

TAVARES, Nani (Roseane Moraes Tavares). **NHEENGAÍBA-VODUM: griô poético na confluência do negro quilombola e indígena habitantes das margens do Rio Marajó-Açú ao Rio Arari em Ponta de Pedras na Ilha do Marajó – Pará.** Belém do Pará: Escola de Aplicação da Universidade Federal do Pará; professora efetiva de Filosofia. Programa de pós-graduação em Artes da UFPA; doutoranda; orientada por Wladilene de Souza Lima.

RESUMO

Esta é a comunicação dos caminhos e pistas de uma tese-criação em busca de uma encruzilhada poética na confluência entre arte, política e espiritualidade. O corpo, tratado aqui como o espaço político por excelência, será o suporte, fonte e meio dos modos de existência e subjetivação desta pesquisa ao grafar, em campo e sala de trabalho, o emaranhado intuitivo, místico, simbólico, discursivo e afetivo extraídos do testemunho de lideranças femininas indígenas e quilombolas - vivas e mortas - habitantes das comunidades localizadas às margens do Rio Marajó Açú ao Rio Arari, no Município de Ponta de Pedras, na Ilha do Marajó, e da escuta desses mesmos rios com suas matas e animais. A trama para ser chegar até essas mulheres partirá da criação de mapas poéticos que conectam minha genealogia consanguínea à ancestral, alicerçados por uma cartografia que desenha o processo de ocupação desses dois povos nativos na formação originária deste respectivo território do Marajó. No percurso, a corpografia com indutores poéticos fabulados a partir de uma antropologia da política dessas comunidades, do suporte teórico da etnobotânica e de escavações arqueológicas de suas terras, de onde brotam cemitérios com artefatos indígenas e arquiteturas em ruínas de engenho de açúcar, com fossos de torturas e quinquilharias de ferro que marcam a escravidão e servidão do período colonial deste lugar. No horizonte, a instauração de uma criação artística maquinada como um griô poético-político-espiritual.

PALAVRAS CHAVE: Nheengaíba.Vodum. Poética. Política. Espiritual

ABSTRACT

This is the communication of the ways and steps of a thesis-creation in search of a poetic crossroads in the confluence between art, politics and spirituality. The body, treated here as the political space for excellence, will be the support, place and across of the ways of existence and subjectivation of this investigation by grafting, in the field and work room, the intuitive, mystical, symbolic, discursive and affective entanglement extracted from the testimony of indigenous and quilombo women leaders - living and dead - inhabitants of the communities located on the cost of the Marajó Açú River to the Arari River, in the Municipality of Ponta de Pedras, on the Island of Marajó, and listening to the same rivers with their forests and animals. The way to arrive these women will begin with the creation of poetic maps that connect my inbred genealogy to the ancestral it, based on a cartography that draws the process of occupation of these two native peoples in the original formation of this respective territory of

the Marajó. Along the way, the corpography with poetic inducers from an anthropology of the politics of these communities, from the theoretical support of ethnobotany and from archaeological excavations of their lands, from which cemeteries with indigenous artifacts and architectures in ruins of sugar mills with ditches of torture and iron trinkets that mark the slavery and servitude of the colonial period of this place. On the horizon, the creation of an artistic creation machined as a poetic-political-spiritual griô.

KEY WORDS: Nheengaíba. Vodum. Poetic. Politics. Spiritual

ENTRE RIOS: DESCAMINHOS E ERRÂNCIAS

A natureza desta investigação entende a pesquisa como invenção e seu problema um processo de criação. “Conhecer é, portanto, fazer, criar uma realidade de si e do mundo”¹, por em prática o conhecimento na criação de um mundo significante, um saber-fazer na aliança entre conceito e ação.

A poética que estou propondo como tese-criação, envolve a fabulação do eu enunciador, da natureza das sensações, emoções, percepções e sentimentos de seus conteúdos, da subjetividade dos pontos de vistas, e das perspectivas e agências próprias dos objetos de que fala. Quero dizer com isso que a busca por dados, pistas e caminhos metodológicos pressupõe uma gênese comum que prescinde a dualidade sujeito e objeto, corpo e alma, vida e morte. E por isso mesmo, o cultivo de todo material elaborado em campo, sala de trabalho e círculos mágicos, terá como fonte de investigação o testemunho de múltiplas formas de agências compostas por pessoas vivas e mortas, rios, matas e animais que recortam o território existencial desta pesquisa.

Entes invisíveis, impossíveis, virtuais, que pertenciam ao domínio dito da imaginação, do psiquismo, da representação ou da linguagem, atravessaram alegremente a fronteira entre sujeito e objeto e reapareceram numa outra chave ontológica. Já não somos os únicos actantes do cosmos – protosubjetividades pululam por toda parte, e mesmo aquilo que parecia mero objeto de manipulação tecnocientífica, como a natureza, salta para o proscênio, reivindicando meios de expressão próprios (Pal Pebárt, p.250).

Em tempos de extermínio de nossas florestas, rios e guardiões – e todos os seus modos de existência - o retorno ao útero dos ancestrais tornou-se uma prerrogativa indispensável para que o planeta seja capaz de professar um giro ontológico que resista às políticas predatórias e colonizadoras que há séculos

¹ PASSOS; BARROS, in KASTRUP, 2007, p. 30.

vem nos destruindo. É necessário desaprender para aprender de novo, colocar-se num lugar de escuta e buscar uma atitude que problematize os espaços do pensamento e do corpo colonizado.

Neste estudo-vivência, o pensamento acadêmico eurocêntrico quer dar passagem para o peito-pensar, “(...) *uma dimensão localizada no peito que não é porém o próprio peito (shotxi) ou o coração (oiti) físicos, mas algo como um espaçopensamento*”². O oco do meu corpo como maloca dentro do meu peito, será oferecido em sacrifício para ser devorado pelos *voduns* de minhas ancestrais. Um xamanismo como arte predatória de uma guerreira em luta poética-política-espiritual.

(...) é preciso reconhecer que o pensamento contemporâneo tende a admitir múltiplos feixes de experiência ou de sentires (feelings, conforme o conceito de Whitehead), bem como maneiras de ser diversas, segundo uma pluralidade de mundos (Pal Pebárt, p.250).

NHEENGAÍBA-VODUM: UM GRIÔ POÉTICO-POLÍTICO-ESPIRITUAL

Nheengaíba que em tupi quer dizer *gente feroz* foi o nome dado à nação dos guerreiros indígenas mais ferozes da Ilha do Marajó, que unia os povos das etnias *Mapuaz, Paucacaz, Guajaras, tucojus, Aruãs, Anajás, Arapixis, amayanases, Camboca e Guaianás*. Foram eles os protetores desse arquipélago situado na foz do Rio Amazonas, cuja localização gerenciava todo território da Floresta Amazônica. A conquista da Ilha do Marajó, nesse contexto, era essencial para os interesses da Coroa em consolidar a navegação entre Belém e Manaus. Composto por centenas de ilhas e uma suntuosidade de rios, furos, várzeas, aningás e igapós que formam um grande labirinto líquido, o arquipélago do Marajó se tornou uma fortaleza indígena. O conhecimento sobre a geografia de seus territórios e a destreza e rapidez para navegar e atacar em canoas, faziam dos *nheengaíbas* rivais mais fortes que o exército armado português, com uma resistência que durou mais de duas décadas. Foram os *nheengaíbas*, também, os que mais resistiram à prática do glotossídio³, quando os colonizadores, em função das dificuldades com o multilinguismo amazônico, resolveram homogeneizar a língua matricial desses

² CEZARINO, 2011, p. 38.

³ Termo relacionado à matança de línguas, utilizado por David Crystal (BATISTA & NOGUEIRA apud FREIRE, 2014).

povos num dialeto unificado denominado *neenhgatú*. E as mulheres, mais do que os homens, eram as últimas que se davam por vencidas.

Vários relatos dão conta da resistência de algumas índias que recusavam trocar sua língua materna pela Língua-Geral, sendo espancadas pelo missionário, responsável pela escola, com uma palmatória “até lhe inchar as mãos e arrebentar o sangue”. Depois de testemunhar fatos como esses ocorridos na Ilha do Marajó, com uma índia Nheengaíba, o padre João Daniel concluiu: os índios homens migravam com mais facilidade de suas maternas que as mulheres. (BATISTA & NOGUEIRA apud DANIEL, 1757-1776, p.272, apud FREIRE, 2003, p.54-55)

Vodum é o termo *Gbe* para designar “espírito”. Também se refere aos vários ramos de uma tradição religiosa fundada nos ancestrais. Originalmente, trata de ser uma prática religiosa da África Ocidental (de Nigéria a Gana). É praticada pelos *Ewe*, *Kabye*, *Mina*, *Fon* e povos iorubás do Sudeste do Gana, sudoeste da Nigéria, do Togo e Benin meridional e central. Com a diáspora africana no período do tráfico transatlântico de escravos (século XVI ao XIX), o *vodum* lançou suas raízes no “Novo Mundo”, influenciando a formação do *candomblé* brasileiro, do *vodu* haitiano e da Luisiana (EUA), e da *santería* cubana, de modo que a palavra *vodum* pode designar tanto as religiões tradicionais quanto os espíritos dessas regiões.

O termo *griô* é uma corruptela da palavra “creole” que significa crioulo, língua mãe dos negros. O *griô* se inicia com os músicos, poetas e comunicadores sociais transmissores de uma tradição oral que difunde saberes, técnicas, linguagem e costumes de matrizes africanas. Assim, os primeiros povos do Brasil reconhecem no *griô* a definição de um lugar social e político na comunidade para transmissão oral de sua cultura. Todo espaço, nesse sentido, que atua no ativismo político, na busca pelo fortalecimento da cultura negra, de suas práticas e memórias, é um *griô*. Um quilombo é um *griô*. Uma casa de santo é um *griô*. O meu corpo, aqui, portanto, será um *griô*. O *griô* dos meus *voduns*!

Neengaíba-Vodum é o *griô* poético de uma artista-xamã que oferecerá seu corpo em sacrifício para o canibalismo predatório de suas ancestrais indígenas e negras escravas silenciadas, sequestradas e apagadas da história de um país, de uma região, de um território, de uma genealogia, de um nome e de um corpo. Corpo esse que será tratado aqui como o espaço político por

excelência. Aquele que oferece o sacrifício de sua carne para fazer soar o grito mudo de suas antepassadas guerreiras mortas: as *nheengaíbas-voduns*.

CORPO-RITUAL: SACRIFÍCIO, PROFANAÇÃO, FRATURAS E FRONTEIRAS

“O verdadeiro teatro sempre pareceu o exercício de um ato terrível e perigoso”

Antonin Artaud.

O sacrifício, na acepção dos sociólogos Marcel Mauss e Henri Hubert, é um rito que promove uma comunicação entre o mundo sagrado e o profano por intermédio de uma vítima. Esta última, assim como o sacrificante⁴, o sacrificador⁵ e todos os seus objetos e meios, passam por um longo processo de consagração até o momento de aniquilação da vítima como ato essencial do sacrifício. Nesta tese-criação, para tanto, enquanto artista-xamã, serei, ao mesmo tempo, a sacrificadora e vítima deste griô poético, ao oferecer meu corpo⁶ para o antropofagismo de diferentes modos de existência que vão desde minhas parentes *nheengaíbas-voduns* - vivas e mortas – até os animais habitantes do território vivenciado, matas e rios circundantes à sua margem. O objetivo é instaurar diferentes campos de subjetivação no processo de invenção desta encruzilhada poética-política-espiritual, onde os domínios da arte, do ativismo político e da magia sejam capazes de borrar seus limites e corporeificar na carne, sangue e sociologia da pele um entre-mundos enquanto ser-obra.

Para que um ser, coisa, pessoa, obra, conquiste existência, não apenas exista, é preciso que ele seja instaurado. A instauração não é um ato solene, cerimonial, institucional, como quer a linguagem comum, mas um processo que eleva o existente a um patamar de realidade e esplendor próprios – “patuidade”, diziam os medievais. Instaurar significa menos criar pela primeira vez do que estabelecer “espiritualmente” uma coisa, garantir-lhe uma “realidade” em seu gênero próprio (Pal Pebárt, p.250).

⁴ Aquele para quem a vítima é sacrificada

⁵ Aquele que sacrifica a vítima

⁶ “(...) o que estamos chamando de “corpo”, portanto, não é uma fisiologia distintiva ou uma anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*, um *ethos*, um etograma. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos há esse plano central que é o corpo como feixe de afetos e capacidades, e que é a origem das perspectivas. Longe do essencialismo espiritual do relativismo, o perspectivismo é um maneirismo corporal.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 66).

Vivencio experiências xamânicas em rituais de ayhuasca há quase três anos com uma frequência de uma vez por mês, e há dezoito anos sou artista-pesquisadora, umbandista e batuqueira da nação jêjê e yorubá, onde me desenvolvo espiritualmente com os *voduns* de matrizes africanas. Quando me autonomino xamã, no entanto, não estou me colocando aqui num patamar sacerdotal de liderança no contexto de uma tradição religiosa, apesar de já ter um pequeno tempo e vivência no meu ilê que me permitiria sê-lo, caso desejasse e me preparasse para esse fim. O xamanismo que me visto nesta pesquisa, para tanto, no papel de aprendiz e orientada por fundamentos de mestras que dedicam uma vida ao sacerdócio, diz respeito ao cultivo⁷ de um caminho espiritual encarnado não só como prática, mas poética de si, cujo processo de alteridade experimenta diferentes formas de acesso à natureza e todas as protosujetividades que nela habitam. Uma espécie de politicidade do sensível por via de uma ética e de uma crueldade de artista “(...) que se volta contra a si mesmo até produzir dos seus próprios desejos a plasticidade do que faz nascer de si toda forma” (SAFATLE, 2016).

Essa ideia de um trabalho sobre si como via para uma realização mais ampla de possibilidades de consciência que reconhece na arte uma parte do processo de realização de sua própria humanidade⁸, não pode ser compreendida na perspectiva de um treinamento individual do artista apartado de seu lugar, pois esse voltar-se pra si está implicado exatamente nos conflitos que emergem do espaço, pelo modo como ele foi configurado para um uso coletivo, e que atinge a esfera da subjetividade, devires e múltiplas agências que nele habitam. O contato com essas actâncias⁹, por conseguinte, pode ser desenvolvido através dos sonhos, da intuição, das sensibilidades sinápticas como o cheiro, o tato, o movimento, as vibrações, frequências e ondas de

⁷ Na ideia do cultivo aqui apresentada, a prática está sempre enraizada no momento presente, transformando o próprio viver cotidiano numa espécie de arte do despertar, que se reatualiza a cada instante. (QUILICI, 2015, p.194)

⁸ Nesses casos, a própria compreensão da finalidade da arte está articulada com uma ideia mais ampla do cultivo de um “caminhante”, de um trabalho do homem sobre si mesmo. A atividade artística aqui é efetivamente uma “via” para uma realização mais ampla de possibilidades da consciência. [...] Daí um teórico como Bourriaud (2009) falar numa “estética relacional”, na qual a formação artística, mais do que uma obra, é um dispositivo de relação. (QUILICI, 2015, p.46)

⁹ Aquele que faz ou executa uma ação.

energia, principalmente sonoras, do uso de substâncias enteógenas ou psicoativas e da própria in/en/excorporação que sacraliza os curandeiros.

Pedro Cezarino¹⁰ conta que no xamanismo do povo Marubo, uma pessoa pode ser um ente e até mesmo uma singularidade, mas nunca um indivíduo. Essa perspectiva de multiplicidade concebe o corpo como um duplo animal-pessoa sendo o primeiro a carne e carcaça do corpo, enquanto que o segundo, sua gente. “(...) *os duplos tem para si o corpo como maloca, assim como, para nós, são casas ou malocas esses lugares nos quais costumamos habitar*”¹¹. Este corpo, portanto, deixa de ser uno para ser múltiplo - um *malocorpo* - onde suas relações externas são suas heranças internas, suas fractalidades num campo relacional.

A pessoa fractal não é um todo, não é um princípio de totalização, mas o que seccionamos e tratamos como ponto de referência em um certo campo relacional. Tampouco é uma parte, pois não pode ser destacada de um todo. Ela só se evidencia por sua relação com outras e, o principal, suas relações externas são suas próprias relações internas, as mesmas que a constituem por dentro (CEZARINO, 2011, p. 45).

O uso ritual da ayhuasca assim como todas as minhas vivências no terreiro, me permitem, hoje, experimentar diferentes níveis de transe e comunicação com meus ancestrais. Isso se intensificou com o uso deste enteógeno, visto que “*A ingestão de substâncias psicoativas e outras visa a alterar o chinã da pessoa, tornando-o apto para os transportes socicósmico*”¹². Esse percurso tem me permitido acessar áreas antes não visitadas, e por isso essa proximidade com minhas ancestrais indígenas e negras escravas, não só por pistas manifestadas pelo inconsciente, mas pela própria epiderme de meus avós maternos. Meu avô, seringueiro, mateiro e peão descendente de indígena. Minha avó, dona de casa, negra e desce de escravos. Ambos marajoaras pontapedrenses, assim como meus pais e eu.

¹⁰ Pedro Cesarino, formado em Filosofia pela USP, é professor de Antropologia no departamento de História da Arte da Universidade Federal de São Paulo. Tem publicado artigos diversos em revistas acadêmicas, além de textos literários e de contribuições para o teatro. Morou com os Marubo, um povo indígena do Vale do Javari, no Estado do Amazonas. Sua tese de Doutorado: Oniska: poética do xamanismo na Amazônia, ganhou Prêmio Jabuti de Ciências Humanas.

¹¹ CEZARINO, 2011, p. 38

¹² CEZARINO, 2011, p. 46.

O eu-corpo-maloca ou malocorpo¹³ oficiante, nesse caso, pela própria vivência nos três domínios que deseja entrecruzar, tentará o deslocamento dessas experiências do campo ritualístico de suas respectivas doutrinas e espaços - onde se manterá enraizado por meio de seus fundamentos - para um ritual artístico capaz de instaurar um entre-mundos profanado pela invenção. A fratura nesta pesquisa que romperá com a prática Xamânica dos rituais de cura tradicionais, no entanto, diz respeito à desterritorialização de seu fim e contexto - predominantemente espiritual - para a reterritorialização de seus meios numa arena artística instaurada como uma criação que coloca o domínio da invenção numa fronteira. Trata-se, portanto, da busca da arte como um caminho espiritual e a busca na espiritualidade por uma performatividade artística. É teatro, performance ou um manifesto político? É um ritual religioso, um ritual artístico ou uma aula ritual? É uma música, um ponto de batuque, uma reza xamânica, um poema rezado ou um discurso teórico cantado? Onde é invenção e onde é transe? São essas fronteiras que buscarei borrar e são essas perguntas que minha tese-criação enseja evocar sem jamais saber responder.

O griô poético propostos aqui como tese-criação, portanto, não trata de ser uma ação performática, um espetáculo ou peça teatral, mas, sobretudo, uma encruzilhada poética entre arte, espiritualidade e política numa perspectiva relacional. Um *religare* enquanto ato de iniciação nos limites de uma *poiese* comum entre natureza e invenção de mundos. Um entre ser e não ser.

TERRA EM TRANSE: O GRITO MUDO DOS ANCESTRAIS

Na grande embocadura do rio Amazonas acha-se lançada em través uma ilha mais comprida e mais longa do que o reino de Portugal, e habitada por várias tribos de índios que pela dificuldade e adversidade de suas linguagens, são denominados pelo nome genérico de Meegaibast. (VIEIRA, Antônio, 1659)

Em carta escrita ao rei de Portugal em 28 de novembro de 1659, Padre Antônia Vieira se referia a Ponta de Pedras, município da Ilha do Marajó, no

¹³ Quando Artaud professa que “O verdadeiro teatro sempre pareceu o exercício de um ato terrível e perigoso”, dimensiona essa prática do mesmo modo que inscrevo os atos poéticos propostos nesta jornada de pesquisa. Meu corpo, nesse sentido, transformado numa espécie de maloca que recebe os parentes, convidará suas ancestrais indígenas e negras escravas para fazer-lhe uma visita onde a própria carne será devorada em sacrifício.

Pará, cujos primeiros habitantes foram os índios Guainá. A cidade de Ponta de Pedras pertence à micro-região do Marajó e do Arari. As belas praias de água doce ajudam a formar o patrimônio natural mais significativo do município, seguidos por vários rios, igarapés, furos, várzeas, campos, mata ciliar e ilhas. Ponta de Pedra, juntamente com as cidades de Chaves, Anajás, Santa Cruz e Cachoeira do Arari, compõe um sítio arqueológico que guarda antigos cemitérios indígenas onde foram encontrados os principais artefatos de origem da cultura marajoara, muitos desses vestígios se encontram, hoje, no acervo dos principais museus brasileiros e internacionais como o Louvre, na França, e o de Bogotá, na Colômbia.

Os rastros dessa civilização indígena e negra escrava, não só estão cada vez mais brotando das terras dos vilarejos do município de Ponta de Pedras, como também atravessam os modos de existências de seus ribeirinhos e caboclos, inclusive seus comportamentos e corporeidades. Mas esses povos se reconhecem como indígenas e negros descendentes de escravos? Como se definem? Há conhecimento sobre suas ancestralidades e história da formação de seus territórios? Partilham um sentimento comum de pertencimento a essas culturas e territórios?

É muito comum encontrarmos em nossa árvore genealógica um desvio, um apagamento de nossas ancestralidades indígenas e negras. Se nós, brasileiros, paraenses, marajoaras começarmos a reconstituir essas ramificações, certamente encontraremos o rastro desses povos em gerações de parentesco ainda muito próximas, mas das quais desconhecemos seus nomes e história. Você já se perguntou quem foram seus avós, bisavós ou tataravós? De minha parte, conheço apenas meus ancestrais paternos através de um desenho tramado por gerações a fio de nosso mapa genealógico que restitui não só essa parte de minha história, mas da própria constituição da classe aristocrática branca e europeia na formação da sociedade pontapedrense. Tenho acesso a pistas documentais como cartas de alforria datadas e com selo de 1870, que apontam o sobrenome Tavares como um dos maiores arrendatários de terras de uma Ponta de Pedras escravagista. Algumas dessas terras permanecem até hoje no nome da família de meu pai. Contudo, desejo agora descobrir minha ancestralidade materna, certamente subjulgada à paterna, por serem descendentes dos negros e indígenas

escravizados e exterminados no respectivo território. Para embarcar nessa descoberta, no entanto, preciso não só do depoimento de meus parentes consaguíneos maternos vivos, dos quais posso extrair pistas para reconstruir minha árvore genealógica hereditária até meus antepassados, mas do testemunho de minhas próprias ancestrais e dos Rios Marajó-Açú e Arari, com suas matas e animais situados nos vilarejos povoados por essas raízes existenciais.

É assim que nos tornamos suas testemunhas, seus advogados, seus “porta- - existência”, segundo Lapoujade: carregamos sua existência assim como elas carregam a nossa, uma vez que, sob certo ponto de vista, só existimos na medida em que fazemos existir outros, ou que ampliamos outras existências, ou que vemos alma ou força onde outros nada viam ou sentiam, e assim fazemos com eles causa comum (Pal Pebárt, p.253).

Com um tema pouco investigado e uma prática há muito explorada, as terras do Marajó são verdadeiros cemitérios vivos de onde brotam os objetos feitos e utilizados por nossos ancestrais. Ponta de Pedras ainda preserva modos de existência desses povos nativos, demarcando comunidades quilombolas como os vilarejos de Bacabal, Tartarugueiro e Santana, contando este último, por exemplo, com a presença de ruínas arquitetônicas dos antigos engenhos de açúcar, cujos objetos submergem do chão e das águas do Rio Arari. No entanto, tais narrativas quase não são transmitidas em suas comunidades, assim como, os poucos pesquisadores que ali se instalam de passagem, se apropriam de sua história e riqueza cultural, carregando consigo, literalmente, suas cerâmicas, com promessas infundadas de retorno. Suas áreas, nesse sentido, estão sujeitas à exploração e sua história corre o risco de ser esquecida, apagada, já que o conhecimento dos mais antigos não é transmitido às gerações futuras. E há um risco muito grande da cultura desses ancestrais desaparecer juntos com os mais velhos da comunidade.

Também existe uma prerrogativa antropológica – legitimada pela FUNAI – de que não existem mais povos indígenas no Marajó. Devido o glotossídio e a descaracterização de alguns desses povos pelo processo devastador da colonização, os caboclos e ribeirinhos do Marajó são povos destacados de suas etnias indígenas. A negra está na epiderme de sua população. A indígena desapareceu de suas identidades. Um etnocídio que não quis deixar rastros.

No entanto, pra quem habitou seus territórios como eu, ou até mesmo pra quem se propor a ter um olhar atento, não é difícil perceber que os modos de existências do caboclo marajoara, incluindo suas cosmovisões, imaginários, formas de subsistência, artes, comportamento corporal e paisagem de seus territórios - com toda sua flora e fauna, ainda preservam muitos aspectos da cultura indígena. A questão é que a força do processo colonizador, que sempre lutou pelo acesso à riqueza de seus territórios, deu conta de exterminar o sentimento de pertença de seus sujeitos. Apesar da fala desses sujeitos serem ouvidas e respeitadas nessa pesquisa numa perspectiva etnológica, ao reconstruir e reconhecer essas heranças em mim, estarei, de algum modo, provocando essa reflexão num contexto não só poético, mas também político. Poético-político-espiritual pela necessidade de um pensar-fazer-junto entre academia e saberes tradicionais às margens do saber-poder normativo institucionalizado. Poético-político-espiritual pela emergência em reconstituir esse sentimento de pertencimento na comunidade e em mim. E para isso ofereci meu próprio corpo para ser o testemunho de meus ancestrais, ao desenvolver um griô poético junto a essas comunidades e sua terras, e assim, semear a necessidade de uma conexão com nossos povos para fortalecimento de nossos corpos e proteção de nossos territórios.

“A relação entre terra e corpo é crucial. A separação entre a comunidade e a terra tem como sua face paralela, sua sombra, a separação entre as pessoas e seus corpos, outra operação indispensável executada pelo estado para criar populações administradas” (CASTRO, 2016,pg.17-18).

Do período colonial à contemporaneidade, a separação dos corpos de suas terras, o massacre da língua e do imaginário simbólico, o genocídio cultural e biológico sempre foram *técnicas políticas* de vigilância e controle do bio e necropoder do Estado territorial. Isso permitiu a vulnerabilidade das colônias e de seus povos, subjulgados ao triunfo do capitalismo. O projeto de soberania, portanto, sempre foi a fragmentação social da população distribuída em grupos e subdividida em classes por tipologias sociais, seja por critérios de raça, cor, gênero ou nível sócio-econômico. Vigilância, controle e encarceramento territorial por meio de tecnologias de destruição. Isso permitiria a criação de um inimigo ficcional capaz de ser aniquilado pelo estado de exceção.

“A “ocupação colonial” em si era uma questão de apreensão, demarcação e afirmação do controle físico e geográfico – inscrever sobre o terreno um novo conjunto de relações sociais e espaciais. Essa inscrição de novas relações (“territorialização”) foi, enfim, equivalente à produção de fronteiras e hierarquias, zonas e enclaves; a subversão dos regimes de propriedade existentes: a classificação das pessoas de acordo com diferentes categorias; extração de recursos; e, finalmente, a produção de uma ampla reserva de imaginários culturais. Esses imaginários deram sentido à instituição de direitos diferentes, para diferentes categorias de pessoas, para fins diferentes no interior de um mesmo espaço; em resumo, o exercício da soberania. O espaço era, portanto, a matéria prima da soberania e da violência que ela carregava consigo. Soberania significa ocupação, e ocupação significa relegar o colonizado a uma terceira zona, entre o estatuto do sujeito e objeto” (MBEMBE, 2018, pg. 39).

A colônia, assim, era isolada do mundo. Ali não se chegavam as leis, não havia separação entre céu e terra, e o poder soberano de matar ou expropriar as raízes e seus habitantes nativos considerados “selvagens” e, portanto, não humanos, não estava sujeito a nenhuma regra institucional por não se tratar de uma atividade codificada legalmente, já que eles não definiam ser este um crime.

“A cidade do colonizado [...] é um lugar de má fama, povoado por homens de má reputação. Lá eles nascem, pouco importa onde ou como; morrem lá, não importa onde ou como. É um mundo sem espaço; os homens vivem uns sobre os outros. A cidade do colonizado é uma cidade com fome, fome de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma vila agachada, uma cidade ajoelhada” (FANON in MBEMBE, 2018, pg. 41).

O Brasil, para tanto, nunca se fizera representar tão bem com essas culturas e epidermes de nossos ancestrais. Há uma euro-descendência ideológica imperando do Itamarati às Universidades, fruto de uma questão institucional da história do país. E daí se reproduzem territórios de conhecimentos, padrões estéticos e éticos de vida, disseminados em uma sociedade que se funda com os valores burgueses na distribuição do trabalho no mundo sensível.

No Brasil hoje vivem cerca de 460 mil índios, falantes cerca de 180 linguas, distribuídos entre 225 sociedades indígenas, que perfazem cerca de 0,25% da população brasileira.(...) Na Amazônia Legal, vivem 170 povos indígenas com uma população em torno de 342.552 índios morando nas aldeias e em centros urbanos. A extensão das Terras da Amazônia é de quase 98,63% da extensão total das Terras indígenas do país. (CABRAL, 2017, p. 162)

Uma pesquisa realizada pelo DIEESE, em 2013, apontou que o maior percentual de trabalhadoras domésticas no Brasil, são negras. Em 2016 foi publicada uma pesquisa realizada pelo IBGE, entre os anos de 2005 e 2015, revelando que 54% da população brasileira é negra e apenas 17% vivem em um situação favorável. E não é por acaso, também, que o maior número de execuções nas periferias, são de jovens negros. É contra todo e qualquer tipo de intolerância, opressão, preconceito e domínio subjetivo, que o meu corpo, enquanto espaço de resistência - um griô poético - luta para despertar um sentimento de pertença e reconhecimento entre seus pares, pela instauração de uma encruzilhada poética que o faz elemento comum e catalisador desta pesquisa. Além disso, é preciso incitar a revolta dos espíritos dos rios, matas e animais, e gerar energia necessária para rivalizar com seu maior inimigo: o capitalismo, o agronegócio, o genocídio. Ainda que considerando este um ente autônomo invencível da ganância e necessidade de destruição do próprio homem devastado por si. Seu autoaniquilamento.

A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. Os espíritos xapiri, que descem das montanhas para brincar na floresta em seus espelhos, fugirão para muito longe. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los e fazê-los dançar para nos proteger. Não serão capazes de espantar as fumaças de epidemia que nos devoram. Não conseguirão mais conter os seres maléficos, que transformarão a floresta num caos. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar.

(Davi Kopenawa)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Eleonora da Silva. **Senzala na origem: a escravidão em Ponta de Pedras do século XIX período de 1859 a 1888**. Monografia defendida em 2009 pela Faculdade de História e Cartografia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

AZEVEDO, João Lúcio. **Os jesuítas no Grão Pará: suas missões e a colonização. Bosqueiro histórico com vários documentos inéditos**. Belém: Secult, 1999.

BATISTA, Karina Nunes; NOGUEIRA, Antônia Fernando de Souza. **Povos indígenas do Marajó: Os Anajás**. ANAIS DO III COLÓQUIO DE LETRAS DA

FALE/CUMB, Universidade Federal do Pará, Breves, 18, 10 e 20 de fevereiro de 2016. ISSN 2358-1131.

BRAGA, Ana Cristina Lopes; LONGO, Filomena Mata Vianna; CORRÊA, Ivone Maria Xavier de Amorim; LEONEL, Maria Clarice **Entre índios aruãs, colonizadores europeus e o caboclo marajoara: revisitando Chaves**. Belém: Universidade da Amazônia. Expedições, 2003.

BEZERRA, Neto, **Escravidão no Grão-Pará (século XVII – XIX)** Editora Paka – Tatu. Ano 2001 p. 75.

CABRAL, Rafael. **Teia de Pykatôti: um estudo da corpografia mēbêngôkré do Rio Fresco na Amazônia Brasileira**. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal do Pará, 2015.

CARLOS, Fausto. **Inimigos fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia**. 1ª Edição. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. **Oniska: poética do xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2011.

KASTRUP, Virgínia. **A invenção de si e do mundo: uma introdução do tempo e do coletivo no estudo da cognição**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: Palavras de uma xamã yanomami**. São Paulo, 1ª edição. Companhia das Letras, 2015.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (organizadores). **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008.

PELBART. Peter Pál. A arte de instaurar modos de existências que “não existem”.

SALLES, Vicente. **O Negro no Pará sob o Regime da Escravidão**. Brasília, 1988.

SANTOS, Bernadino Ferreira dos. **Nas Margens do Marajó - Açú**, Belém, Pará 1993.

SHAN, Denis Pahl; MARTINS, Cristiane Pires (organizadoras). **Muito além dos campos: Arqueologia e história na Amazônia Marajoara**. 1ª Edição. Belém: GKNORONHA, 2010.

SHAN, Denis Pahl; MARTINS, Cristiane Pires (organizadoras). **Muito além dos campos: Arqueologia e história na Amazônia Marajoara**. 1ª Edição. Belém: GKNORONHA, 2010.

SHAN, Denise Pahl. **Cultura Marajoara: origens e significados**. Belém: PZZ arte, educação e cultura, nº 11, ano IV. pg.59.

_____. **A arte da cerâmica marajoara: entre o passado e o presente**. Goiania: Revista Habitus, v. 5, nº 1, PP. 99-117. Jan/jun 2007.

_____. **Arqueologia para etnólogos do Marajó: colaborações entre arqueologia e antropologia na Amazônia**. Brasília: UNB. Anuário Antropológico, 2014, v. 39, nº 2: 13-44.

_____. **Arqueologia, público e commodificação da herança cultural: o caso da cultura marajoara**. São Paulo: Revista Arqueologia Pública, nº 1, 2006, pgs. 31-48.

QUILICI, Cassiano Sydow. **O ator-performer e as poéticas da transformação de si**. São Paulo: Annablume, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísica canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 1ª ed., 2015.

_____. **Involuntários da Pátria**. Série Pandemia. Belo Horizonte: N-1 edições, 2016.