Gallo e mostram os rituais de cura realizados na casa de um pajé de Santa Cruz do Arari.

Há dissonâncias com relação ao nome do pajé fotografado, um informante diz que ele se chama Tacuia⁵², já outro informante diz que seu nome, ou melhor, apelido, é Pé de Osga. Os textos que integram os computadores da coleção foram extraídos da obra de Heraldo Maués (1995) e enriquecidos com as próprias vivências de Gallo. Os computadores estão em péssimo estado de conservação, e as fotografias estão deterioradas, algumas apresentam manchas. As estruturas de dois novos computadores já estão prontas para substituírem os modelos antigos, mas segundo a diretoria atual, foram entregues incompletos.

Durante a pesquisa de campo, tentei traçar um caminho que me levasse até as pessoas que houvessem doado objetos para essa coleção ou que, pelo menos, pudessem me indicar os doadores. Nesse caminho, entrevistei dez moradores, dos Bairros Centro e Choque, cinco homens e cinco mulheres, média etária de 65 anos, composto por 70% de católicos. Todos afirmaram já ter visitado o MdM e já ter perdido a conta do número de vezes que visitou. 80% disse não conhecer a coleção de pajelança e 70% participou da montagem do Museu.

Perguntei (Apêndice C) “o que pensa sobre o Museu do Marajó?”, as respostas mais interessantes foram “*fonte de conhecimento, de cultura sobre o Marajó [...] seria bom se tivesse um guia*” (HOMEM⁵³, 39 anos); “*pra nós é bom [...] confio que nunca vão tirar esse museu daqui*” (HOMEM, 70 anos); “*é um divertimento, porque aqui não tem nada*” (MULHER, 73 anos). A referência que o informante faz à ausência de guia, ou monitores, se deve, em parte, ao fato de muitos objetos não possuírem legendas, o que dificulta a percepção e o entendimento. Outro motivo faz referência à quantidade de alunos que entram, todos os dias, para fazerem pesquisas escolares. Alguns, por comodidade, arrancam as informações contidas nos computadores, causando prejuízos à gestão do Museu, aos demais visitantes, e a eles mesmos.

Com relação à coleção de pajelança, perguntei: o que pensa sobre ela? “*acho que a coleção tá pobre, porque essa crença é forte, deveria ser aprofundada, tem mais informações*” (HOMEM, 39 anos); “*acho boa, mas ela já foi maior*” (MULHER, 73 anos). Também foi perguntado: sabe como a coleção foi formada ou de alguém que tenha doado peças? “*quando Gallo tava montando o Museu, ele sentiu falta da pajelança. Eu*

⁵¹ Tecido Não Tecido (TNT) - produzido a partir de fibras aglomeradas e fixadas, não passando pelos processos de fiação e tecelagem ou malharia. Podem ser produzidos a partir de fibras naturais ou sintéticas. Disponível em <http://pt.wikipedia.org/wiki/Tecido_TNT>. Acesso em 11 fev. 2012.

⁵² Segundo informações obtidas, o pajé Tacuia ainda vive e reside, atualmente, na localidade de Caracará, município de Cachoeira do Arari.

⁵³ Por questões de discrição, foram atribuídos nomes fictícios para pajés e moradores.

doei material para a coleção, doei uma cinta de croá e uma cinta de crochê. Eu vi que estão faltando alguns materiais, a coleção era mais rica” (MARCUS⁵⁴, 57 anos).

Figura 33: Cintas de curuatá e crochê.



Autor: Karla de Oliveira, 2011

Para os representantes da Diretoria atual, a coleção de pajelança é importante porque se referente à ancestralidade. Pedro Avelar (2011) informou que já teve a oportunidade de ouvir comentários de que os objetos da coleção não deveriam estar no Museu. Outra informante, Sandra Souza (2011) declarou que se sente incomodada com a coleção. Entretanto, sabe que a prática está arraigada na cultura local e é importante para a comunidade que, antes de recorrer ao médico, procura o pajé. Sandra ainda declarou que achava Gallo muito especial porque ele sabia lidar com todo tipo de situação, inclusive com a pajelança que “muitas vezes os padres condenam e ele procurou conviver, se integrar com aquele grupo que praticava” (SANDRA SOUZA, 2011).

Marcus, único assumidamente afro-religioso, curador⁵⁵, descendente de uma linhagem de pajés, informou que a doação da cinta de croá se deveu a uma solicitação de Gallo que, após saber a finalidade da cinta, solicitou que fosse produzida uma para compor o acervo do Museu (fig. 33). Ainda segundo esse informante, o pajé Tacuia,

⁵⁴ Optei por nomear esse informante por uma questão de praticidade, pois me referirei a ele mais do que aos demais. Ele será novamente citado, no capítulo três.

⁵⁵ Por motivos pessoais, Marcus optou por não participar da entrevista como pajé.

também doou peças, mas ele não soube informar quais.

De acordo com Marcus, na época de Gallo, durante três anos, os pajés da cidade realizaram rituais, dentro do Museu e diante da coleção de pajelança, em homenagem a Nossa Senhora da Conceição (8 de dezembro). Isso de devia ao fato desta santa ser a padroeira do município de Cachoeira e ser, também, sincretizada com lemanjá. Por ser padroeira do município, todos os anos acontece o Círio⁵⁶ em sua homenagem e, por esse motivo, os pajés não realizam homenagens à lemanjá⁵⁷. Marcus também fez oferendas a Oxóssi⁵⁸ – ofereceu milho e mel - em frente à coleção de pajelança, deixou alguns dias, e depois as depositou junto a uma árvore do arboreto. Ainda segundo Marcus, Gallo gostava⁵⁹ muito das homenagens feitas pelos pajés, e registrava tudo através de fotografias.

Para Marcus, houve poucas homenagens porque, após o falecimento de Gallo, os administradores que assumiram o Museu, não entendem tudo o que tem no Museu, *“uns dizem não gosto disso, outros dizem não gosto daquilo. Aquilo não encaixa com a pessoa”* (MARCUS, 2011). Marcus se refere ao fato de que nem todos os gestores do MdM, compreendem a importância da presença da coleção no acervo do Museu. Outro motivo, segundo Marcus, foi a falta de união entre os adeptos da pajelança local.

No que se refere à percepção que os visitantes têm da coleção de pajelança, os dados revelam as seguintes informações: foram preenchidos⁶⁰ 28 questionários – no período de 19 a 27 de setembro foram preenchidos oito, os demais se referem ao período de 28 de setembro a 16 de novembro - a média de idade é de 29 anos; no aspecto religião, 18 professam a religião católica, 6 a evangélica; sete já haviam visitado o MdM entre uma e cinco vezes, sete não souberam precisar, em decorrência das inúmeras visitas; dois não responderam; os demais – nove – realizavam a primeira visita. O nível de escolaridade demonstrou que cinco informantes possuíam Nível Fundamental, nove Ensino Médio, dez Nível Superior, três não informaram. Dentre os visitantes que responderam a pesquisa, sete são moradores de Cachoeira do Arari, 13

⁵⁶ O Círio acontece todos os anos, no segundo domingo de dezembro, mas os preparativos iniciam três meses antes, com a peregrinação da Imagem da Virgem às casas do município. Na véspera do Círio, à noite, há a transladação (transferência da Imagem para outra igreja) da Igreja Matriz, no Centro, para a Capela da Sagrada Família, no bairro do Choque. Na manhã do dia seguinte ocorre o Círio. A procissão inicia na Igreja da Sagrada Família, às oito horas, e percorre todas as ruas da cidade. Chega às doze horas na Matriz. Durante o período da festa (sete dias) fica montado um pequeno arraial. Todas as noites, depois da reza das ladainhas na Matriz, acontecem festas dançantes e jantares na Barraca da Santa. A festa termina com uma procissão, com saída e retorno na Igreja Matriz (IPHAN, 2004).

⁵⁷ O mesmo ocorre em Belém durante os dias que antecedem o Círio de Nossa Senhora de Nazaré.

⁵⁸ Oxóssi é sincretizado com São Sebastião, santo muito venerado e respeitado em Cachoeira do Arari, onde se realiza uma festa centenária em sua homenagem.

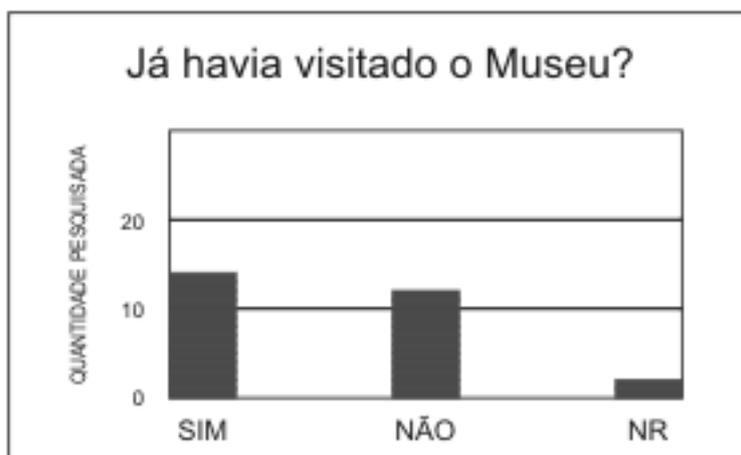
⁵⁹ Ao contrário do que foi observado por Corrêa (2009), com relação à formação da Coleção Museu de Magia Negra, que integra o Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro do Museu da Polícia, a coleção de pajelança não possui uma conotação diabólica, de maléfica. Ela foi constituída com o objetivo de reforçar a identidade local e como reconhecimento do valor e da função social do pajé. Também se pode observar que o modelo de museu proposto por Gallo possui elementos que remetem à proposta de Museu Ergológico defendida por Gustavo Barroso (1942).

⁶⁰ Não há dados a respeito do número de visitantes/ mês. No primeiro período de campo, especificamente dia 25 de setembro, eram aguardados 60 jornalistas da Associação Brasileira de Jornalistas de Turismo – Abrajat, que faziam visita técnica aos municípios de Soure e Salvaterra e visitariam o MdM. Infelizmente, em função das péssimas condições de manutenção de uma das pontes localizadas na PA-154, houve uma manifestação de moradores, que fecharam a rodovia, impossibilitando o tráfego.

vivem em outros municípios, quatro moram em outro estado, três habitam em Belém, e um não respondeu.

Foi perguntado “já havia visitado o Museu?” (Gráfico 1), dos 28 entrevistados, 14 já conheciam o MdM, 12 o visitavam pela primeira vez e dois não responderam.

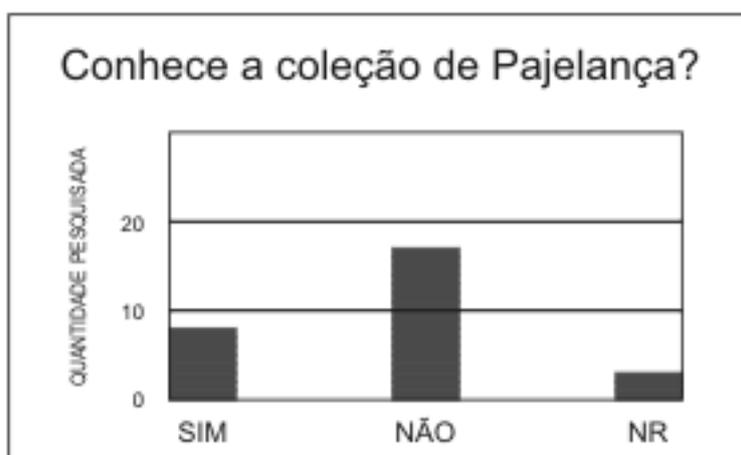
Gráfico 1 - Já havia visitado o Museu?



Autor: Karla de Oliveira, 2012.

Na pergunta “conhece a coleção de pajelança?” (Gráfico 2), oito visitantes responderam *sim*, 17 disseram *não* e três não responderam.

Gráfico 2 - Conhece a Coleção de Pajelança?

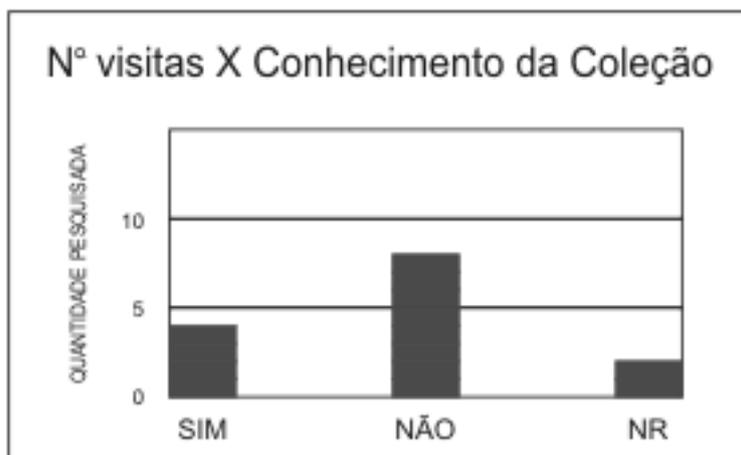


Autor: Karla de Oliveira, 2012.

A relação entre a quantidade de visitas por informante X o conhecimento que eles tinham da coleção (Gráfico 3), demonstra que há uma dissonância nos dados obtidos. Pode-se inferir que esses visitantes apenas olham para os objetos, mas não possuem interesse em entender o que eles representam qual o discurso que eles transmitem,

ou que eles (visitantes) não “enxergam” a coleção de pajelança, por questões que podem passar pelo preconceito, desconhecimento, medo, ausência de monitores e de legendas, pela própria localização da coleção - que está exposta no mezanino - e de outros motivos que não dispomos de meios para analisar.

Gráfico 3 – Nº de Visitas X Conhecimento da Coleção



Autor: Karla de Oliveira, 2012.

Essa pesquisa tinha, como proposta metodológica, realizar uma visita agendada - guiada por mim - dos pajés ao MdM, para que eles conhecessem o Museu e a coleção sobre pajelança. Essa ideia objetivava registrar as reações, os comentários e as críticas que, eventualmente eles pudessem fazer acerca da instituição, da exposição e da coleção. Infelizmente não foi possível realizar essa dinâmica com os pajés identificados na cidade, como segue. Dona Tereza informou que não poderia participar, visto que precisaria viajar por motivo de saúde; dona Marina poderia ir, mas somente se dona Tereza fosse; Dona Ângela não aceitou ir, pois não sai de casa. Somente seu Raimundo aceitou ir, entretanto no dia e hora marcados, ele não foi encontrado para ser levado ao MdM. Apesar de não ter podido realizar a dinâmica planejada, a visita à coleção ocorreu, sendo que no lugar de um pajé estava um morador – Marcus - (que também é pajé, mas não deseja que esta informação seja amplamente divulgada na cidade), que fora responsável por auxiliar o Pe. Gallo na montagem da exposição.

Marcus mostrou-se surpreso ao ver o estado em que se encontra a coleção. Segundo ele, havia, aproximadamente, três anos que não visitava a coleção, em virtude de sua localização. Aos poucos, ele começou a descrever como ela foi montada. Segundo ele, havia um oratório⁶¹ com as imagens que ainda estão na coleção, anteriormente descritas, além das imagens do Preto Velho Pai Miguel; do Caboclo Zé Pelintra; da

⁶¹ De acordo com o inventário realizado (anexo 2), integravam a coleção: um oratório; uma imagem de iemanjá; uma imagem de nossa senhora; uma vela Cosme e Damião; uma vela com duas pessoas abraçadas; uma guia (colar) com sementes; afasta espírito (não foi informado se banho ou defumação); um banho Pai Jacó; um vermífugo; um objeto em madeira, não identificado; uma espada em ferro (miniatura); quatro velas sapo; uma vela sete dias sete noites; um vaso em cerâmica;

Cabocla Herondina; da Cabocla Mariana e de Iemanjá. O oratório, que ficava sob a mesa, era ladeado por pontos riscados reproduzido na parede do Museu, na área na qual está instalada a exposição. Marcus relatou que Gallo lhe entregou um livro com 300 pontos riscados da umbanda, e ele (Marcus) selecionou os pontos de entidades que tinham relação com a Amazônia.

Figura 34: Mesa com toalha em TNT.



Autor: Karla de Oliveira, 2011

Assim, Marcus reproduziu os pontos, mas a diretoria que assumiu o Museu após o falecimento de Gallo, passou uma camada de tinta sobre os pontos sendo que, atualmente, somente pode ser observada a sombra do que um dia foi o ponto riscado da Cabocla Mariana. O informante não recordou quais foram os demais pontos (no total de quatro, dois à direita e dois à esquerda) reproduzidos. No lugar da toalha de mesa em TNT (fig. 34), havia uma “espada⁶²” vermelha. Dentro de um dos computadores havia um maracá com pena. Os pontos representados nos círculos de isopor não compunham a coleção. Foram inseridos posteriormente por Maria José⁶³, secretária do Museu, em função do estado de conservação dos antigos que, de acordo com ela, “*estavam podres*” (MARIA JOSÉ, 2011).

Marcus relembra que, durante as homenagens realizadas pelos pajés, em frente à coleção de pajelança, eram acesas velas (sete dias sete noites) dentro do oratório. No acervo existem outros oratórios, mas, segundo Maria José, nenhum deles se refere ao que integrava a coleção. Para Marcus, a maneira como a coleção está hoje “*representa*

⁶² A espada é um tecido, geralmente cetim, cortado em formato quadrado, nas cores referentes à entidade a qual pertence. Pode ter o nome e/ ou o ponto riscado da entidade, que pode ser pintado ou bordado. O ponto riscado é um desenho feito pela entidade, cada entidade possui seu ponto.

⁶³ Maria José integrou-se à dinâmica e passou a contribuir com informações sobre a coleção.

perda, um prejuízo muito grande, para o Museu e para a religião também. Porque estando aqui [os objetos] as pessoas que vem conhecem melhor, passam a nos conhecer pelos materiais que se usa e a gente pode divulgar melhor tanto a religião, quanto o Marajó e o Museu em si” (MARCUS, 2011).

Perguntei, então, se, em sua opinião, essa coleção representa a prática da pajelança? *“representa, mas muito pouco. Nós estamos com prejuízo aqui. Mas não custa a gente se unir” (MARCUS, 2011).* Tu achas [perguntei] que o lugar onde a coleção está e a maneira como ela está disposta, é o ideal? Se dependesse de ti, de que forma tu organizarias essa coleção?

“Eu acho que poderia fazer um anexo e colocaria fora, poderia fazer uma coisa mais reforçada, aí ficava bem representado. Por outro lado, aqui em cima ela fica num lugar de destaque. Mas se fosse num anexo ficaria melhor, porque nós arrumávamos do jeito que tem que ser, tu chegavas, já sentava e incorporava” (MARCUS, 2011).

Ele informou que iria falar com Maria José para colocar mais objetos na exposição. Ela (Maria José) comprometeu-se⁶⁴ a reintegrar a coleção com uma nova imagem de lemanjá, uma nova cinta em crochê e solicitou que Marcus refizesse os pontos na parede. Marcus, por sua vez, comprometeu-se em elaborar uma nova cinta de croá (ou curuatá), para colocar no lugar da antiga e doar, para o Museu, uma imagem de Santo Antônio, em madeira.

Pode-se perceber, nas falas desses informantes, um discurso de perda, perda dos objetos que compunham a coleção e de tudo o que eles representavam para os adeptos da pajelança. Sob a ótica de Gonçalves (1996), os objetos de museu, enquanto significantes, são utilizados para representar uma realidade que não mais poderá ser trazida, que será sempre ausente. As práticas de apropriação, restauração e preservação desses objetos são articuladas como uma tentativa de reverter à perda que, segundo o autor, pode se dar de diferentes formas, como a indiferença da população local, a ignorância em nome do progresso e do desenvolvimento, a urbanização descontrolada, etc. A perda a qual se refere o informante, se refere ao prejuízo concreto, que causa danos ao acervo, mas também à perda da possibilidade de divulgar a prática da pajelança, perda do esclarecimento para os visitantes, perda para a memória do próprio Museu, posto que a coleção houvesse sido montada por Gallo.

No que se refere à diminuição da quantidade de objetos do acervo, observada pelos moradores, infelizmente isso não se aplica exclusivamente à coleção de pajelança. Gallo disse em seu livro: “nunca foi feito o inventário geral das peças expostas, por falta de pessoal, mas a gente pode ter uma ideia” (GALLO, 1996, p. 267). A ausência de inventário, hoje, tornou-se um ponto preocupante quando o assunto é a conservação desse acervo. É ponto comum, na fala de vários informantes, de que havia muitas peças

⁶⁴ Em abril de 2012, em meu retorno ao MdM, pude constatar uma revitalização parcial da coleção.

no acervo, na época em que Gallo era vivo, que não se encontram mais no Museu. O que pode ser encontrado, durante a pesquisa de campo, foi somente um livro de registro de doações, de 50 folhas, com termo de abertura assinado por Gallo, e datado de 1986.

As doações eram registradas com numeração sequencial, o nome do objeto⁶⁵ doado e nome do doador. Não há data de entrada do objeto e nem uma descrição detalhada do mesmo, funciona mais como um rol grosseiro de tudo o que entrou no Museu. Outro ponto observado é que algumas entradas possuem mais de um objeto e há um hiato na numeração dos registros, entre os anos de 2005 a 2010, quando foram feitos somente dois registros.

Alguns relatos informam que muitos objetos “desapareceram” do acervo do MdM, dentre eles uma coleção de numismática e alguns adornos em ouro. No livro de doações não foram encontrados registros de tais objetos. Entretanto, há a entrada de uma pedra do mesmo mineral e que não se encontra na exposição de longa duração, nem na reserva técnica.

Gallo, pelo que se pode observar de seu trabalho, era uma pessoa cuidadosa e detalhista. Dessa forma, fica um pouco difícil de acreditar que ele, enquanto museólogo, não tenha elaborado uma documentação objetivamente museológica e que desse conta de pormenorizar todas as informações referentes aos objetos que comporiam o acervo. A atual diretoria informou que muitos documentos que estavam na antiga residência de Gallo foram destruídos pelos cupins, não tendo sido possível recuperar nada. O antigo computador utilizado por ele foi, também segundo a diretoria, enviado para Belém para passar por manutenção, mas nunca retornou ao Museu. Também há relatos de que existem alguns documentos em poder do Museu Paraense Emílio Goeldi – MPEG, em Belém. Entretanto, em função de ausência de tempo, essa informação não pode ser averiguada.

Ainda com respeito ao inventário do acervo, e segundo a diretoria, após o falecimento de Gallo, uma arqueóloga realizou, com uma equipe de estudantes da Universidade Federal do Pará – UFPA, um inventário. Entretanto, o resultado desse inventário (Anexo 2) não se encontra no Museu⁶⁶. Recentemente, um escritor, morador do município de Soure, ofereceu-se para realizar a catalogação das peças. Seu trabalho consistia em fazer o registro fotográfico das peças e descrevê-la numa ficha, cujo resultado era uma mistura de inventário do acervo e inventário do mobiliário. Eis um exemplo: “armário tipo vitrine com suporte de sustentação em madeira com 35 (trinta e cinco) peças em cerâmica marajoara”. A ficha ainda contém numeração e localização. O trabalho foi iniciado, mas o escritor não mais retornou para terminar o serviço, tendo parado de executá-lo em fevereiro de 2010. Como resultado desses dois inventários, podemos observar que, em alguns computadores, armários, e objetos do acervo, existem duas numerações diferentes (fig. 35).

⁶⁵ Nesse livro estão registrados não somente os objetos que foram doados para compor o acervo, mas também materiais de construção – como tintas, telhas, madeiras -, doação de serviço para recuperação de canoas, e doações financeiras.

⁶⁶ Foi possível, após a pesquisa de campo, ter acesso a esse inventário que será, posteriormente, entregue aos gestores do MdM. Esse inventário não responde às necessidades referentes a controle do acervo.

Figura 35: Numeração em duplicidade.



Autor: Karla de Oliveira, 2011

2.3 E a sustentabilidade?

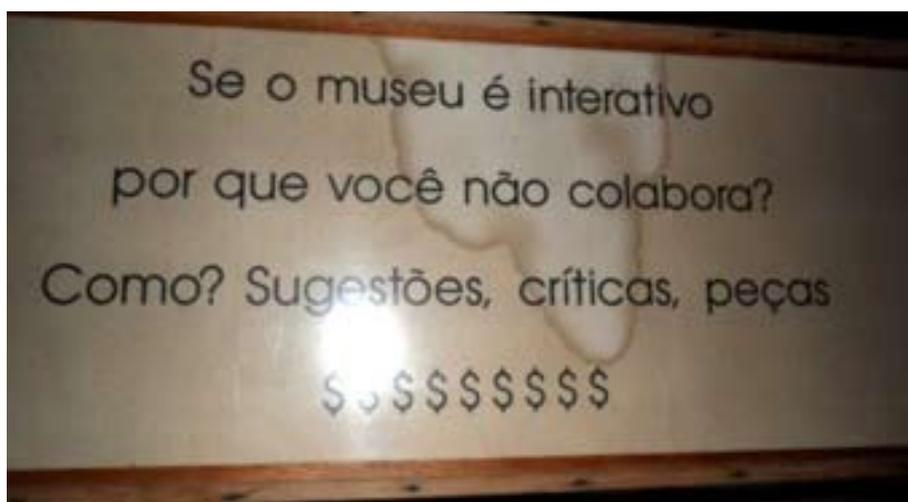
“O Museu, graças a Deus, está vivo, porém luta desesperadamente para sobreviver. A palavra certa é que não morre porque eu não deixo morrer, mas eu estou ficando velho e o futuro é incerto. É a triste realidade de hoje” (GALLO, 1996: p. 258).

Em 1996, Gallo escreveu essas palavras e ainda hoje elas mantêm-se atuais. Ele sempre encontrou dificuldades para manter o Museu de pé. Em todos seus textos, sejam eles em livros, artigos em revistas científicas, matérias em jornais, entrevistas e na própria exposição do Museu (fig. 36), o pedido por ajuda é uma constante. Enquanto estava vivo, de acordo as informações colhidas em seus livros e através de entrevistas realizadas na cidade de Cachoeira, investia seu próprio dinheiro no caixa do MdM. Contou com a colaboração de alguns fazendeiros do Marajó e obteve algum recurso através de emenda parlamentar apresentada por um deputado estadual do estado do Pará. Em 39 anos de existência ainda encontra dificuldades para se autossustentar essa instituição museológica encravada às margens do Rio Arari.

Para gerir o Museu, Gallo criou a Associação O Museu do Marajó, de caráter filantrópico, de utilidade pública, em 16 de dezembro de 1981, na cidade de Santa Cruz do Arari. Dentre seus objetivos – de acordo com o Estatuto Social (Anexo 1) - estão a conservação e o desenvolvimento do Museu; a promoção de atividades que visem a conservação e preservação do patrimônio marajoara, além da execução de serviços

de radiodifusão comunitária que, ainda se sabe, nunca esteve em funcionamento. Possui três modalidades de associados: fundadores; contribuintes e honorários. Todos devem contribuir financeira e regularmente com as taxas que são determinadas pela administração e que, atualmente, é de R\$ 35,00 anuais. Dentre os direitos dos associados estão os de voto na Assembleia Geral; o de ser votado e eleito para qualquer cargo da Diretoria ou do Conselho Fiscal, após cinco anos de filiação e desde que esteja quite com o pagamento das taxas.

Figura 36: Pedido de colaboração.



Autor: Karla de Oliveira, 2011

A Associação desmembra-se em três órgãos administrativos: a Assembleia Geral; a Diretoria e o Conselho Fiscal. A Diretoria é composta por presidente; vice-presidente; 1º e 2º secretários; 1º e 2º tesoureiros; diretor de patrimônio; assessor operacional e de serviços gerais; assessor de artesanato; assessor cultural; assessor de esporte; assessor de marketing; assessor de preservação ambiental; assessor de museologia, assessor institucional, assessor de relações públicas, e seis Conselheiros, três titulares e três suplentes. O mandato da Diretoria é de quatro anos, com possibilidade de reeleição. A Associação poderá ser dissolvida, por decisão da Assembleia Geral Extraordinária.

Após o falecimento de Gallo, ocorrido em 2003, manteve-se o mandato da mesma Diretoria, que só foi trocada em 2010, após processo judicial no qual a Diretoria atual conseguiu anular a eleição ocorrida em 2008. Segundo a Diretoria atual, em decorrência desse processo e como reflexo da falta de comprometimento e de responsabilidade com o patrimônio do Museu, muitos compromissos deixaram de ser honrados pela Diretoria anterior, como o pagamento de contas de água, energia elétrica, e telefônica, o que ocasionou a perda da linha. Foram realizadas entrevistas (Apêndice D) com alguns representantes da Diretoria atual na qual buscou-se elementos para tentar entender o processo de gestão atual.

Cada chapa formada para concorrer à eleição para Diretoria da Associação é

composta por 22 membros. Para efeito dessa pesquisa, optou-se por trabalhar com os membros que possuíam maior poder de comando, que eram presidente; vice-presidente; 1º e 2º secretários; 1º e 2º tesoureiros. Como havia o interesse em conhecer as propostas e trabalhos desenvolvidos quanto à conservação das peças do acervo e das edificações que compõem a estrutura do Museu, foi proposto, também, a realização de entrevistas com o diretor de patrimônio; o assessor cultural; o assessor operacional e de serviços gerais; o assessor de preservação ambiental; o assessor de museologia e 1 conselheiro. Assim, do universo de 22 membros, seria observada uma amostra de 12 membros da atual gestão.

A realidade do campo, entretanto, mostrou que o universo composto pelos gestores a serem entrevistados teria que ser alterado. Dessa forma foram entrevistados, somente seis representantes da atual Diretoria, quais sejam: o presidente (José Souza); o vice-presidente (Otaci Gemaque); a 1ª tesoureira (Sandra Souza); a presidente da Assembleia, que através de Portaria, responde pela Secretaria do Museu (Maria José Gama); o assessor de preservação ambiental (Raimundo Viana) e o 1º conselheiro (Pedro Avelar). Não foram contatados o diretor de patrimônio e assessor cultural (não estavam na cidade no período de campo), nem a assessora de museologia, que reside fora da cidade de Cachoeira, na localidade do Bacuri.

Das pessoas que compõem a Diretoria, apenas duas estão diariamente no Museu e acumulam cargos. O vice-presidente também responde como assessor operacional e de serviços gerais; a presidente da Assembleia responde, também pelo cargo de 1º e 2º secretários. Os demais, por possuírem outros compromissos diários, não comparecem diariamente para trabalhar no Museu. Além da carência de representantes da Diretoria que, efetivamente, participem do dia a dia da instituição, grande parte dos associados não participa da rotina do Museu e dificilmente comparecem quando convocados para reuniões e Assembleias.

Praticamente todos os entrevistados participaram das atividades de montagem e estruturação do Museu desde sua fundação, seja como componente da Diretoria, seja como voluntário, ou contribuindo financeiramente para sua manutenção. Sandra Souza, por exemplo, era integrante do GECAC – Grupo Cachoeirense de Ação Comunitária, formado à época da chegada de Gallo à cidade, com o objetivo de arrecadar fundos e auxiliar na estruturação/montagem do Museu. Raimundo Viana chegou a fazer coletas de cacos de cerâmica arqueológica em companhia de Gallo, nos Tesos dos Bichos, do Pacoval e Camutins.

De acordo com depoimentos, a comunidade não valoriza a instituição, *“digo isso porque vivo há 24 anos nesse Museu e aqui tem gente que nunca visitou o Museu. Falta participação maior da comunidade e dos componentes da chapa⁶⁷”* (GEMAQUE, 2011). Segundo Otaci Gemaque, esse tipo de desinteresse ocorre desde o período em que Gallo estava à frente do Museu. Para Sandra Souza (2011), a comunidade acha o Museu importante, mas não o valoriza tanto. Tem muitas pessoas na comunidade que não procuram conhecer o Museu, saber o que tem, para que serve. E, entretanto, não

⁶⁷ Otaci se refere às pessoas que compuseram chapa para eleição, mas não participam, efetivamente, na gestão do Museu.

querem que tirem o Museu da cidade. *“Eles acham que, se fulano tá cuidando, então tá bom. Eu não preciso conhecer, não preciso ajudar, só sei que é bom”* (SOUZA, 2011).

Os representantes entrevistados informaram que, atualmente, o MdM é mantido através de recursos financeiros obtidos por meio de promoções (como bingos); da renda obtida com a bilheteria⁶⁸; mensalidade dos sócios⁶⁹; venda da Revista PZZ⁷⁰; venda de artesanato; encomendas recebidas pela oficina de marcenaria, que presta serviços para a comunidade (aplainar, cortar tábuas). O montante arrecadado cobre, somente, as despesas com limpeza e energia elétrica⁷¹. Também, segundo os representantes da Diretoria, foi realizado o pagamento do domínio da página eletrônica institucional (<http://www.museudomarajo.com.br/museudomarajo/site/index.php>). Contudo, os gestores anteriores não haviam repassado, até o momento da pesquisa, a senha de acesso. Essa página não é atualizada desde setembro de 2009.

Na home page desatualizada, podem ser observadas as ações da quais o MdM já se integrou ou estava em vias de realizar, como o Observatório da Cidadania⁷²; Projeto Jovem Artesão, iniciado em 2005 com financiamento do Banco Real; loja Mbaráyó; e o projeto Memória do Marajó. Segundo as informações obtidas através do site do Museu, em 2006 o MdM inscreveu-se no Programa de Apoio a Projetos de Preservação de Acervos do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social – BNDES. Na ocasião teve aprovado o projeto “Memória do Marajó: melhorias infraestruturais e salvaguarda dos acervos do Museu do Marajó”. Esse projeto visava melhorar as condições de conservação dos acervos do Museu através da realização de reformas estruturais no prédio principal, além da compra e instalação de equipamentos para gerenciamento ambiental e de segurança, catalogação e conservação do acervo, e melhoria do acesso ao público. Previa a pintura do prédio, climatização da biblioteca, substituição do piso da exposição, nova iluminação na exposição.

A equipe do BNDES que visitou o Museu sugeriu que, para a implementação do Projeto, fosse realizado um convênio entre o Museu e a Secretaria Estadual de Cultura – SECULT com a finalidade de minimizar alguns pontos que poderiam impedir a parceria

⁶⁸ O valor do ingresso para conhecer o acervo do MdM é simbólico. Adultos pagam R\$ 2,00 (dois reais); crianças R\$ 1,00 (um real).

⁶⁹ Que corresponde a R\$ 35,00 (trinta e cinco reais) anuais.

⁷⁰ A Revista PZZ organizou uma edição sobre Giovanni Gallo e o Museu do Marajó. Parte da tiragem foi doada ao Museu.

⁷¹ Segundo depoimentos da Diretoria, quando assumiram a administração do Museu, havia um débito de R\$ 12.000,00 (doze mil reais) de energia elétrica, além do fato do MdM ter sido registrado na categoria empresa, o que gerou uma taxa mensal de R\$ 2.000,00 (dois mil reais). O débito foi parcelado e a categoria de consumidor foi alterada, o que possibilitou a diminuição da conta de energia para os atuais R\$ 700,00 (setecentos reais).

⁷² Territórios da Cidadania é um programa do Governo Federal, coordenado pela casa Civil, que integra o “Plano Amazônia Sustentável (PAS)” dentro do qual está implantado o “Plano de Desenvolvimento Territorial Sustentável do Arquipélago do Marajó (Plano Marajó)”. O PAS existe desde 2003 e desenvolve ações de planejamento regional envolvendo os três níveis governo e a sociedade civil. Com a implantação do programa “Territórios da Cidadania”, o Marajó foi contemplado e o MdM escolhido pela comunidade para função de gestor do “Território da Cidadania Marajó” em função de sua experiência comunitária. O “Plano Marajó” e o “Território da Cidadania Marajó” tem ações transversais que exigem acompanhamento e controle por parte das comunidades. Desta maneira, o MUSEU DO MARAJÓ abriu espaço de participação popular através do site com a página dedicada a ação interativa denominada “Observatório da Cidadania”. Disponível em <<http://www.museudomarajo.com.br/museudomarajo/site/conteudo.php?categoria=51>> e <http://www.territoriosdacidadania.gov.br/dotlrn/clubs/territoriosrurais/marajpa/one-community?page_num=0>

com o BNDES como a permanência, em Cachoeira do Arari, de um gestor indicado de comum acordo pelas instituições citadas. Nesse sentido, firmou-se um convênio que reuniu a Secretaria Executiva de Cultura do Estado do Pará-SECULT, através do Sistema Integrado de Museus e Memoriais – SIM; o Museu Paraense Emílio Goeldi – MPEG⁷³; o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, e o Museu do Marajó.

A Prefeitura Municipal contribui com o Museu no que se refere à disponibilização de funcionários. Atualmente são quatro funcionários municipais cedidos para o MdM, dentre os quais se insere o 1º conselheiro. Desses quatro funcionários, dois são monitores das oficinas de música (um monitor da oficina de violão e folia e um monitor da oficina de flauta doce). Além desses funcionários, o Museu ainda conta com quatro voluntários diariamente, sendo que dois desses são membros da Diretoria (vice-presidente e secretaria).

A Diretoria anterior mantinha alguns projetos com recursos públicos, como o Ponto de Cultura, por exemplo. Segundo os atuais membros, não foram feitas as prestações de contas de todos os projetos e o Museu encontra-se inadimplente, o que impede que eles possam captar recursos públicos. Segundo a tesoureira, alguns documentos de prestação de contas foram entregues em envelopes lacrados e eles aguardavam, no período da pesquisa, a chegada de uma contadora, que viria de Belém, para analisar toda a documentação entregue e dar um posicionamento atualizado da situação fiscal do Museu. Também aguardavam, no mesmo período, a chegada de uma profissional que elaboraria um projeto para captação de recursos. Em função disso, somente estão sendo mantidas as oficinas de violão e folia e a oficina de flauta doce.

A problemática da sustentabilidade do Museu do Marajó não passa, somente, pela necessidade de captar recursos financeiros. A ausência de um corpo técnico da área de museologia seja no setor educativo, de documentação ou de conservação mostra-se preocupante. Durante o inverno, o acervo sofre com a grande umidade da região; durante o verão a poeira é intensa. A limpeza é realizada com espanadores, vassouras, lavagem com água e sabão no piso, ou seja, com os recursos disponíveis no local.

A manutenção dos “computadores caipiras” é realizada pelo próprio Otaci Gemaque, que construiu todos os “computadores” do Museu. Neles é passado óleo específico para móveis. A reserva técnica não é utilizada por ausência de um profissional capacitado para tal. A biblioteca do Museu (fig. 37), sobre a qual não há informações de quantos exemplares havia antes da mudança de Diretoria, conta com dois mil exemplares e também necessita de um profissional da área para que seja realizada a catalogação e conservação do acervo.

⁷³ O MdM possuía um convênio com o MPEG que abrangia o setor de museologia, utilização cooperativa de infraestrutura e recursos bibliográficos, treinamento e capacitação de recursos humanos, além de promover o intercâmbio de produtos e serviços. Ainda de acordo com o convênio, os resultados obtidos das atividades e projetos comuns ao Museu do Marajó e ao Museu Paraense Emílio Goeldi teriam suas propriedades intelectual e possíveis rendimentos partilhados entre as duas instituições. Através desse convênio, o MPEG cedeu, ao MdM, o direito de uso de um veículo da marca Land Rover para suprir as necessidades do Museu. Disponível em <www.omuseudomarajo.com.br>. Acesso em 10 fev. 2012.

Figura 37: Biblioteca



Autor: Karla de Oliveira, 2011

No que se refere à conservação das edificações (prédio principal, Acervo Cultural Pe. Giovanni Gallo, Casa do Caboclo, Fazendola), o processo é similar, afirmou a Diretoria. A reforma da Casa do Caboclo – interna e externa – (fig. 38) foi realizada com recursos próprios e auxílio da comunidade. A antiga casa do Gallo também foi reformada, pois, segundo os relatos, havia móveis destruídos, material de pesquisa de Gallo corroído pelo cupim. Tentavam recuperar a estrutura do telhado antes da chegada do inverno. A casa e a fachada do prédio principal do Museu foram realizadas com recursos próprios e auxílio da comunidade. A Fazendola, que serviu de alojamento para o *luthier* Hugo Martinez (vítima de latrocínio nesse local) e sua esposa, mantém-se fechada em função da permanência do mobiliário pessoal do casal não ter sido retirado do local.

Apesar de possuir um considerável e importante acervo arqueológico em sua exposição de longa duração, equipamentos de informática na reserva técnica, além dos que estão prestes a ser entregues pelo Programa NavegaPará, o Museu não possui nenhum sistema de segurança afora dos habituais como portas, chaves, cadeados e grades em ferro. Na gestão anterior, havia dois vigilantes, que se revezavam no período noturno, e faziam parte do quadro de funcionários públicos cedidos pela Prefeitura. Atualmente, o MdM não conta com nenhum profissional nessa área.

Conforme descrito anteriormente, ao lado do prédio principal há um arboreto no qual, de acordo com Raimundo Viana (responsável por plantar e cuidar das árvores desde a fundação do Museu) foram plantadas 431 árvores. As mudas foram doadas pela antiga Faculdade de Ciências Agrárias do Pará – FCAP (atual Universidade Federal Rural da Amazônia – UFRA) e levadas para Cachoeira por técnicos dessa instituição. Ainda de acordo com seu Raimundo Viana (2011) e seu Otaci Gemaque (2011), Gallo

não gostava que o arboreto fosse varrido e nem que as árvores fossem podadas. As únicas árvores retiradas do arboreto, segundo informado, foram às necessárias para a construção da reserva técnica e as que existiam em duplicidade.

Figura 38: Casa do Caboclo



Autor: Karla de Oliveira, 2011

Atualmente, as folhas que caem das árvores são varridas e depositadas aos pés das árvores e, segundo o que afirmou seu Raimundo Viana (2011), sempre que necessárias podas são realizadas. Ainda de acordo com o informante, todas as árvores foram “tombadas”, quer dizer, registradas num livro específico, que não foi encontrado. Os entrevistados relataram, também, que Gallo nunca demonstrou nenhum tipo de preocupação quanto à proximidade do arboreto em relação à exposição, e o controle de cupins era, e ainda é realizado visualmente.

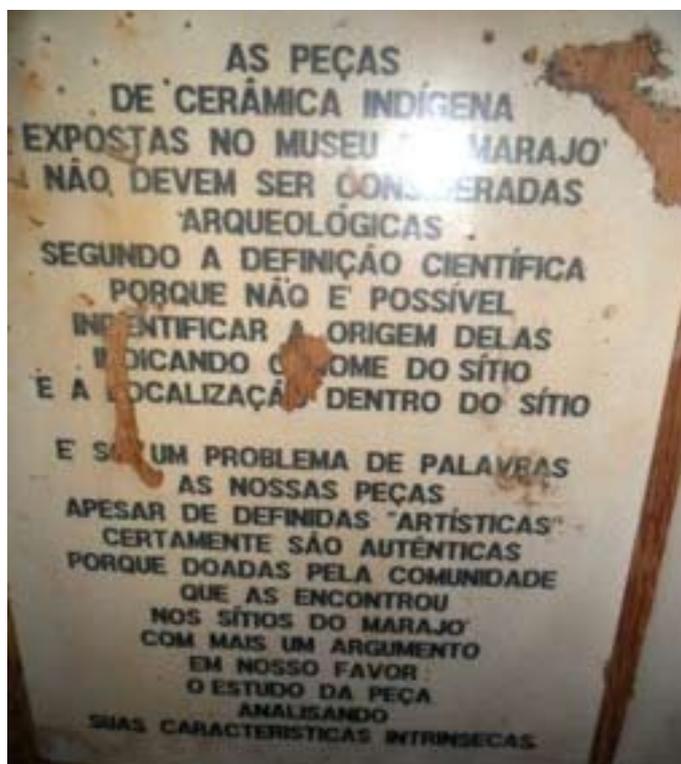
Apesar da grande possibilidade de infestação por cupins, nenhuma madeira utilizada na exposição (fig. 39), de acordo com seu Otaci Gemaque (2011), seja nos computadores, seja como suporte para qualquer tipo de objeto, passa por tratamento antes de ir para a exposição, sendo utilizado, somente, verniz. A presença da vegetação, aliada à excessiva umidade da região, grande parte do mobiliário em madeira, as edificações que apresentam infiltrações e rachaduras, e a constante falta de recursos financeiros e humanos fazem com que todo o acervo do MdM sofra com a constante carência de ações de preservação, conservação, manutenção e restauração segundo o que preconizam as *Cartas Patrimoniais* (CURY, 2004).

Conservação, de acordo com Vinãs (2005), é a atividade que consiste na manutenção do que se tem em prevenir alterações futuras a um determinado bem. Para ele, definições desse tipo são restritivas ou idealistas, pois, na prática, o que se considera conservação nem sempre “evita alterações futuras a um bem”, podendo, ter

efeito contrário no longo prazo. Para Viñas (2005), toda conservação é preventiva e objetiva manter o bem em seu estado atual e evitar danos posteriores. O que se entende como conservação preventiva são atividades que não intervêm diretamente sobre aquilo que se conserva, mas sim em suas circunstâncias ambientais, sendo que o mais correto seria falar em *conservação periférica ou ambiental*⁷⁴ (VINÃS, 2005).

O caso do MdM é complexo neste sentido pois, até o momento, não há previsão de projetos que tenham como meta a conservação ambiental. Em todo o prédio não há equipamentos que visem qualquer tipo de controle (de luminosidade, de umidade, etc.). Além do fato de terem sido relatados casos em que funcionários acendiam velas em frente à imagem sacra que compõe o acervo museológico da Instituição, sem esquecer-se das velas que eram acesas na coleção de pajelança.

Figura 39: Ataques de cupins à coleção.



Autor: Karla de Oliveira, 2011

Também em função da inexistência de condições ideais de conservação do acervo, muitos objetos precisam ser submetidos a ações de restauro, como os objetos da coleção de imaginária, os objetos científicos, oratórios, baús, todos os animais taxidermizados (fig. 40), fotografias, além do acervo bibliográfico. Para Viñas (2005), há muitos motivos para se restaurar (para preservar o patrimônio para as futuras gerações,

⁷⁴ Preservação ou conservação ambiental, indireta ou periférica, é a atividade que consiste em adequar as condições ambientais onde se está um bem para que este se mantenha no mesmo estado. (VINÃS, 2005).

para manter as identidades de um grupo ou nação, etc.), e todos são lícitos. Mas, principalmente, restaura-se porque os objetos cumprem funções intangíveis. Quando se restaura, espera-se que os objetos voltem a cumprir funções simbólicas ou documentais, do mesmo modo que antes.

Figura 40: Boto taxidermizado



Autor: Karla de Oliveira, 2011

Em 1996, no livro *O Homem que Implodiu*, Gallo escreveu:

“Os nossos recursos são raros, imprevisíveis e sempre insuficientes, o sonhado patrocinador ainda não apareceu. Será que sou um idealista ou simplesmente um visionário com a obsessão de uma façanha irrealizável? Neste momento me sinto como aquela mulher sertaneja, com o filhinho no colo, que está morrendo por definhamento e, no desespero, diz ao gringo: “Você quer meu filho? Eu lhe dou! Só quero que ele viva!”. Estamos transformando a nossa Associação em Fundação, com maior possibilidade de recursos oficiais e estrangeiros” (GALLO, 1996: p. 266).

Como anteriormente descrito, as dificuldades financeiras rondam o Museu do Marajó desde sua gênese e com ela o medo de que essa instituição seja retirada de Cachoeira e até mesmo da Ilha. A proposta de Gallo, de transformar a Associação que administra o MdM em Fundação, passa pela perspectiva de que, dessa forma, a captação de recursos pudesse ser facilitada. Diferentemente do passado, atualmente o país dispõe, desde 2003, de políticas públicas na área de museus – através do Ministério da Cultura - que em muito auxiliam para resolver, ou minorar, os problemas pelos quais passam diversas instituições. Trata-se de editais de criação e modernização de museus; reforma e restauração; cursos de capacitação na área museológica; eventos comemorativos como a Semana dos Museus; produção de publicações; além da criação

do IBRAM – Instituto Brasileiro de Museus, em 2009.

Devido à falta de profissionais com qualificação profissional e disponibilidade para gerenciar “in loco” essa instituição museológica, a antiga Diretoria do Museu, através do ex-presidente, em carta encaminhada à presidência do Instituto Brasileiro de Museus – IBRAM, sugeriu a “*possibilidade de manter o Museu do Marajó como “museu associado ao IBRAM”*”, com a finalidade de repasse de recursos para a manutenção do Museu” (ALMEIDA, 2011 – não paginado⁷⁵). Nesse sentido, em agosto de 2010, o Coordenador de Patrimônio Museológico do DPMUS/IBRAM, Cícero de Almeida, visitou o Museu e conversou com a atual Diretoria, que se mostrou contrária à proposta de uma vinculação do MdM ao IBRAM.

Almeida visitou as instalações do Museu e observou que o “estado de conservação das peças em exposição, que apresentam deterioração avançada [...], a necessidade de substituição de alguns suportes da exposição original” (ALMEIDA, 2011 – não paginado⁷⁶), além do sério problema da ausência de mão de obra qualificada tecnicamente e que possa dar continuidade a ações.

Em virtude da inadimplência pela qual passa o Museu, e enquanto essa situação não se resolve o IBRAM – que, segundo o relatório, tem interesse em apoiar as atividades do Museu, de acordo com o que recomenda a Política Nacional de Museus - ofereceu “oficinas de capacitação aos servidores voluntários da Associação” (ALMEIDA, 2011), em especial sobre Plano Museológico, Conservação e Exposição; financiamento para deslocamento de um representante do Museu para conhecer outros museus do país, que possuem temática semelhante ao MdM, além de incentivo à participação nos editais do IBRAM. Foi deixado, pelo representante do IBRAM, contatos de telefone e e-mail para que os responsáveis pelo MdM estabelecessem contato posterior a visita e formalizar a solicitação de apoio, mas, até o momento da pesquisa, em setembro e novembro de 2011, nenhum representante da Associação havia entrado em contato.

A 2ª Superintendência Regional do IPHAN tem prestado alguma assistência ao Museu no sentido de viabilizar parcerias institucionais que minimizem os problemas causados pela inadimplência. Em diálogo estabelecido entre mim e a Superintendente do Instituto – Sra. Maria Dorotéa de Lima – fui informada que o IPHAN tem intenção de envolver a Universidade Federal do Pará, através do recém-criado curso de graduação em Museologia, a Associação e o IBRAM em busca de encontrar soluções para o enfrentamento dos problemas mencionados.

⁷⁵ ALMEIDA, Cícero Antônio F. de. Relatório de visita ao Museu do Marajó. Rio de Janeiro, Agosto de 2010. Não publicado. Não paginado.

⁷⁶ Idem

CAPÍTULO 3

PAJELANÇA CABOCLA

“O pajé no Marajó é uma realidade. [...] Simplesmente eu reconheço a função social que ele tem, com uma atuação, às vezes positiva, porque só ele, neste mundo vítima de stress, tem condições de ter um contato vital, pessoal, humano, com o doente”
(GALLO, 1997: p.172).

O objetivo desse capítulo é discutir a pajelança cabocla, principalmente a do tipo que é praticada na cidade de Cachoeira do Arari. Será apresentado o estado da arte dos estudos a respeito do tema e a pajelança será abordada como rito e traço cultural. Também se tratará de sua presença na comunidade, da relação dos pajés⁷⁷ com os demais habitantes e, principalmente, da representação da pajelança, a partir de uma coleção museológica. Buscar-se-á traçar um panorama dos principais autores que já trataram da pajelança – direta ou indiretamente –, com o objetivo de facilitar o entendimento acerca desta prática ancestral.

3.1 Pajelança – o Traço (Cultural) e o Rito

3.1.1 O Traço (Cultural)

“Leonardina abriu o baú, apanhou o rabo de ararauara e espanou o corpo de Ormindá. Acendeu o taquari, soprou a fumaça nos claros seios da mulher, aos poucos envolveu-a toda no fumo. Ormindá tossiu, balançou a cabeça, meio sufocada, sacudiu os cabelos, os braços cruzaram-se sobre o ventre na sombra, os seios boiavam, oleosos e puros. Compreendeu que aquilo devia ser assim mesmo, o *caruana* lhe fechava o corpo contra a desgraça” (JURANDIR, 2008: p. 290).

O trecho em destaque, retirado da obra *Marajó*, de Dalcídio Jurandir (2008), descreve parte de um ritual de pajelança⁷⁸ cabocla - também conhecida como *pena e maracá*, no qual a pajé⁷⁹ Leonardina “fecha o corpo” de sua afilhada Ormindá, com o intuito de protegê-la espiritualmente. Ainda hoje, rituais como este são possíveis de serem encontrados na Ilha do Marajó.

⁷⁷ Segundo Maués e Villacorta (1998), o termo pajé é geralmente usado em sentido pejorativo. Os praticantes preferem se autoidentificar como “curadores”.

⁷⁸ Para Salles (1969) e Pacheco (2004), o termo pajelança era empregado para designar genérica e pejorativamente práticas não católicas, entendidas como feitiçaria. Salles informa que o termo feitiçaria era empregado para designar práticas africanas (magia africana), em oposição à pajelança dos índios.

⁷⁹ Neste trabalho, se utilizará o termo ‘pajé’ de forma generalizada, para referir-se a mães ou pais de santo, curadores e benzedeiros (as). Importante ressaltar que o sentido do termo ‘curador’ – utilizado nesse trabalho – difere do significado comumente utilizado no ramo da museologia.

Não é possível determinar uma origem para a pajelança, mas, como bem informa Pacheco (2004), pode-se tentar identificar algumas possibilidades de interação entre os diversos e diferentes grupos étnicos, buscando entender o processo de sincretismo religioso. Para Sérgio Ferreti (1995) o sincretismo, que está presente em todas as religiões, se refere à reconfiguração de aspectos institucionais e rituais para respostas específicas a situações historicamente definidas e socialmente problemáticas. O sincretismo não é somente um dado observável, mas um processo sócio-histórico. Assim, e para facilitar o entendimento dos variados tipos de pajelança encontradas nos Marajós⁸⁰, é necessário traçar, ainda que de modo sucinto, um panorama histórico e cultural dessa região amazônica.

Foram diversos os contatos ocorridos entre índios e negros, em virtude de muitos deles, segundo Pacheco (2004), terem planejado fugas, tanto de aldeamentos quanto de fazendas, além do que se deve considerar a miscigenação. Pacheco informa que os padres capuchinhos Yves D'Evreux e Claude D'Abbeville – quando estiveram no Maranhão nos anos de 1613 e 1614 – descreveram as práticas terapêuticas dos índios Tupinambá⁸¹, como soprar fumaça sobre a parte enferma do corpo e depois retirar a doença, sugando-a com a boca. Apesar das descrições sugerirem uma conexão histórica com a atual pajelança maranhense, não significa que houve uma continuidade histórica, uma origem indígena (PACHECO, 2004).

Vicente Salles (1969) traz o relato do sargento-mor João Vasco Manuel de Braun, de 1784, no qual os índios são curados pelo pajé que sopra fumaça, benze e receita “rigorosa dieta”. Além disso, Salles informa que tais práticas também eram realizadas pelo branco português. Dom João de São José Queiroz, bispo do Pará, em viagem pelo ‘sertão’ (interior paraense) nos anos 1762 e 1763, descreve o caso de uma mulher “tida e havida como feiticeira” que realizava curas utilizando ervas e aguardente e, após soprar baforadas, incorporada com “alma do índio”, dançava e persuadia que os outros bebessem e dançassem, ao som de tambor e taboca⁸² (SALLES, 1969).

Em seus estudos Pacheco (2004) observou que os povos de origem bantu, em relação a outros grupos vindos da África, possuíam superioridade demográfica e exerceram grande influência nas variadas manifestações que formaram a encantaria brasileira⁸³. Entretanto, essa contribuição banto foi fluida, tendo este grupo prescindido, algumas vezes, de irmandades religiosas, ao contrário dos outros povos, como os

⁸⁰ Agenor Pacheco pluraliza o termo *Marajós* para “chamar a atenção do leitor à complexidade de realidades físicas, humanas, históricas e culturais existentes entre os municípios conformadores das regiões de campos e florestas. Essa perspectiva ainda questiona visões homogêneas e preconceituosas fabricadas pelos meios de comunicação quando visualizam imagens de um Marajó desenhado, tão somente, por praias, búfalos e paisagens naturais, ou por seu ilhamento físico e social” (PACHECO, 2009: p. 438).

⁸¹ “... são muitas vezes doentes de corrimentos, a que chamam *caruara*, (...); das quais são os feiticeiros grandes médicos, chupando-lhes com a boca o lugar onde lhes dói...” (SOUSA, 1987: p. 319).

⁸² A taboca é um instrumento musical considerado de origem indígena “formado por dois pedaços de bambu percutidos diretamente no chão ou sobre a laje”; está presente nos rituais de cura de Cururupu/MA, e são “tocadas geralmente por mulheres” (FERRETTI, 2004: p. 60).

⁸³ O termo encantaria brasileira se refere a “realidade mágico-religiosa formada de múltiplas realidades que, embora mantendo cada uma sua autonomia ritual e mítica, participam, cada vez mais, como elementos dinâmicos, de um quadro geral que as reúne numa única e grande religião brasileira: a religião dos *encantados*” (PRANDI, 2004: p. 9).

originários da Nigéria e Benin, que se organizaram em comunidades religiosas, e constituíram terreiros das religiões que, atualmente, são conhecidas como tambor de mina⁸⁴ e candomblé⁸⁵.

Através do trabalho de Pacheco (2004) podemos observar que, no Maranhão, as populações de cultura bantu se apropriaram das práticas da pajelança e contribuíram para sua evolução. O diálogo entre práticas bantus e indígenas ofereceu uma base de convergência que possibilitou, para gerações posteriores, uma comunicação entre esses dois grupos. Práticas tidas como originárias do xamanismo eram realizadas por africanos, e eram encontradas em Portugal, ficando difícil identificar a qual grupo étnico pertencia essas técnicas curativas.

Segundo Vicente Salles (2004), povos bantus provenientes de Angola foram os primeiros escravos a chegarem ao estado do Pará, no século XVII. Povos oriundos de outras regiões da África, como os sudaneses, chegaram posteriormente. Por influência da escravidão em que se encontravam, sudaneses e bantus acabaram por convergir e fundir-se num único grupo. Apesar de serem descritas sem muitos detalhes, as práticas de pajelanças identificadas nos estados do Maranhão ao Amazonas, permitem, de acordo com Salles (1969), identificar técnicas semelhantes de rituais praticados por indígenas, brancos europeus, mamelucos e negros, nas cidades, quilombos ou zona rural.

Figueiredo (2008) – ao estudar a constituição do campo intelectual relacionado à pajelança observa que alguns intelectuais que descreveram a prática, destacaram sua origem indígena em detrimento da influência negra recebida pela mesma. Ao estudar o trabalho de Figueiredo, observamos a ratificação do processo sincrético desenvolvido entre a pajelança indígena e as práticas oriundas da África, além de notar que, a partir da década de 1920, começou a haver uma mudança de entendimento em relação aos pajés. Se antes eles eram tidos como “puro” pajé aborígene, passaram a ser entendidos como feiticeiros, em função do processo de africanização pelo qual passava a pajelança.

Ao citar o caso do pajé Zeferino - cuja descrição publicada no Jornal Folha do Norte, na década de 1920, continha conotações racistas, ao compará-lo a um gorila – Figueiredo observa que, para os intelectuais deste período, a influência da cultura negra sobre a pajelança tendia a degradá-la e afastá-la da pureza do indígena amazônico. Essa africanização não se devia ao fato de existirem pajés negros, mas em função do ritual ter incorporado elementos de origem africana. Para esses intelectuais, o pajé representava uma “sobrevivência” e tendia a desaparecer na medida em que o

⁸⁴ Tambor de Mina “é a manifestação religiosa afro-brasileira típica do Maranhão. Surgiu em São Luís antes da abolição da escravidão, mas há muito saiu da capital e foi levada para as cidades litorâneas e do interior do estado, onde se integrou a tradições religiosas locais. Apesar de possuir características próprias, o Tambor de Mina foi sincretizado com o Terecô, com a Cura (pajelança maranhense), com a Macumba, com a Umbanda e o Candomblé. Para o Norte difundiu-se principalmente em Belém e para cidades de outras regiões que receberam grandes números de imigrantes do Maranhão e do Pará” (FERRETI, 2008: p. 183).

⁸⁵ O candomblé desenvolveu-se, principalmente, na Bahia, onde é mais forte. Sua estrutura foi determinada, principalmente, pela religião dos povos lorubás, cuja organização e culto foram reconstituídos, inicialmente, quase sem interferência de elementos cristãos e indígenas. Na Bahia predominam os candomblés chamados de nação Ketu, Oiô e Ijexá, todos com pequenas diferenças em alguns aspectos do ritual (GASPAR, 2004).

povo recebesse educação e alfabetização (FIGUEIREDO, 2008). Durante a pesquisa de campo realizada em setembro, na cidade de Cachoeira do Arari, foram coletados depoimentos que atestam essa linha de pensamento, na qual a crença na pajelança está relacionada à falta de educação, à ignorância dos praticantes e frequentadores.

Primeiro antropólogo a estudar a prática da pajelança, em 1948, Eduardo Galvão teve como objetivo entender o papel da vida religiosa em uma comunidade rural no interior da Amazônia, a cidade de Itá (nome fictício da cidade de Gurupá), localizada na Microrregião de Portel, arquipélago Marajoara. O termo pajelança cabocla, consagrado pela literatura antropológica, foi inicialmente utilizado por Galvão, para quem o desenvolvimento e funcionamento do sistema de ideias do caboclo amazônico devem ser considerados a partir da adaptação e das técnicas que o caboclo desenvolveu para fazer frente às condições apresentadas pela floresta amazônica. Através dos estudos de Galvão podemos observar que a organização socioeconômica dos povoados e cidades foi alterada. A partir da inserção de novas técnicas e meios de exploração do espaço geográfico, também houve alterações nas “ideias e instituições religiosas”, dando-lhes uma feição regional, caracterizada pela “influência ameríndia que se revela em crenças e práticas religiosas dessa origem” (GALVÃO, 1955: p. 5).

Dentre as crenças as quais se refere Galvão, estão os *companheiros do fundo*, *encantados*⁸⁶ que habitam os fundos dos rios e igarapés; e as *mães*⁸⁷ *de bicho*, entidades protetoras da vida animal e vegetal. O autor ainda cita a pajelança “que reúne todo um complexo de práticas mágicas e baseia-se no poder de determinados indivíduos, os pajés, sobre as diferentes classes de sobrenaturais, que utilizam para a cura de doenças⁸⁸ e para a feitiçaria” (GALVÃO, 1955: p. 6).

Os *companheiros de fundo* registrados por Galvão, também foram identificados como *caruanís* e habitam um reino *encantado*, um mundo subterrâneo semelhante a uma cidade, mas “onde tudo brilha como se revestido de ouro” (GALVÃO, 1955: p.92). Os *companheiros* que habitam essa cidade são descritos como tendo formas semelhantes às humanas, pele branca e cabelos louros, “alimentam-se de uma comida especial que, se provada⁸⁹ pelos habitantes deste mundo, os transforma em *encantados* que jamais retornam do reino” (GALVÃO, 1955: p. 92).

⁸⁶ Galvão (1955) identificou o termo *Companheiros*, utilizado no mesmo sentido de *encantados*.

⁸⁷ A cosmogonia da nação Marajoara teria tido uma entidade feminina central, fazendo com que essa sociedade criasse uma “geografia xamânica na qual a Terra seria percebida como o corpo físico de uma presença maternal, paridora, uma Grande Mãe (PENNA, 2006: p.2-3).

⁸⁸ “Se a pajelança cabocla pode ser considerada uma forma de culto mágico-religioso, ela também possui um componente de medicina, onde a magia – como em todas as formas de medicina, inclusive naquelas consideradas como eruditas e ensinadas nas universidades – desempenha um papel relevante. Ela é para as populações rurais e de origem rural da Amazônia, uma das formas mais requisitadas dentre as várias medicinas populares existentes no mercado de bens simbólicos e no campo médico-religioso. Pode, pois, como outras formas de medicina popular, ser considerada, também, como uma forma de ciência” (MAUÉS; VILLACORTA, 1998: p. 27-28).

⁸⁹ “É comum à ideia de que, se alguém for levado por algum *encantado* para visitar o *encante*, deve evitar comer as coisas que lhe são oferecidas, caso contrário se encantará, não podendo mais viver no mundo da superfície, como os demais seres humanos. O mesmo se observa em Lima (2002). Segundo a autora, durante seu desaparecimento, bagas amarelas lhe foram oferecidas. Há também a ideia de que os grandes pajés (conhecidos às vezes como “sacacas”) são levados pelos *encantados* para o fundo, onde aprendem sua arte; mas, neste caso, eles retornam à superfície, como xamãs, para poder praticar a pajelança.” (MAUÉS; VILLACORTA, 1998: p. 8).

Segundo Galvão, a cultura surgida na Amazônia foi orientada por ideias portuguesas, que foram modificadas naquilo em que exigiam as circunstâncias históricas e as peculiaridades geográficas. O sistema religioso desenvolvido pela cultura amazônica foi baseado no catolicismo ibérico do século XVI, “acrescidos de outros, principalmente tupis” (GALVÃO, 1955: p. 9). O pajé identifica-se como católico⁹⁰, mas a pajelança e o culto aos santos servem a propósitos diferentes. Os santos asseguram o bem estar geral da comunidade e seus favores são obtidos através de promessas e orações. Para tratar de fenômenos que fogem aos poderes dos santos, recorre-se ao pajé que com seu poder e conhecimento pode intervir, sobre os fenômenos, com sucesso.

Vicente Salles concorda com Galvão, quando este credita a vivência nos aldeamentos como responsável por proporcionar as primeiras influências da cultura europeia sobre a pajelança. Para Salles, a pajelança seria o resultado de diversas crenças, na qual a “predominância do indígena é indiscutível” (SALLES, 1969: p. 47). Para ele, a pajelança é herança indígena, mas é, também, o resultado do processo de sincretismo ocorrido em diversas crenças. Em função desse sincretismo, Salles vai fazer uma distinção entre a pajelança praticada na cidade (a urbana) e a que se desenvolve no meio rural. A pajelança urbana seria mais sincrética, possuiria caráter coletivo, institucionalizado e com tendência a ter um culto estruturado, além da introdução de elementos kardecistas, linha de preto-velho e orixás. A pajelança rural se apresentaria com poucas (ou nenhuma) modificações causadas por elementos externos, pois “conservou a magia no seu estado primitivo, ainda próxima do caráter do xamanismo individualizado. Trabalha com os *encantados*, *caruanas*, companheiros do fundo” (SALLES, 1969: p. 47).

Ele ainda ressalta a possibilidade da pajelança do tipo urbano se expandir para o interior, além deste tipo possuir a tendência de se fundir, na cidade, a elementos africanos. Para ele, isso se deve à perseguição policial sofrida pelos adeptos de cultos africanos, que teriam suspendidos os tambores e passado a praticar a pajelança em função de sua discrição, e, assim, dificultar sua identificação pelos policiais. Este teria sido “um dos fatores da convergência e amalgamação recíproca” (SALLES, 1969: p. 47). Outro fator, que não pode ser ignorado, é a própria dinâmica cultural que, junto com os movimentos de migração, possibilitou que as expansões, fusões e articulações entre os elementos africanos e da pajelança ocorressem.

Apesar desta possível fusão, a pajelança utilizava, naquele momento, somente o maracá e não o atabaque dos cultos afro. Como observado por Salles (1969), as práticas africanas eram entendidas, de forma geral, como pajelança, conforme demonstrado no Código de Posturas Municipais de Belém de 1848, que não fazia “distinção entre feitiçaria indígena e africana” (SALLES, 1969).

Para Maués, a partir dos estudos que já foram desenvolvidos sobre pajelança cabocla, é possível perceber que existe um conjunto básico de crenças e práticas

⁹⁰ Em entrevistas realizadas com os pajés, durante as pesquisas de campo realizadas em outubro, esta observação de Maués foi confirmada. Para Maués (1995) pajelança é, na verdade, uma construção analítica do pesquisador. Ela “não existe, para seus praticantes, como uma categoria totalmente explícita, no sentido de que [...] não existe nem mesmo um rótulo para ela” (Maués 1995: p. 483).

referentes a ela, mas também existem muitas variações, o que leva a pensar que este fenômeno não é uniforme sendo possível “também falar, até certo ponto, em várias pajelanças caboclas na Amazônia” (MAUÉS, 2004: p. 14). Ele, um dos maiores especialistas em antropologia da religião do norte do país, denomina como pajelança rural ou cabocla:

“Uma forma de culto de origem indígena, mas praticado, sobretudo em áreas rurais da Amazônia, que se apresenta como um sistema terapêutico, integrado a um sistema mais amplo de várias formas de medicinas populares, que compõem o sistema médico global em que se integram as populações rurais ou de origem rural da Amazônia brasileira” (MAUÉS, 2008: p. 121).

Ela não deve ser entendida, somente, como arte curativa, pois possui, também, elementos estéticos e religiosos. Em torno da pajelança existe uma visão de mundo com concepções de fundo indígena, católico, kardecista e umbandista, entretanto seus praticantes se consideram católicos (MAUÉS, 2008). Maués, durante suas pesquisas no nordeste do Pará, observou que o termo “pajelança” não é usado pelas populações rurais da área em questão e, nas cidades maiores, especialmente na capital paraense, ele assume um sentido pejorativo⁹¹. O termo “pajelança cabocla” é utilizado por ele com o objetivo de distingui-lo da pajelança indígena (MAUÉS, 1995).

A pajelança é “uma forma de xamanismo” em que o pajé, incorporado por *caruanas*, ou *encantados*, realiza trabalhos de cura de doentes e a mesma tem sido combatida, pela igreja católica, desde o período colonial segundo informações contidas no Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição no Estado do Grão-Pará (1763-1769). Segundo Maués (1995), as informações contidas no Livro atestam que as práticas de cura condenáveis pela igreja eram realizadas por indígenas, negros, mamelucos e por brancos.

Resende observa que os pajés já foram conhecidos como “chupadores” porque retiravam a parte doente com a boca. Também já foram associados a “ministros do demônio e inimigos do cristianismo, e que havia a ordem de “destruir essa peste”, pois era o esteio da resistência indígena à presença jesuítica” (RESENDE, 2003: p. 244).

Durante as Idades Média e Moderna, a Igreja se apropriou da prática de fórmulas secretas, remédios de segredo⁹², nos quais aliavam elementos religiosos e mágicos. Encantamentos e benzeduras permeavam práticas de cura, em Portugal e na Colônia. Aqui, africanos e indígenas também utilizavam rituais mágicos para curar. “Quando os sacerdotes ungiam um doente com óleo bento invocando o poder dos santos especialistas em curar determinadas doenças, não estavam fazendo nada mais do que invocar poderes ocultos” (MARQUES, 2003: p.179). O mesmo se pode observar ainda

⁹¹ Em pesquisas realizadas no arquipélago marajoara no período de 2004 a 2009, através do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, também fizemos a mesma observação.

⁹² “Remédios singulares cujos componentes não se revelavam a ninguém. Em lugar da fórmula, propagandeavam-se os efeitos, sempre acompanhados dos depoimentos daqueles que haviam experimentado o medicamento. As fórmulas de segredo eram manipuladas pelo próprio idealizador e vendidas em suas residências. Tornavam-se conhecidas pelo nome comercial” (MARQUES, 2003: p.165-166).

hoje, nos mais variados cultos de limpeza espiritual criado pelas igrejas pentecostais – que realiza uma bricolagem, agregando elementos de variadas religiões, de acordo com seus interesses, e que se mostra paradoxal diante do discurso de satanização veiculado por elas mesmas, contra práticas religiosas, principalmente as de origem ou influência afro ou indígenas.

A população marajoara mantém o hábito de recorrer às plantas medicinais (fig. 41) para a cura de doenças tidas como corriqueiras ou rotineiras, como dores de cabeça e de estômago, vômitos e diarreias, gripes, sarampos, cataporas, etc., apesar da presença de médicos e venda de medicamentos industrializados. Em alguns casos, nem sempre há a necessidade de recorrer a pajés ou curadores, em razão de grande número de pessoas possuírem ervas medicinais plantadas nos quintais de suas casas. Segundo Ferreira, o uso de plantas medicinais era recorrente entre o reduzido número de médicos do período colonial, estando a medicina do dia a dia, quase sempre, a cargo de curandeiros, feiticeiros, benzedores, padres, etc. A medicina culta – nesse período - era semelhante à popular, “na medida em que expunha uma concepção da doença e apregoava um arsenal terapêutico fundados numa visão de mundo em que coexistiam o natural e o sobrenatural, a experiência e a crença” (FERREIRA, 2003: p.102).

Para Figueiredo (2003), a pajelança sempre esteve entre o encaço policial e, conseqüentemente, sob a perseguição dos órgãos governamentais, e a presença/ atuação entre os mais diferentes grupos sociais, passando a ser considerada como religião de índio ou de caboclo⁹³. As muitas perseguições pelas quais passaram os pajés de Belém e, possivelmente de todo o estado do Pará⁹⁴, também ocorreram no estado do Maranhão, conforme as pesquisas de Mundicarmo Ferreti (2008). Segundo ela, curadores e pajés eram mais perseguidos pela polícia do que os sacerdotes do Tambor de Mina. Na década de 1930, muitos curadores e pajés abriram terreiros de Mina e, a partir dos anos 1960, assumiram a identidade de umbandistas ou de espíritas.

Para Ferreti, essa mudança de identidade tinha justificativa pois funcionava como forma de se libertarem do estigma do ‘curandeirismo’⁹⁵, que os colocava como

⁹³ “A categoria caboclo é complexa, ambígua e está associada a um estereótipo negativo; no uso acadêmico, refere-se aos pequenos produtores rurais de ocupação histórica, também classificados como camponeses [...] no sentido coloquial, o caboclo é uma categoria de classificação social complexa que inclui dimensões geográficas, raciais e de classe [...] na região amazônica o termo é também empregado como categoria relacional; o termo identifica uma categoria de pessoas que se encontra em uma posição social inferior em relação ao locutor [...] os parâmetros desta classificação coloquial incluem a qualidade rural, descendência indígena e “não civilizada” (analfabeta e rústica) que contrastam com as qualidades urbana, branca, civilizada [...] Como categoria relacional, não há um grupo fixo identificado como caboclo; o termo pode ser aplicado a qualquer grupo social ou pessoa considerada mais rural, indígena ou rústica. O uso coloquial do termo leva à suposição de que existe uma população concreta que pode ser imediatamente identificada como cabocla e carrega a identidade de caboclo” (LIMA-AYRES, 1999: p. 5-7).

⁹⁴ “Por muitos anos a pajelança de origem indígena foi praticada nas várias cidades da Amazônia, inclusive em Belém, convivendo, como religião mediúmica, lado a lado com as religiões de origem africana. Mas aos poucos foi se localizando mais no interior, sendo hoje difícil encontrar sua prática nas cidades de maior importância” (MAUÉS; VILLACORTA, 1998: p. 7). Para Aldrin Figueiredo, essa saída de cena pode ser em grande parte, creditada à estigmatização e perseguição dos pajés. Essa estigmatização obedeceu a uma separação conceitual entre os pajés indígenas (pensados como portadores de uma sabedoria e de um conhecimento ancestrais) e os pajés caboclos - entendidos como feiticeiros e charlatões (FIGUEIREDO, 2008).

⁹⁵ Segundo o dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, “é a atividade ou conjunto de recursos utilizados

contraventores, enquanto que, como umbandistas, podiam ser identificados como sacerdotes de uma religião (FERRETI, 2008). Na Ilha do Marajó, muitos pajés executam suas práticas de cura aliadas a elementos do Tambor de Mina, do candomblé e da umbanda, de acordo com os depoimentos coletados no levantamento preliminar do Inventário Nacional de Referências Culturais da Ilha do Marajó - INRC Marajó (IPHAN, 2004).

Figura 41: Medicina Tradicional no MdM.



Autor: Karla de Oliveira, 2011

O INRC-Marajó, ocorreu nas três microrregiões do Arquipélago Marajoara no período de 2004 a 2009, com intervalos. Consistiu na identificação de bens culturais integrantes das categorias Celebrações; Edificações; Formas de Expressão; Lugar; Ofícios e Modo de Fazer. No período do Projeto a equipe, inicialmente formada, sofreu alterações, entretanto tive a oportunidade de permanecer durante todo o período do trabalho. Dessa forma pude percorrer grande parte dos municípios do Arquipélago.

Na Microrregião dos Campos, no município de Salvaterra, de acordo com os relatos dos moradores, os pajés ou curandeiros estão divididos em duas categorias: *macumbeiros*, categoria na qual se autoenquadra Dona Raimunda Bastos, uma das mulheres mais idosas e admiradas da comunidade de Vila Ceará. Dona Raimunda detém o conhecimento sobre vários elementos da cultura tradicional local. Segundo entrevistados, ela trabalha “batendo tambor”; a outra categoria é a de *bate costas*, que tem Seu Antônio como representante. Ele trabalha com pena e maracá e, durante os rituais de cura, bate as costas contra a parede, o que origina a denominação *bate costas*. Outro curador identificado - mas que não se enquadra nas categorias definidas pelos moradores do lugar - foi seu Sebastião Aranha (Sabá Quinhentinho), que trabalha

por curandeiro para sanar algum mal; crime advindo de anúncios de curas milagrosas seja por meio de substâncias, gestos ou palavras” (HOUAISS, 2001: p. 892). De acordo com Mota (2007), com a institucionalização da medicina, charlatanismo e curandeirismo passaram a ser sinônimos.

com a linha de cura, mas segue a tradição do brinquedo de cura do Maranhão, de onde é natural.

Em Soure, no terreiro de dona Iradilva Dantas, os trabalhos acontecem nas linhas de umbanda e de pajelança. Segundo ela, sua família era formada por pajés e começou a trabalhar com ervas, curas, “puxações” e benzeções aos sete anos de idade. Outra representante identificada no município, e assumidamente pajé, foi dona Zeneida Lima, que trabalha somente com pajelança.

Na cidade de Ponta de Pedras foi identificada apenas uma representante nesta categoria: dona Fátima Seara, que trabalha na linha de umbanda.

Em Muaná, há muitos pajés conhecidos e respeitados até mesmo fora dos limites do município. Alguns deles se identificam com a denominação pajé, outros demonstram não gostar de serem chamados desta forma, preferindo o termo curador. Todavia é a palavra pajé que os moradores utilizam para se referirem a essas pessoas investidas da capacidade de curar os males do corpo e do espírito. Nesse município é grande a crença da população no poder de cura dos pajés. As pessoas afirmam que buscam ajuda deles, e informam, sem nenhum constrangimento, onde encontrá-los. Seu Luiz Pinheiro, morador do Rio Atatá, não gosta de ser chamado de pajé, prefere dizer que é curador e vidente. Trabalha receitando remédios à base de recursos naturais, mas também faz benzeção para “quebranto”. Por lhe ser atribuída à cura de doenças graves como câncer e vitiligo, afirma já ter recebido a visita de vários estudiosos que buscavam comprovar o seu método de cura. Em entrevista, diz que as “muitas coisas que acontecem hoje” é porque o homem não cuida da natureza.

Dona Tereza Cacaíca atua na linha de cura, denomina-se pajé, descobriu que tinha o dom ainda criança e presta atendimento, inclusive, dentro da unidade de saúde local. Seu Teodoro “Pretinho” trabalha com cura desde os 18 anos de idade e, a exemplo de D. Tereza, também identifica a sua linha como pajelança, embora trabalhe com alguns guias da umbanda. José Carlos, outro pajé, compartimenta seu trabalho em linha da pajelança, na qual realiza trabalhos de cura; e linha de umbanda, onde trabalha resolvendo problemas de ordem financeira ou amorosa.

No município de Santa Cruz do Arari foram identificadas duas categorias de curandeiros, de acordo com os critérios estabelecidos pelos moradores do lugar. As categorias são pajé e benzedor. Na categoria pajé inserem-se as pessoas que trabalham na umbanda. Elas se denominam e são identificadas, na comunidade, como pajés. Nesta categoria encontra-se Índio, indivíduo da etnia Tembé (aldeia Canindé, região do Gurupi, fronteira do Pará com o Maranhão). Índio foi criado por “pais brancos” e preparado na umbanda. É pajé há sete anos e possui licença da Associação dos Umbandistas de Belém para praticar a profissão.

A categoria benzedor tem, como representante, Dona Raimunda, que esclarece que sua prática de benzimento não possui relação com possessão, ou qualquer outro tipo de contato com caboclos e/ ou *caruanas*. Sua reza é feita com base na fé cristã, tendo Deus como elemento central na cura.

Na Microrregião dos Furos, município de Afuá, seu Capistrano trabalha como

benzedor e denomina-se da mesma maneira. Entretanto, recebe *encantados* como Mestre Zezinho e Cavalo-Marinho, e utiliza pena e o maracá, elementos tradicionalmente utilizados nos rituais de pajelança.

Em São Sebastião da Boa Vista a denominação mais comumente encontrada é a de curador, utilizada para as pessoas que realizam benzeduras. O curador mais procurado do lugar é seu Ornilo, que benze apenas “sombreado”⁹⁶.

Em Anajás, Nonatinho (Raimundo de Souza) descobriu que possuía o dom da cura aos 12 anos de idade, quando incorporou o Caboclo Norato⁹⁷. Em seus rituais, usa elementos que também são utilizados nas sessões de pajelança, como cordas, pena e maracá. Entretanto, também utiliza atabaques durante rituais de umbanda.

Na cidade de Curralinho, dona Apolônia Ferreira, parteira muito conhecida na região, diz praticar dois tipos de benzedura, forte e fraca. A benzedura forte realiza-se à noite quando ela incorpora entidades do panteão da umbanda. A benzedura fraca é realizada à luz do dia, através de preces. Dona Apolônia também é parteira muito conhecida na região. Os partos de suas clientes são realizados em sua própria casa, para onde as parturientes se encaminham quando estão próximas a dar à luz. Dona Apolônia cobra pelo parto e pela hospedagem, sendo que os valores variam de acordo com os serviços que a gestante contrata. No período em que ficará sob os cuidados da parteira, deverá tomar garrafadas, alimentar-se-á de acordo com o seu quadro e terá suas roupas lavadas. Tais cuidados se estenderão ao recém-nascido. Seu José Dias, católico, trabalha apenas com benzimentos, no qual utiliza apenas um terço e receita remédios naturais.

No município de Breves não foram feitos registros de pessoas que desenvolvam este tipo de trabalho no período em que a equipe do Inventário esteve na cidade. Nos momentos em que algum integrante fazia perguntas com o objetivo de registrar esta forma de expressão, foram observadas atitudes tipicamente preconceituosas e jocosas. Entretanto, sabemos da existência de benzedores e rezadores, que foram entrevistados por Pacheco (2010).

Na Microrregião de Portel, na cidade de Bagre, dona Agilda do Amaral (dona Zilda), umbandista, sumiu nas matas do município de Muaná, durante sua infância, pelo período de sete dias. Após esse episódio, passou a fazer vidências (sempre na beira do rio) e a fazer curas. Trabalha com umbanda, receita medicamentos naturais e diz que todo seu material de trabalho é encantado. Também trabalha com pajelança e informou que todos os seus *caruanas* tem, como área de encante, a Ilha do Marajó.

Na cidade de Portel, seu Pagão (Maximiniano Portilho) contou que nasceu com uma cobra sobre sua cabeça. Essa cobra, que segundo ele seria a Cabocla Jarina (entidade que baixa em sessões de umbanda e de tambor de mina), foi jogada no rio após seu nascimento. O dom da cura começou a se manifestar nele aos dezessete

⁹⁶ Diz-se que uma pessoa está sombreada quando ela atua sobre a influência de uma entidade (espírito) sem que haja possessão.

⁹⁷ De acordo com Nonatinho, o Caboclo Norato é um *encantado*. Era uma pessoa normal que foi levada para o fundo do rio e voltou na forma de cobra. Segundo Zeneida Lima o Cobra Norato aparece nos fundamentos da pajelança cabocla como protetor da “fonte da sabedoria e da cura” (LIMA, 1998: p.226).

anos, período em que era pescador, e sempre sabia onde estavam os cardumes. Trabalha com benzeção, vidência, puxa barriga de mulher grávida e cura “rasgaduras” e “desmentiduras”. Seu Mário Preto (Mário Reis) foi iniciado no candomblé, no estado da Bahia. Atualmente trabalha com benzeção e cartomancia, além de receitar medicamentos naturais. Em Portel também encontramos Pai Luís (Luís Pereira), que se denomina umbandista, trabalha com umbanda e candomblé.

Em Melgaço os moradores utilizam as categorias de benzedor e curador para se referirem às pessoas que desenvolvem práticas de cura. Dona Neusa Farias define-se como benzedeira e, após a benzeção, receita remédios naturais. Dona Ana dos Santos diz não possuir nenhum dom mediúnico; apenas benze (somente crianças) utilizando orações católicas e um ramo de vassourinha (*Scoparia L.*), além de ensinar remédios caseiros. Também encontramos dona Maria Furtado (dona Vitória) que informou possuir *caruanas*, mas que as freiras da paróquia local, ao visitarem sua residência, convenceram dona Vitória de que seria melhor afastar as entidades, porque não eram vindas de Deus.

Na cidade de Gurupá, seu José Lacerda (Meu Mano), trabalha na linha de umbanda com passes, benzeções e vidências, além de receitar remédios caseiros e banhos. Seu Sebastião Pessoa (Sabá Pessoa) e dona Benedita Silva (Dona Guita) trabalhavam com benzeções e vidências. Atualmente, não trabalham mais em função da idade avançada e de problemas de saúde. Marcinho (Maximiniano Pombo) iniciou-se no ofício de benzedor aos 17 anos. Utiliza arruda, pena e maracá. Tem *caruana* e atua quando precisa fazer trabalhos de cura.

Apesar do panorama apresentado a respeito das práticas de cura e possessão identificadas em todo o arquipélago marajoara, não é possível afirmar, devido à ausência de estudos aprofundados, se essa mescla entre pajelança, umbanda e tambor de mina, além das artes adivinhatórias, como a vidência e a cartomancia, se deve à perseguição sofrida, conforme observou Ferreti (2008) no Maranhão; à influência da cultura africana, segundo observaram Galvão (1955), Salles (1969), Pacheco (2004) e Figueiredo (2008); à umbandização (FURUYA, 1994); ao movimento migratório ou a todos esses fatores em conjunto. Pesquisas futuras poderão esclarecer sobre esse aspecto, no sentido, de termos uma visão mais ampla e mais apurada, acerca do desenvolvimento dessas práticas no arquipélago marajoara.

Independente das influências sofridas, dos nomes que receba ou da forma como é desenvolvida, as práticas de cura compõem a paisagem do arquipélago e se encontram arraigadas na identidade marajoara a despeito das perseguições e preconceitos sofridos ao longo da história.

3.1.1.1 *Encantados nos Marajós*

Como anteriormente informado, na pajelança o pajé incorpora seus *caruanas*⁹⁸ – ou *encantados* – para realizar trabalhos de cura. A crença fundamental da pajelança reside na figura do *encantado* - seres invisíveis às pessoas comuns - que habita “no fundo” (área localizada abaixo da superfície terrestre ou subaquática), numa região conhecida como *encante* (MAUÉS; VILLACORTA, 1998). Para os *encantados* a natureza é sagrada por ser o lugar de morada de animais que, muitas das vezes, eles utilizam para se manifestar diante dos viventes. Por isso os espaços da natureza são espaços sagrados.

Ainda de acordo com Maués (1990), não se deve confundir os *encantados* com pessoas que já morreram, isto é, o *encantado* não é um redivivo. Ele é, antes de tudo, um ser dotado de sortilégio, ou de força mágica ou sobrenatural, e que tem por moradia as praias, as matas ou as águas⁹⁹; localidades que, para os crentes, são consideradas sagradas. Algumas pessoas são levadas, ainda crianças, para o *encante*, por aqueles que, já *encantados*, se agradam delas. Daí ser crença corrente de que o destino daquele que desaparece, nessas condições - sem que seja encontrada uma causa ou tampouco sinal desse desaparecido – seja o *encante*: “se uma criança desaparecer num rio e seu corpo não for mais encontrado, se dirá que foi para o *encante*”, onde crescerá e desenvolverá poderes. Entretanto, algumas dessas pessoas podem voltar a viver como seres humanos, tornando-se poderosos pajés. Os *encantados* não são entendidos como espíritos, mas como aqueles que não morreram, e que receberam de Deus o poder de levar as pessoas para o *encante*, bastando apenas que se agradem delas.

Salles (1969) e Maués (1995) informam que, as ideias sobre os *encantados*, têm como matrizes elementos que derivam de lendas e concepções de origem europeia (histórias de príncipes *encantados* em sapos), da religião popular, dos rituais de cura de origem indígena e de rituais de origem africana (como os orixás). Devemos lembrar que muitos desses elementos ainda estão presentes no repertório das histórias infantis (MAUÉS; VILLACORTA, 2008). Para a antropóloga Mundicarmo Ferreti, que desenvolve suas pesquisas no estado do Maranhão, os *encantados*:

“São entidades espirituais ou animais, espíritos que vivem nas matas, nos rios e mares, baixam em terreiros e convivem com mortais. Dialogam com os homens, não são sobrenaturais, nem extraordinários, mas naturais. Fazem parte da vida social, indicam os tabus, os valores e práticas; castigam as transgressões sociais, a caça ou a pesca predatória. Embora sendo entidades pagãs, compõem os sistemas de crenças do catolicismo popular”¹⁰⁰ (FERRETI, 2000: p.5).

⁹⁸ Galvão, em sua pesquisa em Itá (nome fictício – criado pelo autor – para a cidade de Gurupá, localizada no Arquipélago do Marajó), identificou o termo Companheiro (s) e Caruanis, utilizado com o mesmo sentido de *caruanas*. Neste caso, os pajés de Itá utilizam (ou utilizavam, não sabemos informar) o termo apenas para os *encantados do Fundo*, *Companheiros do Fundo* (GALVÃO, 1955).

⁹⁹ Apesar de poderem ter, como lugar de moradia/ domínio, lugares como matas ou praias, seu lugar de morada continua sendo o ‘fundo’, uma região subaquática e não sobreaquática.

¹⁰⁰ Neste trabalho o conceito de catolicismo popular será utilizado tal qual desenvolvido por Heraldo Maués,

Os *encantados* podem ser de origem indígena, africana, mestiça, portuguesa, turca, cigana etc. Num mesmo ritual de pajelança é possível baixar o português rei Sebastião, desaparecido na batalha de Alcácer-Quibir, em 1578; o *caruana* Jacundá¹⁰¹, ou a Cobrinha Encantada. Entidades que, a princípio, parecem ter origens e histórias muito diferentes, na pajelança, se encontram para ajudar e curar os viventes.

Gisela Villacorta, em pesquisa realizada na cidade de Colares, nordeste paraense, estudou o caso de uma curadora que incorpora, às práticas e crenças da pajelança, “elementos do esoterismo e movimento Nova Era¹⁰², realizando uma espécie de bricolage¹⁰³, [...] sendo apontada por muitos como a ‘melhor’ do município [...] e tem como objetivo conscientizar as pessoas para a preservação da natureza” (VILLACORTA, 2008: p. 103). Seguindo em sua análise, Villacorta vai traçar um paralelo entre a curadora de Colares e a pajé Zeneida Lima¹⁰⁴ - do município de Soure, na Ilha do Marajó, onde viveu por muitos anos, onde seu dom se manifestou e onde foi assentada¹⁰⁵. Ambas as curadoras fazem uso de um discurso de “proteção à natureza e, também, pelo fato inusitado de se tratar de mulheres¹⁰⁶ que se sobrepõem aos pajés do sexo masculino” (VILLACORTA, 2008: p.107). A autora informa que estes elementos propõem uma nova versão da pajelança, que ela denominou de *pajelança ecológica*,

para quem catolicismo popular é o “conjunto de crenças e práticas socialmente reconhecidas como católicas, de que partilham, sobretudo, os não, especialistas do sagrado, quer pertençam às classes subalternas ou às classes dominantes” (MAUÉS, 1995: p.

¹⁰¹ Peixe da família dos ciclídios. Uma das espécies de dispersão mais vasta, pois se encontra de norte a sul do país (HOUAISS, 2001). Jacundá é, também, nome de um afluente do Rio Tocantins.

¹⁰² O movimento da Nova Era possui muitas subdivisões, sendo geralmente uma fusão de ensinamentos metafísicos de influência oriental, de linhas teológicas, de crenças espiritualistas, animistas e paracientíficas, com uma proposta de um novo modelo de consciência moral, psicológica e social além de integração e simbiose com o meio envolvente, a Natureza e até o Cosmos. Para uma leitura aprofundada, recorrer a Terrin (1992).

¹⁰³ O termo *Bricolage* foi desenvolvido por Lévi-Strauss e se refere ao deslocamento de termos de um sistema classificatório para outro, constituindo significados outros em função de novos arranjos produzidos. Para saber mais, ler Lévi-Strauss, 2002.

¹⁰⁴ Segundo informações de Maués e Villacorta (1998) e Villacorta (2008), Dona Zeneida é a única pajé amazônica a produzir um livro sobre pajelança. Ficou nacionalmente conhecida em razão de sua obra ter virado samba-enredo da escola de samba Beija-Flor em 1998. Atualmente, Dona Zeneida Lima preside a Organização Não Governamental Caruanas do Marajó Cultura e Ecologia, que busca a preservação da natureza e dos conhecimentos produzidos localmente. Também disponibiliza, para as crianças da área, ensino fundamental, através de convênio firmado com a Secretaria Estadual de Educação.

¹⁰⁵ Villacorta (2008) utiliza o termo *assentada* para se referir ao ritual que finaliza o processo de formação do discípulo que se tornará pajé e de educação dos *caruanas* que ele receberá. Galvão (1955) identificou o termo *endireitar* e Maués (1995) *encruzamento*. Zeneida Lima (2002) utiliza o termo *sentamento* “Trata-se de um ritual bastante elaborado, durante o qual o discípulo deve morrer, simbolicamente, para renascer como pajé” (MAUÉS, 1995: p. 241).

¹⁰⁶ As mulheres que possuem o dom xamanístico recebem, em muitos lugares, as denominações de bruxa ou feiticeira. Alguns pesquisadores informam que a menstruação seria um impedimento para a mulher seguir a vida xamânica, o que poderia acontecer após a menopausa, quando, então, ela se equipararia ao homem. Um pajé já afirmou, a esta pesquisadora, que não existe mulher pajé, sendo máximo que ela pode ser é benzedeira. Todavia, essa opinião não parece ser unânime entre os pajés masculinos. Segundo Motta-Maués “para a mulher atuar em setores masculinos, é sempre necessário que ela não se encontre na posição ‘normal’ que seu sexo ocupa dentro dos padrões vigentes [...] a mulher precisa estar ocupando a posição que em situações normais, é reservada ao homem, para que ela possa assumir essa mesma posição em outros níveis de atuação mais decisivos (como na esfera econômica ou do ritual). Se ela não tiver marido, ou se mesmo que o tenha, ele seja impedido por algum motivo de assumir integralmente suas funções como ‘chefe de família’, só então é permitido à mulher, embora ainda com restrições, atuar em esferas que não competem a seu sexo” (MOTTA-MAUÉS, 1993: p.124-125). Para entender mais a respeito deste aspecto, ler Motta-Maués, 1993, Motta-Maués; Villacorta (2000).

baseada no kardecismo, umbanda, pajelança, esoterismo e nova era. Além do que, no discurso preservacionista utilizado pelas duas curadoras/ pajés, o que deve haver é a interação, e não a oposição homem/natureza.

Na Ilha do Marajó, identificamos algumas pajés, mas somente duas assim se autodenominavam: Dona Zeneida Lima, do município de Soure, também citada por Villacorta, e Dona Tereza Mello (Tereza Cacaíca), da cidade de Muaná. Em Cachoeira do Arari foram identificadas três, mas que se denominam católicas.

Na paisagem amazônica as histórias sobre *encantados* fazem parte da rotina diária dos habitantes, havendo relação entre o imaginário marajoara e o sistema de crenças da pajelança, em que o primeiro justificaria a relação dos habitantes locais com os espaços *encantados* e igualmente com o meio ambiente. Podemos pensar que essa relação que se instituiu entre o meio ambiente, no que se refere aos espaços sagrados, e os *encantados* podem ser relacionadas ao que Castoriadis (1992) chama de “mundo de significações instituído”, que vai ser um outro modo de ser/não ser sócio-histórico, que a sociedade institui como seu mundo e somente esse mundo pode existir para ela. É só com relação a este mundo de significações que se pode refletir sobre a identidade dessa sociedade “como esta sociedade e não outra é a particularidade ou a especificidade de seu mundo de significações enquanto instituição deste magma de significações imaginárias sociais (que são imanentes), organizado assim e não diferentemente” (CASTORIADIS, 1992).

O culto aos *encantados* atua para a manutenção das práticas de pajelança, especialmente no que se refere à produção de banhos, chás, unguentos, defumações, beberagens, entre outros, produzidos a partir do conhecimento tradicional acerca da biodiversidade amazônica e marajoara, em particular. Para Darell Posey, povos tradicionais desempenham um papel fundamental na implementação de práticas de sustentabilidade, pois “muitos dos ecossistemas ‘naturais’ são resultado de suas práticas tradicionais” (POSEY, 1997: p. 345), onde as diversidades ecológicas e culturais encontram-se interligadas.

Assim, acreditamos que o imaginário marajoara possa ser o elemento responsável por manter a aura de mistério que envolve a Ilha - especificamente alguns lugares do município de Cachoeira do Arari, como o Lago Guajará, lugar de significação para moradores, por ser considerado lugar de *encantaria*. As significações podem ser entendidas como aquilo que forma os indivíduos sociais, podem ser conscientes ou inconscientes, convergentes e/ou divergentes.

Lima (2002) conta que, no lugar onde hoje estão as águas do Lago Guajará, existia uma cidade à margem de um igarapé, no qual se encontrava o *encantado* Norato Antônio que, nas noites de lua cheia, saía para se divertir e prestar favores aos homens. Um dia ele foi a uma festa e chamou a atenção de muitas moças, pois era muito charmoso e elegante. A filha do dono da casa, na qual acontecia a festa, ficou interessada nele e o convidou para dormir na casa. Ele recusou, mas diante de tanta insistência, aceitou o convite com a condição de que, após entrar no quarto para dormir, ela não fosse procurá-lo, nem observar onde ele estava deitado. A moça aceitou as condições. Porém, quando deu meia-noite, ela olhou pela fechadura e viu Norato Antônio transformando-se

em uma enorme cobra. A moça soltou um grito e, neste momento, tudo se encantou. A cidade foi tragada pelas águas e o Lago Guajará foi formado. Dizem que “até hoje, ao atravessá-lo, ouvem-se os sons da festa inacabada” (LIMA, 2002: p. 86).

Os espaços em que ocorrem as aparições dos encantados são sagrados, e aqueles que ousam profaná-los podem ser punidos. Desta maneira, os *encantados* podem ser entendidos como guardiões da ordem estabelecida contra os descontroles humanos. São guardiões dos espaços, punindo, de diferentes maneiras, quem os molesta: quem pesca ou caça além do necessário; quem maltrata os animais; quem destrói as florestas; quem penetra nos lugares sagrados sem pedir licença ou permissão. Lugares especialmente perigosos, desse ponto de vista, são as circunvizinhanças de cemitérios, o mangal, os rios e as matas (MAUÉS, 1995: p. 211).

Além de poderem provocar doenças, os *encantados* podem levar pessoas para viverem no *encante* tornando-se *encantados* como eles¹⁰⁷. Para que isso não ocorra é necessário pedir proteção divina e agir respeitosamente quando passar pelos lugares sagrados nos quais costumam se manifestar “assim como quando se está assistindo ao trabalho de um pajé - embora, neste último caso, eles sejam menos perigosos, pois vieram para curar” (MAUÉS, 1995, p. 191). Analisando os cuidados que as pessoas devem ter para não ser alvo dos *encantados*, pensamos que eles exercem um poder simbólico sobre as pessoas, um poder invisível, capaz de impor significações, de construir a realidade, qual seja, um “poder de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo” (BOURDIEU, 2010: p.14).

O culto aos *encantados* atua para a manutenção das práticas de pajelança, especialmente no que se refere à elaboração de remédios populares, produzidos a partir do conhecimento tradicional sobre a biodiversidade amazônica e marajoara, em particular. Para Maués, isso parece indicar a existência de um padrão, ou matriz cultural comum, seguido pelas populações amazônicas, ainda que esse padrão seja localmente interpretado e atualizado. Tanto o padrão amazônico, quanto os modos locais de significá-lo e representá-lo, tem a ver com as maneiras pela quais as representações e práticas importadas da Europa e da África misturaram-se com as matrizes indígenas, tendo como contexto, que igualmente participa ativamente desse processo, a natureza amazônica.

“Há uma construção cultural própria da Amazônia, que é influenciada, em grande parte, por essa mesma natureza, no que se deve considerar, também, as particularidades locais. Em nenhum outro lugar se descreve a existência de uma novilha encantada, como na ilha do Marajó, espaço tradicional de criação de gado na Amazônia. E isso deve ser levado, altamente, em conta. A despeito de um padrão comum, amazônico, dessas crenças e representações, que não deixa de ser influenciado, fortemente, por elementos culturais externos, há uma construção local, idiossincrática, que permite, uma certa identidade amazônica, mas, ao

¹⁰⁷ Deve-se deixar claro que, ser levado *para o fundo*, para tornar-se *encantado*, não deve ser entendido como castigo, mas como uma dádiva, um presente.

mesmo tempo, em cada área amazônica – como ocorre, também no caso do Marajó –, há uma construção cultural particular, daquilo que Clifford Geertz (1998) chamou de “saber local”, que caracteriza uma identidade, uma cultura, mais particular” (MAUÉS, 2007: p.178).

Considerando tudo o que já foi dito sobre esta prática curativa ancestral, significativa e transformadora da visão de mundo amazônica podemos pensá-la enquanto sistema simbólico, enquanto estrutura estruturante, como “instrumento de conhecimento e de construção do mundo” (BOURDIEU, 2008: p. 8).

Pacheco (2009) informa que, nos *Marajós*, os elementos fluviais permitiram que homens e mulheres descobrissem saídas para adaptarem-se à floresta, tirarem dela seu sustento, com ela elaborarem suas identidades e justificativas para os fenômenos naturais, a doença e a cura. Ainda segundo ele, somente povos imersos em sistemas de “símbolos e crenças são capazes de criar explicações para a existência de *encantados*, visagens, assombrações e seres míticos, tão fortemente desclassificados pelo letramento ocidental como objeto folclórico” (PACHECO, 2009: p. 411). Esse processo simbólico-imaginário, parte integrante do que podemos chamar de signosfera é congruente com o pensamento de Castoriadis (1992), para quem cada sociedade tenta elaborar seus significantes representados pela imagem que ela tem do universo que a circunda e repleto dos seres e objetos que são importantes para a existência do grupo, assim como o próprio grupo. Ainda hoje, apesar da pressão da ‘modernidade’ e do ‘desenvolvimento’, as histórias sobre *encantados*, visagens e assombrações são contadas e recontadas, a quem queira ouvir, em todos os rincões dos *Marajós*.

Os *encantados* - ou *caruanas* - são “a gente do pajé, seus guias ou cavalheiros” (MAUÉS, 1995: p. 188). Constituem a sua corrente¹⁰⁸ e se incorporam ao pajé para realizar trabalhos de cura. Além dos *encantados* do Fundo – que também podem ser chamados de Bichos de Fundo¹⁰⁹, Oiaras¹¹⁰ e Invisíveis –, existem, também, os *encantados* da Mata, que são a Anhangá e o Curupira¹¹¹ ou Currupio e que também podem provocar *mau-olhado*, além de poderem *mundiar*¹¹² as pessoas, fazendo com que elas se percam na mata. Esses dois *encantados* se manifestam de maneira distintas: a anhangá pode aparecer sob a forma de vários animais; o curupira pode assumir a forma de animais diversos ou surgir na figura de um pretinho que emite assovio estridente (MAUÉS, 1995).

Os *encantados* do fundo também podem provocar doenças como o *mau-olhado*, a *flechada de bicho*, a *corrente do fundo*, além de poderem seduzir as mulheres, sob a forma de boto (*ataque de boto*), e de serem temidos porque tem o poder de atrair as

¹⁰⁸ Também se usa os termos linho, linhagem ou corda, no mesmo sentido.

¹⁰⁹ “O termo provém da crença de que os *encantados* podem se manifestar sob a forma de diferentes animais aquáticos, que vivem no fundo dos rios, como peixes, cobras, botos, etc.” (MAUÉS, 1995: p. 189).

¹¹⁰ Quando o *encantado* aparece sob a forma humana (MAUÉS, 1995).

¹¹¹ Também podem ser encontrados como ‘a curupira’ ou ‘currupiras’. São descritos como “caboclinhos que habitam as matas” (GALVÃO, 1955: p. 5).

¹¹² “Magnetizar, assombrar. Poder que [...] possuem as cobras e a Uiara (Oiara), de entorpecer o ânimo, abolir a vontade, aniquilar o instinto de conservação, aquelas aos animais que preiam, esta aos homens cujo amor cobiça” (MIRANDA, 1968: p. 59-60).

peessoas para o fundo. O quadro 2 (v. pg. seguinte) simplifica a explicação.

O *ataque de boto* acontece quando este animal – *encantado* e sob forma humana – seduz e mantém relações sexuais com mulheres. Após o ato, ele mergulha no rio, já sob forma animal, e desaparece. Maués destaca uma característica maléfica (para além das consequências sociais e morais que se abatem sobre a mulher seduzida), pois, durante o ato sexual, o boto suga as energias de sua vítima, deixando-a pálida, anêmica e correndo o risco de morrer, caso não seja socorrida, a tempo, por um pajé. Existe, também, o risco do boto “se agradar” de alguém e querer encantar a pessoa, levando-a para morar com ele no *encante*. Apesar das doenças que os *encantados* podem provocar, eles também possuem poderes de curar os doentes, quando, como *caruanas*, incorporam nos pajés. A despeito das doenças que as ações dos *encantados* podem provocar, estas ações também podem ser analisadas sob a ótica preservacionista, quando castigam possíveis abusos cometidos, por homens e mulheres, contra a natureza.

Manifestações dos *Encantados*

Denominação do <i>Encantado</i>	Forma de manifestação	Lugar de manifestação
Bicho do Fundo	Diversas formas de animais aquáticos (cobras, peixes, botos, sapos, jacarés, etc.)	Rios e igarapés
Oiara	Forma humana (de modo visível ou através de vozes)	Mangal
Anhanga e Curupira	Formas de animais (Anhanga) e figura de um pretinho (Curupira)	Matas
Caruana (Guia ou Cavalheiro)	Incorporando-se nos pajés	Lugar onde se realiza o trabalho do pajé

Quadro 2

Fonte: Adaptado de Maués (1995).

Segundo Maués (1995), recai sobre o pajé uma certa ambiguidade: se, por um lado ele tem poderes para curar doenças; por outro, ele também pode provocá-las, o que levanta a suspeita de que todo pajé é um feiticeiro em potencial. Por isso os pajés preferem ser chamados de curadores, termo que remete à cura de doenças. As pajés são chamadas de feiticeiras¹¹³ ou bruxas e as acusações sobre elas são mais recorrentes. Os *caruanas* também podem provocar doenças, desde que sejam mandados pelos pajés. As doenças mais comuns causadas pelos *caruanas* são a *flechada de bicho*, o *mau-olhado*, e a *corrente do fundo*.

¹¹³ Maués (2007) chama a atenção para as relações de gênero manifestadas no âmbito da religião. Pesquisas antropológicas na região do Salgado Paraense mostraram como a mulher, dentro do universo da pajelança cabocla, pode ser interpretada como feiticeira ou matintaperera. Para maiores informações, ver Motta-Maués 1993, 1998; Motta-Maués; Villacorta 2000; Villacorta 2000. O mesmo pode ser observado em Jurandir (2008).

Os sintomas da doença *corrente do fundo* diferem de uma pessoa para outra, mas, de acordo com Maués (1995), eles podem ser em geral, identificados como: dores, febre, insônia, pesadelos, visões, raiva, desfalecimento, dentre outros. Podem, também, ocorrer crises em que a pessoa, mais ou menos tomada pelos *encantados*, cai na água, foge para o mato, para o campo, para algum recanto da natureza, sendo necessário, muitas das vezes, mantê-la trancada. Existe, também, a possibilidade do doente entrar em transe descontroladamente, o que faz com que a pessoa assim acometida se isole do convívio social, mesmo depois que os sintomas da doença já foram controlados e que a pessoa tenha sido 'sentada' pajé.

Ação Maléfica dos *Encantados*

Provocação de doenças		Outras ações	
Doenças	Sintomas	Ação	Efeito
Mau-olhado de bicho	Fortes dores de cabeça, enjoos e vômitos	O <i>encantado</i> mundia	A pessoa se perde na mata
Flechada de bicho	Dor localizada em alguma parte do corpo (exceto cabeça e cruze ¹¹⁴)	O mesmo	O mesmo
Corrente do fundo	Possessões descontroladas de <i>caruanas</i> (além de outros sintomas físicos e emocionais)	O <i>encantado</i> leva a pessoa para o fundo	A pessoa se transforma em <i>encantado</i> do fundo
Ataque de boto	A mulher fica amarela (anêmica) e não menstrua	O mesmo	O mesmo
Outras doenças a mando do pajé	Sintomas variados	O mesmo	O mesmo

Quadro 3

Fonte: (MAUÉS, 1995: p. 194).

Segundo Maués (1995), o *mau-olhado de bicho* provoca fortes dores de cabeça - além de outros sintomas - e o tratamento se dá através de benzeção. Para obter a cura, o doente deve procurar um benzedor ou pajé. A doença *flechada* é mais grave, pode atingir qualquer parte do corpo, exceto cabeça e cruze, provoca fortes dores, podendo levar ao óbito. A vítima deve ser encaminhada a um pajé habilidoso para que seja curada. A *corrente de fundo* se manifesta nas pessoas que tem dom para pajé e seus sintomas surgem por conta de possessões descontroladas por *caruanas*. Quem sofre dessa doença deve tratar-se com um pajé - ou curador competente, que identificará a origem do mal, realizará o tratamento, afastando ou disciplinando os *caruanas*, até que o doente (futuro pajé) seja capaz de controlar as possessões, e tornar-se pajé, quando então as possessões só ocorrerão em locais e ocasiões apropriadas. A partir de então, *caruana* e pajé estarão em harmonia e poderão conviver com as demais pessoas que

¹¹⁴ No Marajó utiliza-se o termo 'encruza'. Parte do corpo localizada entre as omoplatas (MAUÉS, 1995).

compõem a comunidade na qual o pajé convive, e que poderão se beneficiar das curas realizadas pelos *caruanas*.

No processo iniciático de um futuro pajé, uma das coisas mais importantes que ele aprende é exercer controle sobre as possessões. A partir da disciplinarização dos *caruanas* e do ‘sentamento’ do pajé, este não pode deixar de, periodicamente, chamar seus guias (*caruanas*), abrir a corrente para que os encantados venham, mesmo que não haja cura a ser feita. A corrente deve ser aberta mesmo que seja somente, para ‘dar passagem’. Isso ajuda a fortalecer a crôa (cabeça) do pajé. Quando passam a baixar na cabeça do pajé, os *encantados* não são mais entendidos como bichos, oiaras, nem simples *caruanas*. Eles se apresentam, divulgam seus nomes e cantam suas ‘doutrinas’, que são cantigas nas quais, na maioria dos casos, conta como ocorreu seu encantamento, ou que saúdam os presentes, ou que louvam os santos. A doutrina a seguir, conta a história do *caruana* Raimundo Pavão que, quando vivente, era pescador no município de Soure, e encantou-se na Praia de Cajuúna, num dia em que saiu para trabalhar:

*“Ô puxa o bote
Que a maré já vazou.
Eu moro em Cajuúna,
Lá eu fui pescador*

*Venho de Pesqueiro,
Araruna eu já passei,
Praia linda é Cajuúna,
Foi lá que eu me encantei.”*
(LIMA, 2002: p. 84)

Considerando os estudos de Maués (1995), vemos que a relação entre *caruanas* e pajés mostra, através dos nomes utilizados pelos *caruanas*, uma distribuição que envolve categorias sociais (príncipes, reis, vaqueiros), raciais (brancos, pretos, índios, mulatos) e da natureza (peixes, pássaros, etc.). Essa distribuição apresenta duas características. De um lado, mostra o grau de domesticação que os pajés atingiram; de outro, aponta a relação entre os pajés e a natureza.

Segundo Maués (1995), o ritual da pajelança deve ser entendido como xamanístico porque os *encantados* são chamados a participar dele, através da possessão. Os estudos de Eliade (2002) mostram que a vocação para o xamanismo, como já anteriormente descrita como sintoma da doença *corrente do fundo*, se manifesta através de uma ruptura no equilíbrio espiritual do candidato a futuro xamã. O xamanismo “é uma das técnicas arcaicas do êxtase” (ELIADE, 2002: p. 10) e seriam, ao mesmo tempo, magia e religião, entendendo-se religião em sentido amplo. O xamã deve ser entendido como um mago e um *medicine-man*, em função de seu dom de curar (tal quais os médicos) e de realizar ‘milagres’, assim como os magos. Neste sentido, o pajé marajoara deve ser pensado como um xamã.

3.1.2 O Rito

Os estudos de Maués (2008) mostram que a pajelança cabocla é uma das diversas formas de cura encontradas na Amazônia, em função da presença de experientes¹¹⁵, parteiras, benzedores, espíritas, além das curas realizadas, através do Espírito Santo, por pastores das igrejas pentecostais¹¹⁶. Apesar da presença de diversas categorias de curadores, o pajé possui maior destaque em razão de poder exercer as funções do experiente, do benzedor e, se for mulher, de parteira (sobretudo se for de dom¹¹⁷), entretanto estes (experiente, benzedor, parteira) não podem cumprir as funções específicas do pajé.

No que se refere às parteiras, ainda é grande o número delas em toda a Ilha do Marajó. Algumas atuam em hospitais e unidades de saúde, tendo passado por cursos de aperfeiçoamento. Outras, apesar de também terem se aperfeiçoado, recebem materiais (como gases, tesouras, ataduras, álcool, etc.), mas atendem em suas próprias residências. Nestes casos, a mulher grávida, prestes a entrar em trabalho de parto, se hospeda na residência da parteira, e lá ficará até ter condições de retornar à sua casa, como se pôde observar no caso da parteira Apolônia Ferreira, do município de Curralinho.

De acordo com Maués (2008), a partir da renovação proposta pelo Concílio Vaticano II¹¹⁸ - além dos novos conhecimentos gerados pela psicologia, psicanálise e parapsicologia - a Igreja Católica tem se mostrado mais tolerante para com a pajelança, entendendo a eficácia dessa prática em função do conhecimento tradicional dos pajés a respeito das plantas medicinais. Os pajés, além de se considerarem católicos, não entendem sua atividade como algo que se contraponha aos preceitos católicos, em virtude de Jesus Cristo também ter curado doentes e ter realizado milagres.

Dentro do universo da pajelança, podem ser identificados três tipos de pajés: os de nascença, os 'de agrado' e os que foram feitos "no fundo". Nos pajés de agrado, o dom se manifesta, sobretudo, na idade adulta e eles são menos considerados e menos poderosos que os de nascença. O termo 'de agrado' advém da crença de que os *caruanas* se agradaram deles em determinado momento de suas vidas. Os pajés de

¹¹⁵ Aqueles que conhecem grande número de remédios da fauna e da flora.

¹¹⁶ "No pentecostalismo – forma de culto também xamânica -, a única entidade benéfica admitida é o Espírito Santo. As outras entidades que podem incorporar-se nos xamãs, inclusive os *caruanas*, são identificadas com o demônio, o "inimigo". Trata-se de uma nova ameaça (sic) contra as práticas da pajelança" (MAUÉS, 2008: p.124).

¹¹⁷ Que trabalha com a assistência dos *encantados* (MAUÉS, 2008).

¹¹⁸ Esse concílio resultou, para o campo católico (e mais especificamente no caso da América Latina), em "duas formas de 'fazer tradição'". De um lado, através de seu documento intitulado *Gaudium et Spes*, que enfatiza o compromisso do cristão, fortaleceu-se a ideia da "Igreja como povo de Deus", do que se originou o reforço da Teologia da Libertação, das Comunidades Eclesiais de Base da práxis social e política e, também, a publicação da *Encíclica Populorum Progressio* (1967), a realização da Conferência de Medellín (1968), assim como, ainda, o reforço da racionalização cultural. De outro lado, pelo seu documento *Lumen Gentium*, que enfatiza a espiritualidade do cristão, fortaleceu-se a ideia da "Igreja como comunidade de carismas", o que conduziu à Renovação Carismática Católica, aos grupos de oração, às comunidades emocionais, à Encíclica sobre o Espírito Santo, e à mobilização emocional (MAUÉS, 2007).

nascença são considerados os melhores, os mais poderosos, pois “choraram na barriga da mãe”. Se isso vier a ocorrer, a mãe não deve divulgar a ninguém, sob o risco do dom pajeístico ser perdido. Entretanto, há que se considerar o fato de que a mãe pode não querer que seu filho se torne pajé, além do que existem casos, como o da pajé Zeneida Lima, que diz ter chorado na barriga de sua mãe e desta ter comentado o caso com uma amiga. Apesar disso, seus poderes não foram perdidos. Isso contraria os casos levantados por Maués (1995) na região do nordeste paraense. O terceiro tipo de pajé, mais difícil de ser encontrado, são os pajés que foram feitos “no fundo”, que Galvão (1955) identificou na localidade de Itá.

Para se formar pajé, o candidato (discípulo) deve passar a manifestar os sintomas da doença *corrente de fundo*, em seguida ser levado a um pajé de nascença¹¹⁹ (mestre) que irá lhe dizer se é, realmente, indicado que o ‘doente’ deva ser ‘sentado’¹²⁰. Caso o discípulo possua, realmente o dom pajeístico, ele deverá passar por um tratamento, no qual aprenderá a controlar as possessões, dentre outros preceitos. Ao final do tratamento o discípulo passará pelo ritual do “encruzamento” que, conforme observado por Maués, é “um ritual bastante elaborado, durante o qual o discípulo deve morrer, simbolicamente, para renascer como pajé” (MAUÉS, 1995: p. 241).

Neste ritual, o novo pajé receberá suas ‘cordas’, estando apto a trabalhar sozinho, em sua casa e colocando seu dom a serviço da comunidade em que vive e, deste modo, constrói “o seu caráter de pessoa como membro de um todo social a que deve servir” (MAUÉS, 1995: p. 247). Seus serviços são especialmente importante nos lugares onde não existem profissionais de saúde, sobretudo médicos. Maués pôde observar que, assim como há um isolamento do candidato a pajé, em decorrência das possessões descontroladas sofridas antes do ‘encruzamento’, agora, já como pajé, há uma socialização de seus poderes, que serão utilizados em benefício de todos aqueles que a ele recorrerem.

Maués chama a atenção para o fato de que, nesse sentido, a pajelança não pode ser pensada como uma crença que oferece benefícios apenas para as pessoas que recorrem aos serviços do pajé, pois o indivíduo (como pessoa) é parte indissociável do todo, de uma comunidade. Apesar da repressão que os jesuítas exerceram – durante os séculos XVII e XVIII - sobre os cultos xamanísticos entre os índios e, em anos mais recentes, sobre o espiritismo em todas as suas formas; apesar da repressão policial, das igrejas pentecostais e dos médicos profissionais, as atividades xamânicas das populações indígenas da Amazônia se mantiveram (e se mantem) vivas, demonstrando uma resistência, e uma persistência, caracterizando o que o teólogo e historiador Karl Arenz (2000) denominou de “a teimosia da pajelança”, que de tão teimosa passou a ser representada através de uma coleção museológica - composta por elementos utilizados, pelo pajé, em seus rituais - no Museu do Marajó.

No que concerne a esses elementos, Maués (1995) observou que ele é categorizado por três ordens, que ele classifica como humanas místicas e materiais. Os elementos humanos se referem ao pajé (ou curador), o servente (ajudante do pajé),

¹¹⁹ Somente pajés de ‘nascença’ podem ‘assentar’ outro pajé.

¹²⁰ Ou *endireitado*.

o responsável (ou dono) do trabalho, ou seja, quem solicitou o trabalho, o doente (que pode também ser o dono) e a assistência, formada pelas pessoas que foram convidadas a assistir ao trabalho.

O que Maués (1995) denomina de elementos místicos são os elementos imprescindíveis para a realização de um trabalho. Eles são compostos por Deus, os santos e os *encantados*. Deus e os santos são sempre invocados, tanto pelo pajé, nas orações que antecedem a abertura dos trabalhos, quanto pelos próprios *caruanas*. Os santos, além de serem invocados nas preces, também estão presentes através das imagens, em madeira, gesso, resina ou estampas, que são colocadas sobre uma mesa - ou parede - destinada para este fim, ou em oratórios. Maués não observou imagens referentes às figuras dos *encantados* no período de sua pesquisa¹²¹, entretanto estes elementos já podem ser observados compondo as “coleções” particulares de pajés, curadores e benzedores. As imagens mais frequentes são as dos *encantados* do Tambor de Mina, como a da turca Mariana e suas irmãs, Jarina e Herondina, filhas de rei Sebastião, cuja morada é a *encantada* Ilha do Lençol, localizada no município de Cururupu, estado do Maranhão¹²².

Dentre os elementos materiais “vale destacar o canto, a dança (elementos estéticos), o chá (ou guaraná), as penas, o maracá, a rede e/ ou banco, os cigarros (especialmente o tauari¹²³), a cachaça, o fogareiro, as velas, as mesas” (MAUÉS, 1995: p. 187-188). Maués interpreta estes elementos como instrumentos de cura, pois são, sobretudo, utilizados para este fim. Parte destes elementos materiais, bem como as imagens dos santos, pode ser observada na coleção de pajelança do Museu do Marajó. Alguns destes elementos são exclusivos do pajé, como a dança, as cintas (podem ser cordas ou fitas de pano, brancas ou coloridas), o chá (ou guaraná), as penas (geralmente penas de arara), o maracá (feito de uma cabaça pequena, possui contas no seu interior. Este é agitado em vários momentos, sobretudo, durante os passes) e a rede – utilizada, geralmente, para os doentes mais debilitados, o que não significa que o pajé tenha que usá-los em todos os trabalhos.

Os cantos (ou cânticos ou doutrinas, como anteriormente explicado) são essenciais, e podem ser utilizados pelo pajé, pelo *caruana*, pelo servente e pelas pessoas que assistem aos trabalhos. Eles têm a função de identificar os *caruanas* que baixam durante a sessão e, além de elemento estético é, também, um elemento curativo. A

¹²¹ Com relação a este fato, em conversa informal com Professor Heraldo Maués, através de correio eletrônico, ele me disse “Numa manifestação religiosa popular, que não constitui nem seita nem igreja, mas um culto ou prática terapêutica, não há regras tão fixas. Em cada lugar, em cada época, se inventa coisas novas. O que eu encontrei há vários anos pode já ter mudado consideravelmente. Além disso, se formos a uma outra área da Amazônia, encontraremos também diferenças” (mensagem recebida no dia 20 de janeiro de 2012).

¹²² Existe a crença que Dom Sebastião é encantado e vive com sua corte na Praia dos Lençóis e que no mês de junho aparece encantado num touro e se incorpora nos médiuns durante rituais de cura ou de Tambor de Mina.

¹²³ Tauari ou Tauyari: árvore frondosa cuja entrecasca serve como papel para cigarro (MIRANDA, 1968). O interior do cigarro de tauari contém tabaco misturado com pó para defumação. É utilizado pelo pajé para fumar o doente, sendo que o pajé utiliza de forma inversa do cigarro comum. A ponta do cigarro de tauari que possui a brasa ele colocada dentro da boca e a outra extremidade ele direciona para a parte afetada pela doença e sopra fumaça. O uso do tauari “remonta ao século XVIII, aparecendo em algumas denúncias diante da mesa inquisitorial instalada em Belém” (MAUÉS, 1995: p.284).

defumação é feita com o fogareiro (para defumar o salão) e com o cigarro de tauari (para defumar o doente). Também podem ser utilizadas cachaça e velas. Os curadores podem usar a rede, ou um banquinho, para sentar-se durante a sessão (MAUÉS, 1995). Estes dois últimos também podem ser utilizados pelos doentes.

3.2 A Pajelança, a População e o Museu Do Marajó

Apesar de, em alguns municípios da Ilha do Marajó (como Muaná), ser observado a grande presença de parteiras e de pajés na sede municipal, em Cachoeira do Arari a situação se mostra bem diferente. A sistemática perseguição à pajelança, anteriormente descrita, pode ser uma possível explicação para maior concentração de pajés fora da sede municipal¹²⁴, em virtude das dificuldades de deslocamento e também pela ausência, nesses rincões, de profissionais de saúde.

Figura 42: Localização dos pajés.



Autor: Paulo de Carvalho, 2011

Em Cachoeira do Arari ainda é possível encontrar (fig. 42) alguns pajés na sede do município, conquanto grande parte deles habite no interior. Comumente, os moradores do lugar recorrem aos pajés para tratarem de seus males, sejam do corpo ou do espírito.

¹²⁴ Infelizmente, em virtude do pouco período de pesquisa de campo, não foi possível avaliar a quantidade de pajés existentes na zona rural do município, o demandaria mais tempo. Entretanto, são vários os relatos de pessoas que moram no município e que prestam serviços na zona rural, como professores e enfermeiros, que relatam a concentração de xamãs nestas localidades.

Entretanto, são poucas as pessoas que assumem¹²⁵ que se utilizam desses serviços, ou que conhecem pajés, ou ainda que acreditem nessa prática curativa. Tal atitude de negação – que, em certo sentido, expressa um discurso de afastamento de tais traços culturais, algo que, culturalmente, pode ser chamado de contra-identificação - se deve, de um lado, à pressão exercida pelas igrejas católica e protestante, que satanizam a pajelança e, de outro, pelo uso, cada vez mais frequente, de medicamentos alopáticos e industrializados e da presença de médicos e postos de saúde¹²⁶. Além do discurso de satanização veiculado pelos religiosos, os pajés também são acusados, pelos médicos, de curandeirismo e charlatanismo.

Conforme as observações realizadas durante a pesquisa de campo, não foram identificados elementos que indiquem que ocorra, atualmente, algum tipo de pressão ou perseguição claramente infligida aos praticantes e/ou frequentadores dos rituais de pajelança. Durante a primeira fase da pesquisa de campo, ocorrida no mês de setembro, foram entrevistados os gestores do Museu do Marajó e moradores. Nessa etapa não foram contatados pajés, pois optei por deixar para a segunda fase da pesquisa de campo, ocorrida em novembro de 2011, a busca aos pajés.

Foram identificados, na segunda etapa, cinco representantes da prática pajeística. Entretanto por motivos de saúde e por ter necessitado viajar para Belém, uma dessas pessoas não pôde ser entrevistada. Dessa forma, as entrevistas (apêndice C) foram realizadas com apenas quatro pajés, sendo três mulheres e um homem. Os entrevistados, apesar de terem me recebido muito bem e de terem disponibilizado um tempo, entre suas atividades diárias, para me receber, mostraram-se muito desconfiados em relação a mim – mesmo aqueles com os quais eu já havia entrado em contato em momentos anteriores - e às minhas perguntas. Meus propósitos foram questionados por duas entidades, seu Zé Raimundo (incorporado em dona Tereza) e dona Tereza de Légua, em seu Raimundo. As entrevistas foram muito breves, com média de 17 min. por sessão. As respostas eram muito vagas, esquivas e breves, sem muitos detalhes, como uma espécie de estratégia de dissimulação; como a se protegerem de uma invasão em assuntos que só dizem respeito aos iguais.

O pajé Raimundo, 49 anos, pescador, nasceu e viveu toda a vida em Cachoeira, não possui estudo formal, em função das crises espirituais das quais foi acometido¹²⁷. De religião católica, prefere ser denominado benzedor (porque é muito procurado para

¹²⁵ O mesmo foi observado por Maués e Villacorta na localidade de Itapuá, localizada no município de Vigia, nordeste paraense. Para maiores informações, ver Maués e Villacorta (1998).

¹²⁶ Apesar de não ter sido possível entrevistar o médico do município, pois o mesmo estava fora da sede municipal no período de pesquisa de campo, foram colhidos relatos que confirmam o fato.

¹²⁷ É comum encontrar pajés, curadores, pais/ mães de santo que enfrentaram dificuldades para seguir os estudos, em função das possessões descontroladas, desmaios e mal-estar, de uma forma geral, dos quais foram acometidos quando do surgimento do dom espiritual ou, recorrendo a Maués (1995), quando do surgimento dos sintomas da doença corrente de fundo, já que a maioria dos sintomas surge no período da infância para a adolescência. Esse fato também contribuiu para que as religiões de matriz africana, e afro-amazônica, fossem entendidas como práticas relacionadas a pessoas carentes, de pouco poder aquisitiva e baixa escolaridade. Entretanto, atualmente, esta situação se mostra em processo de reversibilidade, uma vez que é bastante recorrente encontrarmos mães, pais, filhos e filhas de santo que frequentaram curso superior e cursos de pós-graduação e que exercem as duas atividades (carreira profissional e vida religiosa) cotidianamente. Esse fato em muito contribuiu para o aumento do posicionamento político-ideológico desses representantes das religiões e, conseqüentemente, para uma maior aceitação das mesmas.

realizar benzeduras e ensinar remédios), ou pai de santo. Seu dom começou a se manifestar quando estava com oito para nove anos, durante sua lida nos campos; nesse dia foi acometido por um desmaio e o cavalo em que estava montado o arrastou pelos campos. Após os desmaios, que se tornaram sucessivos, era levado ao hospital, e diziam (os médicos) que ele sofria de epilepsia¹²⁸. Algum tempo depois, cerca de oito meses após o primeiro desmaio, foi para Belém, de onde sua tia o levou para o Maranhão, amarrado, para fazer tratamento com uma mãe de santo – Dona Maria José, já falecida – da linha do Tambor de Mina. Seu Raimundo passou mais de um ano no Maranhão, tempo necessário para que ele melhorasse, os sintomas “acalmassem”, e as crises cessassem. Depois desse período, foi marcado um trabalho (um ritual) grande, na praia. Depois desse trabalho, ele começou a abrir, sozinho, seus trabalhos (rituais) na banca¹²⁹ (fig. 43), com 11 anos de idade e o auxílio da mãe e das tias. Periodicamente retornava para o Maranhão para que a mãe de santo realizasse alguns trabalhos obrigatórios. Após os 15 anos de idade passou a trabalhar sozinho.

Figura 43: Banca de seu Raimundo.



Autor: Karla de Oliveira, 2011

¹²⁸ A epilepsia é uma alteração temporária e reversível do funcionamento do cérebro, que não tenha sido causada por febre, drogas ou distúrbios metabólicos. Durante um período (minutos ou segundos), uma parte do cérebro emite sinais incorretos, que podem ficar restritos a esse local ou espalhar-se. Podem ocorrer crises de ‘ausência’, nas quais a pessoa apenas apresenta-se “desligada” por alguns instantes, podendo retomar ao que estava fazendo em seguida. Também podem ocorrer sensações estranhas, como distorções de percepção ou movimentos descontrolados de uma parte do corpo, medo repentino, desconforto no estômago, ver ou ouvir de maneira diferente. O paciente também pode perder a consciência e cair, ficando com o corpo rígido e com as extremidades do corpo tremendo e contraídas. Disponível em Liga Brasileira de Epilepsia <<http://www.epilepsia.org.br/site/epilepsia.php>> Acesso em 20 jan. 2012.

¹²⁹ Banca é o mesmo que congá, altar.

Seu Raimundo é muito solicitado pelos moradores da cidade, que recorrem a ele quando necessitam de benzeções, banhos, remédios. Os guias de seu Raimundo recebem muitos banhos e garrafadas¹³⁰. Apesar de possuir tambor, não costuma utilizá-lo, usando-o, somente, no festejo de sua chefe de frente¹³¹, Dona Tereza de Légua¹³², no dia 29 de agosto. Dentre as doenças que seu Raimundo mais atende estão as referentes a desequilíbrios mentais e dores, principalmente as de cabeça. Costuma atender seus clientes no período noturno. Dentre as ervas que mais costuma utilizar para os preparos dos remédios estão o manjeriço (*Ocimum basilicum*), o vindicá (*Alpinia nutans L.*), o abre caminho (*Justicia sp.*), catinga de mulata (*Tanacetum vulgare L.*), dentre outras. Seu Raimundo acredita que sua missão é importante para as pessoas da cidade e de localidades vizinhas, pois todos os dias batem à sua porta solicitando auxílio. Seu Raimundo hospeda seus clientes em sua residência, a qual está passando por obra de ampliação para poder atender a um maior número de pessoas. Ele já visitou o Museu do Marajó, mas já faz muito tempo e diz não voltar por que nunca dá certo, em função das atividades diversas que executa cotidianamente. Ele conhece a coleção de pajelança e, quando perguntado sobre o que pensava a respeito de tais objetos comporem o acervo de um museu, respondeu:

“Eu já disse para minha mulher que, quando eu não puder mais trabalhar, eu vou ajeitar todos os meus santos [...], vou mandar preparar tudinho, antes de morrer, que eu quero doar para o museu, deixar uma lembrança para o museu [...] porque no dia em que a minha família quiser lembrar de mim vai lá ver, porque a minha família é muito grande e todos gostam da minha cultura [...] Quando eu não puder mais trabalhar eu vou doar tudo para o museu, vou fazer uma casinha lá e vou colocar eles todos lá” (RAIMUNDO, 2011)¹³³.

Seu Raimundo informou que deseja que suas imagens (fig. 44) fiquem em poder do Museu do Marajó porque, segundo ele, não há, em sua família, ninguém para dar continuidade ao seu trabalho.

Ao fim de nossa entrevista, seu Raimundo convidou-me para conhecer seu terreiro. Ao entrar e ver as imagens das entidades observei que apesar de estarem empoeiradas, precisando ser encarnadas (restauradas) e parcialmente cobertas por cobertores e lençóis, são muito bonitas e diferentes de tantas que existem em muitos terreiros, quer por suas dimensões, quer pelos traços faciais produzidos pelos artistas que as criaram. Elas representam o Caboclo Pena Verde, São Jorge, Iemanjá, Seu

¹³⁰ Garrafadas são medicamentos feitos através de uma combinação de princípios ativos de várias plantas, e indicadas para determinados fins. São comumente indicadas para inflamações, para limpeza do organismo, para engravidar ou mesmo abortar. As ervas podem ficar em infusão em vinho, álcool, biotônico Fontoura, extrato de determinadas ervas, ou outros meios, de acordo com a indicação.

¹³¹ Entidade principal do pajé.

¹³² Dona Tereza de Légua é uma entidade da linha de Terecô, religião afro-brasileira da região de Codó, estado do Maranhão. O ritual assemelha-se ao do tambor de Mina, mas apresenta diferença nos instrumentos, vestimentas, divindades e cânticos. A família de Légua Bojí Buá, da qual Dona Tereza é filha, destaca-se no Terecô. Maiores informações ver Ferreti, 2006.

¹³³ Entrevista realizada no dia 15 de novembro de 2011 na residência de seu Raimundo, em Cachoeira do Arari.

Manezinho, dentre outros. Na despedida, fui convidada para voltar no início da noite, para um ritual.

Figura 44: Imagem de São Jorge .



Autor: Karla de Oliveira, 2011

Ao contrário do que imaginei o trabalho daquela noite não era de cura, mas de doutrinação¹³⁴. O ritual da noite era apenas uma etapa, das muitas que um aspirante a pajé deve cumprir até estar pronto para seguir seu caminho sozinho. O terreiro estava com portas e janelas fechadas, iluminado à luz de velas, duas acesas no chão, ao centro do salão, sobre um ponto riscado, e duas sobre o congá. Em frente à mesa seu Raimundo, incorporado com a Cabocla Tereza de Légua, fazia preces e balançava a pena e o maracá num ritmo constante. Achei curioso o fato de dona Tereza Légua, na cabeça de seu Raimundo, somente sussurrar. Por certo que ainda não estive em todos os terreiros existentes, mas esse fato me surpreendeu, porque, depois de anos visitando e frequentando terreiros de tambor de mina, umbanda, candomblé e pajelança, nunca havia visto uma entidade falar tão baixo, sussurrando. Do outro lado, a pajé que estava passando pelo período de doutrinação era uma senhora de uma localidade próxima à sede municipal, que aparentava ter cerca de 60 anos e empunhava pena e maracá. Sua filha era sua servente e estava sempre a seu lado, auxiliando os *caruanas* que

¹³⁴ Período de preparação do pajé.

incorporavam nela. Na assistência, além de mim, havia somente mais duas pessoas. Foi um ritual muito íntimo e discreto. Em determinado momento, dona Tereza quis falar comigo para saber o que eu fazia ali. Expliquei o motivo da pesquisa e ela me desejou sorte.

Nesta noite, foram vários os *caruanas* que deram passagem na cabeça da pajé aprendiz. Eles chegavam, faziam sua saudação, cantavam sua doutrina - *“Caboclo índio aqui chegou, caboclo respeitado eu sou. Eu sou filho do rei de Mina, sou filho do reinador. Trago arco e trago flecha, meu penacho e maracá. Quando saio de meus encantos, trago todos os meus Principais”* - e iam embora, dando a vez para outro *caruana*, que baixava logo em seguida. O chefe da linha, Mestre Deolindo, chegou no meio do ritual, deu sua comunicação e partiu. Ao fim do ritual, haviam passado, pela cabeça da aprendiz, 25 *caruanas*. Vez ou outra dona Tereza de Léngua cantava uma doutrina, ora de umbanda, ora de tambor de mina - *“É na Mina que eu vim, com o rosário de Nossa Senhora. Tereza Léngua vem chegando, vem chegando fora de hora”*-. O ritual terminou por volta de meia noite.

Outra representante da prática de cura na cidade de Cachoeira é dona Marina¹³⁵. Ela foi educada em casa, não frequentou escola, é dona de casa, nasceu no município de Santa Cruz do Arari, mas mudou-se para Cachoeira aos 12 anos de idade, após seu casamento. Professa a religião católica e prefere ser conhecida como mãe de santo ou benzedeira. Por motivo de saúde, não recorda sua idade.

Ela chorou na barriga da mãe e seu dom mediúnico começou a manifestar-se quando ainda era criança. Certo dia, quando ainda era bem pequena (ela não sabe precisar a idade), dormia numa rede, por cima da rede da sua mãe. Quando acordou, estava no chão sem que estivesse caído. Este fato repetiu-se diversas vezes. Um dia, ela estava tomando banho no lago quando sentiu uma mão lhe puxando para o fundo¹³⁶. A partir deste momento os *caruanas* começaram a se manifestar. Como seu marido não acreditava e não gostava que ela incorporasse, ela se tornou parteira (de dom), como sua mãe, e também fazia benzimentos, escondida do esposo. Num dos partos que foi fazer, levou uma ‘flechada’ (ficou paralisada, na cama, sentindo muitas dores e sem conseguir movimentar-se) de seu guia “Índio Flecheiro”, que não gostava que ela ‘aparasse criança’ (fizesse parto), em decorrência do contato com sangue. Dona Marina não faleceu, segundo as informações de sua amiga e também mãe de santo, Tereza, porque a flechada não atingiu suas ‘encruzas’. Seu Flecheiro sempre está à espreita de dona Marina, tentando lhe ‘flechar’, mas ela foge. Em função de todo esse desgaste sofrido ela diz *“Deus dá tudo. Eu não queria essas coisas, não é que eu peça, que eu queira, não. Eu tô achando, já, ruim...”* (MARINA, 2011).

Dona Marina não faz mais partos em função da idade e porque seu guia não permite que toque em sangue. Ela devolveu, para o hospital, todo o material que utilizava para fazer os partos, que tinham sido fornecidos pela Prefeitura. Agora “eu

¹³⁵ Entrevista realizada no dia 14 de novembro de 2011 na residência de dona Marina, em Cachoeira do Arari.

¹³⁶ Ela contou que até hoje sente medo de que os *caruanas* a puxem para o fundo, não anda mais de canoa e, no período do inverno, quando as ruas de seu bairro alagam e a locomoção se realiza por cima de pontes (dona Marina mora numa palafita) ela não costuma, nem, ficar na porta de sua casa, pois tem medo.

rezo na barriga das mulheres, endireito, sacudo.” Quando ela faz somente isso, nada acontece.

Certa vez, um pajé conhecido na região, Mestre Leonardo (falecido), lhe mandou um recado, de que ela deveria viajar, para ‘endireitar’ a linha dela, num casco (canoa) com uma vela acesa no fundo para que não corresse o risco de seus *caruanas* lhe puxarem. “Porque os *caruanas* dela (de dona Marina) são todos do fundo, a linha dela é pena e maracá”.

Dona Marina só foi ‘sentar’ seus *caruanas* depois de muitos anos, após o falecimento de seu esposo¹³⁷. O chefe de sua cabeça é o caboclo João da Mata¹³⁸. “*Ele levava meu espírito por dentro do mato, só mato verde*”. As entidades que dona Marina recebe hoje não são as mesmas do passado. Segundo ela, uma mulher rezou sobre a sua cabeça e tirou dois guias seus, sem que ela soubesse (seu João da Mata e o Menino de Ronda¹³⁹). Um dia, ela bateu na porta da sua casa e os devolveu.

Os moradores da cidade recorrem a seus serviços para benzer, puxar barriga¹⁴⁰, e curar (realizadas com o caboclo João da Mata). Não sente dificuldades para desenvolver seu trabalho, no que se refere a reclamações de vizinhos ou preconceito. Não gosta de ser indicada para realizar serviços. É muito procurada para curar casos de reumatismo, tosse, gripe e “sacadura” (entorse). Costuma emplastar rasgaduras¹⁴¹, fazer garrafadas para inflamações, anemias e tosses. Quando perguntada sobre quais eram as ervas que mais utilizava no preparo dos remédios, ela silenciou... Sorriu de soslaio e não quis informar.

Acredita que a pajelança seja importante para a comunidade porque os moradores sempre que precisam recorrem a ela para pedir auxílio. Quando perguntada se já sofreu preconceito em função de suas atividades, respondeu que não. Costumava frequentar o Museu do Marajó – escondida do marido - no período em que Gallo era vivo. Atualmente não sai mais de casa, em decorrência de sua saúde debilitada.

Dona Tereza¹⁴² também trabalha com pajelança na cidade de Cachoeira. Posso dizer que ela é uma das mais conhecidas do lugar. Ela tem 64 anos, estudou somente até a primeira série do ensino fundamental. É pensionista, nasceu e sempre viveu em Cachoeira. É católica e prefere ser denominada mãe de santo.

É pajé de nascença, mas os *caruanas* começaram a se manifestar, mesmo,

¹³⁷ Em função de sua perda de memória, não sabe informar quando o esposo faleceu.

¹³⁸ Seu João da Mata é o chefe da família da Bandeira, formada por guerreiros, caçadores pescadores. É uma entidade presente nos cultos do Tambor de Mina, no Maranhão e no Pará (PRANDI, 2005).

¹³⁹ Não foram encontradas informações sobre a entidade.

¹⁴⁰ A *puxação*, antes, durante e depois do parto serve para, respectivamente, endireitar o feto, desocupar a placenta, organizar a barriga. Durante o período de gestação, as parteiras acompanham a mulher, sacodem a barriga (colocam a criança no lugar). As puxações podem ser realizadas com preces, sobretudo a Nossa Senhora do Bom Parto. “*Puxar* uma mulher é muito mais do que massagear sua barriga ou mudar a posição de seu bebê.” “*Puxar* é um ato mais amplo que serve pra conhecer a saúde da gestante e da criança e interpretar esse momento repleto de complexidades”. (FLEISCHER, 2006: p. 239).

¹⁴¹ Emplastar rasgadura significa colocar medicação sobre a pele com o intuito de esquentar ou amolecer os tecidos rasgados, quer dizer, lesionados devido a esforço exagerado.

¹⁴² Entrevista realizada no dia 14 de novembro de 2011 na residência de dona Tereza, em Cachoeira do Arari.

aos 12 anos de idade. Nesse período, ela vivia constantemente doente e desmaiava a todo momento “*eu era muito acabada, muito magrinha. Não comia, era mais desmaiada que eu vivia*” (TEREZA, 2011). Sua mãe a levava para o hospital, onde eram aplicados medicamentos injetáveis (não informou qual ou quais medicamentos) para que ‘retornasse’ (acordasse do desmaio) e voltasse para sua casa. Depois de um certo tempo, e em função de intensas dores que sentia nos ouvidos, foi levada para um médico em Belém. Também nesse momento, foi encaminhada para um senhor que ‘trabalhava’ (um pajé). Lá chegando, ela incorporou, recebeu uma entidade e ficou constatado que ela não sofria de doenças da matéria, mas de doenças espirituais.

Figura 45: Imagens sagradas



Autor: Karla de Oliveira, 2011

Após regressar de Belém, foi levada para Mestre Leonardo¹⁴³, que a ‘endireitou’ após uma sequencia de trabalhos que duraram meses. Depois desse período de preparação ela, já com 17 anos de idade, começou a trabalhar “*eu trabalho muito, muito mesmo, só com cura*” (TEREZA, 2011). Dona Tereza recebe *encantados* da região do Marajó, *encantados* da Mina maranhense, e entidades da umbanda (fig. 45).

Dona Tereza é bastante solicitada para realizar curas, afastar espíritos, tratar de problemas de malineza, doenças gastrointestinais, benzeções, passes, puxar barrigas - mas não é parteira. Não tem dificuldades, nem sofre nenhum tipo de pressão, para desenvolver seu trabalho. Ela prepara garrafadas para curar seus pacientes e as ervas que mais utiliza são sucuriju (*Mikania acrensis* B. L. Rob.), casca da sucuba (*Himatanthus drasticus* [Mart.] Plumel), erva-doce (*Foeniculum vulgare*), barbatimão

¹⁴³ Morador de Cachoeira do Arari, das localidades do Camará ou do Retiro Grande. A informante não soube precisar.

(*Stryphnodendron barbatiman* Mart.), casca-preciosa (*Aniba canelilla* (Kunth) Mez.), dentre outras.

Acredita na importância da prática de pajelança para a população, em função do grande número de pessoas que acreditam e solicitam seus serviços. Com relação a sofrer preconceitos, ela diz que sofre, mas de seus parceiros de dom, os demais pajés da cidade. Ela informa (e esta informação é corroborada por outro informante) que as pessoas que trabalham com estas práticas – cura, benzimentos, trabalhos espirituais – não são unidas, pois há uma certa rixa entre eles.

Ela já visitou o Museu do Marajó, mas somente uma vez. Dona Tereza não gosta de sair de casa, só sai quando é estritamente necessário. Ela nunca viu a coleção de pajelança e também, no momento em que foi realizada a pesquisa de campo, não pode visitar o Museu em minha companhia, porque precisou viajar para Belém. Ao final da entrevista, convidou-me para assistir a um trabalho de cura que aconteceria naquela mesma noite.

Às 20:30h, horário marcado para iniciar o trabalho, cheguei ao terreiro para assistir o ritual. Naquela noite, havia três clientes para serem atendidos, dois homens – um de aproximadamente 80 anos, que chamarei de Sr. A, e outro mais jovem, de cerca de 60 anos, que identifico como Sr. B - e uma mulher, que denominarei de Srta. X. Todos os clientes, antes do início do ritual, tomaram banhos de descarrego/ limpeza.

O Senhor A chegou ao terreiro com muitas dificuldades de locomoção, com o pé direito muito inchado. Estava amparado por suas duas filhas e uma neta. Ao chegar, foi encaminhado para uma rede que estava atada na lateral do salão. Além de dona Tereza, havia uma aprendiz auxiliando no início do trabalho; outra auxiliar chegou atrasada para trabalhar e entrou no meio do ritual. Elas eram auxiliadas por uma servente.

Foram acesas velas e dona Tereza abriu o ritual fazendo uma prece e sacudindo a pena e o maracá. Entoou uma doutrina de abertura e outras três na sequência. Após ter salvado Deus e o Rosário de Maria, entoou doutrinas da família de Codó¹⁴⁴. Dona Tereza incorporou seu Zé Raimundo, seu caboclo de frente que, após isso, retirou-se do salão para trocar de roupa. Neste momento, o ritual foi assumido pela segunda pajé, que retomou a cantoria com cânticos do povo da Jurema¹⁴⁵ e incorporou sua entidade.

Seu Zé Raimundo regressou ao salão - trajando uma roupa diferente da que dona Tereza estava usando - e pediu sua espada. Foi colocado um banco no meio do salão, em frente ao congá. O Sr. A foi retirado da rede e colocado sentado no banco, com a espada no pescoço. Foram cantadas várias doutrinas, feito defumação ao seu redor e

¹⁴⁴ Codó é um importante centro de encantaria do Tambor-de-Mina. Seus caboclos, em geral negros, têm como líder Légua-Boji. Dentre os caboclos da família de Codó (ou da mata de Codó) estão Zé Raimundo Boji Buá Sucena Trindade, Joana Gunça, Maria de Légua, Oscar de Légua, Teresa de Légua, Dorinha Boji Buá, Zeferina de Légua, Pequeninho, João de Légua, Joaquinzinho de Légua, Pedrinho de Légua (PRANDI, 2005).

¹⁴⁵ Povo da Jurema é uma legião constituída por entidades espirituais. A entidade chefe é a Cabocla Jurema que, quando está trabalhando, atrai a vibração de todos as Caboclas Jurema, ou seja, Jurema da Cachoeira, Jurema da Praia, Jurema da Mata etc, pois na realidade todas são uma única vibração que trabalham com os ambientes da natureza. Disponível em <<http://www.maze.kinghost.net/displayentity.aspx?id=jurema>>. Acesso em 23 jan. 2012.

queimada pólvora¹⁴⁶ (duas, uma na frente e outra atrás; e duas, à esquerda e à direita). A cada explosão de ponto de pólvora, a assistência levantava para que, também, fosse descarregada. Foi feita uma prece e, em seguida, o Senhor A foi novamente levado para a rede. Após isso, o Senhor B a Srta. X passaram pelo mesmo processo, mas em cada um foi utilizada uma espada diferente.

Outra pajé chegou para trabalhar. Seu corpo, o tronco, estava amarrado com três cintas¹⁴⁷, fez uma prece, começou a bater a pena e o maracá e assumiu os cânticos. Depois de um tempo, seu *caruana* chegou entoando uma doutrina em louvor a Nossa Senhora das Mercês. Após um período de cânticos, várias entidades deram passagem, baixaram nas pajés. Dentre elas estavam presentes Caboclo Zé Pelintra, Cabocla Tereza de Légua, *Caruana* Moça Branca do Lago Arari, Caboclo Baiano Chapéu de Couro, Caboclo Flecheiro, *Caruana* Bôto Branco, *Caruana* Siriema, Cabocla Joana Gunça, Caboclo Antônio Luís (Corre Beirada) e Cabocla Herondina, que incorporou na cabeça de dona Tereza.

Senhor A foi, novamente, colocado sentado no banco, no centro do salão. Cabocla Herondina colocou um remédio entre os dedos do pé direito do cliente e fez uma prece no pé. Foi cantado o Hino da Umbanda. Em seguida, a servente acendeu um cigarro de tauari para defumar o paciente, o que foi feito por uma das pajés auxiliares. Depois, dona Herondina colocou cachaça em um copo e sugou, do pé do paciente, um animal que lembrava uma aranha preta. O Senhor B passou pelo mesmo processo, mas dele foi retirado um animal, da direção de seu coração. Com a Srta. X aconteceu o mesmo processo, mas dela foi retirado um animal do ventre. Após uma sequência de cânticos, dona Herondina pegou um punhado com sete velas acesas, colocou três velas em uma mão, quatro na outra. Passou as chamas das velas pelas mãos e braços. Enquanto entoava doutrinas, encaminhou-se para a porta principal do salão, cruzou as velas em frente a um vaso de plantas – que pode ter algum tipo de proteção da casa –, virou-se e ficou de costas para a porta. Ainda próximo à porta, mas de frente para o altar, continuou cantando doutrinas. Com uma das mãos passou as velas, de forma circular, em frente ao rosto e, em seguida, apagou as chamas das velas dentro da boca. Repetiu a operação com o outro grupo de velas que estava na outra mão. Seus punhos estavam cobertos com as ceras que haviam pingado das velas quentes. Em seguida, quebrou as velas, todas de uma única vez, e jogou-as ao chão, de forma imperativa, num gesto que parecia a confirmação de que os feitiços, feitos contra seus clientes, estavam desfeitos, o que era reforçado pela doutrina entoada no momento final *“ah eu digo adeus, linda flor; ah eu digo adeus, linda flor; ah eu digo adeus, para as ondas do mar eu vou”*. Existe a crença de que os trabalhos desfeitos, as energias negativas retiradas das pessoas, ou dos lugares, são levados para o fundo do mar, para as profundezas do oceano, pelas entidades que trabalham na linha do mar, como dona Herondina. O ritual terminou com uma sequência de cânticos, as entidades se despediram, retiraram-se e foi feita uma prece. O ritual de cura terminou por volta de meia noite.

¹⁴⁶ A pólvora é muito utilizada em trabalhos de descarrego.

¹⁴⁷ As cintas tem a função de “firmar” o pajé, impedindo que perca o controle sobre a ação dos *encantados*” (PACHECO, 2004, p. 1).

Outra pajé de Cachoeira é dona Ângela¹⁴⁸, de 67 anos de idade, não alfabetizada, é dona de casa, nasceu em Cachoeira do Arari e sempre viveu na cidade. É católica e se considera zeladora de santo¹⁴⁹. Ela não conheceu sua mãe, foi criada “*pela casa dos outros*” (ÂNGELA, 2011), casa de pessoas para as quais trabalhava como empregada doméstica. Aos 12 anos, quando teve início o surgimento dos sintomas de seu dom (ela é pajé de nascença), começou a sofrer com desmaios e possessões descontroladas, e sempre que isso acontecia, ela apanhava. Sofreu muito porque não foi logo “endireitada”. Ao invés disso, as pessoas adultas que eram responsáveis por ela a colocaram na igreja evangélica. Ela só começou a ter alguma melhora dos sintomas após seu casamento (que aconteceu quando ela tinha 20 anos), porque seu marido teve interesse em ajudá-la.

No início dos sintomas, ela via uma moça de cabelos compridos e incorporava. Saía vagando pelas ruas da cidade e quando voltava a si, estava “*pela casa dos outros*” (ÂNGELA, 2011), casa de pessoas que ela não conhecia. Ela foi “endireitada” no distrito de Icoaraci, em Belém, pelo Mestre Vivi (falecido). Quando sua preparação terminou ela já estava com 23 anos. Seu ritual é uma mistura de pajelança com Tambor de Mina. Dona Ângela trabalha com curas, benzimentos e *puxações* e cuida da *mãe do corpo*¹⁵⁰, para a qual receita garrafadas. Perguntei se sentia algum tipo de dificuldade para o exercício da prática de pajelança, ela respondeu que não.

As ervas que mais utiliza para suas garrafadas são a salva do Marajó (*Hyptis crenata Epling*), a arruda (*Ruta graveolens*), o alecrim (*Rosmarinus officinalis*), a pataqueira do campo (*Sphaerotheca scoparioides*), pata de vaca (*Bauhinia forficata Link*). Dona Ângela, atualmente, só trabalha quando a procuram. Já não costuma mais abrir, com frequência, a corrente para receber seus *caruanas*, como no passado. Perdeu o estímulo, após o assassinato de seu filho.

Foi ao Museu do Marajó somente uma vez, quando Gallo ainda era vivo, depois nunca mais. Informou que Gallo costumava visitá-la e fazer entrevistas as quais perguntava sobre remédios, banhos e ervas. Disse, também, que Gallo, no período de final de ano, costumava solicitar a feitura de banhos cheirosos para o Museu e para ele. Sabe que aconteciam homenagens, rituais no Museu, mas nunca participou de nenhum. Não aceitou visitar o Museu em minha companhia, pois não sai de casa.

Após a descrição das entrevistas realizadas com os pajés de Cachoeira, podemos destacar alguns pontos de maior relevância.

Quando foi perguntado se achavam que a pajelança era importante para a comunidade de Cachoeira, e porque todos afirmaram que sim. O que confirmaria essa

¹⁴⁸ Entrevista realizada no dia 15 de novembro de 2011 na residência de dona Ângela, em Cachoeira do Arari.

¹⁴⁹ Para Pierre Verger (1981), a responsabilidade do culto repousa sobre o pai ou a mãe de santo. Ao zelador ou zeladora de santo caberia a responsabilidade de cuidar do axé, do poder do orixá, mas os dois termos seriam equivalentes. Entre os afro-religiosos há um debate acerca desses termos, pois, segundo alguns, mãe ou pai é quem é responsável por gerar um outro ser. E zelador, somente cuida.

¹⁵⁰ “Na linguagem popular do Brasil o útero é chamado de *mãe-do-corpo*, denominação que define a importância que instintivamente se confere ao órgão onde se forma o corpo da criança”. Disponível em <<http://usuarios.cultura.com.br/jmrezende/utero.htm>>. Acesso em 23 jan. 2012.

importância era o fato de todos serem muito procurados por moradores da cidade, e de localidades distantes da sede municipal, para tratarem de males físicos e espirituais. Essa afirmativa nos leva a refletir sobre que efeitos de sentido essas falas revelam. Pensamos que, por trás desses discursos, existe a intenção de demonstrar que eles são confiáveis, que há uma garantia, uma qualidade nos serviços que eles prestam o que aumenta a demanda. Algo que diferencia os pajés entre si, e os legitima como indivíduos importantes para a comunidade.

Além disso, todos disseram que choraram nas barrigas de suas mães, o que confirmaria seus poderes. O nível de prestígio/ poder pode ser observado nas falas: de seu Raimundo - *“eles me procuram muito aqui. Faz ser de Ponta de Pedras, faz ser das Laranjeiras, Curral-panema, Rio da Fábrica, todos me procuram pra cá. Tem semana que a minha casa tá cheia, por isso que eu tô aumentando mais”* (RAIMUNDO, 2011) -; de dona Tereza - *“eu trabalho muito, muito mesmo, só com cura”* (TEREZA, 2011)-; de dona Ângela - *“tem muita gente que vem aqui, vem gente de Belém”* (ÂNGELA, 2011); de dona Marina - *“vem muita gente aqui, pra mim benzer, pra mim puxar”* (MARINA, 2011) -. Dona Ângela acrescenta um dado que lhe confere ainda mais prestígio, que é o fato de ser procurada por pessoas da capital, Belém. No trabalho de doutrinação ocorrido na casa de seu Raimundo, a necessidade de afirmar o poder e o prestígio dele, junto à comunidade de Cachoeira e de localidades vizinhas, também pôde ser observada na fala da entidade, Tereza de Léguas, que me chamou e falou *“meu cavalo ajuda muita gente”*.

Pudemos observar, também, que existe disputa e desconfiança entre os pajés, um desconfia um do outro, do poder do outro, da força de suas entidades, o que nos leva a pensar a pajelança como campo de disputas e de tensões, que se confirma na fala de dona Tereza - *“o que tem é falta de união de quem trabalha”* (TEREZA, 2011), ao referir-se aos demais da cidade. Essa fala de dona Tereza representa o único momento no qual foi feita referência a um sujeito coletivo: um grupo de pajés que trabalham na mesma e pequena cidade do interior. Um ponto interessante observado nas entrevistas é que os pajés não plantam ervas – necessárias para a produção dos remédios – em casa. Eles compram de algumas pessoas da comunidade (erveiros), ou mandam buscar em Belém. Como a popularidade do pajé é divulgada de boca–a–boca, o ervaeiro também funciona como um elemento que auxilia no aumento do prestígio do pajé, pois ele sabe pela quantidade de ervas que o pajé solicita o volume de trabalhos que foram solicitados.

Com relação ao fato de já terem sentido algum tipo de preconceito em virtude de suas práticas, todos responderam que não, nunca sofreram preconceito nem perseguição, nem dos moradores de uma forma geral, nem de padres ou pastores de igrejas evangélicas, de maneira específica. Entretanto, dona Ângela fala *“tem uns que não gostam muito, mas agora eu tô amparada, o pessoal da Federação¹⁵¹ veio aqui”*

¹⁵¹ Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro Brasileiros do Estado do Pará (FEUCABEP) entidade que representa e, de certa maneira, legitima os cultos afro-religiosos no estado do Pará. Segundo Taissa Luca, doutora em antropologia e pesquisadora do assunto, apesar da Constituição Federal de 1988, garantir a liberdade de culto e, por conseguinte, não ser mais necessário ser registrado na Federação, essa instituição ainda garante, não só legitimidade, mas também tradição ao terreiro que é inscrito nela.

(ÂNGELA, 2011). Esse comentário me parece ser uma forma de institucionalizar sua prática religiosa, de sentir-se seguro e legitimado. O que leva a pensar que, talvez, essa assertividade seja o resíduo das repressões e perseguições sofridas no passado. Também pode ter relação com a incorporação de uma nova identidade religiosa – agora não mais pajé ou curador, mas umbandistas¹⁵², sacerdotes de uma religião - similar ao que aconteceu na década de 1960, em São Luís, já citado neste trabalho, e observado por Ferreti (2008). Apesar de somente dona Ângela ter se referido à Federação e apontado para seu cadastro – documento tipo alvará, com a foto do responsável pelo terreiro, indica dia e horário em que ocorrem os cultos e identifica o responsável pelo culto como sacerdote - que fica exposto aos olhos de todos (todos os demais pajés também possuem o documento pendurado nas paredes de seus terreiros).

Outro ponto que, também, pode ter referência com algum tipo de repressão ocorrida no passado, reside no fato de nenhuma das três mulheres entrevistadas gostarem/ terem o hábito de sair de casa, de ficarem expostas aos olhos da comunidade. Ainda com relação ao assunto, dona Ângela disse “*mas também eu não saio de casa, muito difícil*” (ÂNGELA, 2011). Num contexto imediato posso pensar que é porque são tímidas ou caseiras ou que esse isolamento é o reflexo, ainda, do período em que aconteciam possessões descontroladas, como bem observou Maués (1995). Entretanto, num contexto amplo, posso inferir que essa atitude pode ser um resíduo de processos de preconceito ocorridos no passado e arraigados na memória (interdiscurso) dessas mulheres. Seu Raimundo, ao contrário, sai com muita frequência de sua casa, sendo até difícil encontrá-lo.

Com relação às perguntas referentes ao MdM (sobre a quantidade de visitas realizadas, conhecimento da coleção e o convite para visitarem/ reverem a coleção de pajelança em minha companhia), somente dona Tereza afirmou nunca ter visitado o MdM. Os demais já visitaram, uma vez, à época em que Gallo ainda era vivo. Dona Tereza e dona Marina não conhecem a coleção de pajelança; dona Ângela olhou-a uma vez, rapidamente, e já não recorda. Seu Raimundo não só conhece a coleção como manifestou desejo de musealizar suas imagens, conforme relato transcrito acima. Li, nas entrelinhas de seu discurso – considerando-se que o discurso é a materialidade da ideologia -, seu posicionamento ideológico: o desejo de perpetuar-se, historicizar-se na memória dos Cachoeirenses e visitantes do MdM, como um poderoso pajé.

Em função do pouco tempo de campo, foram realizadas dez entrevistas (apêndice B) com moradores. No momento da elaboração do projeto dessa pesquisa, havia imaginado que a coleta do tipo acidental (compostas por acaso, com pessoas que serão identificadas no campo), era a melhor opção a ser utilizada para a seleção dos moradores. Entretanto, ao chegar ao campo, observei que haveria muito desperdício de tempo se mantivesse esse tipo de coleta. Desta forma, e baseada em Silva (2001), optei por alterar o tipo de coleta dos moradores, para o tipo intencional (escolhidos casos que representem “o bom julgamento” do universo). Essa alteração possibilitou a formação de uma “rede” de informantes. Cada morador entrevistado indicava um outro morador

¹⁵² Apesar de ter observado, e dos próprios pajés terem confirmado, que suas práticas são uma mistura de pajelança com tambor de mina, todos disseram trabalhar com umbanda.

que julgava poder auxiliar na pesquisa. Reconheço que o número de entrevista ficou aquém do esperado, todavia algumas das informações coletadas com esses poucos moradores contribuíram para que a análise da coleção pudesse ser ampliada.

Assim, foram entrevistados dez moradores – cinco homens e cinco mulheres -, dos bairros do Choque e Centro. A faixa etária variando dos 39 aos 85 anos. Destes, somente dois não participaram da instalação do MdM. Sete moradores responderam ser católicos, um evangélico, um afro-religioso e um sem religião. Todos já perderam a conta de quantas vezes já visitaram o Museu, mas a média de visitação   de duas vezes ao mês. Neste momento, somente as respostas referentes à pergunta 12 – *O que pensa sobre a pajelança?* - serão analisadas.

Apesar de, em nenhuma das falas dos entrevistados, terem sido demonstrados sinais evidentes de preconceito com rela o   pajelança, ao lançar um olhar mais aproximado sobre os discursos, podemos notar sinais de preconceito velado:

“Eu não acredito. Eu sei que existe porque tudo Deus deixou no mundo, mas tem pessoas que acreditam, tem f , gostam, frequentam, às vezes recebem até cura, mas a gente sabe que só quem cura é uma pessoa, que   Deus” (MULHER CATÓLICA, 72 anos).

A despeito dos pajés invocarem Deus e os santos durante os rituais de cura, para essa informante só quem pode curar   Deus. Ela reconhece que, eventualmente, curas acontecem, mas foram realizadas por Deus e, dessa forma, aconteceriam de qualquer maneira, porque Deus queria que o doente fosse curado, sendo desnecessária a interven o do pajé. Identificamos um discurso que revela uma constru o identitária e sócio-histórica marcada por preceitos cristãos.

Dentre os moradores indicados para as entrevistas, dois poderiam ser incluídos na categoria “pajé”. Uma informante – uma mulher católica, de 77 anos – foi indicada, reconhecida por outra moradora, como pajé. Entretanto, durante a entrevista, perguntei se ela trabalhava com curas, e sua resposta foi negativa. Quando perguntei o que pensava sobre a pajelança, respondeu *“tem pessoas que tem o dom, mas não sei se   a f . Tem pessoas que às vezes dá certo. Tem dom pra espiritismo, tem dom pra pajé, tem dom pra carta¹⁵³”*, o outro informante (Marcus¹⁵⁴, afro religioso, curandeiro, 57), durante a entrevista, declarou ser pajé de nascença, de descendência indígena e africana. Disse que a pajelança *“  fundamental”*. Como ele afirmou ser pajé, perguntei o que pensava sobre a palavra (pajé), se para ele havia uma conota o pejorativa, se ele concordava com o uso do termo. Ele respondeu que pajé é um termo *“legal”*, que é isso mesmo, a palavra   essa. Entretanto, quando questionei de que forma ele queria ser denominado, respondeu *“curandeiro”*. Parece existir um debate interno, nesse caso, um discurso dúbio. Duas vozes que revelam, de um lado, uma vontade, ou necessidade, de assumir-se afro religioso – foi o único que admitiu professar essa religião, herdeiro

¹⁵³ Cartomancia

¹⁵⁴ Esse informante já foi citado no capítulo 2 por ter auxiliado Gallo na montagem da cole o de pajelança.

de uma linhagem de pajés - e assim posicionar-se politicamente perante a comunidade; por outro lado, há algo em seu discurso, que remete há um passado vivido à margem da sociedade, que ele não que reviver. Podemos pensar que esse período turbulento da história revela a presença de uma memória discursiva, construída pela história e por seus ancestrais. Duas ou mais formações discursivas se entrecruzam nesse discurso, caracterizando heterogeneidade (FERNANDES, 2008).

Somente três moradores afirmaram acreditar e frequentar rituais de pajelança, uma mulher católica, de 73 anos, acha bonito e acredita. Já recorreu ao pajé pra curar os filhos, quando eram pequenos e tinham quebranto, mas já faz tempo que não vai a nenhum ritual. Outra mulher católica, de 85 anos, acredita porque já recebeu curas, várias vezes, de feitiço e de problemas de saúde. Quando precisa, participa dos rituais, mas só gosta de pajé de pena e maracá, não de macumba¹⁵⁵; o outro informante é um homem evangélico, de 70 anos, que acredita que existe pajé, cirurgião da terra: “*você confia, ele cura*”. Admite já ter recorrido a um pajé para ser curado.

Dois entrevistados disseram não acreditar na pajelança. Para um (homem católico, 39 anos), “*isso é só folclore*”. Informou que respeita, mas não acredita: “*é cultura*”. Cáscia Frade (2004) aventa que, ao longo dos anos, em função do uso indiscriminado e das diversas discussões teóricas acerca do termo folclore, tendo criado um mal-estar entre alguns cientistas sociais que fez com que a palavra adquirisse uma carga de negatividade, que existe até hoje. Quando o informante diz “*é cultura*”, ele pode se referir à cultura de maneira geral, manifestando que a prática de pajelança integra o corpo da cultura marajoara, faz parte da identidade local; mas também pode ter uma carga de negatividade, porque ele pode estar querendo se referir à cultura popular, de maneira específica. Também nesse ponto, seu enunciado apresenta certa carga de preconceito, porque remete a uma estratificação da cultura, dividindo-a entre popular (produzida entre as camadas subalternas da população, pelo povo) e erudita (elaborada pelas classes abastadas) e ignorando que “*as práticas culturais não se restringem a determinados estratos sociais, mas, contrariamente, perpassam todos eles e configuram, mais do que uma classe, complexos grupamentos humanos*” (FRADE, 2004: p. 59).

Outra moradora – mulher católica, de 78 anos -, quando perguntei o que achava da pajelança, riu desconfiada, silenciou e disse que não acredita. Lembremos que, para Orlandi (2007), o silêncio é como se fosse uma pausa necessária para que o sentido faça sentido. Nesta acepção, o sorriso da moradora pode significar certo acanhamento em relação a mim, vergonha de assumir que gosta ou desgosta, acredita/desacredita, que frequenta ou não os rituais de pajelança. Silenciar, nesse caso, pode ter sido a maneira que ela encontrou de não se expor, de não assumir algo que ainda não está claro pra ela. Outros dois moradores – um homem sem religião, de 60 anos e um católico, 42 – informaram “*respeito e admiro*” e “*gosto de assistir, frequento, mas nunca pedi trabalho nem cura*”, respectivamente.

¹⁵⁵ O fato dos escravos se reunirem em lugares ermos e afastados para cantarem e dançarem, passou a ser difundida como culto religioso e era denominada, pelas autoridades, como macumba. O termo macumba se referia aos lugares em que aconteciam os encontros, mas passou a ter sentido pejorativo de magia negra (GASPAR, 2004). No contexto de Cachoeira do Arari, quando a informante utiliza o termo macumba, ela está se referindo a rituais que utilizam tambor, como candomblé ou tambor de mina.

No que se refere aos questionários (apêndice A) aplicados aos visitantes do MdM, direcionamos a mesma pergunta (pergunta nº 10) feita aos moradores e analisada acima, “*o que pensa sobre a pajelança?*” Dos 28 visitantes que responderam aos questionários, 25% respondeu a todo o questionário, exceto pelas perguntas referentes à pajelança. Como os questionários ficaram dispostos no balcão de entrada do MdM, o funcionário responsável pela portaria me comunicou que muitos visitantes, ao lerem que a pesquisa tratava sobre pajelança, recusavam-se a responder. Devemos ressaltar que a ausência de resposta é a resposta. Na recusa está refletida a negação à prática da pajelança, e rituais afins. Há que se observar aqui, e conforme esclarece Fernandes (2008), a opacidade da linguagem, a sua não transparência, o que implica dizer que o não-dito também produz sentido.

Dentre as respostas, destacamos os seguintes recortes: “*herdamos de nossa afro-descendência e precisamos respeitar e conhecer*” (mulher, professora, católica, moradora do município de Salvaterra, 41 anos); “*uma doutrina que precisa ser respeitada e estudada, como as demais*” (homem, professor, evangélico, morador de Cachoeira do Arari, 18 anos); “*é uma religião que deve ser respeitada como todas as outras*” (mulher, professora, católica, moradora de Cachoeira do Arari, 45 anos).

Esses três visitantes indicam, em seus discursos, um caminho, que bem poderia ser trilhado, objetivando o esclarecimento, divulgação e, porque não, diminuição das restrições que existem sobre a prática da pajelança, que é o caminho da busca de esclarecimento, do conhecimento. Como característica da interdiscursividade, subjacente a esses discursos, observamos diferentes discursos que perpassam reflexões acerca da identidade, da cultura, da tolerância e diversidade. Não por acaso, o lugar de fala dos informantes é o mesmo, todos são professores que, a despeito de professarem religiões distintas, demonstram compreender que a prática da pajelança deve ser entendida como herança cultural marajoara (elemento de negação e de afirmação de identidade) e, como tal, necessita ser conhecida, pesquisada e respeitada.

De uma maneira geral, analisando os questionários (visitantes) e formulários (moradores) podemos pensar que existe sim, um preconceito velado com relação à pajelança. Mesmo entre os moradores entrevistados ficou evidente certa restrição que eles fazem com relação à prática. Vários podem ser os motivos do velamento e aqui faremos, somente, suposições. Ele pode ter relação com as questões históricas e já esclarecidas anteriormente; pode ser em função de Cachoeira ser uma cidade pequena e as pessoas não quererem se indispor entre si; também pode ter relação com a possibilidade de, num futuro próximo ou distante, o morador precisar recorrer aos serviços de um pajé, qualquer que seja; pode ser receio de que seja lançado algum feitiço sobre aquele que demonstrar ser contrário aos rituais, enfim, qualquer hipótese que se seja levantada aqui não passará de mera especulação. Ficam aqui muitas indagações para serem esclarecidas futuramente, caso algum pesquisador queira se aprofundar nessa seara.

3.3 A pajelança como patrimônio cultural

Atualmente, o que se denomina patrimônio cultural tem relação com a noção de monumento histórico. Para Choay (2001), essa noção vincula-se à capacidade simbólica de mobilizar a memória de determinado grupo, através da afetividade, possibilitando a vinculação com o passado e a preservação da identidade da comunidade. A categoria de monumento histórico refere-se a um objeto que, mediante procedimentos de avaliação, em geral associados a um recorte político, histórico e cultural, passa a ser instituído como histórico, após sua criação. Surgido no período renascentista, a categoria monumento histórico referia-se às edificações da antiguidade clássica, compreendidas como modelos de arte, os quais era importante documentar para conhecer e admirar (SANT'ANNA, 2009).

Como demonstra Choay (2001), até o século XVIII os monumentos históricos referiam-se, basicamente, a antiguidades gregas e romanas e objetivava os estudos acerca dos padrões de construção e estilos arquitetônicos. Durante a Revolução Francesa (1789-1799), a expressão “monumento histórico” passou a ser utilizada com fins políticos, objetivando unir grupos cultural e socialmente heterogêneos a uma ideia de nação. Dessa forma, os monumentos históricos foram institucionalizados, e surgiram os primeiros instrumentos de preservação, bem como a noção de monumento nacional.

O monumento nacional surge como um apelo que objetivava salvar do vandalismo, os imóveis e obras de arte, pertencentes ao clero e à nobreza, e que foram convertidos em propriedades do estado durante a Revolução e no período pós-revolucionário, como consequência da mudança de regime político. Ao longo dos novecentos, países europeus desenvolveram instituições privadas e estatais responsáveis pela salvaguarda e conservação de seus patrimônios nacionais, construções e objetos de arte tidos como modelos de arte, beleza, grandeza e excepcionalidade. A criação de instrumentos de proteção guarda e conservação, segundo Sant'anna (2009) foram norteadas pelas ideias de autenticidade e permanência.

Nesse sentido, a França foi um dos primeiros países a criar uma legislação específica de proteção que declarava o bem, previamente selecionado, como patrimônio nacional, e estabelecia regras para sua preservação. Essa lei acabou por estabelecer um padrão para a prática de proteção, que foi incorporado por muitos países, e baseia-se no estabelecimento da forma e da matéria do objeto, conferindo-lhe autenticidade.

No ocidente, durante muito tempo, o patrimônio foi associado a bens materiais. Foi somente após a II Guerra Mundial que o termo bem patrimonial expande-se para abranger, no geral, os processos e práticas culturais de um povo ou de uma sociedade. Esse novo entendimento surgiu das práticas de preservação dos países asiáticos e daqueles que compunham o chamado terceiro mundo, para os quais muitos dos patrimônios eram baseados em “criações populares anônimas, não tão importantes em si por sua materialidade, mas pelo fato de serem expressões de conhecimentos, práticas e processos culturais, bem como de um modo específico de relacionamento com o

meio ambiente” (SANT’ANNA, 2009: p.52). No oriente, os objetos não são entendidos como depositários da tradição cultural, mas sim o conhecimento para produzi-lo, ou seja, tem maior importância a preservação e transmissão do conhecimento necessário para produzir o objeto/ bem material - que permitirá a continuidade da tradição vinculada a ele - do que preservar o bem material por si mesmo.

Na década de 1950, o Japão instituiu sua primeira lei de preservação do patrimônio cultural, que estimulava a preservação de tradições e técnicas ritualísticas, cênicas e plásticas, diferente da cosmovisão ocidental. De acordo com Borges (2009) patrimônio cultural se refere:

“As aspectos e feitos essenciais da vida cotidiana, que são portadores de referências à identidade e à memória de grupos formadores de uma sociedade e, portanto, aqueles que representam, valorizam, difundem e preservam a diversidade cultural de uma nação. Assim, podemos dizer que todo patrimônio se configura em um jogo simbólico, determinado no tempo e no espaço, em um permanente entrelaçamento entre sujeitos (individuais e/ou coletivos), suas formações (culturais, discursivas e suas condições materiais de existência), em consonância com a processualidade do fluxo histórico, pelo qual um determinado objeto ou traço cultural em um dado momento/recorte histórico é consignado como patrimônio. Esta processualidade histórico-social inscreve-se igualmente em diversos procedimentos discursivos, a partir dos quais é possível depreender as formações histórico-ideológicas das políticas e ações patrimonializantes” (BORGES, 2009: p.366).

A incorporação de aspectos processuais e imateriais começou a ser considerada a partir da década de 1970, com a aprovação da Convenção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura - UNESCO, quando países do terceiro mundo solicitaram estudos para a proposição de instrumentos de preservação de suas manifestações culturais. Em função disso, e como resposta a essa solicitação, em 1989 foi aprovada, pela UNESCO, a Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular.

Em 1997, a UNESCO criou o título de Obra-prima do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade, concedida a espaços ou lugares onde são regularmente produzidas expressões culturais e manifestações das culturas tradicionais e populares. O artigo 2 da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial entende por patrimônio cultural imaterial as práticas, expressões, conhecimentos e técnicas que comunidades, grupos e indivíduos reconhecem como seu patrimônio cultural (UNESCO, 2003).

No Brasil, o Registro, instituído pelo Decreto 3551, de 4 de agosto de 2000, é o instrumento legal para o reconhecimento e a valorização do patrimônio cultural imaterial, compreendido como os saberes, ofícios, festas, rituais, etc., configurados como referências identitárias dos grupos que as praticam, fundados na tradição e manifestados por grupos ou indivíduos como expressão de sua identidade (CAVALCANTI, 2008). Os bens a serem registrados são definidos pelos grupos praticantes, os quais encaminham ao IPHAN suas solicitações para avaliação. Se o registro for autorizado, o bem cultural

será inscrito em um dos quatro livros, de acordo com suas características: Livro dos Saberes (ou modos de fazer), das Celebrações, das Formas de Expressão e Lugares.

O processo de registro deverá ser renovado a cada 10 anos, pois, segundo Brayner (2007), o registro é uma referência de determinada época. Cavalcanti (2008) ressalta que a relevância para a memória, a identidade, a formação da sociedade brasileira, a continuidade histórica, sua reiteração, transformação e atualização são critérios fundamentais para legitimar a relevância do registro de um bem cultural. No âmbito do processo de patrimonialização atual, foi estabelecida a categoria *intangível* ou *imaterial*, separada do patrimônio material. Mesmo com a criação de leis que visam proteger os bens *intangíveis*, é preciso compreender a impossibilidade de separar o material do imaterial como atestam, entre outros, Scheiner (2004), Brayner (2007), Gonçalves (2007), Dodebei (2008), Fonseca (2009), Borges (2009) e Elhajji (2010).

Se a categoria patrimônio se assenta no valor que um determinado bem/objeto cultural tem para um grupo social, então para que um bem/objeto cultural seja considerado patrimônio é necessário esclarecer para quem um tal objeto se investe de valor como patrimônio cultural, a quem ele atende? Por certo que muitos dos títulos de patrimônio cultural instituídos não atendem às necessidades dos grupos produtores e sim à pressão de interesses políticos, econômicos e turísticos. Outro ponto que interessa discutir, segundo Borges (2009) concerne às classificações tangível-intangível/ material-imaterial, uma vez que se trata de uma tipologização de base ideológico-discursiva, mediante a qual são produzidas tanto as classificações quanto seus enunciados, mas que, de fato, não resolve os equívocos causados por essa separação. Borges (2009) constata que os processos de patrimonialização devem considerar que todo bem cultural se refere à existência de valores diferenciados que os grupos humanos conferem a esse bens. Desta feita, “para ser patrimônio é preciso que um objeto signifique relativamente à instituição social e, ao mesmo tempo, ao conjunto dos demais patrimônios que lhe são equivalentes, ou seja, é preciso que coexista e coopere diacrônica e sincronicamente com os demais” (Borges, 2009: p. 359).

Deve-se considerar, segundo Cavalcanti (2008), BOYLAN (2006) e Borges (2009), que a patrimonialização deve basear-se na noção de valor e de referências identitárias que os grupos conferem aos seus bens culturais. Observa-se também que, além do campo do patrimônio ser um dos espaços simbólicos de afirmação das identidades, é um campo de interesses contraditórios, tensões, conflitos e disputas e que a patrimonialização de um bem resulta de uma escolha arbitrária de legitimação da identidade e da memória, como bem explicitam Gilberto Velho (2007), Mário Chagas (2007) e Regina Abreu (2007).

A noção de espaços protegidos/dominados por *encantados*, o conhecimento da biodiversidade local e seu aproveitamento na elaboração de produtos visando o estabelecimento do equilíbrio do corpo e do espírito, e todo o universo simbólico no qual se insere o conjunto de práticas da pajelança nos permite entendê-la, e analisá-la, sob a ótica do patrimônio. Analisá-la sob esta ótica, neste trabalho, não significa propor o título ou o reconhecimento dela como “Patrimônio Cultural de Cachoeira do Arari”, mas sim de pensar esta prática ancestral como parte integrante da identidade,

da história e, ainda hoje, do cotidiano dessa comunidade do Marajó. Concordo com Borges quando ele diz que “o que deve ser preservado são as materialidades (as teorias tal qual formuladas, os rituais e narrativas tal qual dramatizados, o corpo de crenças, as técnicas ou o saber-fazer, etc.), pois são elas que, na relação com os indivíduos e a história, reclamam sentidos (Borges, 2009: p. 359)”. O termo materialidade se refere aqui à materialidade histórica ou significativa, e não simplesmente à matéria ou suporte de que uma obra/objeto é feito. Em suma, materialidade extrapola a metáfora de “cal e pedra” que, historicamente, servia para demarcar um bem patrimonial como material.

Figura 46: Praia, espaço sagrado.



Autor: Karla de Oliveira, 2011

A existência de espaços sagrados, de *encantaria*, possui importância para as práticas de pajelança. Alguns desses espaços (fig. 46) são moradas dos *encantados*; outros foram os espaços onde ocorreram os encantamentos dos *caruanas*. Em geral, esses espaços coincidem com as áreas de onde as pessoas retiram seu sustento diário, como rios, matas, praias. Para Elhajji (2010), o espaço é fundamental para a organização/ manutenção sociocultural e preservação da identidade de determinado grupo. Dessa forma, haveria a aderência desse espaço à memória do grupo, ao mesmo tempo em que ele seria, também, a matéria-prima dos referenciais de memória. Segundo Elhajji (2010), as migrações e deslocamentos – voluntários e forçados – aos quais estão sujeitos muitos grupos produtores de patrimônio culturais, devem ser analisados como fatores de risco para a manutenção de suas práticas tradicionais e, por conseguinte, para a preservação de uma história e memória “autênticas”.

Por certo que, em função da carência de empregos e de instituições de ensino, no município de Cachoeira do Arari, o êxodo ocorre. Entretanto, entendemos que a

falta de acesso a terra e a carência de meios de manter-se nela; o processo recente de transformação de grandes áreas de pasto em cultivo de arroz - e, conseqüentemente, como catalizador do processo de redução de elementos relativos ao imaginário local - podem ser entendidos como fatores que alteram a relação do marajoara com os espaços e, especificamente, com os lugares encantados, trazendo riscos para a manutenção da prática de pajelança.

É a partir da relação com o espaço, assevera Elhajji (2010), que o grupo estabelece as estratégias de preservação da sua identidade e afirma sua presença enquanto marca subjetiva diferenciada. Assim, processos mnemônicos seriam acionados por signos espaciais que transformariam gestos simples (como uma pescaria no lago Guajará) em atos de reconstituição da experiência ritualística do grupo, e religaria as gerações presentes e futuras às antepassadas, possibilitando a preservação da memória e do patrimônio da coletividade. Assim como a cultura, a memória também é dinâmica e complexa. Na verdade, as reconstituições de memória são influenciadas pelo imaginário, isto é, pela presença de imagens residuais que temos e das quais - porque queremos nos dar essa autenticidade - retiramos as intercalações que foram dadas ao longo do tempo. Portanto, a memória reconstituída é a memória imaginada e, muitas vezes, fantasiada.

Como assinala Gonçalves (2007), os patrimônios são classificados como partes de totalidades cósmicas e sociais e como afirmações de extensões morais e simbólicas de indivíduos ou coletividades, “estabelecendo mediações cruciais entre eles e o universo cósmico, natural e social” (GONCALVES, 2005: p.18). Eles não existem apenas para representar ideias e valores abstratos e serem contemplados, pois, de certo modo, constroem e formam as pessoas (GONÇALVES, 2007). Neste sentido, podemos dizer que a pajelança, a despeito das pressões sofridas ao longo do tempo, e ainda hoje, encontra ressonância¹⁵⁶ junto à comunidade estudada, ainda que essa ressonância seja inconsciente. Como ressonância entende-se:

“O poder de um objeto exposto atingir um universo mais amplo, para além de suas fronteiras formais, o poder de evocar no expectador as forças culturais complexas e dinâmicas das quais ele emergiu e das quais ele é, para o expectador, o representante” (GONÇALVES, 2005: p. 3).

A pajelança está “para além das fronteiras formais” da comunidade onde possui não só ressonância quanto aderência¹⁵⁷, que significa maior ou menor grau de afastamento ou proximidade de um grupo de indivíduos em relação ao objeto. Desse ponto de vista, não há como separar a pajelança do universo simbólico no qual ela se inscreve e do qual a pajelança é a materialidade.

¹⁵⁶ Neste trabalho, utilizaremos o termo *ressonância* tal qual conceituado por Stephen Greenblatt (1991) e utilizado por Gonçalves (2005).

¹⁵⁷ A utilização do termo *aderência* se dá conforme sua utilização por Borges e Campos (no prelo).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho, avancei uma análise acerca da pajelança, enquanto traço cultural marajoara, bem como das práticas de silenciamento que são observadas no contexto social da pajelança e da comunidade de Cachoeira do Arari. Este estudo, a partir dos objetos da coleção de pajelança cabocla, utilizando referenciais teóricos do campo museológico e do patrimônio, possibilitou lançar uma nova luz aos trabalhos sobre pajelança.

O contato e o processo de hibridização entre indígenas, negros e portugueses, ocorridos numa das “gemmas mais preciosas” do Brasil, pode ser observado nas múltiplas particularidades culturais que são encontradas em toda a Ilha. O Marajó, desde o período colonial, possibilitou grandes possibilidades de exploração econômica. A ocupação desregulamentada das terras, vinculadas à pecuária, à concentração fundiária nas mãos de poucos, o morgadio, a exploração madeireira, a pesca predatória, o descaso da gestão pública por anos a fio são responsáveis por anos de empobrecimento, de toda ordem, da população que habita a Ilha. Recentemente um novo desafio começa a surgir nos campos marajoaras, a rizicultura, com suas implicações socioeconômicas e culturais e seus impactos no modo de vida da população. As denúncias de diversas ordens trazem, nas entrelinhas, risco para o patrimônio arqueológico que está integrado às terras que compõem os campos de Cachoeira, além dos muitos recursos que servem à produção cultural local, vinculados ao ofício tradicional do vaqueiro e do universo das fazendas e que integram o imaginário local.

Uma das propostas desta pesquisa teve como objetivo identificar os sentidos produzidos - pela coleção de pajelança - em moradores e visitantes do Museu, a partir da forma como ela está exposta. A análise dos dados revelou que existe, entre visitantes e moradores, - que revelaram aspectos de negação de identidade, através dos silenciamentos, dos sorrisos tímidos, da recusa em responder às perguntas dos questionários - uma tentativa de negação da prática, enquanto traço cultural; contrapondo-se a elementos de afirmação e de reconhecimento da identidade marajoara que, enquanto herança - patrimônio - cultural, precisa ser conhecida, estudada visando à diminuição das restrições que existem sobre ela.

Alguns moradores e visitantes, mesmo aqueles que já visitaram o MdM inúmeras vezes, relataram não conhecer a coleção, dotando-a de uma certa invisibilidade. Apesar de algumas reações nesse sentido, pode-se afirmar que a coleção de pajelança, da forma como está exposta e, a despeito da redução do número de objetos que a compõem, contribui para a manutenção da prática de pajelança e desperta um sentimento de pertença em pajés, moradores, visitantes e gestores.

Essa observação responde ao propósito de investigar as leituras que os pajés de Cachoeira do Arari fazem da coleção, mesmo não tendo sido possível desenvolver a dinâmica metodológica proposta na fase de projeto dessa dissertação. É ponto pacífico, entre os pajés, a importância desses objetos como fonte de informação e de valorização de suas práticas, o que pode ser corroborado, também, pelo desejo expresso pelo pajé

Raimundo.

As observações acerca das respostas obtidas através das entrevistas, dos questionários e formulários, que demonstraram um preconceito velado em relação à prática da pajelança, aos praticantes e à coleção, sugeriram uma série de suposições que só poderão, talvez, ser respondidas por pesquisas futuras. Também demonstraram a necessidade da elaboração de práticas educativas que provoquem outras reações, que não a repulsa, através de esclarecimentos e desmistificações acerca dessa prática cultural e de seus objetos.

Apesar da observação de discursos restritivos em relação à pajelança, e respondendo a uma das propostas desse trabalho, de analisar a pajelança como patrimônio cultural marajoara, considerando-a em relação às redes simbólicas nas quais se insere e às condições socioculturais em que ela ocorre, podemos afirmar que essa prática ancestral é um dos componentes que integra a identidade, a história e o cotidiano dos moradores da cidade de Cachoeira e é entendida, pela grande maioria dos entrevistados, como um elemento que está arraigado à cultura local.

A procura frequente aos pajés; a participação nas festas de terreiro; o pajé como primeiro e último recurso na doença; o constante aconselhamento nas questões pessoais; os cuidados ligados à saúde da mulher, principalmente à maternidade; o recurso mais que rotineiro às ervas, mezinhas, rezas e superstições; a atitude de frequentar a pajelança à noite, para, contudo, negá-la pela manhã; e a relação da pajelança com os espaços sagrados e a preservação ambiental compõem uma rede simbólica na qual a pajelança está inserida e que possibilita o seu entendimento como patrimônio cultural marajoara. Em contrapartida, o preconceito velado, a tentativa de negá-la e silenciá-la, num processo constante de visibilidade e invisibilidade sociocultural, e a falta de um sujeito coletivo, político-representativo (de pajés), reflete as características próprias do campo patrimonial, como sendo de disputas e de conflitos.

A pajelança, como prática transmitida através da oralidade, carece de recursos que preservem sua materialidade, sem perder de vista a dinâmica cultural. A ação antrópica nos espaços *encantados* pode ser entendida como um elemento capaz de alterar a relação estabelecida historicamente entre o marajoara e o espaço de *encantaria*, entendido este último como espaço fundamental para que sejam mantidas as referências de memória autóctones.

O Museu do Marajó - enquanto instituição criada *com* e *para* a comunidade - através da coleção de pajelança, propõe que o visitante/morador observe e reflita sobre seu processo sócio-histórico e acesse seus referenciais de memória e de identidade. Nesse sentido, a realização de práticas educativas pode mostrar-se fundamental para a criação de condições que levem à diminuição das distâncias existentes entre a prática da pajelança e o silenciamento sobre ela.

Gallo, ao criar o Museu – tanto em Santa Cruz do Arari, quanto em Cachoeira do Arari, buscou provocar a implantação de infraestrutura necessária para melhorar as condições de vida da população local e facilitar o acesso dos visitantes. De certa forma, compactuo com essa ideia. Entretanto penso que se trata de uma missão por

demais grandiosa para ser assumida por uma instituição museológica, principalmente se considerarmos a falta de comprometimento e de sensibilidade de grande parte dos representantes políticos para com instituições culturais, e sem fins lucrativos.

No que se refere às questões de sustentabilidade do MdM, pode-se observar que a falta de responsabilidade com o patrimônio do Museu, com os compromissos que não foram honrados, demonstram que faltou, à Diretoria anterior, comprometimento e capacidade de gerenciamento da Instituição, ocasionando um aumento das dificuldades do Museu e tornando o MdM um forte candidato a ser o Museu do “já teve”.

Outro ponto que pode ser analisado como entrave é a existência de um mandato de quatro anos aliado à inexistência de um quadro funcional permanente e qualificado tecnicamente, impedindo a continuidade dos trabalhos. A ausência de quadro funcional também pode se tornar um problema quando se trata de receber cursos de capacitação ministrados pelo IBRAM. Serão investidos recursos em colaboradores que, em quatro anos, poderão não mais integrar o quadro gestor, ou voluntário, da instituição.

Quando se fala que Gallo soube entender o universo marajoara e representá-lo no Museu, deve-se ter em mente os conflitos – de toda ordem - existentes nesse universo e que também estão representados no MdM. Os depoimentos coletados entre os gestores demonstram, em alguns casos e subliminarmente, que existe uma disputa para saber quem estava mais próximo de Gallo, quem sabe mais a respeito dele, sobre suas ideias, seus gostos. São depoimentos, marcados pela emoção. Por certo que o MdM é um museu-emoção ou o museu-ação de Mário de Andrade mas, na contemporaneidade, precisa-se de muito mais que emoção para se gerir um museu. Nesse sentido, penso que o MdM, enquanto arena e motivo de disputas possui, também, os elementos necessários para a resolução dos conflitos. Um caminho para isso pode ser a resolução dos conflitos existentes entre as duas Diretorias, a anterior e a atual, atitude que me parece ser fundamental para a superação dos problemas enfrentados pelo Museu.

A perda dos objetos da exposição por deterioração, ou desvio, representa de certa maneira a deterioração daquilo que foi a obra maior de Giovanni Gallo - o Museu. As pessoas se envolvem com o Museu através do afeto, um afeto ciumento, às vezes tolo, noutras infantil, mas afeto, que precisa ser trabalhado, precisa ser amadurecido e transformado em práxis. O envolvimento afetivo também está representado na exposição e na maneira como se administra a instituição. Os gestores que administraram o MdM após o falecimento de Gallo, mantêm o “espírito da coleção” o máximo que podem o que, em alguns momentos, pode ocasionar perda do acervo.

É ponto passivo que a situação fiscal precisa ser urgentemente resolvida e, infelizmente, essa resolução não depende somente da gestão atual. Uma vez que essa situação esteja resolvida, o caminho se tornará um pouco mais ameno para os administradores. A possibilidade de conseguir patrocinadores e captação de recursos é grande e pode ser efetivada localmente, através das empresas instaladas no município, como a recém-instalada empresa de cultivo de arroz. Há, ainda, a possibilidade de publicar novas edições dos livros escritos por Giovanni Gallo, cujos direitos autorais,

segundo as informações obtidas nas próprias publicações, pertenciam ao autor (Marajó, a ditadura da água e O homem que implodiu), e ao Museu do Marajó (Motivos Ornamentais da Cerâmica Marajoara).

Uma contradição observada se refere ao fato de que a comunidade de Cachoeira do Arari se orgulha do Museu, como eu mesma já pude observar e que me levou a considerar o MdM como “lugar de significação”, ao passo que, de acordo com os depoimentos da Diretoria, há pouca participação dos moradores da cidade no dia a dia do Museu. Assim, dá-se o caso de uma população que se orgulha de um museu que não conhece. Isso me levou a querer entender de que morador estamos falando? Apesar da atuação da comunidade quando da chegada do Museu à cidade, os depoimentos coletados demonstram que, atualmente, existe um certo grau de afastamento da população em relação ao Museu. Em que momento esse processo começou a acontecer? De que comunidade se trata? Qual o raio de atuação do Museu e de suas atividades? Aqui voltamos ao ponto anteriormente citado, que é a necessidade de mais pesquisas.

O trabalho realizado por Gallo, de organização dos motivos marajoaras, que propiciou a ampliação dos usos dos elementos decorativos em diversos suportes como postes, fachadas de casa etc, ampliou-se por diversos municípios do Marajó e em muitos espaços da capital Belém. Em outro sentido, acabou por criar, também, uma demanda por novos museus - em diversos municípios da Ilha – que representem as particularidades de cada localidade, que exponham os artefatos arqueológicos encontrados em seus territórios evitando, assim, que essas peças sejam enviadas para instituições de pesquisa, como o MPEG, por exemplo.

As pesquisas realizadas por Gallo foram desenvolvidas em diversas áreas e muitas não foram finalizadas. Permanecem lá, em estado de latência, aguardando que os pesquisadores de todas as áreas se interessem e continuem seu trabalho. Esta pesquisa, assim como as de Gallo, não tem a pretensão de achar-se finalizada, mas de ser o ponto de partida de muitas outras que estão por vir, porque os sistemas culturais marajoaras e os bens patrimoniais continuam a demandar sentido, análise e divulgação.

REFERÊNCIAS

ABREU, Regina Maria do Rego Monteiro. Patrimônio cultural: tensões e disputas no contexto de uma nova ordem discursiva. In Manuel Ferreira Lima Filho, Jane Felipe Beltrão, Cornélia Eckert (Org.). Associação Brasileira de Antropologia. **Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos**. Blumenau: Nova Letra, 2007: p.263-286.

_____. A emergência do patrimônio genético e a nova configuração do campo do patrimônio. In ABREU, R; CHAGAS, M. **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009: p. 34-48.

_____. Patrimônios etnográficos e museus: uma visão antropológica. In DODEBEL, Vera; ABREU, Regina (Org.). **E o patrimônio?** Rio de Janeiro: Contra Capa/ Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2008: p. 33-58.

AGASSIZ, Jean Louis Rodolph. **Viagem ao Brasil 1865 – 1866**. Luiz Agassiz e Elizabeth Cary Agassiz. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2000.

AMARAL, Dário Dantas do. Et. al. **Campos e florestas das bacias dos rios Atua e Anajás, ilha do Marajó, Pará**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2007.

ÂNGELA. **Entrevista concedida a Karla de Oliveira**. Cachoeira do Arari. 15 de novembro de 2011.

ARENZ, Karl Heinz. **A teimosia da pajelança – o sistema religioso dos ribeirinhos da Amazônia**. Santarém, Pará: Instituto Cultural Boanerges Sena – ICBS, 2000.

AVELAR, Pedro. **Entrevista concedida a Karla de Oliveira**. Cachoeira do Arari. 21 de setembro de 2011.

AZEVEDO, J. LÚCIO. **Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização**. Belém: SECULT, 1999.

BAENA, Antônio Ladislau Monteiro, 1782-1850. **Ensaio corográfico sobre a província do Pará**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004.

BARROSO, Gustavo. Museu ergológico. **Anais do Museu Histórico Nacional**. V.3. Rio de Janeiro: MHN, 1942, p.433-436. Disponível em <<http://docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=MHN&pasta=&pesq=ergologico>>. Acesso em 8.out. 2011.

BELLAIGUE, Matilde. O desafio museológico. Conferência apresentada durante o V Fórum de Museologia do Nordeste. Salvador, novembro, 1992. SCHEINER, Tereza Cristina Moleta. **Bases Teóricas da Museologia**. Caderno de textos da disciplina Museologia III. Rio de Janeiro: UNIRIO, 2001: p.113-118.

_____. **Memória, espaço, tempo, poder**. ICOFOM, 1993: p.1-4.

BITTENCOURT, José Neves. A pesquisa como cultura institucional: objetos, política aquisição e identidades. In GRANATO, Marcus; SANTOS, Cláudia Penha dos. (Org.). Museu de Astronomia e Ciências Afins – MAST. **Museus Instituição de Pesquisa**. Rio de Janeiro: MAST, 2005: (MAST Colloquia 7), p. 37-50.

BORGES, Luiz Carlos. **A fala instituinte do discurso mítico Guarani Mbyá**. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. Campinas, São Paulo, 1999. Tese de doutorado.

_____. Patrimônio cultural intangível, discurso e preservação. In GRANATO, Marcus; RANGEL, Márcio (Orgs.). **Cultura material e patrimônio da ciência e tecnologia**. Rio de Janeiro: MAST, 2009. p. 357-374.

_____. Museu como espaço de interpretação e de disciplinarização de sentidos. **Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio** – PPG-PMUS Unirio / MAST, vol. 4, nº 1, 2011, p. 37-62. Disponível em <<http://revistamuseologiaepatrimonio.mast.br/index.php/ppgpmus>>. Acesso em 05. jan. 2012.

_____. OLIVEIRA, Karla Cristina Damasceno de. Pajelança Musealizada: o Museu do Marajó e o imaginário marajoara. **Anais do XII Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação – ENANCIB e XII Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação**. SIMEÃO, Elmira Simeão; FERNANDES, Jorge Henrique Cabral; FREIRE, Isa Maria (org.). Brasília, DF: Thesaurus, 2011. - 1 CD-ROM. GT 9, p.2818-2833.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BOYLAN, Patrick J. The intangible heritage: a challenge and an opportunity for museums and museums professional training. **International Journal of Intangible Heritage**. V.1, 2006, p. 53-65.

BRAYNER, Natália Guerra. **Patrimônio cultural imaterial: para saber mais**. Brasília, DF: IPHAN, 2007.

BRUNO, C. **Museologia**: algumas ideias para sua organização disciplinar. Cadernos de sociomuseologia n 09. 1996, p.9-33. Disponível em <<http://cadernosociomuseologia.ulusofona.pt/Arquivo/arquivo.htm>>. Acesso em 22. Ago. 2009.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: EDUSP, 2008.

CARACAS. **Declaração de Caracas**. 1992, não paginado. Disponível em: <http://www.museologia-portugal.net/index.php?option=com_content&view=article&id=4:declaracao-de-caracas-1992&catid=4:declaracao-de-caracas-1992&Itemid=3>. Acesso em: 12 jan. 2012.

CARVALHO, Paulo Pinto. **O Museu do Marajó** – um museu para a comunidade. 1º FÓRUM DE MUSEUS DO ESTADO DO PARÁ, 2008, Belém. Belém: SECULT, 2008, p. 1-4.

CASTELLS, Manuel. **O Poder da identidade**. Vol. I. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 1982.

_____. El imaginario social instituyente. **Zona Erógena**, nº 35, 1997, p. 1-9. Disponível em: <<http://www.educ.ar>>. Acesso em 10. Ago. 2010.

CAVALCANTI, M. L. V. C. **Patrimônio Cultural Imaterial no Brasil**: estado da arte. In Fonseca, Maria Cecília Londres (Org.). **Patrimônio Imaterial no Brasil: Legislação e Políticas Estaduais**. 1 ed. Brasília: UNESCO/Educarte/Instituto Brasileiro de Educação e Cultura, 2008, v. 1, p. 11-36. Disponível em <unesdoc.unesco.org/images/0018/001808/180884por.pdf> acesso em 12. jul. 2010.

CHAGAS, Mário de Souza. Memória e poder: dois movimentos. In SANTOS, Myriam (Org.). **Museu e Políticas de Memória**. Porto: Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologia, 2002, p. 35-67 (Cadernos de Sociomuseologia, 19). Disponível em <http://www.museumonteredondo.net/Cadernos_pdf/Cadernos_19_2002.pdf#page=35>. Acesso em 15. jun. 2009

_____. **Há uma gota de sangue em cada museu**: a ótica museológica de Mário de Andrade. Chapecó: Argos, 2006.

_____. Museu do Índio: uma instituição singular e um problema universal. In Manuel Ferreira Lima Filho, Jane Felipe Beltrão, Cornélia Eckert (Org.). Associação Brasileira de Antropologia. **Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos**. Blumenau: Nova Letra, 2007: p.175-198.

_____. O pai de macunaíma e o patrimônio espiritual. In ABREU, R; CHAGAS, M. **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009: p. 97-111.

CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. São Paulo: Estação Liberdade: Editora UNESP, 2001.

CORRÊA, Alexandre Fernandes. **Vilas, parques, bairros terreiros: novos patrimônios na cena das políticas culturais em São Paulo e São Luís**. Pontifícia Universidade Católica. São Paulo, 2001. Tese.

_____. **O museu mefistotélico e a distabuação da magia: análise do tombamento do primeiro patrimônio etnográfico do Brasil**. São Luís: EDUFMA, 2009.

CORTES, G. Folclore e Parafolclore: interrelações com a Arte e a Educação. **Revista da Comissão Mineira de Folclore**, n.21, agosto, 2000: p. 80-89.

CURY, Marília Xavier. Comunicação e pesquisa de recepção: uma perspectiva teórico-metodológica para os museus. **História, Ciência, Saúde - Manguinhos**. Rio de Janeiro, 2005, vol.12, suplemento, p. 365-380. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702005000400019&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 06 Fev. 2012.

CRUZ, E. **História do Pará**. nº 1. Belém: Universidade Federal do Pará, 1963.

DI PAOLO, Pasquale. **Cabanagem: a revolução popular da Amazônia**. Belém: CEJUP, 1990.

DODEBEI, Vera. Digital virtual: o patrimônio no século XXI. In DODEBEI, V; ABREU, R. (Orgs.). **E o patrimônio?**. Rio de Janeiro: Contra Capa/ Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2008, p. 11-32

ELHAJJI, Mohammed. Culturas em Trânsito: patrimônio imaterial, memória e espaço. **Museologia e Patrimônio**. Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio - PPG-PMUS Unirio/ MAST. - v.3 n.1 - jan/jun de 2010, p. 1-6. Disponível em <<http://revistamuseologiaepatrimonio.mast.br/index.php/ppgpmus>> . Acesso em 17. abr. 2011.

ELIADE, Mircea. **O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FARES, J. A. **Cartografias Marajoaras: cultura, oralidade, comunicação**. Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2003. Tese de Doutorado.

_____. **Encantarias marajoaras: o mundo das mães míticas. Projeto Marajó: conhecer e preservar**. Belém: IPHAN, 2007. 1 CD-ROM, p.1-3.

FERREIRA, Luiz Otávio. Medicina impopular: ciência médica e medicina popular nas páginas dos periódicos científicos (1830 – 1840). In CHAHLOUB, Sidney et al. (Org.). **Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos da história social**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003: p. 101-122.

FERRETI, Mundicarmo. **Maranhão Encantado**: encantaria maranhense e outras histórias. São Luís: Editora UEMA, 2000.

_____. **Pajelança do Maranhão no século XIX**: o processo de Amélia Rosa. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore/FAPEMA, 2004.

_____. **Cura e Pajelança em terreiros do Maranhão (Brasil)**. I Quaderni del CREAM-Università degli Studi di Milano, v. 8, 2008: p. 1-14.

_____. A mina maranhense, seu desenvolvimento e suas relações com outras tradições afro-brasileiras. In MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. (Org.). **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008: p 182-202.

FERRETI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo**: estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luís: FAPEMA, 1995.

_____. A terra dos Voduns. **Repositório de Publicações Científicas da Universidade Federal do Maranhão**. São Luís: UFMA, 2006, p.1-6. Disponível em <<http://gurupi.ufma.br:8080/jspui/1/300>>. Acesso em 20 jan. 2012.

FERNANDES, Cleudemar Alves. **Análise do discurso**: reflexões introdutórias. São Carlos, SP: Editora Claraluz, 2008.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. Anfiteatro da cura: pajelança e medicina na Amazônia no limiar do século XX. In CHAHLOUB, Sidney et al. (Org.). **Artes e ofícios de curar no Brasil**: capítulos da história social. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003: p. 273-304.

_____. **A cidade dos encantados**: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia 1870 – 1950. Belém: EDUFPA, 2008.

_____; RODRIGUES, Silvío. Alienados, pajés e leprosos: medicina, estigma e exclusão social na Amazônia (1830-1930). In RICCI, Magda; VALENTIM, Rodolfo (Org.). **História, loucura e memória**: o acervo do Hospital Psiquiátrico Juliano Moreira. Belém: Secult, 2009: p. 42-47.

FLEISCHER, Soraya. Puxando barrigas para puxar assuntos: a massagem abdominal como uma fonte de saber e significados entre parteiras marajoaras. **Mneme** – Revista de Humanidades [Dossiê Ruralidades]. NOGUEIRA, Sandra (org.). Caicó (RN), v. 7. nº 19, dez. 2005/jan. 2006, p. 239-272. Disponível em <<http://www.seol.com.br/mneme>>. Acesso em 23. jan. 2012.

FONSECA, Maria Cecília Londres. Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural. In ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Orgs.). **Memória e patrimônio**: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009: p. 59–79.

FORLINE, L. As várias faces da Amazônia: migrações, deslocamentos e mobilidade social na região norte. In **Amazônia**: interesses e conflitos. nº 15. Setembro 2000. Disponível em: <http://www.comciencia.br/reportagens/amazonia/amaz8.htm>. Acesso em 05 abr. de 2007. p 1 - 7.

FRADE, Isabela Nascimento. **A ressonância marajoara, a cerâmica ancestral e a comunicação do arcaico**. Universidade de São Paulo/ ECA, 2002. Tese.

FRADE, Maria de Cásia. Evolução do conceito de folclore e cultura popular. In **Anais do 10º Congresso Brasileiro de Folclore**. Recife: Comissão Nacional de Folclore; São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2004: p.48-61.

FONSECA, João Aires da; MOURA, Diego Bragança de. Giovanni Gallo e o Museu do Marajó: o documentário de uma história invisível. **Revista PZZ** – arte, educação, cultura.

nº 11, ano IV, 2011.

FURUYA, Yoshiaki. Umbandização dos Cultos Populares na Amazônia: A integração ao Brasil? In NAKAMAKI, Hirochika & PELLEGRINI FILHO, Américo (Org.) **Possessão e Procissão: Religiosidade Popular no Brasil**. Osaka: National Museum of Ethnology, 1994: p.11-59

GALLO, Giovanni. O Museu do Marajó. **Ciências em MUSEUS**. Brasília, DF. Vol. 1, nº 1, abril, 1989, p.91-94.

_____. **O homem que implodiu**. Belém: SECULT, 1996.

_____. **Marajó**, a ditadura da água. Belém: Secult, 1997.

_____. **Motivos ornamentais da cerâmica marajoara**: modelos para o artesanato de hoje. Cachoeira do Arari, PA, Museu do Marajó, 2005.

_____. Entrevista realizada em 2007. Museu do Marajó (Cachoeira do Arari/ Pará). Entrevista concedida à Heitor Reali e Sílvia Reali. Museu do Marajó – o delírio genial do padre Gallo. **Revista Planeta**, Ed. 422, dez. 2007. Disponível em <<http://www.terra.com.br/revistaplaneta/edicoes/422/artigo70342-1.htm>>. Acesso em 07.ago.2009

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

GAMA, Maria José. **Entrevista concedida a Karla de Oliveira**. Cachoeira do Arari. 20 de setembro de 2011.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **O mal radical em Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

GASPAR, Eneida Duarte. **Guia de religiões populares do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

GEMAQUE, Otaci. **Entrevista concedida a Karla de Oliveira**. Cachoeira do Arari. 27 de setembro de 2011.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A Retórica da Perda**: os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; IPHAN, 1996.

_____. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre. Ano 11. Nº 23. Jan – Jun 2005. 15 – 36, p. 1-12. Disponível em <<http://www.scielo.br>>.

_____. **Antropologia dos Objetos**: coleções, museus e patrimônios. Rio de Janeiro, 2007. (Coleção Museu, Memória e Cidadania)

GREENBLAT, Stephen. Ressonance and wonder. In KARP, Ivan; LAVINE, Steven L. (Ed.) **Exhibiting cultures**: the poetics and politics of museums display. Washington: Smithsonian Institution Press, 1991, p. 42-56.

GONDAR, Jô. Quatro proposições sobre memória social. In GONDAR, Jô; DODEBEI, Vera (Orgs.). **O que é memória social?** Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2005, p. 11-26.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.

HOBBSAWM, Eric. A invenção das tradições. In HOBBSAWM, Eric; TERENCE, Ranger (Orgs.). **A invenção das tradições**. São Paulo, Editora Paz e Terra, 2002, p.9-23.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2001.

ICOM. International Council Of Museums. Definição de Museu. SCHEINER, Tereza Cristina Moleta. **Bases Teóricas da Museologia**. Caderno de textos da disciplina Museologia III. Rio de Janeiro: UNIRIO, 2001: p.7.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo demográfico 2010**. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/resultados_dou/PA2010.pdf> Acesso em 20. dez. 2011

IDESP. Instituto do Desenvolvimento Econômico-social do Pará. Coordenadoria de Estatística Estadual – **Cachoeira do Arari**. Belém: IDESP, 1997: 13p.

_____. Estatística Municipal – **Cachoeira do Arari**. Belém: IDESP, 2011: 46p.

IPHAN. **Inventário Nacional de Referências Culturais**: manual de aplicação. Brasília, DF: IPHAN, 2000.

_____. **Cartas Patrimoniais**. Rio de Janeiro: IPHAN, 2004.

_____. Marajó - conhecer e preservar. **Relatório de atividades do Inventário Nacional de Referências Culturais da Ilha do Marajó**. Julho a dezembro. Belém: IPHAN, 2004b.

_____. **Dossiê do Levantamento Preliminar das Manifestações Culturais da Ilha do Marajó** – INRC Marajó. Belém: IPHAN, 2007.

_____. **Inventário Nacional das Referências Culturais da Ilha do Marajó**: relatório final. Belém: IPHAN; 2º Superintendência Regional, 2009.

JURANDIR, Dalcídio. **Marajó**. Belém: EDUFPA; Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 2008.

KAUFMANN, Pierre. **Dicionário Enciclopédico de Psicanálise**: O legado de Freud e Lacan. Rio e janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

LA CONDAMINE, Charles-Marie de. **Viagem na América Meridional descendo o rio das Amazonas**. Brasília: Senado Federal, 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papyrus, 1989.

LIMA, Zeneida. **O mundo místico dos caruanas da Ilha do Marajó**. Belém: CEJUP, 2002.

LIMA-AYRES, Déborah. A construção histórica da categoria caboclo. Sobre estruturas e representações sociais no meio rural. **Novos Cadernos NAEA**, v. 2, n. 2, 1999: p. 5-32.

LINHARES, A. M. A. Museu do Marajó: O museu de curiosidades interativas da região Amazônica. **Revista Museu**, s.d. ISSN 1981 – 6332. s.p. Disponível em <http://www.revistamuseu.com.br/artigos/art_.asp?id=16829>. Acesso em 20. ago. 2009.

LOPES, Sônia Godoy Bueno de Carvalho; CHELINI, Maria-Júlia Estefânia. Exposições em museus de ciências: reflexões e critérios para análise. **Anais do Museu Paulista**. v. 16. n. 2. São Paulo, jul-dez 2008, p. 205-238. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-47142008000200007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 20. jun. 2011.

MAINGUENEAU, Dominique. **Termos-chave da análise do discurso**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

MARAJÓ, José Coelho de Gama Abreu, Barão de. **As regiões amazônicas**: estudos chorographicos dos Estados do Gram Pará e Amazonas. Belém: SECULT,1992.

MARINA. **Entrevista concedida a Karla de Oliveira em Cachoeira do Arari**. 14 de novembro de 2011.

MARQUES, Vera Regina Beltrão. Medicinas secretas: magia e ciência no Brasil setecentista. In CHAHLOUB, Sidney et al. (Org.). **Artes e ofícios de curar no Brasil**: capítulos da história social. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003: p. 163-195.

MARTINS, Cristiane Pires Martins; SILVA, Wagner Fernando da Veiga e; PORTAL, Vera Lúcia Mendes. Viagens ao passado da ilha: Vestígios arqueológicos em vozes e percepções de marajoaras. In SCHAAN, Denise Pahl; MARTINS, Cristiane Pires (Orgs.) **Muito além dos campos**: arqueologia e história na Amazônia Marajoara. Belém: GKNORONHA, 2010: p. 139-145.

_____; SCHAAN, Denise Pahl; SILVA, Wagner Fernando da Veiga e. Arqueologia do Marajó das florestas: fragmentos de um desafio. In: SCHAAN, Denise Pahl. MARTINS, Cristiane Pires (Org.). **Muito além dos campos**: arqueologia e história na Amazônia Marajoara. Belém: GKNORONHA, 2010: p. 105-138.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **A ilha encantada**: medicina e xamanismo. Belém: UFPA, 1990.

_____. **Padres, pajés, santos e festas**: catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém: CEJUP, 1995.

_____. **Uma outra “Invenção” da Amazônia**: religião, histórias, identidades. Belém: Cejup, 1999.

_____. Religião e medicina popular na Amazônia: A etnografia de um romance. **Revista Antropológicas**, ano 11, v. 18, n. 2, 2007a, p. 153-182.

_____. Catolicismo e Xamanismo: reflexões sobre pajelança amazônica, renovação carismática e outros movimentos eclesiais. **Revista Pós Ciências Sociais**, v. 4, n. 8, jul./dez. 2007b, p. 11-30.

_____ & VILLACORTA, Gisela Macambira. Catolicismo e Xamanismo: Comparação entre a Cura no Movimento Carismático e na Pajelança Rural Amazônica. In **Anais da XXI Reunião Brasileira de Antropologia**, 21. Vitória: ABA, 1998: p. 5-8.

_____; _____. Pajelança e Encantaria Amazônica. In PRANDI, Reginaldo (Org.) **Encantaria Brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004: P. 11-58.

_____; _____. (Org.). **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008.

MEIHY, José C. S.(Org.). **(Re) Introduzindo a história oral no Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1996.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. Do teatro da memória ao laboratório da história: a exposição museológica e o conhecimento histórico. **Anais do Museu Paulista**: história e cultura material. v.2. N. Ser. jan./dez. São Paulo: USP, 1994, p.9-42. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/anaismp/v2n1/a02v2n1.pdf>>. Acesso em 15. mai. 2011.

MESQUITA, Ana Maria Otoni. De Moreno a Castoriadis: reflexões sobre o imaginário radical. **Revista Brasileira de Psicodrama**. V.8, p. 85-92, 2000.

MESTRE TOMAZ. **Verso em Rima de Prosa**. Soure: Edição do autor, 2003.

MIRANDA, Vicente Chermont de. **Glossário Paraense ou Coleção de vocábulos peculiares à Amazônia e especialmente à Ilha do Marajó**. Belém: UFPA, 1968.

MIRANDA DA CRUZ, Miguel Evangelista. **Marajó**, essa imensidão de ilha. São Paulo: edição do autor, 1987.

MIRANDA NETO, Manoel José de. **Marajó: desafio da Amazônia**. Belém: Cejup, 1993.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

MMA. Ministério do Meio Ambiente. **Primeiro relatório nacional para a convenção sobre diversidade biológica**: Brasil. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, dos Recursos Hídricos e da Amazônia Legal, 1998.

MOTA, Christiane de Fátima Silva. **Doenças e Aflições**: sobre o processo terapêutico na pajelança. Dissertação (mestrado). São Luís: UFMA/ PPGCS, 2007.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica; MAUÉS, Raymundo Heraldo. O modelo da 'reima': representações alimentares em uma comunidade amazônica. **Anuário Antropológico**, 77, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978, p. 120-147.

_____. **Trabalhadeiras e camarados**: relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade Amazônica. Belém: UFPA/ Centro de Filosofia e Ciências Humanas, 1993.

_____. Lugar de mulher: representações sobre os sexos e práticas médicas na Amazônia (Itapuá/Pará). In ALVES, Paulo César; MINAYO, M. C. S. (Org.). **Saúde e doença**: um olhar antropológico. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998: p. 113-125.

_____.; VILLACORTA, Gisela Macambira. 2000. Matintapereras e curadores: gênero, corpo e cura na pajelança amazônica. In **Anais do 24º Encontro Anual da ANPOCS**. Rio de Janeiro: Petrópolis, 2000: p.97-98.

NORA, Pierre. Entre história e memória: a problemática dos lugares. **Projeto História**. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em História/ PUC, v. 10, 1993: p. 7-28.

O'HARA, Scarleth Yone. A mitologia marajoara no imaginário amazônico. **Em Tese**. Belo Horizonte, v. 9, dez. 2005, p. 253-261. Disponível em <www.letras.ufmg.br/poslit/08_publicacoes_pgs/.../28-Scarleth-Yone.pdf>. Acesso em 10. ago. 2011.

OLIVEIRA, C. C. R. de. O campo migratório de Soure, Pará. In ARAGÓN, L.E.; MOUGEOT, L. J. A. (org.). **Migrações internas na Amazônia**: contribuições teóricas e metodológicas. Cadernos NAEA, nº 8. Belém: UFPA/ NAEA/ CNPq, 1986.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Caminhos da identidade**. Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Unesp, Paralelo 15, 2006.

ORLANDI, Eni. **Análise do discurso**: princípios e procedimentos. Campinas, São Paulo: Pontes, 2005.

_____. **As formas do silêncio**: no movimento dos sentidos. Campinas, São Paulo: Editora UNICAMP, 2007. Disponível em <<http://issuu.com/editoraunicamp/docs/1217?mode=window&pageNumber=4>>. Acesso em 29 jan. 2012.

PACHECO, Gustavo de Britto Freire. **Brinquedo de Cura**: um estudo sobre a pajelança

maranhense. Rio de Janeiro: UFRJ / MN / PPGAS, 2004. Tese.

PACHECO, Agenor Sarraf. **En el corazón de la Amazonia**: identidades, saberes e religiosidades no regime das águas. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2009. Tese.

_____. História e Literatura no regime das águas: práticas culturais afroindígenas na Amazônia marajoara. **Amazônica**, v.1, n. 2, 2009: p. 406-441.

PENNA, Lucy. A espiritualidade dos nossos ancestrais da Amazônia oriental. **Fragments de Cultura**, v.16 n.5/6 IFITEG e SGC/Universidade Católica de Goiás, 2006: p. 1-12.

PETIT, P. **Chão de promessas**: elites políticas e transformações econômicas no estado do Pará pós-1964. Belém: Paka – Tatu, 2003.

PARATUR – Companhia Paraense de Turismo. **Levantamento da oferta turística de Cachoeira do Arari**. Belém: PARATUR, 2003.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989: p. 3-15.

POMIAN, Krzysztof . **Coleção**. In Enciclopédia Einaudi. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1984: p. 51-86. (Memória – História. V. 1).

POSEY, Darrell A. Exploração da biodiversidade e do conhecimento indígena na América Latina: desafios à soberania e à velha ordem. In CAVALCANTI, Clóvis (Org.). **Meio ambiente**, desenvolvimento sustentável e políticas públicas. São Paulo: Cortez: Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1997: p. 345-368.

POSTMAN, Neil. A ampliação do conceito de museu. Conferência apresentada na Reunião Plenária de Abertura da Conferência Geral de Museus – ICOM. Haia, Holanda, 1989. SCHEINER, Tereza Cristina Moleta. **Bases Teóricas da Museologia**. Caderno de textos da disciplina Museologia III. Rio de Janeiro: UNIRIO, 2001: p.1-6.

PRANDI, Reginaldo. Nas pegadas dos voduns: um terreiro de tambor-de-mina em São Paulo. In MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). **Somavó**, o amanhã nunca termina. São Paulo: Empório de Produção, 2005, p. 63-94. Disponível em <www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n19_20_p109.pdf>. Acesso em 10 abri. 2011.

_____. (Org.) **Encantaria Brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

_____. A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. (Orgs.). **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008: p.31-49.

RAIMUNDO. **Entrevista concedida a Karla de Oliveira em Cachoeira do Arari**. 15 de novembro de 2011.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. Entre a cura e a cruz: jesuítas e pajés nas missões do novo mundo. In CHAHLOUB, Sidney et al. (Org.). **Artes e ofícios de curar no Brasil**: capítulos da história social. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003: p. 231-272.

RICCI, Magda. Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840. **Tempo**, Niterói, v. 11, n. 22, 2007, p. 5-30. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S141377042007001010002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 20 dez. 2011.

RODRIGUES, Sílvio Ferreira. Senhores da cura: negociações e conflitos no diversificado

universo da cura no extremo norte do Brasil, 1889-1919. **Histórica** – Revista Eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo, n 44, out. 2010, p. 1-8.

ROOSEVELT, Anna Curtenius. Determinismo ecológico na interpretação do desenvolvimento social indígena da Amazônia. In NEVES, Walter A. (Org.). **Origens, adaptações e diversidade biológica do homem nativo da Amazônia**. Belém: MPEG/CNPq/ SCT/ PR, 1991: p. 103-141.

SALLES, Vicente. Cachaça, Pena e Maracá. **Brasil Açucareiro**, v. 37, n. 2, 1969: p. 46-55.

SANJAD, Nelson. “Ciência de potes quebrados”. Nação e região na arqueologia brasileira do século XIX. **Anais do Museu Paulista**. São Paulo. N. Sér. v.19. n.1. jan.- jun. 2011, p. 133-163. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-7142011000100005&script=sci_arttext>. Acesso em 19. ago. 2011.

SANT’ANNA, Márcia. A face imaterial do patrimônio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização. In ABREU, R; CHAGAS, M. **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009: p. 49-58.

SANTIAGO. **Declaração de Santiago**. 1972, não paginado. Disponível em: http://www.museologia-ortugal.net/index.php?option=com_content&view=article&id=3:declaracao-de-santiago-1972&catid=3:declaracao-de-santiago-do-chile-1072&Itemid=3. Acesso em: 12 jan. 2012.

SCHAAN, Denise Pahl. Cultura Marajoara: história e iconografia. **The Camutins Chiefdom, a linguagem iconográfica da cerâmica marajoara & outros textos de arqueologia Amazônica**, 1999. Cd-room, p. 1-2.

_____. Prefácio à terceira edição. In GALLO, Giovanni. **Motivos ornamentais da cerâmica marajoara: modelos para o artesanato de hoje**. Cachoeira do Arari, PA, Museu do Marajó, 2005. p.17 - 19.

_____. A arte da cerâmica marajoara: encontros entre o passado e o presente. **Habitus**, vol 5, nº 1, jan-jun. Goiânia 2007, p. 99-117. Disponível em <<http://seer.ucg.br/index.php/habitus/article/view/380/316>>. Acesso em 20. ago. 2009.

_____; MARTINS, Cristiane Pires (Orgs.) **Muito além dos campos: arqueologia e história na Amazônia Marajoara**. Belém : GKNORONHA, 2010.

_____; _____; PORTAL, Vera Lúcia Mendes. Patrimônio arqueológico do Marajó dos campos. In SCHAAAN, Denise Pahl. MARTINS, Cristiane Pires (Orgs.). **Muito além dos campos: arqueologia e história na Amazônia Marajoara**. Belém : GKNORONHA, 2010: p. 73-87.

SCHEINER, Tereza Cristina Moleta. Apolo e Psyché – o museu como espelho. Extraído de Memória do Mundo, Memória do Homem. Apolo e Dionísio no Templo das Musas. **Museu: gênese, ideias e representações na cultura ocidental**. Rio de Janeiro: ECO/UFRJ, 1998. Dissertação.

_____. **Bases Teóricas da Museologia**. Caderno de textos da disciplina Museologia III. Rio de Janeiro: UNIRIO, 2001: p.10-18.

_____. **Imagens do não lugar: comunicação e os novos patrimônios**. 2004. Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura. Universidade Federal do Rio de Janeiro/ECO, Rio de Janeiro, 2004. Tese.

_____. O museu, a palavra, o retrato e o mito. **Museologia e Patrimônio** - Revista

Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio – PPG-PMUS UNIRIO/ MAST - vol.I nº 1 - jul/dez de 2008, p. 57-73. Disponível em <<http://revistamuseologiaepatrimonio.mast.br/index.php/ppgpmus>>. Acesso 10. ago. 2009.

SEPÚLVEDA, Luciana. Coleções que foram Museus, Museus sem Coleções, afinal que relações possíveis? GRANATO, Marcus; SANTOS, Cláudia Penha dos. (Orgs.). Museu de Astronomia e Ciências Afins – MAST. **Museus Instituição de Pesquisa**. Rio de Janeiro : MAST, 2005.(MAST Colloquia 7), p. 65-84.

SILVA, Edna Lúcia da; MENEZES, Estera Muszkat. **Metodologia da pesquisa e elaboração de dissertação**. Florianópolis: Laboratório de Ensino a Distância da UFSC, 2001. 121p.

SILVA, Lúcia das Graças Santana da. Os museus pelo Pará. **Jornal O Liberal**. Caderno Magazine. Belém, 30 dez. 2009: p. 245-247

SOARES. Eliane Cristina Lopes. **Roceiros e vaqueiros na Ilha Grande de Joanes no período colonial**. Universidade Federal do Pará/ NAEA, 2002. Dissertação.

_____. **Família, compadrio e relações de poder no Marajó (séculos XVIII e XIX)**. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2010. Tese

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1987. (Brasiliana, volume 117).

SOUZA, José Souza. **Entrevista concedida a Karla de Oliveira em Cachoeira do Arari**. 20 de setembro de 2011.

SOUZA, Sandra. **Entrevista concedida a Karla de Oliveira em Cachoeira do Arari**. 20 de setembro de 2011.

STENGERS, Isabelle. **Quem tem medo da ciência?** Ciência e poder. São Paulo: Siciliano, 1990.

SUDAM. Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia - SUDAM/ Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento - PNUD. **Transformações econômicas e questões sociais na borda do lago Arari – Ilha do Marajó – vol II**. Belém: SUDAM, 1998.

TEREZA. **Entrevista concedida a Karla de Oliveira em Cachoeira do Arari**. 14 de novembro de 2011.

TERRIN, Aldo Natale. **Nova Era – a religiosidade do pós – moderno**. Bologna: Centre Editoriale Dehoniano, 1992.

UNESCO. **Mesa redonda de Santiago do Chile**. 2003, p. 1-6. Disponível em: <http://www.iber museus.serpro.gov.br/documentos-e-publicacoes/mesaredonda-de-santiago-do-chile-1972/not_available_lang/view#documentContent>. Acesso em 19.ago.2009.

VALÉRIO, Elaine Pastana. A natureza como elemento propício à criação de mitos na obra “Três casas e um rio”, de Dalcídio Jurandir. Insólito, mitos, lendas, crenças – **Anais do VII Painel Reflexões sobre o Insólito na narrativa ficcional/ II Encontro Nacional O Insólito como Questão na Narrativa Ficcional**. GARCIA, Flávio, PINTO, Marcello de Oliveira, MICHELLI, Regina Silva (Orgs.) – Rio de Janeiro: Dialogarts, 2011, p. 63-76. Disponível em <www.dialogarts.uerj.br/arquivos/vii_painel_ii_enc_nac_comun_livres.pdf>. Acesso em 10. ago. 2011.

VARINE, Hugues De. Repensando o Conceito de Museu. Encontro ICOM/UNESCO sobre Museus e Comunidades. Jokmökk, Suécia, junho de 1986. SCHEINER, Tereza Cristina

Moleta. **Bases Teóricas da Museologia**. Caderno de textos da disciplina Museologia III. Rio de Janeiro: UNIRIO, 2001: p.31-35.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. In Manuel Ferreira Lima Filho, Jane Felipe Beltrão, Cornélia Eckert (Org.). Associação Brasileira de Antropologia. **Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos**. Blumenau: Nova Letra, 2007, p.249-262.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. Salvador: Editora Corrupio Comércio, 1981. Disponível em <<http://pt.scribd.com/doc/6898406/Pierre-Verger-Os-Orixas-pdf#>> Acesso em 24 jan. 2012.

VERISSÍMO, José. **Indígenas e mestiços da Amazônia: sua linguagem, suas crenças e seus costumes**. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1887, p. 295-390. Disponível em <<http://www.ihgb.org.br/rihgb.php?s=p>>

VIANA, Raimundo. **Entrevista concedida a Karla de Oliveira em Cachoeira do Arari**. 20 de setembro de 2011.

VILLACORTA, Gisela Macambira. **As mulheres do pássaro da noite: pajelança e feitiçaria na região do Salgado (Nordeste Paraense)**. Belém: UFPA/ Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2000. Dissertação.

_____. Novas concepções da pajelança cabocla na Amazônia (nordeste do Pará). In MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. (Org.). **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008: p.103-111.

_____. A pajelança cabocla como ritual de cura xamânica. In MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. (Org.). **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008: p. 121-125.

VIÑAS, Salvador Muñoz. **Contemporary Theory of Conservation**. Oxford: Elsevier, 2005.

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos**. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1988.

WALLACE, Alfred Russel. **Viagens pelo Amazonas e Rio Negro**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004. Edições Eletrônicas.

APÊNDICES

APÊNDICE A - Questionário para visitantes do MdM.

1. Nome:

2. Idade:

3. Grau de Instrução:

4. Profissão:

Se aposentado, qual sua última ocupação?

5. Local de Nascimento:

6. Onde vive/ mora?

Desde Quando?

7. Qual a sua religião?

Católica ()

Evangélica ()

Afro-religiosa ()

Judaísmo ()

Islâmico ()

Outra () Qual?

Sem religião ()

8. Já conhecia o Museu do Marajó? Sim () Não ()

Se já conhecia, quantas vezes já visitou o Museu?

Entre 1 a 5 vezes ()

Entre 6 a 10 vezes ()

Várias Vezes ()

9. O que pensa sobre o MdM?

10. O que pensa sobre a pajelança?

11. Conhece a coleção de pajelança cabocla? Sim () Não ()

Se sim, o que pensa sobre ela?

APÊNDICE B - Formulário para moradores.

1. Nome:

2. Como é conhecido (a)?

3. Idade:

4. Grau de Instrução:

5. Profissão:

Se aposentado, qual sua última ocupação?

6. Local de Nascimento:

7. Desde quando mora em Cachoeira?

8. Procedência familiar

9. Qual a sua religião?

Católica () Evangélica () Afro-religiosa () Judaísmo ()

Islâmico () Outra () Qual?

Sem religião ()

10. Já visitou o Museu do Marajó? Sim () Não ()

Se sim, com que frequência?

Se não, por quê

11. O que pensa sobre o MdM?

12. O que pensa sobre a pajelança?

13. Conhece a coleção de pajelança cabocla? Sim () Não ()

14. O que pensa sobre ela?

15. Sabe alguma coisa sobre a coleção ou sabe como a coleção foi formada?

16. Sabe de alguém que tenha doado as peças?

Participou, junto com Pe. Gallo, da montagem do Museu?

Sim () Não ()

Se sim, como foi sua participação?

APÊNDICE C - Roteiro de entrevista semiestruturada para pajés/curadores

1. Nome:

2. Como é conhecido (a)?

3. Idade:

4. Grau de Instrução:

5. Profissão

Se aposentado, qual sua última ocupação?

6. Local de Nascimento:

7. Desde quando mora em Cachoeira?

8. Qual a sua religião?

Católica () Evangélica () Afro-religiosa () Sem religião ()

9. Como prefere ser chamado?

Curador(a) () Benzedor(a) () Pajé () Mãe/ Pai de Santo ()

10. Como surgiu seu dom?

11. Os moradores recorrem a seus serviços?

Quais os tipos mais solicitados? (passes, benzimentos, curas...)

12. Quais as dificuldades enfrentadas no exercício da prática?

13. Quais os tipos de doenças para as quais e mais solicitado (a) e quais as plantas mais utilizadas nos tratamentos?

14. Acha que a pajelança é importante para a comunidade? Por quê?

15. Já sentiu/ sente preconceito por causa do seu dom? Se sim, conte como foi

16. Já visitou o MdM?

17. Vai sempre? Se sim, em que momentos? Se não, por quê?

18. Conhece a coleção de pajelança cabocla? Sim / Não. O que pensa sobre ela?

19. O que acha de visitar o MdM e conhecer/ rever a coleção?

APÊNDICE D - Roteiro de entrevista estruturada para gestores do MdM

1. Nome:
2. Como é conhecido (a)?
3. Idade:
4. Grau de Instrução:
5. Profissão:
Se aposentado, qual sua última ocupação?
6. Local de Nascimento:
7. Desde quando mora em Cachoeira?
8. Qual o cargo que ocupa no MdM?
9. Está na administração do MdM desde quando? Antes disso já havia participado/ contribuído/ com o Museu de alguma forma?
10. Participou da montagem do Museu junto com Pe. Gallo? Sim não
11. Qual a origem dos recursos financeiros necessários para a manutenção do MdM?
12. O Museu se autossustenta?
13. O Museu trabalha com quantos funcionários?
14. Quais são os projetos desenvolvidos, hoje, pelo Museu?
15. Como é o processo de conservação das peças da exposição?
16. No que se refere à conservação das edificações (prédio principal, casa do gallo, casa do caboclo...), como esta se processa? Existe algum projeto para captação de recursos?
17. A reserva técnica está sendo utilizada?
18. O acervo do MdM conta, hoje, com quantas peças?
19. De quando data o último inventário?
20. Qual o número de visitantes/ano?
21. Qual o sistema de Aquisição e descarte das peças?
22. Qual a relação do MdM com a cidade ou com o Marajó?
23. Qual a importância da coleção de pajelança (qual sua representatividade para o museu e para a cultura marajoara)?
24. Qual sua avaliação, de maneira geral, sobre o MdM?

APÊNDICE E - Autorização de uso de voz e imagem

Eu, _____

, abaixo assinado, concedo, neste ato, à Karla Cristina Damasceno de Oliveira, direito de utilizar minha voz e imagem, para fins de divulgação e pesquisa, a qualquer tempo; bem como autorizo, conseqüentemente e universalmente, sua utilização e exibição como **parte de obra científica produzida para fins de titulação no mestrado em Museologia e Patrimônio da UNIRIO**, por todo e qualquer veículo, processo, ou meio de comunicação, existentes ou que venham a ser criados, notadamente, mas não exclusivamente, em DVD, CD-ROM, em exposições públicas e privadas, assim como na divulgação da pesquisa em exposição pública ou privada, reprodução no Brasil ou no exterior, exposições em eventos científicos e acadêmicos ou em outros meios que se fizerem necessários.

Cachoeira do Arari, ____ de _____ de 2011.

Nome:

End.:

Telefones:

RG:

CPF:

APÊNDICE F - Perguntas para serem feitas aos (às) pajés durante visita ao MdM

1. O que achou da coleção de pajelança?
2. Em sua opinião, essa coleção representa a prática da pajelança?
3. Acha que o lugar e a forma como está exposta são adequados?
4. Tem alguma sugestão sobre como arrumar as peças ou sugestão de lugar para expô-las?

ANEXOS

ANEXO A – ESTATUTO DA ASSOCIAÇÃO O MUSEU DO MARAJÓ

ESTATUTO SOCIAL
DA ASSOCIAÇÃO O MUSEU DO MARAJÓ

CAPÍTULO I
DENOMINAÇÃO, SEDE, FINS E QUADRO SOCIAL

Art. 1º - A Associação O Museu do Marajó, fundada no dia dezesseis de dezembro do ano de mil novecentos e oitenta e um, em Santa Cruz do Arari - Marajó - Pa é uma entidade de caráter filantrópico, beneficente de utilidade pública.

Art. 2º - A Associação O Museu do Marajó tem como objetivo principal:

- A conservação e o desenvolvimento de O Museu do Marajó Pe. Giovanni Gallo;
- Promoção de qualquer atividade que lhe seja adequada de preservação e conservação do patrimônio cultural marajoara;
- Execução de serviços de Rádio Fúsalto Comunitária, bem como:

- I - beneficiar a comunidade com vistas a :
 - a) Dar oportunidade a difusão de idéias, elementos de cultura, tradições e hábitos sociais da comunidade;
 - b) oferecer mecanismos à formação e integração da comunidade, estimulando o lazer, a cultura e o convívio social;
 - c) prestar serviços de utilidade pública, integrando-se aos serviços de defesa civil, sempre que necessário;
 - d) contribuir para o aperfeiçoamento profissional nas áreas de atuação dos jornalistas e radialistas, de conformidade com a legislação profissional vigente;
 - e) permitir a capacitação dos cidadãos no exercício do direito de expressão da forma mais acessível possível.

II - respeitar e atender aos seguintes princípios:

567
 Maria Lucia de Lencastre
 TABELA SOCIETARIA
 CPF 21.140.143

Handwritten signature and initials

- a) preferência das finalidades educativas, artísticas, culturais e informativas em benefício do desenvolvimento geral da comunidade;
- b) promoção das atividades artísticas e jornalísticas na comunidade e da integração dos membros da comunidade atendida;
- c) respeito aos valores éticos e sociais da pessoa e da família, favorecendo a integração dos membros da comunidade atendida;
- d) não discriminação de raça, religião, sexo, preferências sexuais, convicção político-ideológico-partidário e condição social nas relações comunitárias; para extensão de atividades do museu, promoções artísticas, culturais, econômicas, assistenciais, recreativas, religiosas, sem distinção de raça, cor, condição social, credo político ou religioso, procurando a colaboração da comunidade, entidades públicas ou privadas que procuram os mesmos objetivos promocionais.

Art. 3º - Associação O Museu do Marajó funcionará por tempo indeterminado e terá sua sede na Avenida do Museu nº 1963 - Centro, na Cidade de Cachoeira do Arari - Marajó - Estado do Pará, mas também poderá ser demandada para a execução das obrigações que lhe couberem, em todo Território do Marajó-Pará.

Parágrafo único: A Associação O Museu do Marajó será mantida por meio de contribuições dos associados, rendas advindas de parcerias e doativo em dinheiro ou espécie.

Art. 4º - O funcionamento interno da Associação O Museu do Marajó será disciplinado por meio deste Estatuto e de normas e portarias estabelecidas e aprovadas pela diretoria, com o referendo da posterior assembleia geral.

Art. 5º - Com o fim de cumprir as suas finalidades, a Associação O Museu do Marajó organizará e manterá as dependências que se fizerem necessárias, para adequado funcionamento da Associação.

567
 Maria Lucia de Lencastre
 TABELA SOCIETARIA
 CPF 21.140.143

Handwritten signature and initials

Art. 6º - A Associação O Museu do Marajó é constituída por número limitado de Associados, distinguidos em três categorias, a saber:

- I - Fundadores, os que assinaram a ata de fundação;
- II - Contribuintes, os que se propõem ajudar voluntariamente;
- III - Honorários, os que se distinguiram com benefícios relevantes a Associação.

Parágrafo único: todos deverão contribuir regularmente com taxas fixadas pela administração.

Art. 7º - Os Associados não respondem nem mesmo subsidiariamente pelas obrigações sociais.

Parágrafo único - Os associados não adquirem, por nenhum título, direito algum sobre o patrimônio de O Museu do Marajó - Pe. Giovanni Gallo e nada poderão exigir pelo tempo que tenham permanecido na Associação, nem mesmo pelos trabalhos realizados, cargos ocupados ou bens doados à Associação.

Art. 8º - São deveres dos Associados:

- I - Pagar a mensalidade fixada pela Assembleia Geral e
- II - Prestar à Associação O Museu do Marajó, a colaboração que lhe for solicitada nos limites de suas possibilidades e disponibilidades de tempo.

Art. 9º - São direitos do Associados:

- I - Participar com direito de voto das reuniões da Assembleia Geral;
- II - Ser votado e eleito para qualquer cargo da Diretoria ou Conselho Fiscal, somente após 5 (cinco) anos de filiação e estando quito com seus deveres sociais;
- III - Encaminhar à Diretoria quando dela não façam parte, quaisquer proposições que lhe parecerem justificadas, em vista aos fins da Associação e
- IV - Propor a exclusão de qualquer Associado e a destituição dos membros da Diretoria e Conselho Fiscal, apresentando justa causa.

09 567
 65
 MÊNIS ALTA S&A LTDA.
 INSCRIÇÃO SUAC-ORNI
 CPF 271.911.411

[Handwritten signatures and initials]

CAPÍTULO II
DA ORGANIZAÇÃO

Art. 10 - São órgãos administrativos da Associação O Museu do Marajó:

- I - Assembleia Geral;
- II - Diretoria e
- III - Conselho Fiscal

Art. 11 - Cabe à Assembleia Geral:

- I - Eleger seu Presidente, os Membros da Diretoria e os do Conselho Fiscal;
- II - Julgar na sua reunião ordinária de cada ano, as contas da Diretoria;
- III - Alterar o presente Estatuto e
- IV - Destituir os membros da diretoria e excluir qualquer Associado, garantindo amplo direito de defesa.

§ 1º - Para as deliberações a que se referem os itens "III" e "IV" é necessário que os votos concorram de dois terços dos presentes à assembleia especialmente convocada para esse fim, não podendo a ela deliberar, em primeira convocação, sem a maioria absoluta dos associados, ou com menos de um terço nas convocações seguintes.

§ 2º - A convocação da assembleia geral poderá ser solicitada pela diretoria, garantido também a um quinto dos associados o direito de promovê-la.

Art. 12 - O Presidente da Assembleia Geral, será por ela mesma eleito, assumindo-lhe a Presidência em caso de sua ausência, qualquer Associado, por deliberação da própria Assembleia.

Art. 13 - Compõem a Diretoria: presidente, vice-presidente, 1º e 2º secretários, 1º e 2º tesoureiros, diretor de patrimônio, assessor operacional e de serviços gerais, assessor de artesanato, assessor cultural, assessor de esporte, assessor de

PRESENTE

09
 MÊNIS ALTA S&A LTDA.
 INSCRIÇÃO SUAC-ORNI
 CPF 271.911.411

[Handwritten signatures and initials]

marketing, assessor de preservação ambiental, assessor de museologia, assessor institucional, assessor de relações públicas, e seis Conselheiros, sendo três titulares e três suplentes.

Parágrafo Único - Somente podem ocupar os cargos da Diretoria os associados que contem com, no mínimo, 05 (cinco) anos de inscrição na Associação.

Art. 14 - O Mandato da Diretoria será de quatro anos, podendo haver reeleição.

Art. 15 - As atividades da Diretoria e do Conselho Fiscal não serão remuneradas, sendo vedada a distribuição de lucros, bonificação ou vantagens a dirigentes mantenedores ou associados, sob qualquer pretexto.

Art. 16 - Compete ao Presidente e ao vice-presidente, quando em substituição ao presidente:

- I - Cumprir e fazer cumprir o presente estatuto;
- II - Representar a Associação ativa e passivamente, judicial e extrajudicialmente;
- III - Convocar e presidir as reuniões da Assembleia e Diretoria e
- IV - Dirigir e orientar todas as atividades da Associação de O Museu do Marajó.

Art. 17 - Compete ao 1º Secretário e ao 2º Secretário quando em substituição ao 1º:

- I - Secretariar as reuniões e redigir as competentes atas;
- II - Publicar todas as notícias e atividades da Associação;
- III - Elaborar os relatórios das atividades, em conjunto com os demais membros da Diretoria;

IV - Atender à correspondência;

V - Preparar e manter em dia o fichário dos associados;

VI - Exercer a presidência na ausência do presidente e do vice-presidente.

09 567
08
Mária Lúcia de M. L. L. L.
TABELA SUBSTITUÍDA
CPF: 27.103.193-8



PROCURADOR

Art. 18 - Compete ao 1º Tesoureiro e ao 2º tesoureiro quando em substituição ao 1º:

I - Arrecadar e contabilizar as contribuições dos associados, rendas de qualquer tipo, donativos em dinheiro ou espécie, manutenção em dia a escrituração, toda comprovada;

II - Pagar todas as contas e autorizar as despesas, com o visto do Presidente. As contas bancárias da Associação O Museu do Marajó, serão movimentadas com assinaturas conjuntas do Presidente e do Tesoureiro e

III - Apresentar os relatórios das receitas e despesas, sempre que forem solicitadas, e anualmente para submetê-los à Assembleia Geral.

Art. 19 - Compete ao diretor de patrimônio:

I - realizar, anualmente, o inventário patrimonial da instituição e apresentar à diretoria e assembleia geral;

II - Zelar pelo bem patrimonial do Museu.

Art. 20 - Compete aos assessores:

I - Auxiliar a diretoria executiva nas diversas atividades, por ela solicitada;

II - Apresentar no início de cada exercício a proposta anual de sua área.

Art. 21 - Compete aos conselheiros:

I - julgar anualmente e encaminhar para a assembleia geral o balanço financeiro da diretoria, bem como o relatório de prestação de contas de todas as atividades sociais e econômicas;

Art. 22 - Haverá três tipos de reuniões:

I - Reunião mensal da Diretoria;

II - Reunião Ordinária da Assembleia Geral, para julgar o relatório das atividades sociais e econômicas da entidade durante o exercício, encaminhados com o parecer dos conselheiros;

09 562
08
Mária Lúcia de M. L. L. L.
TABELA SUBSTITUÍDA
CPF: 27.103.193-8



PROCURADOR

III - Assembleia Geral extraordinária para tratar de assuntos urgentes a Juízo da Diretoria, apreciando exclusivamente os assuntos que motivaram a convocação especial, a ser realizada em qualquer tempo.

Parágrafo único - No último ano de mandato, a diretoria convocará reunião extraordinária até noventa dias antes do término do mandato para escolher a comissão eleitoral, que conduzirá o processo sucessório.

**CAPÍTULO III
DO PATRIMÔNIO**

Art. 23 - O Patrimônio da Associação O Museu do Marajó, será constituído de móveis, imóveis, utensílios, veículos, semoventes, ações, apólices de dívida pública, donativos em dinheiro ou em qualquer espécie, auxílios oficiais ou subvenções de qualquer tipo.

Parágrafo Único - Todos os bens da Associação serão aplicados exclusivamente dentro do Território Nacional.

**CAPÍTULO IV
DISPOSIÇÕES GERAIS**

Art. 24 - A Associação O Museu do Marajó será dissolvida quando se tornar impossível a continuação de suas atividades, o que poderá acontecer por decisão da Assembleia Geral Extraordinária, especialmente convocada para este fim.

Parágrafo Único - Extinta a Associação, pagos todos os seus compromissos, os remanescentes de seus bens, revertirá em benefício de uma obra congênera, sempre sediada em Território Nacional, a Juízo da Assembleia Geral que determinará o encerramento das atividades.

05 09 567
Méria Leão da Silva
TABELA SUBSTITUA
CPF 271.811.811-11

Art. 25 - O presente Estatuto, foi alterado em Assembleia Geral realizada em 26 de fevereiro de 2005, sendo presidida pela Profª Irene Feio Parraense de Souza, e pode ser reformado a qualquer tempo, por decisão da maioria absoluta dos membros da Assembleia especialmente convocada a esse fim, entrará em vigor na data de seu registro no Cartório de Títulos e Documentos, em Cachoeira do Arari (Pará).

Cachoeira do Arari, Pará, 26 de Fevereiro de 2005.


Irina Célia Guimarães Vieira
Presidente


Carlos Alberto da Silva Leão
Vice-Presidente


Paulo da Gama Câmara
Secretário


Profª Irene Feio Parraense de Souza
Presidente da Assembleia Geral

567
09
08 21 20
Méria Leão da Silva
TABELA SUBSTITUA
CPF 271.811.811-11


ESTADO DO PARÁ
SECRETARIA DE SEGURANÇA PÚBLICA
POLÍCIA DE SEGURANÇA
080011229
09 08 2005
Méria Leão da Silva
TABELA SUBSTITUA
CPF 271.811.811-11


MUNICÍPIO DE CACHOEIRA DO ARARI
SECRETARIA DE ADMINISTRAÇÃO
09 08 2005
Méria Leão da Silva
TABELA SUBSTITUA
CPF 271.811.811-11

ANEXO B – INVENTÁRIO

Tabela_Inventário

Cód.	Reg.	Item	Localização	Descrição
1	1	Mural <i>Cantinho do Gallo</i>	Salão 01	Contém 21 placas de madeira com papel e adesivo, 1 apito, vitrine de vidro, 4 placas sem informação.
2	2	Computador <i>O que é o que é</i>	Salão 01	51 placas de madeira todas com informação X
3	3	Mural <i>A Escrita da História</i>	Salão 01	Manchas de umidade e partes quebrada X
4	4	Mural <i>Você fala Tupi?</i>	Salão 01	112 placas de madeira, algumas partes deterioradas X
5	5	Computador	Salão 01	12 placas de madeira, informações das placas estão deterioradas X
6	6	Computador	Salão 01	4 placas de madeira grandes X
7	7	Computador <i>Onde Moravam como viviam os índios</i>	Salão 01	Placas giratórias de madeira, partes deterioradas X
8	8	Vitrine Didática	Salão 01	Contém 2 peças arqueológicas, 2 bonecas russas?
9	9	Computador	Salão 01	2 placas grandes e 6 pequenas de madeira X
10	10	Computador <i>A língua dos índios</i>	Salão 01	Placas giratórias de madeira, partes deterioradas X
11	11	Computador <i>Os estilos da cerâmica Marajoara</i>	Salão 01	Instalação de madeira, está incompleto, deteriorado
12	12	Computador <i>Donde Chegaram todos esses índios</i>	Salão 01	Placas de madeira giratória X
13	13	Computador	72 placas de madeira	Apenas 1 placa contém informação, madeira em deterioração X
14	14	Fleira de Penas Kayapó?	Salão 01	Penas, fios de algodão
15	15	Vitrine de Livros	Salão 02	Contém 15 livros
16	16	Quadro do Histórico da Associação do MdM	Salão 02	
17	17	Vitrine <i>A Nossa História</i>	Salão 02	2 cópias de documentos da intendência Municipal de Cachoeira do Arari, 1 diploma de honra do Partido Social Democrata, contém punilha (pó de madeira)
18	18	Uma Crônica de Carlos Drummond de Andrade	Salão 02	Instalação que contém o poema <i>Será que o Marajó Mudou</i>
19	19	Vitrine <i>O Nosso Arquivo</i>	Salão 02	Cópia do primeiro título eleitoral, do Brasil, decreto de 21/03/1904 da Guárdia Nacional

Page 1

Tabela_Inventário

20	20	Caixa d Piano	Salão 02	Etiqueta colada, madeira lascada
21	21	Quadro O Posto de Monta	Salão 02	Visto através do lápis de Raul do Nascimento, Reprodução de Cachoeira Nova
22	22	Painel Jornal	Salão 02	Cópias dos jornais O Arary 1 de Outubro de 1907 número 34 ano II e Cachoeira Nova 9 de outubro de 1932 número 18 nano I
23	23	Painel sem título	Salão 02	Partitura dançística <i>Messa da Glória</i> e Panfleto Informativo
24	24	Painel Sociedade São José	Salão 02	Cópia do diploma da Sociedade Brasileira Beneficente São José
25	25	Correio do Arari	Salão 02	Recortes de jornal sobre a tragédia na baía
26	26	Quadro	Salão 02	II Festival de canção Cachoeirense
27	27	Painel Banco	Salão 02	Panfletos e documentos do Banco Econômico em Cachoeira do Arari
28	28	Painel Gráfica	Salão 02	4 forfletos sobre a Santa Conceição
29	29	Painel Gráfica II	Salão 02	Painel sobre a tipografia e prática de falências em Cachoeira do Arari
30	30	Moenda de Café	Salão 02	
31	31	Conjunto de Azulejos	Salão 02	Contém 17 azulejos e 1 caco
32	32	Instrumento Musical	Salão 02	Com placa "Banda de Música", enferrujado
33	33	Instrumento Musical	Salão 02	parte da boca quebrada, enferrujado
34	34	Camisa da liga esportiva	Salão 02	está sobre lacre de plástico no isopor
35	35	Placa Pola Amazônia	Salão 02	Está descascando
36	36	Placa Aerservice Taxi Aereo LTDA	Salão 02	Descascando
37	37	Foto Viramundo	Salão 02	Texto com foto representando o castigo viramundo
38	38	Viramundo	Salão 02	o objeto possui placa de identificação, a peças também pode ser chamada de limbabo
39	39	Troco de ferro	Salão 02	O objeto possui placa de identificação
40	40	Tronco de madeira	Salão 02	O objeto possui placa de identificação
41	41	O pelorinho	Salão 02	Cavalete de madeira com 4 gravuras, 4 textos

Page 2

Tabela_Inventário

42	42	Prato do escravo	Salão 02	madeira rachada, manchas de tinta branca, placa de identificação
43	43	Corrente com bola de ferro	Salão 02	com placa de identificação
44	44	Balcão de madeira	Salão 02	Contém 19 fichas informativas, 12 estão manchadas pela umidade
45	45	Maquete Projeto Radam	Salão 02	A instalação contém 2 mapas e uma maquete da ilha do Marajó, 1 texto
46	46	Caixa Giratória	Salão 02	Caixa de 4 lados que mostra diversas formas de localização de Cachoeira do Arari
47	47	Caixa Giratória	Salão 02	Caixa de 4 lados contendo fotos do padre Giovane Gallo e textos
48	48	Globo	Salão 02	
50	49	Poster	Salão 02	Canoa levando doente, foto tirada pelo padre Giovane Gallo
51	50	Poster	Salão 02	Pescaria, foto tirada pelo padre Giovane Gallo
52	51	Poster	Salão 02	Banho de rio, foto tirada pelo padre Giovane Gallo
53	52	Poster	Salão 02	Crianças, foto tirada pelo padre Giovane Gallo
54	53	Poster	Salão 02	Lata d'água na cabeça, foto tirada pelo padre Giovane Gallo
55	54	Balança Cabeça de Bot	Salão 02	Contém 1 peso solto
56	55	Vitrine a Nossa Memória	Salão 02	Contém 1 documento da República Federativa do Brasil sobre a nomeação de Demétrio Ferreira Beltrão para o cargo de promotor público em 1843 e a nomeação de Pedro D'Oliveira para capitão adjunto da Gu
57	56	Mapa Ilha do Marajó	Salão 02	Mapa político
58	57	Computador agora a cidade já tem	Salão 02	Contém 21 placas Informativas, 2 sem informação
59	58	Mapa Marajó	Salão 02	Mapa temático, contém hidrografia, estudo de canais
60	59	Mapa Fotoecológico de Cachoeira de Arari	Salão 02	Feito pelo Museu Paraense Emílio Goeldi

Page 3

Tabela_Inventário

61	60	Vitrine	Salão 02	For a (3 textos 5 fotos) dentro (Ofício de 1880 do professor João Antonio de Sousa Bahia, com 2 relações de alunos de 1844, contém transf
62	61	Computador Para admitir o Racismo precisa admitir que ele existe	Salão 02	39 plaquetas informativas penduradas, 1 quadro, 5 placas grandes, 3 painéis instalação feita de bambu
63	62	Computador Racismo	Salão 02	96 plaquetas Informativas
64	63	Painel Racismo	Salão 02	Fora: 5 fotos, 6 textos. Dentro: 14 fotos e 14 textos
65	64	Painel Racismo/Escavidão	Salão 02	6 fotos, 14 textos. Jornais, manuscritos, fotos de revistas
66	65	Vitrine	Salão 02	#####
67	66	Vitrine Relação de Escravos Número 16	Salão 02	Escravos pertencentes ao Sr. Benedito Frade (1/12/1871) Município do Marajó Paróquia de Cachoeira de Arary. Frente da Vitrine Fotos e textos
68	67	Painel	Salão 02	9 textos e 7 gravuras
69	68	Painel o Tronco	Salão 02	7 fotos de instrumentos de tortura 2 textos de Arthur Ramos
70	69	Poranga	Salão 02	Feita de lata de óleo
71	70	Vitrine Porangas	Salão 02	12 porangas
72	71	Vitrine Lampiões	Salão 02	5 (lâmpões. Apresenta pó de madeira (Broca)
73	72	Panelo	Salão 02	Serve de proteção para a poranga de número 73
74	73	Poranga	Salão 02	Feita de lata de massa de tomate pomarola
75	74	Poranga	Salão 02	
76	75	Bau	Salão 02	Materiais madeira e ferro
77	76	Poranga	Salão 02	Material lata enferrujada
78	77	Vitrine	Salão 02	11 instrumentos de topografia
79	78	Peça de avião americana no Marajó	Salão 02	Peça cilíndrica de 10,5 cm de altura
80	79	Peça de avião americana no Marajó	Salão 02	57 cm de altura

Page 4

Tabela_Inventário

81	80	Peça de avião americana no Marajó	Salão 02	97 cm de altura pontos de ferrugem, peça amassada
82	81	Poster menina	Salão 02	Foto tirada pelo Padre Giovane Gallo
83	82	Vitrine Instrumento Topográfico	Salão 02	5 peças na vitrine
84	83	Vitrine	Salão 02	Contém 2 pratos, 1 quebra cubos de gelo, 1 lâmparina, 1 relógio de embarcação, calculadora, faroiete, Telescópio
85	84	Vaso	Salão 02	
86	85	Relógio de parede	Salão 02	
87	86	Relógio de parede	Salão 02	
88	87	Gráfico de distâncias do Pará	Salão 02	
89	88	Vitrine Bonecas da vovó	Salão 02	13 bonecas de pano
90	89	Rede de dormir	Salão 02	
91	90	Rede de dormir	Salão 02	
92	91	Painel Como os homens receberam a rede	Salão 02	
93	92	Quadro	Salão 02	Tela
94	93	Tear andino	Salão 02	Tear com algodão senso tecido
95	94	Cópia de gravura de 1551 sobre a primeira representação da rede Tupinambá na Europa	Salão 02	
96	95	Bolsa tecida	Salão 02	
97	96	Chave de rosca	Salão 02	
98	97	Balança	Salão 02	2 peças encaixadas
99	98	Pedra de anidrita	Salão 02	Rocha selante, impede a passagem de petróleo
100	99	Pedra de Arenito	Salão 02	Rocha Reserva aprisiona o petróleo
101	100	Halita (Sal)	Salão 02	Rocha Selante impede a passagem do petróleo
102	101	Falhelho	Salão 02	Rocha geradora (gera o petróleo)
103	102	Galão Petrobras	Salão 02	Possui líquido (petróleo?)
104	103	Líquido Condensado	Salão 02	
105	104	Petróleo menos viscoso	Salão 02	

Page 5

Tabela_Inventário

106	105	Ponta de Sonda	Salão 02	Enferrujado
107	106	Petróleo mais viscoso	Salão 02	
108	107	Poster	Salão 02	Extração de petróleo na mata
109	108	Poster	Salão 02	Extração de petróleo na mata (Poster o vidro)
110	109	Poster	Salão 02	Extração de petróleo na mata
111	110	Poster Petrobras	Salão 02	Poster vidro "árvores de natal em urucu"
112	111	Poster	Salão 02	Extração de petróleo na mata
113	112	Crivo de plástico	Salão 03	
114	113	Vassoura de Piaçaba	Salão 03	
115	114	Cartucho	Salão 02	material: metal, tinta vermelha
116	115	Lâmpada com bocal	Salão 03	
117	116	colher	Salão 03	Metal
118	117	Pinico	Salão 03	
119	118	Telha Brazilit	Salão 03	
120	119	Assadeira de metal	Salão 03	
121	120	Caixa de pasta de dente sorriso	Salão 03	
122	121	Panela de alumínio	Salão 03	
123	122	Ralo de coco	Salão 03	cabo de madeira e cabo de metal
124	123	Caneco de alumínio	Salão 03	
125	124	Torneira	Salão 03	Metal
126	125	Pote de Jarro	Salão 03	
127	126	Vassourinha de Piaçaba	Salão 03	
128	127	Saleiro de plástico	Salão 03	
129	128	Papel Higiénico	Salão 03	
130	129	Lanterna de Pilha	Salão 03	
131	130	carrinho de plástico	Salão 03	
132	131	Bacia de plástico	Salão 03	
133	132	Bule de alumínio	Salão 03	
134	133	Sandália havaiana	Salão 03	
135	134	Castiçal de cobre	Salão 03	
136	135	Fogão a gás	Salão 03	

Page 6

Tabela_Inventário

137	136	Espanador	Salão 03	
138	137	Vela de 7 dias	Salão 03	
139	138	Mão de pilão	Salão 03	
140	139	Pilão	Salão 03	
141	140	Gancho de plástico azul	Salão 03	
142	141	Ralo de cozinha	Salão 03	ralo feito de metal
143	142	Colher de pau	Salão 02	
144	143	Balança de ferro	Salão 03	
145	144	Copinho de esmalte	Salão 03	
146	145	Lamparina de vidro	Salão 03	
147	146	Balança de cuia	Salão 03	
148	147	Panela de ferro	Salão 03	
149	148	pinico de plástico	Salão 03	
150	149	Telha colonial de barro	Salão 03	5 pedaços
151	150	Grelha	Salão 03	
152	151	Sabugo de milho	Salão 03	
153	152	Pó de carvão	Salão 03	Embrulhado em saco plástico
154	153	Bule de esmalte	Salão 03	
155	154	Escova de dente	Salão 03	
156	155	Porta toalha	Salão 03	
157	156	Pote de mel	Salão 03	pote de cerâmica
158	157	Crivo de ferro	Salão 03	base de madeira e base de ferro
159	158	Perecata de couro	Salão 03	
160	159	Caneção	Salão 03	
161	160	Ferro elétrico	Salão 03	
162	161	ferro de engomar	Salão 03	Ferro de carvão
163	162	Fogão a álcool	Salão 03	
164	163	Pilãozinho	Salão 03	
165	164	Sabugo com espiga	Salão 02	Espanador
166	165	Casca de coco	Salão 03	
167	166	Manilha	Salão 03	corda trançada

Page 7

Tabela_Inventário

168	167	Corda de nylon	Salão 03	
169	168	Furfador de Farinha	Salão 03	
170	169	Mala	Salão 03	Couro
171	170	Conjunto	Salão 03	Só resta a bolsa do conjunto
172	171	Saleiro de cuia com tampa	Salão 03	
173	172	Prato de alumínio	Salão 03	
174	173	Fura-fura	Salão 03	Brinquedo de madeira
175	174	Caixinhas de fósforo	Salão 03	17 caixas de fosforo no saco plástico
176	175	Regrador	Salão 03	Vaso branco de esmalte
177	176	Olho de boi	Salão 03	Poranga de lata de óleo
178	177	Potinho	Salão 03	Potinho de vidro
179	178	Rotadeira	Salão 03	
180	179	Rotadeira d'água	Salão 03	
181	180	Farinheira de cuia	Salão 03	
182	181	Farinheira de plástico	Salão 03	Só resta a tampa
183	182	Aturá	Salão 03	Panelo
184	183	Rasa	Salão 03	Aturá como exemplo de rasa
185	184	Saca de lona	Salão 03	
186	185	Saca de tiras de fibra de plástico	Salão 03	
187	186	Bolsa de soro	Salão 03	
188	187	Candieiro	Salão 03	
189	188	Prato de madeira	Salão 03	
190	189	Croatá	Salão 03	Casca de palmeira
191	190	Tigela de plástico	Salão 03	
192	191	Escama de pirarucu	Salão 03	
193	192	Lata de 18 litros	Salão 03	
194	193	Computador: Pescaria da saúde	Salão 03	80 placas
195	194	Painel Medicina Religiosa	Salão 03	6 placas
196	195	Plantas medicinais	Salão 03	8 textos, 7 plantas
197	196	Ensinando sem cólera	Salão 03	15 páginas de história em quadrinhos no tecido

Page 8

Tabela_Inventário

198		Instalação Incompleta	Salão 03	8 plaquetas. Só duas tem informação (Defumação e adivinhação)
199	198	Cadeira de dentista?	Salão 03	Estofado amarelo e rosa
200	199	Pé de máquina de costura	Salão 03	ferro
201	200	Computador medicina alternativa	Salão 03	25 placas informativas, 1 placa grande
202	201	Computador Medicina Rústica da terra assim o povo gosta	Salão 03	5 placas giratórias
203	202	Vitrine Remédios	Salão 03	#####
204	203	Vitrine cascas e sementes	Salão 03	#####
205	204	Vitrine	Salão 02	Óleo elétrico, Biotônico Fontoura, Pó Granada
206	205	Computador o Jeltinho do povo	Salão 03	5 placas grandes
207	206	Panel Incompleto	Salão 02	5 placas sem Informação. Manuscrito a caneta encontram-se a palavra mistura e curtimento
208	207	Panel Banho terapia	Salão 03	7 placas informativas
209	208	excretoterapia/medicina empírica	Salão 03	22 placas. 2 caídas (Rezas, Bichos)
210	209	Vitrine Secretaria Estadual de Educação/Plantas Medicinalis	Salão 03	Aphí, Espinheira Santa, Quebra pedra, cinco folhas, flor de cantigueira, sete sangrias, macela, quira, arruda, carqueja, arnica, camomila, calêndula, japana, língua de vaca, jamborandi, casca de juá, alcachofra, imbiriba, canfrel, assa-peixe, Guaco
211	210	Vitrine Amuletos	Salão 03	2 colares, 1 cruz, 3 cartuchos de plástico, 4 vagens e 4 objetos não identificados
212	211	Computador medicina mágica religiosa	Salão 03	5 placas grandes. 1 danificada
213	212	Poster La grande attese	Salão 03	Artigo Padre Giovane Gallo
214	213	Foto procissão	Salão 03	Foto Pe Giovane Gallo
215	214	Placa Quando Deus quer água é remédio	Salão 03	
216	215	Vitrine de santos	Salão 03	24 imagens 6 bases. Acidente ocorrido durante o mutirão v indo de Belém (2/7/2005)

Page 9

Tabela_Inventário

217	216	Porta biblia	Salão 03	3 partes quebradas
218	217	Indio talhado em madeira	Salão 03	
219	218	Crucifixo	Salão 03	
220	219	Crucifixo	Salão 03	
221	220	Conjuto não identificado	Salão 03	Composto por miniatura de tora e base
222	221	Poster Amaggio Popolare	Salão 03	Preocissão
223	222	Poster Foto de Bervindo Calandrine de Azevedo	Salão 03	
224	223	Vitrine Sr Hugo Leão	Salão 03	12 apóstolos de osso de gado, 3 pedras não identificadas, 2 metais não identificados, 1 cuia em miniatura pintada, 1 texto com foto
225	224	Mastro	Salão 03	Mastro quebrado
226	225	Receptente de cabaça	Salão 03	Receptente de cabaça com alça de cipó trançado
227	226	Panelo		Com placa
228	227	Panelo		
229	228	Panelo		
230	229	Tigela trançada de tala	Salão 03	
231	230	Cesto de tala com tampa e alça	Salão 03	
232	231	Aturá com alça	Salão 03	
233	232	Panelo quadrado	Salão 03	
234	233	Abano	Salão 03	Manchado de tinta branca
235	234	Cesto trançado de tala	Salão 03	Forma de fruteira
236	235	Receptente de cabaça de calça	Salão 03	Com folhas secas
237	236	Cesto trançado de talas	Salão 03	
238	237	Receptente de cabaça com tampa	Salão 03	Com folhas secas
239	238	Panelo	Salão 03	com placa (Rasa)
240	239	Receptente de cabaça	Salão 03	Álcool Iris 86
241	240	Cesto trançado	Salão 03	Em forma de tigela
242	241	Cuia	Salão 03	
243	242	Cabaça de berinbal	Salão 03	
244	243	Panelo	Salão 03	

Page 10

Tabela_inventário

245	244	Cuia	Salão 03	
246	245	Receptente de Cabaça	Salão 03	
247	246	Matapi	Salão 03	
248	247	Aturá	Salão 03	
249	248	Panelo	Salão 03	Com Placa (Meio alqueire)
250	249	Panelo com cuia	Salão 03	Com folha seca
251	250	Peneira quadrada	Salão 03	
252	251	Panela quadrada	Salão 03	
253	252	Receptente de cabaça	Salão 03	
254	253	Cuia	Salão 03	
255	254	Panelo com alça de nylon	Salão 03	
256	255	Cuia com alça	Salão 03	
257	256	Computador Nossos Pratos	Salão 03	6 visualizações de janela, 56 plaquetas de informativas
258	257	Chaleira Marjoara	Salão 03	
259	258	Bacla de pneu	Salão 03	
260	259	Grelha de fogão	Salão 03	
261	260	Calderão de ferro	Salão 03	
262	261	Calderão de ferro	Salão 03	
263	262	Calderão de ferro	Salão 03	
264	263	Panela de ferro	Salão 03	
265	264	Caixa de metal	Salão 03	
266	265	Panela de barro	Salão 03	
267	266	Panela de barro	Salão 03	
268	267	Tigela de barro	Salão 03	
269	268	Espátula de metal	Salão 03	
270	269	Espátula de metal	Salão 03	
271	270	Espátula de metal	Salão 03	
272	271	Cacho de açai	Salão 03	
273	272	Cuia	Salão 03	
274	273	Placa de veda de açai	Salão 03	
275	274	Peneira	Salão 03	

Page 11

Tabela_inventário

276	275	Cesto quadrado	Salão 03	
277	276	Cesto quadrado	Salão 03	
278	277	Taboca	Salão 03	
279	278	Cuia	Salão 03	Com folhas secas
280	279	Máquina de triturar açai de madeira	Salão 03	
281	280	Máquina de açai elétrica	Salão 03	
282	281	Pote de alumínio para açai	Salão 03	
283	282	Colcha de alumínio de açai	Salão 03	
284	283	Panela de alumínio	Salão 03	
285	284	Panela de alumínio	Salão 03	
286	285	Filtro	Salão 03	
287	286	Filtro	Salão 03	
288	287	Panel Fabricação de Açai	Salão 03	
289	288	Panela de ferro	Salão 03	
290	289	Panela de barro com tampa	Salão 03	
291	290	Panela de ferro	Salão 03	
292	291	Panela de ferro	Salão 03	
293	292	Bule de Esmalte	Salão 03	
294	293	Bule de ferro	Salão 03	
295	294	Bule de cobre	Salão 03	
296	295	Bule de cerâmica	Salão 03	
297	296	Vitrine	Salão 03	26 peças
298	297	Vitrine	Salão 03	6 textos, 1 livro Herivelto Maciel, 2 peças de isopor, 1 vidro de catchup, 1 vidro de maionese com liquido não identificado, 1 garrafa com liquido não identificado
299	298	Oratório	Salão 03	Madeira danificada, 5 partes quebradas
300	299	Escrava Anastácia	Salão 03	acompanha terço
301	300	Crucifixo de ferro	Salão 03	
302	301	Pires	Salão 03	vestigios de parafina
303	302	Flores secas com laço	Salão 03	

Page 12

Tabela_Inventário

304	303	Computador Marajó visto por Padre Gallo	Salão 03	11 placas grandes, 12 placas giratórias
305	304	Maquete Museu do Marajó	Salão 04	
306	305	Computador mãe coruja	Salão 04	24 plaquetas
307	306	Vitrine bichos empalhados	Salão 04	1 tatu, 1 tartaruga, 6 ninhos, 1 preguiça, 1 quatipuru, 1 pato, 1 tucano, 2 passarinhos, 1 cobra, 1 tamanduá
308	307	Painel a cobra virou serpente	Salão 04	
309	308	Couro de cobra	Salão 04	
310	309	Chapéu trançado	Salão 03	
311	310	Conjunto de 4 cuias	Salão 03	
312	311	Base oratório?	Salão 03	
313	312	Painel Jornal	Salão 04	Veterinário: Não é sucuri
314	313	Painel Lago guajará	Salão 04	
315	314	Maquete Cachoeira de Arari no passado	Salão 04	
316	315	Vitrine	Salão 04	Em cima 1 couro de veado, 3 mandíbulas, 1 cabeça de cobra, 7 crânios Em baixo 3 couros, 1 capivara, 1 catitu
317	316	Tubo- minhoca	Salão 04	
318	317	Tubo - Cobra	Salão 04	
319	318	Tubo - cobra	Salão 04	
320	319	Tubos - Caracóis	Salão 04	
321	320	Tubo - Cobra	Salão 04	
322	321	Tubo - Cobra	Salão 04	
323	322	Painel	Salão 04	
324	323	Cavalo Empalhado	Salão 04	Exala mal cheiro
325	324	Ossada de cavalo	Salão 04	
326	325	peixe boi	Salão 04	
327	326	Instalação Vaqueiro	Salão 04	3 bonecos
328	327	Homem X Bichos	Salão 04_Altos	32 placas, 2 placas grandes

Page 13

Tabela_Inventário

329	328	Vitrine Marajó misterioso	Salão 04_Altos	queixada de piranha, maça de gado, gogó de guariba, ovoteca, sapo uru, ovos, ovo de galinha, dente de capivara, ferrão de arraia, chocalho de cascavel.
330	329	Painel você sabia Marajó Misterioso	Salão 04_Altos	
331	330	Computador o Pajé é da terra	Salão 04_Altos	8 janela, 5 fotos, 3 textos
332	331	Computador A Benção	Salão 04_Altos	Foto (Conga), cinta de curutá, Cinta de crochê, Breu branco, cipó, 3 textos, 3 banhos de descarrego para o corpo
333	332	Oratório	Salão 04_Altos	Descascado, com 3 fitas
334	333	Imagem Iemanjá	Salão 04_Altos	
335	334	Imagem Nossa Senhora	Salão 04_Altos	
336	335	Imagem Padre Cícero	Salão 04_Altos	
337	336	Vela São Cosmé Damião	Salão 04_Altos	
338	337	Vela duas pessoas abraçadas	Salão 04_Altos	
339	338	Guia Colar de sementes	Salão 04_Altos	
340	339	Maracá		
341	340	Maracá	Salão 04_Altos	
342	341	Dinheiro e moedas	Salão 04_Altos	
343	342	Banho da fortuna	Salão 04_Altos	
344	343	Fluido Atral fregueses	Salão 04	
345	344	Banho de descarrego	Salão 04_Altos	
346	345	Afasta Espírito	Salão 04_Altos	
347	346	Banho Pal Jacob	Salão 04_Altos	
348	347	Remédio para verme	Salão 04_Altos	
349	348	Defumador	Salão 04_Altos	
350	349	Objeto não identificado de madeira	Salão 04_Altos	
351	350	Espacia miniatura de ferro	Salão 04_Altos	Enferrujado
352	351	Vela em forma de sapo	Salão 04_Altos	
353	352	Vela em forma de sapo	Salão 04_Altos	

Page 14

Tabela_Inventário

	354	353	Vela em forma de sapo	Salão 04_Altos	
	355	354	Vela em forma de sapo	Salão 04_Altos	
	356	355	Isopor com estrela	Salão 04_Altos	
	357	356	Defumador	Salão 04_Altos	
	358	357	Defumador	Salão 04_Altos	
	359	358	Vela 7 dias	Salão 04_Altos	
	360	359	Vaso de cerâmica	Salão 04_Altos	Com cacos de vidro dentro
	361	360	Índio de cerâmica	Salão 04_Altos	
	362	361	Pedras	Salão 04_Altos	
v	363	362	Computador As lendas Amazônicas	Salão 04_Altos	50 plaquetas
	364	363	Painel peixes	Salão 04_Altos	
	365	364	Painel peixes		
	366	365	Instalação casa do boto	Salão 04_Altos	1 boto empalhado, 34 plaquetas informativas
	367	366	Gebrista	Salão 04_Altos	
	368	367	Vitrine Bezerra de 2 cabeças	Salão 04_Altos	Acompanha os 2 corações
	369	368	Cachorro 6 pernas	Salão 04_Altos	
	370	369	Vitrine Tartaruga	Salão 04_Altos	
	371	370	Cachorro com 8 pernas	Salão 04_Altos	
	372	371	Cachorro com 2 pernas	Salão 04_Altos	
	373	372	Patinho com 1 perna	Salão 04_Altos	
	374	373	2 muçucas comcorcunda	Salão 04_Altos	
c	375	374	Painel O macaco já foi gente	Salão 04_Altos	
c	376	375	Vitrine O macaco já foi gente	Salão 04_Altos	Foto, 2 cabeças de macaco
	377	376	Instalação Macaco velho, macaco novo	Salão 04_Altos	2 buracos e duas bolas *
H	378	377	Instalação coisas que o povo faz	Salão 04_Altos	Contém vela, cuja 3 placas informativas *
C	379	378	Computador Lua mistério	Salão 04_Altos	+
C	380	379	Bezerra mumificado	Salão 04_Altos	textos
H	381	380	Computador coisas que o povo diz	Salão 04_Altos	placas giratórias *

Page 15

Tabela_Inventário

C	382	381	computador	Salão 04_Altos	304 placas Informativas
C	383	382	Vitrine Troca de favores entre o Jaspim e a vespa	Salão 04_Altos	
C	384	383	Vitrine Pedra de raio	Salão 04_Altos	1 pedra, 1 machado, 8 textos
C	385	384	Computador	Salão 04_Altos	30 placas informativas (com desenhos de Coracão)
C	386	385	Vitrine Estória Etológicas	Salão 04_Altos	1 peixe, 3 sapos, 11 textos
C	387	386	Vitrine O castigo de nossa senhora	Salão 04_Altos	4 textos, 1 pássaro
C	388	387	Computador Cablocio	Salão 04_Altos	44 placas informativas *
C	389	388	Computador Inimigos não naturais	Salão 04_Altos	20 placas informativas *
	390	389	Porco espinho empalhado	Salão 05	Redoma
	391	390	Urubu	Salão 05	Fêmea e macho (redoma)
	392	391	Barata d'água	Salão 05	Redoma
	393	392	Muçum e Maglrona	Salão 05	Redoma
	394	393	Vitrine cabeça e bicos de pássaros	Salão 05	12 cabeças de pássaros
	395	394	Vitrine Urubu	Salão 05	
x	396	395	Computador Vida do Urubu	Salão 05	36 placas informativas
v	397	396	Computador Tribunal	Salão 05	
	398	397	Vitrine ninhos	Salão 05	10 ninhos, pássaro
	399	398	Ninho de Jum Jum	Salão 05	Redoma
	400	399	Piriquito e Papa Arroz	Salão 05	Redoma
	401	400	Cobra d'água	Salão 05	Redoma
	402	401	Aranha Caranguejeira	Salão 05	Redoma
v	403	402	Computador Jogo do bicho	Salão 05	
	404	403	Lagosta?	Salão 05	Redoma
	405	404	Colméias	Salão 05	5 colméias (redoma)
	406	405	Tartaruga	Salão 05	Redoma
	407	406	Tartarugas	Salão 05	2 tartarugas em redoma
	408	407	Muçua	Salão 05	Redoma

Page 16

Tabela_Inventário

x	409	408	Computador Assim falam os caboclos	Salão 05	195 plaquetas informativas, 8 plaquetas informativas grandes
j	410	409	Banguê	Salão 05	
z	411	410	Computador O Museu do Marajó e 100 %		9 placas informativas
x	412	411	Computador Como o Jacaré come o urubu	Salão 05	
x	413	412	Computador o Jacaré mastiga pouco	Salão 05	
y	414	413	Computador Balcão	Salão 05	4 placas informativas
	415	414	Jacaré	Salão 05	
	416	415	Jacaré	Salão 05	
	417	416	Jacaré	Salão 05	
	418	417	Cabeça de urubu	Salão 05	Redoma
	419	418	Cranio de Jacaré	Salão 05	
	420	419	Cranio de Jacaré?	Salão 05	
	421	420	Cranio de Jacaré	Salão 05	
x	422	421	Painel O museu do marajó tem como objeto mostrar	Salão 05	
y	423	422	Painel A ameaça da população global	Salão 05	23 placas na parede, 18 placas no balcão sendo que 3 estão sem informações
x	424	423	Painel Aves da costa de Brasil	Salão 05	
k	425	424	Painel Psitocídeos na América do Sul	Salão 05	
	426	425	Painel borboletas do Brasil	Salão 05	
	427	426	Computador passarinhos	Salão 05	35 placas informativas
	428	427	Vitrine nós	Salão 05	
	429	428	Vitrine Esporas	Salão 05	3 pares
	430	429	Cocho	Salão 05	
	431	430	Ossos?	Salão 05	
	432	431	Couro?	Salão 05	

Page 17

Tabela_Inventário

	433	432	Couro?	Salão 05	
	434	433	Conjunto de corda	Salão 05	Composto por tronco, nylon e corda
	435	434	Allicates de ferro	Salão 05	
	436	435	Vitrine Material Veterinário	Salão 05	6 potes, 4 utensílios de metal, 2 comprimidos, 1 caixa, 1 texto
	437	436	Marcador de ferro	Salão 05	
	438	437	Marcador de ferro com cabo de osso	Salão 05	
	439	438	Cabresto?	Salão 05	conjunto composto por 5 cabrestos com 5 etiquetas
	440	439	Marcador de ferro	Salão 05	
	441	440	Cabresto	Salão 05	1 par
	442	441	Marcador de ferro	Salão 05	
	443	442	Chapéu de couro	Salão 05	
	444	443	Placas de madeira marcadas	Salão 05	Conjunto composto por 44 placas sem vestígios de contaminação, 28 com vestígios de broca, 1 de couro, 2 quebradas
	445	444	Vitrine Espingarda	Salão 06	Quebrada em 2 partes
	446	445	Vitrine Espingarda	Salão 06	2 espingardas
	447	446	Vitrine Pios de Caça	Salão 06	7 pios mais panfleto explicativo
	448	447	Machado de ferro	Salão 06	
	449	448	Machado de ferro	Salão 06	Adesivo colado
	450	449	Matapi	Salão 06	
	451	450	Matapi	Salão 06	
	452	451	Matapi	Salão 06	
	453	452	Peixe?	Salão 06	
	454	453	Cesto Lembrança do Marajó	Salão 06	
	455	454	Casca de palmeira	Salão 06	
	456	455	Tipiti	Salão 06	Dobrado
	457	456	Rede de Pesca	Salão 06	
	458	457	Rede de Pescar	Salão 06	

Page 18

Tabela_Inventário

459	458	Painel A verdadeira e a falsa lampreia	Salão 06	
460	459	Painel A fera chamada piranha	Salão 06	2 piranhas, 1 tubo de verme, 3 anzóis, 1 mandíbula, 1 cabeça, 2 fotos, 13 placas informativas, 1 placa sem informação
461	460	Painel Pescando piranha	Salão 06	
462	461	Armadilha de piranha	Salão 06	3 piranhas, 1 pau, 1 arame para a armadilha
463	462	Vitrine Barco de Miriti	Salão 06	Correio do Arari
464	463	Vitrine Barco de Miriti	Salão 06	Galeiro
465	464	Barco de Miriti	Salão 06	Anna Nery
466	465	Vitrine Barco de Miriti	Salão 06	Sem nome visível
467	466	Vitrine Barco de Miriti	Salão 06	Correio do Camará
468	467	Vitrine Barco de Miriti	Salão 06	4 barcos: Amazonas, Portel, 2 sem nome
469	468	Vitrine Barco de Miriti	Salão 06	2 barcos: (São Joaquim, barco sem nome), 1 balsa, 2 canoas
470	469	Vitrine Veleiro	Salão 06	
471	470	Vitrine Barco de Miriti	Salão 06	Libeccio, Leão e 1 sem nome
472	471	Vitrine canoas	Salão 06	
473	472	Vitrine peixes	Salão 06	Tambaqui, Tucuaré e 2 não identificados
474	473	Vitrine Peixes	Salão 06	Filhote de serra, 1 espada de espaderte
475	474	Tamuatá	Salão 06	4 tamuatás em redoma
476	475	Mandú	Salão 06	Redoma
477	476	Chapeu de palha	Salão 06	Desenho de camarão. Etiqueta: usado pelo pescador
478	477	Paneiro	Salão 06	Usado para carregar camarão
479	478	Mandíbula de peixe?	Salão 06	
480	479	Espada de espaderte	Salão 06	19 dentes
481	480	Espada de espaderte	Salão 06	Deteriorada
482	481	Remo	Salão 06	Apoio de plástico
483	482	Remo	Salão 06	Apoio de ferro
484	483	Palmeira	Salão 06	
485	484	Tronco	Salão 06	

Page 19

Tabela_Inventário

486	485	Canoa	Salão 06	
487	486	Rede de pescar	Salão 06	Arraastão?
488	487	Vitrine Arraia	Salão 06	1 grvura, 1 foto, 2 arraia, 2 couros no isopor
489	488	Vitrine Arraia	Salão 06	
490	489	Vitrine Peixes	Salão 06	9 peixes, 2 estrelas do mar no isopor, 1 etiqueta
491	490	Pirarucu	Salão 06	Deteriorado
492	491	Remo	Salão 06	Alça quebrada
493	492	Vara	Salão 06	
494	493	Vara	Salão 06	
495	494	Rede de pesca	Salão 06	Com boia de plástico e isopor
496	495	Remo	Salão 06	Pintado nas cores branco, azul, vermelho e amarelo
497	496	Vara	Salão 06	
498	497	Remo	Salão 06	Logomarca Museu do Marajó
499	498	Remo	Salão 06	Simples com etiqueta
500	499	Redoma com 4 peixes	Salão 06	
501	500	Vitrine Maquete	Salão 06	
502	501	Vitrine	Salão 06	2 gravuras, 2 textos, 1 tubarão, 1 mandíbula
503	502	Vitrine Anzóis	Salão 06	
504	503	Motor	Salão 06	
505	504	Painel Primeiro socorros	Salão 06	
506	505	Rede de pescar	Salão 06	
507	506	Sinais de Salvamento	Salão 06	
508	507	Peixe	Salão 06	Parte integrante da canoa suspensa
509	508	Peixe	Salão 06	Parte integrante da canoa suspensa
510	509	Fogão artesanal	Salão 06	Ferro, madeira. Parte integrante da canoa suspensa
511	510	Tracajá	Salão 06	Parte integrante da canoa suspensa
512	511	Tracajá	Salão 06	Parte integrante da canoa suspensa
513	512	Jacaré	Salão 06	Parte integrante da canoa suspensa
514	513	Cuia	Salão 06	Parte integrante da canoa suspensa. Manchas de tinta vermelha
515	514	Terçado	Salão 06	Caço de pano rosa. Parte integrante da canoa suspensa

Page 20

Tabela_Inventário

516	515	Rede de pescar	Salão 06	Rasgada. Parte integrante da canoa suspensa
517	516	Saco de lona	Salão 06	Parte integrante da canoa suspensa
518	517	Saco de plástico	Salão 06	
519	518	Remo	Salão 06	Parte integrante da canoa suspensa
520	519	Remo	Salão 06	Parte integrante da canoa suspensa
521	520	Camisa	Salão 06	Parte integrante da canoa suspensa
522	521	Toldo vermelho	Salão 06	Parte integrante da canoa suspensa
523	522	Arpão com boia	Salão 06	Parte integrante da canoa suspensa
524	523	Yara	Salão 06	Parte integrante da canoa suspensa
525	524	Pau de matar piranha	Salão 06	Parte integrante da canoa suspensa
526	525	4 Varas	Salão 06	Parte integrante da canoa suspensa
527	526	Canoa	Salão 06	Parte integrante da canoa suspensa. 12 placas de madeira
528	527	Cabine	Salão 06	
529	528	Farol	Salão 06	
530	529	Bússula	Salão 06	
531	530	Timão	Salão 06	
532	531	Rádio	Salão 06	
533	532	Aparelho de som	Salão 06	
534	533	Corda	Salão 06	
535	534	Chaminé	Salão 06	
536	535	Placa de ferro Cachoiera do Arari	Salão 06	
537	536	Âncora	Salão 06	
538	537	Hélice	Salão 06	
539	538	Peça não identificada de ferro	Salão 06	
540	539	Vitrine Barco de Miriti	Salão 06	Sem nome
541	540	Quadro	Salão 06	
542	541	Quadro Enasa	Salão 06	
543	542	Barco de Miriti	Salão 06	Irmãos Fonseca
544	543	Barco de Miriti		Boa Vista do Arari
545	544	Âncora	Salão 06	pendurada no teto

Page 21

Tabela_Inventário

546	545	Instalação Pesca do mato	Salão 06	
547	546	Instalação pesca do mato sumido	Salão 06	
548	547	Bolsa de couro	Salão 07	
549	548	Muchinga	Salão 07	
550	549	Aramação de sela de madeira	Salão 07	
551	550	Bolsa de couro	Salão 07	
552	552	Madeira marcada	Salão 07	
553	552	Marcador de ferro com cabo de osso	Salão 07	
554	553	Sela com acessórios	Salão 07	Acompanha muchinga e cabresto
555	554	Instrumento de madeira para tecer cabresto	Salão 07	
556	555	Instrumento de madeira para tecer cabresto		
557	556	Bainha para terçado	Salão 07	
558	557	Chapéu de couro	Salão 07	
559	558	Bainha para terçado	Salão 07	
560	559	Couro?	Salão 07	
561	560	Couro não identificado	Salão 07	
562	561	Conjunto de corda	Salão 07	Corda, galho, nylon
563	562	Muchinga	Salão 07	
564	563	Cantil de alumínio	Salão 07	
565	564	Bolsa de couro	Salão 07	
566	565	2 argolas	Salão 07	
567	566	Furador de farinha	Salão 07	
568	567	Bolsa de couro	Salão 07	
569	568	Bolsa de couro	Salão 07	
570	569	Bolsa de couro	Salão 07	
571	570	Caixa de couro	Salão 07	
572	571	Bolsa de couro	Salão 07	
573	572	Marco de pedra	Salão 07	

Page 22

Tabela_Inventário

574	573	Chifre	Salão 07	
575	574	Painel Tipos de boi		Murrah, Corobão, jafarodabi, mediterrâneo
576	575	Cranio de boi com chifre	Salão 07	
577	576	Cranio de boi com chifre	Salão 07	
578	577	Cranio de boi com chifre	Salão 07	Com pelos
579	578	Cranio de boi com chifre	Salão 07	
580	579	Cranio de boi com chifre	Salão 07	
581	580	Cranio de boi com chifre	Salão 07	
582	581	Cranio de boi com chifre	Salão 07	
583	582	Cranio de boi com chifre	Salão 07	
584	583	Cabeça de bode	Salão 07	
585	584	Chifre	Salão 07	
586	585	Cranio de animal	Salão 07	
587	586	Cranio de animal	Salão 07	
588	587	Canoa de miriti	Salão 07	Quebrada. Integrante da maquete
589	588	Minifaturas de animais	Salão 07	Conjunto com 23 minifaturas de animais de plástico. Integrante da maquete
590	589	Morada de posseiro	Salão 07	Integrante da maquete
591	590	Cocho em minifatura	Salão 07	Integrante da maquete
592	591	Curral	Salão 07	Integrante da maquete
593	592	Maromba com cavalo	Salão 07	Integrante da maquete
594	593	Caçara	Salão 07	Integrante da maquete
595	594	Maromba	Salão 07	Integrante da maquete
596	595	Salgadeira	Salão 07	Integrante da maquete
597	596	Sanitário	Salão 07	Integrante da maquete
598	597	Galpão	Salão 07	Integrante da maquete
599	598	Casa do Feltor	Salão 07	Integrante da maquete
600	599	Carrinho	Salão 07	Integrante da maquete
601	600	Coreto?	Salão 07	Ponto de espera do aeroporto
602	601	Caixa d'água	Salão 07	Integrante da maquete
603	602	Trapiche	Salão 07	Integrante da maquete

Page 23

Tabela_Inventário

604	603	Casa Grande	Salão 07	Integrante da maquete
605	604	Maquete	Salão 07	Integrante da maquete
606	605	Matapl	Salão 07	
607	606	Foto de Bufalo	Salão 07	
608	607	Chifre de bufalo	Salão 07	
609	608	Texto berrante	Salão 07	
610	609	Cranio de veado	Salão 07	
611	610	Luminária	Salão 02	
612	611	Madeira talhada de esgraco acorrentado	Salão 07	
613	612	Painel Consciência Negra	Salão 02	
614	613	Painel Maçonaria Belém	Salão 02	1 gravura, 6 textos
615	614	Lustre	Salão 02	
616	615	Vassoura	Salão 03	
617	616	Peça não identificada	Salão 03	
618	617	Peça não identificada	Salão 03	
619	618	Peça não identificada	Salão 03	
620	619	Painel	Salão 03	
621	620	Ralo	Salão 03	
622	621	Vitrine	Salão 03	2 candlabros, 1 vaso, 1 caixa, 1 vidro

Page 24