

PATRIMÔNIOS DO “FUNDO” NA ENCANTARIA AMAZÔNICA: “ENTRE COSMOLOGIAS, MEMÓRIAS E IDENTIDADES MARAJOARAS”

Joel Pantoja da Silva¹, Fabiano de Souza Gontijo²

RESUMO

O artigo analisa no campo de estudo do patrimônio a trajetória desse conceito enquanto categoria de pensamento dentro da perspectiva epistêmica ocidental em função de outros regimes de práticas patrimoniais dos saberes orais que se inscrevem na designação de *patrimônios do fundo* praticados por sociedades formadas em matrizes indígena e africana. Pretendemos discutir essa prática discursiva da concepção de patrimônios inscrita na narrativa *O Mergulho* (Monteiro 1997) que envolve cosmologias dos lugares de habitação dos encantados em razão do sistema crença e religiosidade da encantaria na Amazônia Marajoara. Dialogando teoricamente com a Antropologia, a Análise do Discurso e Pensamento Pós-Colonial, analisamos as condições de produção histórica dos lugares da encantaria debruçada em narrativas orais marajoaras. Nessas interações, descobrimos narrações de patrimônios do fundo com referências na construção de memórias e identidades em contínuas reafirmações com patrimônios ocidentais na região.

PALAVRAS-CHAVE

Patrimônio. Patrimônios do Fundo. Encantaria. Amazônia Marajoara.

PALAVRAS INICIAIS: O ENCANTE SOB A ÓTICA DE ESTUDO DO PATRIMÔNIO

O termo patrimônio, desde a Antiguidade até a contemporaneidade, constituiu-se com diferentes significados passando da definição relacionada à ideia de herança paterna no domínio familiar e privado ao surgimento dos Estados-nações com uma perspectiva política articulada à concepção coletiva da memória histórica da sociedade ocidental (CHOAY, 2001; ABREU, 2003). Diante disso, o campo de estudo do patrimônio ampliou-se cada vez mais em pesquisas de arqueólogos, arquitetos, historiadores, antropólogos, sociólogos e profissionais de ponta das diversas áreas de conhecimento na sociedade moderna.

O patrimônio, em sua acepção inicial, na visão de arqueólogos construiu o sentido de valor arqueológico dos objetos podendo reconstruir seu uso na sociedade onde surgiu. Para os arquitetos, pensou-se a estética e a crítica de arte em seus contornos. Entre historiadores, a discussão em torno da conservação da memória do monumento histórico. Já, o patrimônio – “objetos etnográficos” – no campo da antropologia clássica caminhou entre etnografias que indicavam a evolução da cultura e a posição social em uma sociedade. Os sociólogos e outros profissionais das artes enveredaram para a educação patrimonial e as questões de preservação dos monumentos entre os grupos sociais (CHOAY, 2001; GONÇALVES, 1996).

Diante destas diferentes percepções é relevante assinalar que o termo patrimônio interpretado como uma categoria analítica revela em função das condições de produção histórica desde o século XIX até meados do século XX que essa terminologia passou por muitos qualificativos estando associado aos termos “histórico” e “artístico” entre arqueólogos, arquitetos e historiadores (CHOAY, 2001). Na segunda metade do século XX estabeleceu-se como uma definição marcada por diferentes posições teóricas e interpretações do uso dessa categoria no campo da cultura de sociedades ocidentais e não ocidentais na concepção de antropólogos, sociólogos e demais pesquisadores das artes (GONÇALVES, 2009; SILVA, 2010).

A cultura entendida no contexto da categoria patrimônio possibilita compreender aspectos relevantes das teorias antropológicas (GONÇALVES, 2007), os sentidos de práticas patrimoniais discutidas no jogo das relações de poder instituíram políticas de preservação (FOUCAULT, 2011; PE-

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Universidade Federal do Pará (PPGA/ UFPA). Mestre em Comunicação, Linguagens e Cultura (UNAMA).

² Doutor em Antropologia Social (UFPA), professor adjunto do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA-UFPA).

LEGRINI, 2006) e a inserção do conceito de diversidade tanto nas discussões de patrimônio material quanto imaterial (ALVES, 2010). Além disso, ocorreu o reconhecimento de saberes culturais imateriais ou intangíveis tradicionais de pouca visibilidade no período de predominância do monumento histórico no Brasil (GONÇALVES, 1996; ARANTES, 2008).

No início do século XXI, a trajetória deste conceito abriu importantes reflexões políticas acerca da dimensão cultural do patrimônio em distintas sociedades e organizações sociais trazendo uma pluralidade de questões sobre o uso da categoria patrimônio na esfera da cultura material e imaterial (ABREU, 2007; PELEGRINI, 2008; SILVA, 2010). Nesse sentido, acontece um grande esforço intelectual e programas de políticas nacionais para construir narrativas etnográficas em meio ao descentramento do eixo de debate da singularidade nacional para singularidades locais de reconhecimento dos vários patrimônios (ABREU, 2008).

As frestas discursivas institucionais encontradas ancoram-se na “patrimonialização das diferenças, que consistem em utilizar a força consagradora dos instrumentos legais de proteção por parte dos Estados-nações para valorizar os chamados “conhecimentos tradicionais” encontrados no conjunto do planeta” (ABREU, 2008, p. 65). Nesta direção, os saberes locais de populações tradicionais têm perturbado a ordem histórica da noção de patrimônio na sociedade ocidental que investida de uma posição política homogeneizadora pretende fundar única narrativa nacional para referenciar a dimensão patrimonial (GONÇALVES, 1996).

As análises partindo de leitura das imagens fotográficas oficiais e populares voltados para registros de eventos, comemorações, festas e inaugurações de patrimônios materiais na parte do ocidente marajoara constitui, com exceção das investigações arqueológicas, as primeiras incursões a respeito de ressignificações e insurgência da cartografia de patrimônios do afeto (PACHECO, 2011). Repensando as condições de produção em torno dessa cartografia patrimonial constituída frente aos monumentos históricos da sociedade fomos adentrando em outros sentidos de patrimônios com ênfase em uma cosmologia da encantaria amazônica.

Deste modo, analisamos no campo de estudo do patrimônio compreendido a partir de uma perspectiva epistêmica desta categoria uma tensa relação de sentidos entre cultura material e cultura imaterial. Essa visão dicotômica deixou à margem desse conceito analítico saberes e práticas culturais que chamamos de *patrimônios do fundo*. Esse sentido patrimonial é historicamente formado em matrizes da cultura de tradição oral indígena e africana cujos sistemas de crenças construídas acerca do encanto – lugar de habitação dos encantados – compõem-se das narrações mágico-religiosas acerca de cosmologias envolvendo objetos mágicos, reinos, cidades subterrâneas e espaços ecológicos em coexistência com patrimônios ocidentais pensados por uma racionalidade etnocêntrica e a concepção local de patrimônios.

Pretendemos discutir essa prática discursiva da concepção de *patrimônios do fundo* inscrito nas cosmologias que envolvem os lugares de habitação dos encantados em função do sistema crença e religiosidade na Amazônia Marajoara.³ Em tempos contemporâneos, a existência dessas “cosmologias vêm sendo continuamente reafirmadas por meio da recriação de saberes, danças, cantos, religiosidades e outras sociabilidades como expressões de patrimônio material e imaterial afroindígena” (PACHECO, 2012, p. 198). Essa posição no estudo do afroindigenismo na Amazônia tem colocado em discussão fissuras na racionalidade ocidental e, conseqüentemente, suscitando novos debates em torno de práticas patrimoniais na região.

Particularmente, no arquipélago do Marajó, as investigações sobre o afroindígena contribuíram revelando como as ciências ocidentais ao disseminar práticas eurocêntricas, que desqualificaram

³ Usamos a definição de Amazônia Marajoara para explicar os fluxos de ideias, pessoas e culturas materiais oriundas das Américas, Áfricas e Europas, assinalando laços e peculiaridades, interseções local e global entre os Marajós e as Amazônias (PACHECO, 2009).

o saberes indígenas e africanos, passou por contínuos processos de mediações culturais (Pacheco 2009). Trata-se de trazer, simultaneamente, os saberes orais constituintes de patrimônios indígenas e africanos. Dialogando teoricamente com a Antropologia, a Análise do Discurso e Pensamento Pós-Colonial, analisamos as condições de produção histórica dos lugares da encantaria debulhada em narrativas orais marajoaras.

No decurso deste texto, em primeiro lugar, apresentamos o contexto da definição de patrimônio e suas transformações de enunciações discursivas. Após, discutimos as interfaces entre teorias antropológicas e estudos de patrimônios desvelando identidades e memórias de grupos sociais marginalizados historicamente. Depois, tratamos da análise de *patrimônios do fundo* inscrita na narrativa registrada *O Mergulho* (MONTEIRO, 1997) no município de Melgaço. Finalizamos com as significações destes patrimônios em contínuas reafirmações culturais na encantaria do cenário brasileiro, especialmente, na região amazônica.

O CENÁRIO DE ESTUDO DO PATRIMÔNIO EM QUESTÃO

O cenário de estudo do patrimônio não pode ser contextualizado sem percebemos a importância da produção de conhecimentos que envolvem as novas práticas discursivas do saber patrimonial. Entendemos por saber o “conjunto das relações que podem ser descobertas, para uma dada época, entre as ciências, quando estas são analisadas no nível das regularidades discursivas” (FOUCAULT, 2010, p. 214). Na composição desse saber ocidental não podemos olvidar que a arqueologia e arquitetura erudita foram um dos primeiros campos de conhecimento que fundaram as compreensões sobre os sentidos do patrimônio na sociedade moderna.

Existia uma regularidade discursiva ligada aos estudos dos arqueólogos, arquitetos e historiadores da arte de que o monumento referia-se somente as edificações com a função de relembrar “acontecimentos, sacrifícios, ritos ou crenças” (CHOAY, 2001, p. 18). Na Europa, em meados do século XIX, instituíram-se práticas discursivas em torno de uma “zona semântica do patrimônio construída durante sua constituição, de difícil acesso, fria e ao mesmo tempo abrasadora” (CHOAY, 2001, p. 17). Embora esse termo tenha agregado novos qualificativos em sua trajetória, a referência estava centrada no reconhecimento da cultura material.

As compreensões a respeito desta *zona semântica do patrimônio* mostraram como se forjaram as universalizações de sentidos das práticas patrimoniais em volta de monumento e monumento histórico desde a “Antiguidade, os edifícios da Idade Média e alguns castelos”. Após a “Segunda Guerra Mundial o número dos bens inventariados decuplicara” diante da autorização de registros dos estudiosos da “arqueologia e da história da arquitetura erudita” (CHOAY, 2001, p. 12), a fim de preservar a memória patrimonial na contemporaneidade.

Os inventários arqueológicos da cultura material, os contornos arquiteturais e a historiografia das belas edificações patrimoniais vinham de uma classe social privilegiada e autorizada por práticas de saberes – arqueologia, arquitetura e história – com objetivo de marcar uma história dos grupos sociais que almejavam conservar sua memória. Nesse aspecto, foram classificados em arquitetura *menor* para “designar as construções privadas não monumentais”, arquitetura *vernacular* usada para “distinguir os edifícios marcadamente locais” e arquitetura *industrial* das “usinas”, “estações” e “altos-fornos” (CHOAY, 2001, p. 12).

Posteriormente, o “domínio patrimonial não se limita mais aos edifícios individuais; ele agora compreende os aglomerados de edificações e a malha urbana” (CHOAY, 2001, pp. 12-13). Todavia, o desenvolvimento da sociedade industrial fez o monumento perder sua função memorial em detrimento do valor arqueológico. A arqueologia aliada à concepção da arquitetura deslocou essa significação em

razão da importância “atribuída ao conceito de arte” e ao “aperfeiçoamento e difusão das memórias artificiais” (CHOAY, 2001, p. 20). A partir da metade do século XIX, historiadores e estudiosos das artes converteram a função memorial do monumento em testemunho arquitetônico da história criando o termo monumento histórico.

Nesse cenário de mudanças, as definições de monumento e monumento histórico são distintas: o primeiro tem por “finalidade fazer reviver o passado mergulhado no tempo”. Já o segundo “relaciona-se de forma diferente com a memória viva e com a duração” (CHOAY, 2001, p. 26). Esta última constitui-se durante a tensão política de formação dos Estados-nações na Europa, mobilizando intelectuais de áreas como a história, arquitetura, arte e restauração a fim de construir uma memória da nação a partir das edificações oficiais e representativas. Após isso, temos a definição de patrimônio histórico constituído durante fomentação da indústria cultural cujo conceito “remete a uma instituição e a uma mentalidade” (CHOAY, 2001, p. 11). Nessa conjuntura, não podemos esquecer que “os indivíduos, assim como seus propósitos, ações e contextos, são culturalmente moldados” (GONÇALVES 1996, p. 14) por práticas de um saber patrimonial “considerado como todo discurso e toda prática de enunciados em nome da constituição de qualquer espécie de patrimônio” (CORRÊA, 2006, p. 10).

Os referidos campos de saberes que orientaram as mudanças na prática discursiva do termo patrimônio – seja do patrimônio enunciado como monumento, monumento histórico e patrimônio histórico – operaram um deslocamento do contexto institucional aristocrático – privado – para o cenário nacional – coletivo – por processos de constantes ressignificações de sentidos da categoria, sem perder de vista a regularidade de sua relação com a cultura material. Nessa direção, a “noção de patrimônio traz em seu bojo, a idéia de propriedade”, nesse caso, “traduz a concepção de herança paterna”. No âmbito jurídico, “refere-se a um complexo de bens, materiais ou não, direito, ações, posse e tudo o mais que pertença a uma pessoa ou empresa e seja suscetível de apreciações econômicas” (ABREU, 2003, p. 30). Por essa via de interpretação, o termo patrimônio emergiu do jogo das relações de poder acerca das propriedades herdadas diante das condições de produção da instituição familiar, investido de práticas discursivas autorizadas pelas formas dos saberes da área do direito e da economia. Desse modo, existiu uma prática de institucionalização do processo de legitimação e valorização dos bens materiais da família.

Situando a leitura desse termo em outra posição discursiva, ou seja, o patrimônio enquanto narrativa da memória e identidade nacional verifica-se a produção localizada da crítica destinada aos denominados monumentos de “cal e pedra”. Essa concepção relaciona-se “essencialmente de objetos de arte e edificações estreitamente relacionadas à concepção de monumento histórico, aos ideais renascentistas”. Representam, nesse ponto, “as riquezas das nações e a representação do seu gênio e história” (SANT’ANNA, 2003, p. 48).

As construções arquiteturais foram definidas de forma a representar o sentimento de identificação cultural da sociedade fazendo referência aos objetos materiais e edificações, retomando os discursos de arte, beleza, grandeza e excepcionalidade filiada às perspectivas renascentistas de cultura material (SANT’ANNA, 2003). Essa valorização de aspectos estéticos e artísticos do patrimônio ocidental repercutiu com os tombamentos no Brasil, a partir da década de 1930, com a preocupação de “salvação dos vestígios da Nação” (FONSECA, 2009, p. 81). É significativo mencionar que essa valorização sociológica do patrimônio cultural e artístico esteve ancorada na “fase heróica” – inspirada por Rodrigo Melo Andrade – com base na perspectiva da “pedra e cal”. E outra oposta, chamada “fase moderna” – representada por Aloísio Magalhães, assentada na concepção de “referência”, ou melhor, na fomentação do patrimônio como pertencimento cultural entre os grupos sociais (FONSECA, 2009, p. 24).

A salvaguarda do patrimônio material incentivou a invenção do discurso da “perda” cunhada por intelectuais do campo da história e antropologia que produziram narrativas etnográficas

sustentadas pela concepção de registro da autenticidade da cultura nacional (GONÇALVES, 1996). Por muito tempo, a definição de patrimônio esteve associada à cultura material, invisibilizando patrimônios de sociedades tradicionais e seus saberes (ARANTES, 2008).

Em 1945, a Unesco instituiu novas práticas discursivas e conceituais relacionadas à denominação patrimônio imaterial ou intangível com o objetivo de defender e abrir debates em torno da inserção da diversidade no estudo do patrimônio cultural (ABREU, 2003). Essa novidade da interpretação conceitual de “patrimônio imaterial” ou “intangível” contrapôs-se ao chamado “patrimônio de pedra e cal”, cujos aspectos da vida social e cultural pouco são discutidos por essa concepção tradicional de patrimônio (GONÇALVES, 2009, p. 24).

Outro lugar de enunciação discursiva pauta-se na forma jurídica de como a legislação brasileira, com reformulações na *Constituição de 1988*, promoveu relevante avanço com a inserção do artigo 216. Recorrendo a esse dispositivo constitucional, percebemos a ampliação da concepção de patrimônio deslocando-se para outros princípios de registros.

A Constituição Federal de 1988, artigo 216, entende como patrimônio cultural brasileiro, os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais de incluem: I as formas de expressão; II os modos de criar, fazer e viver; III as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (BRASIL/CONSTITUIÇÃO FEDERAL, 1988).

Esta dimensão do patrimônio diante do amparo jurídico e político ampliou os diversos e distintos saberes orais das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras fortalecendo o direito ao reconhecimento da diversidade de produções culturais. Nesse caso, o saber pode estar inscrito em “reflexões, narrativas, regulamentos institucionais, decisões políticas” (FOUCAULT, 2010, p. 205). Nessa ótica discursiva, as sociedades de tradição oral se organizaram politicamente para ter seus direitos registrados conforme *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial*, aprovada pela Unesco e o estabelecido no *Decreto 3551/2000*, que institui o registro de bens de natureza imaterial.

É diante desse panorama de uma ordem internacional e nacional que se operam as mudanças das regularidades discursivas não apenas legais, mas epistemológicas de estudo do patrimônio no cenário mundial, especialmente, no Brasil, quando no Estado Novo o “ideário do patrimônio passou a ser integrado ao projeto de construção da nação pelo Estado” (FONSECA, 2009, p. 96). Nesse novo quadro sociopolítico havia interesse em valorizar a cultura popular, indígena e africana por intermédio de “disciplinas como arqueologia e a etnografia que vão legitimar sua inclusão nos Livros do Tombo” (FONSECA, 2009, p. 101).

Embora esses avanços políticos sejam promissores aos vários segmentos organizados da sociedade, o artigo 216 da Constituição Federal não permite que a oralidade, diversidade linguística e modos de vida afroindígenas sejam entendidos como patrimônios imateriais. É nessa contextualização que o patrimônio enquanto categoria de pensamento amplia-se e torna-se polissêmico no mundo moderno em três grandes concepções como categoria jurídica, política pública e instrumento de comunicação social (GONÇALVES, 2009; SILVA, 2010).

No trajeto desses embates, o patrimônio tem se estabelecido como uma temática interdisciplinar em relação ao mosaico de posições teóricas com as quais é interpretado. E não poderíamos deixar de discuti-lo considerando a significação de *zona semântica do patrimônio* em narrativas etnográficas e as implicações em torno de formação das identidades e memórias (re)construídas socialmente na dinâmica da cultura com os patrimônios.

PATRIMÔNIOS E NARRATIVAS ETNOGRÁFICAS: IDENTIDADES E MEMÓRIAS

Na produção das narrativas de alteridade e etnográficas os patrimônios materiais e imateriais sempre estiveram articulados na textualização dos antropólogos, mesmo que não percebessem este elemento no percurso historiográfico da disciplina por tratarem mais do processo de institucionalização da cultura. E nesse aspecto é pertinente operar com uma *zona semântica do patrimônio*, a fim de acompanhar a ampliação dessas distinções do patrimônio enquanto categoria de pensamento antropológica para além da visão tradicional do termo.

Ela [a categoria patrimônio] não é simplesmente uma invenção moderna. Está presente no mundo clássico e na Idade Média, sendo que a modernidade ocidental apenas impõe os contornos semânticos específicos que, assumidos por ela, podemos dizer que a categoria “patrimônio” também se faz presente nas sociedades tribais (GONÇALVES, 2009, p. 22).

Em diferentes teorias antropológicas a *zona semântica do patrimônio* se fez presente oscilando seu “foco de descrição e análise entre esses contextos sociais, cerimoniais, institucionais e discursivos”(GONÇALVES, 2007, p. 15). Ultimamente, estudiosos com temáticas na área do patrimônio resolveram lançar luzes nesta questão ao questionar termos traduzidos, cunhados e apropriados pela cultura ocidental para se referir a “tabu, mana, sacrifício, magia, feitiçaria, bruxaria, mito, ritual, totemismo, reciprocidade etc.” (GONÇALVES, 2009, p. 21).

No período do evolucionismo e difusionismo culturais, entre o final do século XIX e início do século XX, a *zona semântica do patrimônio* mostra que, na “condição de ‘objetos etnográficos’, eles foram alvo de colecionamento, classificação, reflexão e exibição” pelos antropólogos em museus que “situavam-nos no macro-contexto da história da humanidade” (GONÇALVES, 2007, p. 16). Por esse lado, a evolução de sociedades apresentava-se nos “objetos como meios de reconstituir esses processos”. A “cultura humana, para eles, era raramente um assunto de invenção, mas de transmissão” (GONÇALVES, 2007, p. 17) desses estágios evolutivos.

Franz Boas, antropólogo funcionalista norte-americano, revendo as construções de sentidos dos objetos materiais nas etnografias evolucionistas e difusionistas, critica os referidos paradigmas antropológicos desses macros-esquemas abrindo caminhos para pensar as “funções e significados no contexto específico de cada sociedade ou cultura onde foram produzidos e usados”. Esse novo sentido da *zona semântica do patrimônio* mudou o foco de descrição do objeto, análise das formas e técnicas de fabricação para as “relações sociais em que estão envolvidos os seus usuários” (GONÇALVES, 2007, pp. 18-19).

Os estudos dos objetos etnográficos na construção da alteridade de grupos humanos não ocidentais demarcavam a memória social de evolução da cultura e técnicas de produzi-la, como também instituíam identificações pejorativas que reduziavam suas identidades culturais associadas a termos como atraso, selvageria e primitivismo. Todas essas marcas identitárias podem ser visibilizadas por uma *zona semântica do patrimônio* evidenciando o pensamento etnocêntrico em expansão para a Ásia, África e América (SCHWARCZ, 1996; ANTONACCI, 2013). A antropologia funcionalista, caracterizada pela profissionalização e junção da função de etnógrafo e antropólogo, afasta-se dos estudos da cultura aliados aos museus e volta-se para o método de observação participante em campo, construindo os modos de autoridades etnográficas – experiencial e interpretativa (CLIFFORD, 1998). Em razão disso, iniciava-se nos recém-criados departamentos de antropologia nas universidades europeias e americanas a ênfase nos estudos das “sociedades” em vez das “culturas” (GONÇALVES, 2007).

A investigação da antropologia estrutura-funcionalista britânica retoma os estudos dos objetos materiais a partir da II Guerra Mundial, com as análises de Edmund Leach, em relação à posição social de esposa indicada no turbante da mulher kachin e no anel no dedo da mulher inglesa (GONÇAL-

VES, 2007). Em Leach, essa *zona semântica do patrimônio* eram “sinais diacríticos a indicar posições sociais, pouco importando a descrição e análise da forma e do material e da técnica com que eram produzidos”. Interessava para esse estudioso torná-los “meios de demarcação de identidades e posições na vida social” (GONÇALVES, 2007, p. 19).

Em outra leitura dos intelectuais da antropologia simbólica, os “objetos não apenas demarcam ou expressam tais posições e identidades”, mas constituem-se como uma *zona semântica do patrimônio* compondo “parte de um sistema de símbolos que é condição da vida social, organizam ou constituem o modo pelo qual os indivíduos e os grupos sociais experimentam subjetivamente suas identidades e *status*” (GONÇALVES, 2007, p. 21). Podemos tratá-los como “fatos sociais totais” (MAUSS, 2003), já que se deslocam da função de representação e situam-se no estabelecimento simbólico da vida social dos sujeitos em seus grupos.

Diante desse quadro, passamos a entender que a sociedade ocidental apresenta, em seu modo de vida, práticas sociais de acúmulo dos bens materiais. Já, as sociedades tribais deixam ver um processo de repartição ou destruição de seus patrimônios, por exemplo, os colares e braceletes da instituição *kula* dos trobriandeses e os presentes celebrados na festa do *potlatch*, no noroeste americano (GONÇALVES, 2009). Em outro exemplo, na cultura dos indígenas Tupi, da região amazônica, os Waiãpi, quando alguém falece, os familiares abandonam a casa, deixam seus objetos na residência e reconstróem tudo de novo em outro lugar (ABREU, 2007).

Nesse cenário amazônico, “a escrita da história indígena e das diásporas africanas em contexto colonial versou, quase sempre de modo individual, pela temática da religiosidade e suas diferentes atividades” (PACHECO, 2012, p. 198). Na dimensão da sabedoria de tradições orais – seja ocidental ou não, em relação aos poderes mágico-religiosos “discute-se a presença ou ausência do patrimônio, a necessidade ou não de preservá-lo, porém não se discute a sua existência” (GONÇALVES, 2009, p. 24). Aqui, fazemos referência à existência de poderes mágicos em patrimônios imateriais construídos pelo encanto em sociedades tradicionais.

Torna-se necessário repensar os significados do patrimônio imaterial relacionado com nova *zona semântica do patrimônio* cujos saberes orais destacam ideias e valores do modo de ser em contato com a natureza como forma de pensar a relação homem/natureza e criação de saberes nesse espaço sociocultural. No estudo da encantaria amazônica há uma tensão na discussão de patrimônios intangíveis construídos pelas narrativas orais onde habitam os encantados à medida que se coloca em debate somente a preservação e não as maneiras de existir dos patrimônios ocidentais em simbiose com os poderes sobrenaturais do encanto.

As análises antropológicas e históricas do colonialismo, na Amazônia Marajoara, revelam com um intenso reforço na escrita da história local/global (MIGNOLO, 2003) no período da colonização, um olhar oficial a respeito da organização geopolítica dos lugares e construção de prédios históricos reafirmando uma “redução à lógica dos Estados coloniais” (MONTERO, 2006, p. 54). Nessa perspectiva colonialista pouco se vê outros regimes do saber de tradição oral das sociedades indígenas e, posteriormente, africanas na região.

Modernidade e colonialidade, face e contra face de dinâmicas de expansão e dispersão de povos e culturas nunca antes conectados, projetaram imaginários do “homem europeu”, submetendo, a malhas administrativas de Estados nacionais, outras histórias e memórias, línguas e escrituras. Desvirtuando costumes e redes simbólicas, agentes da ordem europeia usufruíram de corpos, ofícios e saberes de povos estigmatizados como primitivos, bárbaros e atrasados (ANTONACCI, 2013, p. 239).

No rastro dessa movimentação histórica do projeto de modernidade/colonialidade (MIGNOLO, 2003), inaugurando a presença de epistemologias das ciências ocidentais arraigadas no

poder da escrita destituíram compreensões dos patrimônios da cultura de tradição oral. Em função dessa realidade, no “contexto colonial Amazônico, poderes locais e metropolitanos, para fazer valer seus interesses econômicos e políticos, empreenderam práticas de exploração, perseguição e extermínio contra populações nativas e diaspóricas” (PACHECO, 2012, p. 204).

A modernidade/colonialidade da cultura indígena ou africana em solo amazônico constituíram invenções de identificações que resultaram em memórias sociais associadas a termos como “Mar Dulce”, “País do Eldorado e da Canela”, “País das Amazonas”, “Última página do Gênesis”, “Terra Encharcada”, “O rio comanda a vida”, “Inferno Verde”, “Anfiteatro Amazônico” (MAUÉS, 1999, p. 19). Frequentemente, são identidades pejorativas que reduzem os amazônidas a grupos humanos pouco civilizados para o ocidente.

A construção dessas identidades exógenas mostra as produções de alteridades em processo de civilização das práticas sociais brasileiras impossíveis de serem unificadas como um “patrimônio cultural formado por elementos harmoniosos entre si” e pertencimento por meio da “partilha do patrimônio cultural pela grande maioria dos habitantes do país”. Essa forma de pensar a identidade nacional estava ameaçada pela “heterogeneidade de traços culturais ligados à variedade dos grupos étnicos”. Nesse caso, acusava-se a “persistência de costumes *bárbaros*, aborígenes e africanos, de serem obstáculos impedindo o Brasil de chegar ao esplendor da civilização europeia” (QUEIROZ, 1989, p. 18).

O estudo do patrimônio ligado à dimensão de análise das identidades e memórias produzidas pelas práticas patrimoniais desvelam importantes sentidos sobre a cultura de populações tradicionais formadas em matrizes da cultura de tradição oral. Os significados atribuídos nessas interfaces possibilitam compreender que a “memória social diz respeito a agentes e práticas pertencentes à sociedade civil, o patrimônio resulta de um complexo processo de negociação e conflito” (ARANTES, 2008, pp. 52-53) que se constroem socialmente a partir das condições de representações identitárias dos sujeitos.

Desse modo, os patrimônios, por conterem essa relação social tensa de negociações e caráter conflituoso, com base na história dos sujeitos, identidades e memórias, vêm ao longo do tempo abrindo caminhos de interpretações que sugerem colocar em debate, no interior de sua formação conceitual, as narrativas de vozes de grupos subalternos (CARVALHO, 2001). Em parte, vem acontecendo uma desconstrução nas construções das narrativas nacionais compreendidas criticamente como uma alegoria do patrimônio (GONÇALVES, 1996).

Faz-se relevante acentuar que os estudos da arqueologia do saber ocidental (FOUCAULT, 2010) possibilitam entrever fendas na racionalidade ocidental para discorrer, diante dessa realidade, nortes para uma “arqueologia de saberes e memórias da oralidade” (ANTONACCI, 2013, p. 250). Estamos destacando, desse modo, a importância da *zona semântica do patrimônio* colocar em cena “memórias clandestinas e inaudíveis” (POLLAK, 1989, p. 9) coexistentes com os patrimônios oficiais, cujas lembranças tecem narrativas de outras histórias das cidades e seus habitantes, revelam identidades e saberes da população local em *patrimônios do fundo*.

PATRIMÔNIOS DO FUNDO EM COSMOLOGIA DA ENCANTARIA MARAJOARA

A condição histórica do estudo de *patrimônios do fundo*, com base na perspectiva da encantaria amazônica, trouxe outros sentidos de análise para as narrativas orais, temática de áreas do conhecimento como a teoria da narrativa na literatura e no folclore (PROPP, 1984), posteriormente, das disciplinas antropologia e história em diferentes sociedades (VENSON & PEDRO, 2012), constituíram distintos olhares de práticas sociais e suas relações simbólicas no cotidiano dos sujeitos. Hoje, vemos nessas narratividades interpretações desses patrimônios que se inscrevem no encanto onde habitam seres encantados com poderes mágico-religiosos.

Por um lado, no início do século XX, o estudo dos contos de magia articulava-se, de certa forma, como uma origem dos mitos em pesquisas realizadas por Wladimir Propp, na Rússia, estabelecendo com a coleta dessas narrações o primeiro método fundado em análises dos personagens e funções nas narrativas folclóricas (CORRÊA, 2004). Por outro lado, algumas dessas orientações contribuíram para a análise dos mitemas de Lévi-Strauss e, conseqüentemente, a aproximação com a área da linguagem e história. Esta última, a partir de novos conceitos introduzidos pela Nova História Francesa marcou o retorno da oralidade e narrativa como fonte de investigação, antes campo exclusivo da antropologia (VENSON E PEDRO, 2012).

Nesse cenário de compreensão de *patrimônios do fundo* na encantaria, torna-se importante mencionar essas posições teóricas – teoria da narrativa, antropologia e história – de maneira “estratigráfica”, ou melhor, “integrar diferentes tipos de teorias e conceitos de tal forma que se possam formular proposições significativas incorporando descobertas que hoje estão separadas em áreas estanques de estudo” (GEERTZ, 2008, p. 32). Nessas relações, as narrativas orais se constroem por meio de linguagens da cultura de tradição oral e, lidas do campo da cultura, revelam práticas sociais e históricas por meio das memórias pessoais e sociais construídas.

Neste aspecto, as textualizações etnográficas – tendo como fonte de pesquisa os terreiros, o folclore e a literatura oral – desvelaram descobertas historicamente significativas para a análise do xamanismo na encantaria e religiões afro-brasileiras. Nesse caso, destacam-se a pajelança cabocla na Amazônia (MAUÉS & VILLACORTA, 2001); *Candomblé* na Bahia, *xangô* em Pernambuco, o *batuque* no Rio Grande do Sul e *Tambor de mina* no Maranhão (FERRETI, 2008). Essas incursões situam novas perspectivas em relação ao panteão da encantaria constituída em matrizes culturais indígenas, europeias e africanas (PRANDI, 2008) corroboraram para discorrermos a composição de *patrimônios de fundo*.

Na região amazônica, estudos historiográficos mostram a constituição dos sistemas de crenças em práticas de cura acerca da pajelança em Belém e Manaus – centros urbanos de referência de civilização no período da *BelleÉpoque* – em interfaces com rituais dos terreiros das religiões afro-brasileiras. Essa apreensão foi possível com base nos estudos de folcloristas realizados na época – Pádua Carvalho, Santa-Anna Nery e Sílvio Romero – preocupados com a chegada do processo de civilização e urbanização nessas regiões resolveram registrar a literatura oral da população em meados do século XIX (FIGUEIREDO, 1996).

Em finais do século XX, o folclorista e jornalista Walcyr Monteiro lança no *Jornal A Província*, em 1972, a série *Visagens e Assombrações de Belém*. O interesse do folclorista, diferente do contexto histórico da *Belle Époque*, objetivava “preservar um traço cultural de nossa Região, aquela altura quase esquecido com o então recente advento da televisão” (MONTEIRO, 1997, p. 5). Para esse jornalista, a mídia televisiva representava uma ameaça à autenticidade dos saberes tradicionais da cultura oral, destituindo os traços originais dessas práticas culturais e levando-a à perda de sua realização entre os grupos da sociedade.

Posteriormente, publica *Visagens, Assombrações e Encantamentos da Amazônia* procurando abordar “tudo o que lembre os mitos, as lendas, as crenças, enfim os mistérios da Amazônia” (MONTEIRO, 1997, p. 6). O mapeamento e registro da literatura oral, particularmente, no ocidente marajoara, como forma de arquivar saberes culturais praticados no município de Melgaço, puseram em evidência na interpretação da narrativa oral registrada – *O Mergulho (1997)* – inquirições acerca dos *patrimônios do fundo* que emergem dessas linguagens orais envolvidas no universo cosmológico dos sistemas de crenças na encantaria.

As análises em torno das empiricidades espalhadas em distintos cenários culturais da

Amazônia marajoara podem trazer a partir dessa história contada – *O mergulho* – memórias coletivas em pelejas com memórias oficiais (HALBWACHS, 2006). Essa formação de memórias “manifesta-se, sobretudo, pela constituição de arquivos profundamente novos, em que os mais característicos são os arquivos orais” (LE GOFF, 2003, pp. 468-469). É investigando esses arquivos de oralidades e memórias constituídas em práticas culturais indígenas e africanas na encantaria que procuramos avançar com a leitura de *patrimônios do fundo*.

A condição histórica da narrativa é situada no final do século XX, como narra Walcyr Monteiro, na apresentação do enredo: “Início da década de setenta. Em Melgaço, depois de jogar uma pelada, Severino Araújo Dias, de 10 anos, e dois colegas resolveram tomar banho no rio, indo para o antigo trapiche de açazeiro, bem diferente do trapiche atual”. Em seguida, ocorrem mudanças na posição de narrador: “Quem vai contando a história é Maria Telma Araújo Dias, estudante, residente na cidade de Melgaço e sobrinha de Severino” (MONTEIRO, 1997, p. 13) acentuando a autoridade da história na voz de uma moradora local.

Na constituição da trama – os tempos e os personagens; práticas sociais como futebol e tomar à beira do rio; os patrimônios oficiais erguidos com corte das árvores de açazeiro e o atual de madeira na época – mostram a “experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorrem todos os narradores” (BENJAMIN, 1994, p. 198). Essa tessitura da narrativa apresenta, colada com as vivências da narradora, o contexto histórico de fomentação dos projetos de modernização e produção de recursos naturais na região amazônica. Em termos regionais, os enunciados – *açazeiro* e *madeira* – inscrevem as relações homem/ natureza mediada pela construção de patrimônios públicos no período da extração do palmito e madeira em 1970.

O enredamento da trama ainda remete para troca de ordem discursiva na narrativa compondo o “espaço de exterioridade em que se desenvolve uma rede de lugares distintos” (FOUCAULT, 2010, p. 62). Nesse sentido, “quem conta história está autorizado a partir de uma saber, que lhe confere poder” (SILVA, 2013, p. 102). Esse poder autoriza o caráter legítimo do fato ocorrido, cuja voz é assumida nesse ambiente cultural da narratividade por Maria Telma.

Eram seis horas da tarde. Os três tomavam banho alegremente, até que Severino deu um mergulho e não voltou mais. Os outros dois, pensando que ele estava brincando e tinha se escondido nos barrancos, depois de chamarem bastante e esperarem um bocado, foram embora.

Às sete horas, a avó de Telma, portanto, mãe de Severino, resolveu ir atrás e foi a casa de Canhoto, um dos amigos, que contou o que se passara, afirmando que depois daquele mergulho não viram mais Severino, razão porque pensam que ele tivesse se escondido

A mãe ficou desesperada e convidou várias pessoas para procurar. E mesmo de noite, iniciaram a busca no trapiche, na beira e nada encontraram. Só quase 11 horas da noite é que foi encontrado pelo “seu” Bebê Chorão, um senhor lá de Melgaço. Severino estava todo molhado e liso, liso, liso, todo enrolado, parecendo uma cobra... (MONTEIRO, 1997, pp. 13-14).

Percebemos a importante estratégia de ler os processos de mediações interculturais na referida história, por intermédio de uma “abordagem que de algum modo incorpore à análise o ponto de vista nativo” (MONTERO, 2006, p. 44). Essa posição do lugar de fala na narrativa, partindo das vozes de dona Maria Telma, autorizada a contar por ser moradora de Melgaço e por saber o enredo da narração, constrói ao longo da textualização oral sequências cronológicas lineares – *seis horas*, *sete horas* e *onze horas* – cada instante evoca um acontecimento na história, próximo de anoitecer quando a narrativa contada ganha mais significados culturais.

Maria Telma evidencia no percurso deste narrar uma tensão entre tempo e espaço na construção da história por meio da oralidade. O primeiro momento diz respeito ao mergulho e sumiço de Severino às margens do rio. Se por um aspecto, esse tempo na liturgia ocidental é sagrado e destinado

à oração das vésperas,⁴ em outro, no sistema de crença e religiosidade na encantaria ressalta-se a temporalidade de manifestação das correntes dos encantados, que começa em frente de toda orla marinha da cidade (FARIAS 2007; PACHECO, 2009).

Já, o segundo traz a evocação de quadros de imagens e lembranças para compor as memórias individuais e coletivas sobre o desaparecimento da criança. Além de uma rede de solidariedade entre amigos e pessoas da comunidade, estabelecida para procurá-la. Por último, temos o momento que o menino é encontrado e as descrições físicas de seu estado – *molhado, liso, enrolado* – expõe a energia do encanto inscrita na imagem enunciada de uma reptiliana – a *cobra* – transfigurada simbolicamente no corpo de Severino.

Diante dessa compreensão, refletimos que a gênese dos encantados está intimamente ligada com os *patrimônios do fundo*, já que no sistema de religião desses seres o encanto, lugar onde se criam e renovam as energias, às vezes, são reinados situados no fundo de igarapés, lagos, rios, baías e imersos no meio de matas ou ilhas (MAUÉS & VILLACORTA, 2001; SILVA & PACHECO, 2011). Outras vezes, são pessoas que não morreram, porém se encantaram em função de outros encantados, por exemplo, Ricardo que foi encantado pela cobra Norato, tornou-se depois de sete anos no encanto o encantado Tupinambá e fez o seu reinado na frente da orla de Melgaço comandando o fundo na cidade subterrânea (FARIAS, 2007).

Nesse panorama hostil, é relevante destacar os poderes incorpóreos investidos na constituição desses *patrimônios do fundo*, atraindo Severino para o encanto – “Apesar de ter só 10 anos parecia ter uma força descomunal e tentava voltar para dentro d’água” – diante dessa forte presença malfética aciona-se o pensamento cristão-ocidental – “Aí começaram a rezar, a rezar, a rezar e só com muita reza, com muitas orações é que conseguiram finalmente tirar Severino da beira do rio e levá-lo para casa” (MONTEIRO, 1997, p. 14). A ênfase na oração cristã torna-se um princípio religioso ocidental para afastar Severino da região subaquática e, aparentemente, a negação do entendimento dessa cosmologia local em torno da cobra.

Perante essa interpretação, “se no imaginário cristão-ocidental a cobra representa o pecado e a condenação do homem, no universo indígena este animal é sinônimo de fertilidade e de vida” (PACHECO 2012, p. 206). Trata-se, historicamente, de seres do fundo – cobras, peixes, botos e jacarés – que estabeleceram seus reinados em frente à Baía de Melgaço comandando toda a orla urbana e afluente do meio rural. Notamos, também, não se referir ao ritual de iniciação de linhas ou cordas de encantarias em Severino, mas de punição por tomar banho sozinho no trapiche longe da responsabilidade dos pais (PACHECO, 2009).

Ampliando essa discussão, por ser uma história silenciada de narradores excluídos da história oficial, a narrativa local trouxe a “importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à “memória oficial”, no caso a memória nacional” (POLLAK, 1989, p. 4). Essa percepção implica outras temporalidades e epistemologias, reafirmadas na narrativa em oposição à objetividade ocidental. Nesse sentido, a “pedagogia do saber oral detém-se em procedimentos e recursos do *feito*, questionando o cerne do arquivo ocidental que ignorou a arqueologia da voz” (ANTONACCI, 2013, p. 52).

Embora tenhamos na história narrada sequências cronológicas de acontecimentos culturais delineados por princípios ocidentais de compreensão, o enunciado oral – *cobra* – inscrito entre as práticas sociais indígenas e africanas nesse território, reafirmam crenças afro-religiosas assentadas em cosmologias indígenas desse ofídio na região. Esse sistema religioso da encantaria associa-se à presença

⁴ Essa oração está no Livro Abreviário (ou Orações do Dia). Nessa liturgia, vésperas é uma modalidade de oração ritualizada com cantos de salmos, reza de terços e, pode ser seguida também com a missa cuja função espiritual é investida de agradecimento pelo final do dia alcançado. Em alguns lugares que não tem sacerdote fazem-se apenas as vésperas ou reza-se o terço seguido de adoração ao Sagrado Coração de Jesus.

de encantados e seus poderes mágico-religiosos ancorados em cidades encantadas construídas pela existência espiritual de seres invisíveis.

Severino não falava. E mudo ficou oito dias e oito noites, período em que não comeu nada e nem ao menos bebeu água... Depois deste tempo, quando voltou a falar, contou para a mãe que, ao mergulhar, encontrou uma cobra encantada, que não sabia se era homem ou mulher. A cobra levou-o para uma cidade no fundo do rio, cidade esta que também era encantada. Em tudo parecia com a cidade da superfície, com uma só diferença: os seus habitantes eram todos cobras, cobras encantadas... (MONTEIRO, 1997, p. 14).

Na literatura especializada – antropologia, sociologia e história – a respeito dos sistemas de crenças na encantaria brasileira apreendeu o encanto como lugar de habitação dos encantados cuja fonte de energia, ora maléfica, ora benéfica é situada em ambientes naturais como a água (MAUÉS & VILLACORTA, 2001), ou nas interfaces com os três elementos ar, água e terra (SILVA, 2012). Ou ainda, na coexistência de energias naturais investidas em poderes espirituais representados pelas transfigurações nas formas de manifestação xamânicas desses encantados, por exemplo, Tupinambá – agindo com poderes mágico-religiosos do ar, ora da água, ou da terra diversificando suas incorporações (SILVA & PACHECO, 2012).

Em presença dessa reflexão, esses espaços do encanto foram pensados como sendo lugar de renovação das energias que constituem as práticas de cura, encantamentos, linhas e cordas dos xamãs, hoje, reivindica outras significações por uma cartografia do fundo (SILVA, 2014). Desse modo, os lugares dos encantados erguem relações simbólicas e espirituais em sintonia com a vida da população amazônica – uma cidade no fundo do rio, cidade esta que também era encantada, em simbiose cultural com a cidade terrena – Em tudo parecia com a cidade da superfície, sem deixar de entrever os aspectos transfigurativos e simbólicos de seus habitantes – com uma só diferença: os seus habitantes eram todos cobras, cobras encantadas – revelando saberes e memórias inscritas em *patrimônios do fundo* na encantaria.

Esses lugares da encantaria, pouco foram descritos nas narrativas etnográficas e na historiográfica em função da densidade dos sistemas simbólicos e religiosidades envolvidas nestas práticas xamânicas. Os espaços mágicos – cidades encantadas – e outros como corrente da encantaria, orla, praias, montanhas, pedras mágicas, etc. – são representados em interfaces entre uma cidade ocidental com suas paisagens arquiteturais e uma cidade do fundo, ou edificações encantadas, ou ainda objetos mágicos tecidos culturalmente por uma linguagem ancorada na oralidade em uma tensa inter-relação sem separação entre o real e o imaginário, o material e o imaterial cujas funções simbólicas fundem-se na cosmologia marajoara.

AMAZÔNIA SOB O SIGNO DO PATRIMÔNIO DO ENCANTE

O patrimônio enquanto categoria de pensamento forjado pelo saber ocidental tornou-se relevante em nossa compreensão, a partir da análise da trajetória histórica deste conceito, envolvido com produções de significados em torno das disciplinas arqueologia, arquitetura e história da arte na Europa e sua disseminação de interpretação para outros continentes, sem perder de vista, sua aceção inicialmente ancorada na cultura material. A transformação da semântica do patrimônio de monumento a monumento histórico, patrimônio histórico a patrimônio artístico desvelam distintas posições institucionais e teóricas desta definição.

É interessante mencionar, também, esta mudança do conceito de patrimônio na esfera aristocrática como sinônimo de herança familiar para significar a construção da memória social da história nacional dos Estados-Nações representados por edificações arquiteturais de grupos sociais privilegiados. A configuração desta política nacional não pode ser discutida sem arrolarmos as relações de mediações interculturais e históricas vivenciadas em interfaces por sociedades modernas e não ocidentais,

por exemplo, as práticas patrimoniais identificadas entre os europeus, os trobriandeses, nações indígenas e africanas.

A institucionalização da terminologia patrimônio concebida de modo polissêmico e ambivalente – material e imaterial – concorre para um grande esforço intelectual e pesquisa – antropologia e história – ampliando a dinâmica desta categoria de pensamento no campo da cultura por meio da constituição etnográfica do patrimônio (GONÇALVES, 2009). Essa concepção esforça-se para não fugir dos “regimes de historicidades” de “como uma sociedade trata do seu passado”, assim como se identificam as “formas da experiência do tempo” nesse jogo de compreensões conflituosas entre passado e presente continuamente revendo as “maneiras de ser no tempo” do ponto de vista das diversas sociedades (HARTOG, 2013, p. 263).

Estas diferentes maneiras de lidar com o significado do patrimônio articulado com as disciplinas história e antropologia colocam-nos diante de temporalidades diversas em termos de produção simbólica da cultura (SCHWARCZ, 2005). Nessa direção, precisa-se considerar a “diversidade dos regimes de historicidade” (HARTOG, 2013), principalmente, quando se trata de racionalidades distintas da perspectiva ocidental cujo significado é praticado de forma distributiva – o *Kula*, ou destrutiva – *potlatcb-* ou também, *abandonado* e *reconstruído* – indígenas Waiãpi, respectivamente, compondo rituais festivos e funerários. Esta percepção reposicionou pesquisas da antropologia e história na compreensão dos objetos materiais.

A compreensão de saberes ocidentais diante de culturas indígenas e africanas na América Latina surpreendeu nas relações entre línguas e racionalidades destes povos conexões indissociáveis entre cultura e natureza (MIGNOLO, 2006; ANTONACCI, 2013). Linguagens que se fazem materializar pela voz em canais de oralidade mostram que, no cenário amazônico, a expansão das fronteiras coloniais ergueu em culturas de saberes orais os patrimônios oficiais instituindo visões eurocêntricas que marcaram a história regional.

Tratam-se de vivências, cuja racionalidade assenta-se em outras epistemologias que, por tornaram-se incompreensíveis para lógica cartesiana e iluministas europeias, pois não separam o homem da natureza e da dimensão cósmica, foram desrespeitadas e desqualificadas como primitivas e irracionais. Tal discurso justificou formas de domesticação de seus corpos, artes e mentes, resultando em epistemicídio dessas ancestrais populações no contexto colonial (PACHECO, 2012a, p. 207).

Acompanhando as relações conflituosas e negociação de significados culturais, nessa região, percebemos tratar-se de racionalidades divergentes e diferentes de interpretação de povos ancestrais indígenas e africanas, em maior parte, destituídas e destruídas com seus conhecimentos tradicionais. Hoje, sem escuta e sem voz, grande parcela da população amazônica, vive as reminiscências dessa história local silenciada e implícita à construção de patrimônio instituído pela linguagem colonial encharcada de linguagens orais constituídas pela presença dos encantados no campo da encantaria indígena, afro-religiosa e afroindígena.

Desta forma, os lugares onde habitam os encantados, estão envolvidos com sentidos de *patrimônios do fundo* podem ser crianças, adolescentes, mulheres e homens que não conheceram a experiência da morte e se encantaram passando para outro mundo invisível, no caso, Dom Sebastião ou Rei Sabá no qual reinado situa-se em pedras e praias na parte da região nordeste (SALOMÃO, 2008; FERRETI, 2008; FERRETI, 2013) e ilhas na região paraense (MAUÉS & VILLACORTA, 2001; PACHECO, 2009).

No nordeste do Pará, podem ser também homenageados pelo poder público, por exemplo, o “Monumental Místico Rei Sabá” e mais três entidades: Iemanjá, Mariana, Jarina e Zé Raimundo entrando no circuito turístico de visitação de patrimônios materiais, não desvinculados das rela-

ções simbólicas. Além disso, temos práticas patrimoniais em pedras mágicas evidenciadas na cidade de Marabá, o Divino na Pedra; a Pedra Chorona no município de Maracanã; e as Pedras Vivas em Belém (VERGOLINO-HENRY, 2008, pp. 139-142). Esses sentidos patrimoniais são fundados na existência do sistema de crenças e religiosidades da encantaria indígena e africana em simbiose com práticas cristãs ocidentais do catolicismo.

Nessa direção, não poderíamos deixar de perceber na Amazônia Marajoara, espaço de distintos trânsitos culturais, pessoas, cultura e produtos deslocadas das Américas, Áfricas e Europas assinalando os laços de peculiaridades nas intermitências do global com o local entre os Marajós e as Amazônias em outros regimes de historicidades.

Entrelaçados nesta cosmologia, povos ameríndios reinventaram e reafirmaram suas culturas, identidades, saberes e crenças, em corpos de animais anfíbios que, evidenciando pés e, especialmente, mãos como guardiões da memória e arrimo do corpo, deram visibilidade à tradição oral, um dos canais reveladores da imortalidade da alma e prolongamento da história, assim como instrumento contra o esquecimento, a perda, e a destruição da ancestralidade de um modo de viver sui generis, combatido com o vir a ser dos incertos, indeterminados e difíceis novos tempos da conquista das Amazônias em seus Marajós de campos e florestas (PACHECO, 2012a, p. 206).

A memória oficial autorizada conforme pensamento ocidental e, depois, instituída pelo poder público tem como epicentro os patrimônios edificadas pelos colonizadores. Na região marajoara, estudos mostraram alguns sítios arqueológicos onde essas sociedades produziram objetos materiais (SCHAAN, 2009; SCHAAN e MARTINS, 2010) e práticas culturais religiosas e curativas (ACEVEDO, 2008; PANTOJA, 2008; PACHECO et. al, 2012b) que se inscreve na perspectiva dos patrimônios orais em peijas que traduzidos pelas vozes e corpos “evidenciam como submetidos à força, povos africanos e da diáspora, como ameríndios, transgrediram a hostilidades coloniais e raciais revitalizando seus horizontes em mediações com culturas e práticas de colonizadores” (ANTONACCI 2013, p. 259).

Portanto, se por um lado, no Marajó concentra uma parcela destas populações tradicionais que, no percurso de suas vidas em contato com rio, a floresta, as trocas sociais e simbólicas, produzem uma percepção cosmológica das práticas culturais na experiência de relação com a natureza. Por outro, é em torno do sistema de crenças em encantados, práticas de cura, religiosidades indígenas, africanas, afro-brasileiras e afroindígenas que percebemos nessa diversidade cultural os *patrimônios do fundo*.

“HERITAGE FUNDS” IN THE AMAZONIAN ENCANTARIA BETWEEN MARAJOARA COSMOLOGIES, MEMORIES AND IDENTITIES

ABSTRACT

This article analyses the historical trajectory of the concept of heritage as a category of thought from a Western epistemic perspective, and in function of other regimes of heritage practices, which inscribe themselves in the designation of heritage funds applied by societies of afro-indigenous descent. We seek to discuss the discursive practice of the concept of heritage inscribed in the narrative “O Mergulho” (Monteiro 1997) which involves cosmologies of the places where the encantados live, coherently with the system of religious beliefs of the encantaria in Marajoara Amazon. Engaging with the theoretical domains of Anthropology, Discourse Analysis and Post-Colonial Thought, we analyse the conditions of historical production of the places of the encantaria disseminated in Marajoara oral narratives. Through these interactions, we discover narratives of heritage funds with reference to the construction of memories and identities continuously reaffirmed within the Western heritage of the region.

KEYWORDS

heritage; heritage funds; encantaria; Marajoara Amazon.

REFERÊNCIAS

ABREU, R. M. R. M. Patrimônio cultural: tensões e disputas no contexto de uma nova ordem discursiva. In: FI-

- LHO, M. F. L.; BELTRÃO, J. F.; ECKERT, C. Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e Desafios contemporâneos. Blumenau: Nova Letra, 2007.
- ABREU, R. M. R. M. A emergência do patrimônio genético e a nova configuração do campo do patrimônio. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. (Orgs.). Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: DP&A; Faperj; UNI-RIO, 2003, p.30-45.
- ABREU, R. M. R. M. A patrimonialização das diferenças: usos da categoria “conhecimento tradicional” no contexto de uma nova ordem discursiva. In: BARRIO, A. E.; MOTTA, A.; GOMES, M. H. (Orgs.). Inovação cultural, patrimônio e educação. São Paulo, 2008.
- ACEVEDO; R. E. M. Quilombolas na Ilha de Marajó: território e organização política. In: LIMA, M. D.; PANTOJA, V. (Orgs.). Marajó: culturas e paisagens. Belém: IPHAN, 2008.
- ALVES, E. P. M. Diversidade cultural, patrimônio cultural material e cultura popular. Revista Sociedade e Estado, vol. 25, n. 3, 2010, pp. 539-560.
- ANTONACCI, M. A. Memórias ancoradas em corpos negros. São Paulo: Educ, 2013.
- ARANTES, A. A. A Salvaguarda do patrimônio imaterial no Brasil. In: BARRIO, A. E.; MOTTA, A.; GOMES, M. H. (Orgs.). Inovação cultural, patrimônio e educação. São Paulo, 2008.
- BRAGA, A. C. L.; LONGO, F. M. V.; CORRÊA, I. M. X. A.; LEONEL, M. C. Entre homens, arcanjos e encantados: (re)visitando Melgaço. Belém: UNAMA, 2002.
- BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: http://www6.senado.gov.br/con1988/CON1988_05.10.1988. Acesso em janeiro de 2015.
- BENJAMIN, W. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução Sérgio Paulo Rouanet: Brasiliense, 1994.
- CARVALHO, J. J. C. O olhar etnográfico e a voz do subalterno. Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, ano 7, n.15, jul. 2001, pp.107-147.
- CORRÊA, A. C. Saber patrimonial e a arqueologia de Michel Foucault: princípios metodológicos de uma análise crítica e política dos conceitos. Revista Pós Ciências Sociais, São Luís, v. 3, n. 5, jan/jul. 2006, pp. 9-22.
- CORRÊA, I. N. Interseções de saberes nos céus Suruí. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Pará, 2004.
- CLIFFORD, J. Sobre a autoridade etnográfica. In: A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.
- CHOAY, F. A alegoria do patrimônio. Tradução Luciano Vieira Machado. São Paulo: Estação Liberdade: UNESP, 2001.
- FARIAS, V. S. V. Narrativas subterrâneas: encantaria, práticas de cura e mudança cultura na cidade de Melgaço (1961-2007). Monografia de Conclusão de Curso de Bacharelado e Licenciatura Plena em História pela UFPA. Belém, 2007.
- FERRETI, M. A Mina maranhense, seu desenvolvimento e suas relações com outras tradições afro-brasileiras. In: MAUÉS, R. H.; VILLACORTA, G. M. (Orgs.). Pajelanças e religiões africanas na Amazônia. Belém: EDUFPA, 2008, pp. 181-202.
- FONSECA, M. C. L. O patrimônio em processo: trajetórias da política federal de preservação no Brasil. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- FOUCAULT, M. A ordem do discurso. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- FOUCAULT, M. A arqueologia do saber. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- GEERTZ, C. A Interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC Editora, 2008.
- GONÇALVES, J. R. S. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. (Orgs.). Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009, pp. 25-33.
- GONÇALVES, J. R. S. Teorias antropológicas e objetos materiais. In: GONÇALVES, J. R. S. Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios. Rio de Janeiro, 2007.
- GONÇALVES, J. R. S. A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; IPHAN, 1996.
- HALBWACHS, M. A memória coletiva. Tradução Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro Editora, 2006.
- LE GOFF, J. História e memória. Campinas, SP. Editora Unicamp, 2003.
- MAUÉS, R. H. Uma outra “invenção” da Amazônia. Religiões, histórias, identidades. Belém: Cejup, 1999.
- MAUÉS, R. H.; VILLACORTA, G. M. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, R. (Org.). Encantaria brasileira. O livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- MAUSS, M. Esboço de uma teoria geral da magia. In: Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

- MIGNOLO, W. D. Pensamento liminar e diferença colonial. In: *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003, pp. 79-130.
- MIGNOLO, W. D. “La descolonización del ser y del saber”. In: SCHIWY, F.; MALDONALDO-TORRES, N.; MIGNOLO, W. *Des-colonialidad del ser e del saber*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2006.
- MONTEIRO, W. *Visagens, assombrações & encantamentos da Amazônia*. Belém: SMITH Produções Gráficas LTDA, v. 1, n. 1, 1997.
- MONTERO, P. *Deus na aldeia: índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.
- PACHECO, A. S.; SCHAAN, D. P.; BELTRÃO, J. F. (Orgs). *Remando por campos e florestas: patrimônios marajoaras em narrativas e vivências*. Belém: GKNoronha, 2012b (Ensino Médio).
- PACHECO, A. S. Religiosidade afroindígena e natureza na Amazônia. *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 11, n. 30, abr./jun. 2013, pp.476-508.
- PACHECO, A. S. *Cosmologias afroindígenas na Amazônia marajoara*. Projeto História. São Paulo, n. 44, jun. 2012, pp. 197-226.
- PACHECO, A. S. *Imagens narradas, memórias e patrimônios desvelados*. *Revista Ensaio Geral*. v. 03, 2011, pp. 135-155.
- PACHECO, A. S. *En el corazón de la Amazonía: identidades, saberes e religiosidades no regime das águas marajoaras*. Tese de Doutorado em História Social.PUC-SP, 2009.
- PANTOJA, V. *As festas de Santo no Marajó*. In: LIMA, M. D.; PANTOJA, V. (Orgs.). *Marajó: culturas e paisagens*. Belém: IPHAN, 2008.
- PRANDI, R. *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- PRANDI, R. *A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros*. In: MAUÉS, R. H.; VILLACORTA, G. M. (Orgs.). *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008, pp. 31-49.
- PELEGRINI, S. C. A. *A gestão do patrimônio imaterial brasileiro na contemporaneidade*. *História*. v. 27, n. 2, 2008, pp. 145-173.
- PELEGRINI, S. C. A. *Cultura e natureza: os desafios das práticas preservacionistas na esfera do patrimônio cultural e ambiental*. *Revista Brasileira de História*. v. 26, n. 51, 2006, pp. 115-140.
- POLLAK, M. *Memória, esquecimento, silêncio*. *Revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989, pp. 3-15.
- PROPP, V. *Morfologia do conto maravilhoso*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1984.
- QUEIROZ, M. I. P. *Identidade cultural, identidade nacional no Brasil*. *Tempo Social. Revista de Sociologia da USP*. São Paulo, 1 (1), 1. sem. 1989, pp. 18-31.
- SALOMÃO, E. R. *O exército encantado de São Sebastião: um estudo à reelaboração do mito sebastianista na Guerra do Contestado (1912-1916)*. Dissertação de Mestrado em História Social. Universidade de Brasília, 2008.
- SANT’ANNA, M. *A face imaterial do patrimônio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização*. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. (Orgs). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A; FAPERJ; UNIRIO, 2003, pp. 46-55.
- SILVA, J. S.; PACHECO, A. S. *Energias das águas no corpo de rezadeiras: trânsitos, curas e identidades na Amazônia bragantina (Capanema-Pa)*. *Revista Cocar*. Belém, v. 5, n. 10, jul./dez. 2011, pp.39-51.
- SILVA, J. P.; PACHECO, A. S. *Tupinambá, indígena ou afroindígena? Identidades, poderes e cosmologias no Marajó das florestas*. In: *Anais do X Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana: fronteras e interculturalidad*. Cali-Colômbia: Ed. Universidad del Valle, 2012, pp. 78-90.
- SILVA, J. S. *Cartografia de afeto na encantaria: narrativas de mestres da Amazônia bragantina*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.
- SILVA, J. S. “No ar, na água e na terra”: uma cartografia das identidades nas encantarias da “Amazônia bragantina”. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura, Universidade da Amazônia, Belém, 2012.
- SILVA, J. P. *Memórias Tupi em narrativas orais no rio Tajapurú – Marajó das florestas – Pa*. Dissertação de mestrado em Comunicação, Linguagens e Cultura, Universidade da Amazônia, Belém,2013.
- SILVA, L. *A trajetória de um conceito: patrimônio, entre a memória e a história*. *Mosaico. Revista Multidisciplinar de Humanidades*. Vassouras, v. 1, n. 1, jan./jun. 2010, pp. 36-42.
- SCHAAN, D. P. *Marajó: arqueologia, iconografia, história e patrimônio*. Erechim (RS): Habilis, 2009.
- SCHAAN, D. P.; MARTINS, C. P. *Muito além dos campos: arqueologia e história na Amazônia marajoara*. Belém: GKNoronha, 2010.
- SCHWARCZ, L. K. M. *Questões de fronteira: sobre uma antropologia da história*. *Novos Estudos*, n. 72, jul. 2005.
- SCHWARCZ, L. K. M. *Usos e abusos da mestiçagem e da raça no Brasil*. *Revista Afro-Ásia*,18, 1996.

VENSON, A. M.; PEDRO, J. M. Memórias como fonte de pesquisa em história e antropologia. *História oral*. Rio de Janeiro, v. 15, 2012, pp. 125-139.

VERGOLINO-HENRY, A. Um encontro na encantaria: notas sobre a inauguração do “Monumental Místico Rei Sabá”. In: MAUÉS, R. H.; VILLACORTA, G. M. (Orgs.). *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008, pp. 139-148.

Data de recebimento: 17/12/2015

Data de aceite: 27/03/2016