

DOI: <https://doi.org/10.18764/2178-2229v32n4e25941>

O menino de Mibaraió e a cosmologia da serpente: ancestralidade, transculturalidade e saberes decoloniais na Amazônia

The boy from Mibaraió and the cosmology of the snake: ancestry, transculturality and decolonial knowledge in the amazon

El niño de Mibaraió y la cosmología de la serpiente: ascendencia, transculturalidad y saberes descoloniales en la Amazonía

Agenor Sarraf Pacheco

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2153-9307>

Resumo: O texto narra a história de um menino do arquipélago de Marajó, no Pará, que pelos caminhos da educação, pesquisa e formação acadêmica desvendou a cosmologia da serpente. Fundamentado na gnose decolonial, metodologia da análise documental e arte da conversação com diferentes moradores da região, trouxe à tona o ponto de vista das populações ancestrais marajoaras acerca da cosmogonia do rio e cosmologia dos sentidos da vida. Por meio dos grafismos presentes na cerâmica marajoara, escritos do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, romance de Dalcídio Jurandir e narrativa de marajoaras, o trabalho reflete o lugar dos saberes ancestrais indígenas, afroindígenas e das gentes das florestas e margens de rios na proteção da vida na Amazônia e no planeta terra.

Palavras-chave: Mibaraió; cosmologia; ancestralidade; decolonialidade; transculturação.

Abstract: The text tells the story of a boy from the archipelago of Marajó, in Pará, who, through education, research and academic training, uncovered the cosmology of the serpent. Grounded in decolonial gnosis, the methodologies of documentary analysis, and the art of conversation with different dwellers in the region, it brings to light the point of view of the marajoara ancestral populations regarding the cosmogony of the river and the cosmology of the meanings of life. Through the graphic designs found in marajoara ceramics, writings by the naturalist Alexandre Rodrigues Ferreira, a novel by Dalcídio Jurandir, and narratives by Marajoaras, the work reflects the place of indigenous, afro-indigenous, and forests and riverbanks peoples' ancestral knowledge in protecting life in the Amazon and on planet Earth.

Keywords: Mibaraió; cosmology; ancestry; decoloniality; transculturation.

Resumen: El texto narra la historia de un niño del archipiélago de Marajó, en Pará, que, a través de la educación, la investigación y la formación académica, descubrió la cosmología de la serpiente. Fundamentado en la gnosis decolonial, las metodologías de análisis documental y el arte de la conversación con distintos habitantes de la región, trae a la luz la perspectiva de las poblaciones ancestrales marajoaras sobre la cosmogonía del río y la cosmología de los significados de la vida. A través de los gráficos presentes en la cerámica marajoara, los escritos del naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, una novela de Dalcídio Jurandir y las narrativas de los marajoaras, la obra reflexiona sobre el lugar del conocimiento ancestral indígena, afroindígena y de los pueblos de los bosques y de las riberas en la protección de la vida en la Amazonía y en el planeta Tierra.

Palabras clave: Mibaraió; cosmología; ascendencia; descolonialidad; transculturación.

1 As travessias do menino

Eu não pensava nos reinos encantados
que há nos livros caros dos meninos ricos
(quando eu conhecia os contos de Perrault)
Sabia histórias que a Sabina, cria da casa, me contava,
Pensava nas canoinhas de miriti bubuiando nas águas,
nos matupiris que comiam os miolos do pão,
nos cabelos verdes da mãe d'água, nos choques dos puraquês,
no ronco dos jacarés, nos sucurijus que podiam vir buscar a gente
quando estivesse descuidada, tomando banho no quintal da casa

(Jurandir, 2011, p. 39-40).

O ano era 1974. O local: Rio Jai, espaço rural-florestal brevense, no coração do maior arquipélago flúvio-marinho do mundo, Mibaraió, na língua indígena tupi, Marajó, na língua colonial, no estado do Pará. O acontecimento: um menino nascia no seio de uma família ribeirinha marajoara. Ele era o sétimo filho. Vinha ao mundo em tempos de muitas dificuldades financeiras e com um grande desafio: superar o preconceito social que o torcicolo congênito iria lhe impor. Um sonho grande, no entanto, revelou-se no coração do pai, desde o primeiro dia, como a única e última arma para a família enfrentar o preconceito da condição física do último filho e a limitação econômica. Que sonho era esse? Mandar educar a filha primogênita para “desemburrar” os seis menores.

O sonho paterno foi se tecendo nos muitos singrares das águas marajoaras que a filha mais velha realizava como professora leiga, inicialmente, e depois, normalista. A jornada de ensino começou nas vilas de Breves e depois alcançou a cidade de Melgaço, espaços do grande arquipélago marajoara. Concomitante a isso, o menino foi “desemburrado” e enquanto crescia e se apaixonava pelo mundo das letras, tornando-se um leitor voraz, percorria as ruas da cidade vendendo os mais diversos produtos para ajudar nas despesas de casa.

Entre a infância e a juventude, o menino de Mibaraió envolveu-se no universo das danças, do teatro, das práticas religiosas e políticas e aos 17 anos iniciou a grande carreira de sua vida: a de ser professor. Estreou em turmas de alfabetização, avançou para o ensino fundamental, depois ensino médio, até fazer uma das maiores travessias em busca da formação acadêmica para alcançar os níveis de pós-

graduação: o menino voou a São Paulo para realizar estudos em busca das grandes formações acadêmicas: mestrado e doutorado em História Social na PUC-SP.

Sair do Marajó para melhor entendê-lo, alinhavou-se ao seu sonho acadêmico para poder desvendar as faces da história, da memória, da identidade, da cultura, da arte, dos modos de viver, festejar, lutar e dar sentido à vida de sua gente nos dois lados do Marajó: no Marajó das Florestas e no Marajó dos Campos¹. Ao mergulhar em escritos de cronistas, naturalistas, viajantes, literatos, pesquisas de historiadores, antropólogos e arqueólogos para cartografar sinais da cosmologia da serpente em narrativa de Alexandre Rodrigues Ferreira, Dalcídio Jurandir, artefatos arqueológicos, desenhos de bordados extraídos dos grafismos ancestrais marajoaras, assim como se colocar à escuta de marajoaras em territórios de rios, terras firmes e várzeas, cidades e vilas, valorizou depoimentos de idosos, adultos, jovens, adolescentes e crianças, no ritmo da perspectiva metodológica de Walter Mignolo (2003) acerca da *arte da conversação*. A prática da conversa abandona o estilo formal da entrevista amplia seu sentido ao entender que a saga do pesquisador para desenvolver entendimento de uma temática, conforma-se em diálogo contínuo com textos teóricos, metodológicos, historiográficos, fontes escritas, assim como é necessário colocar-se à escuta de qualquer pessoa no afã de conectar vozes, sentidos e desvendar modos outros de explicação da vida, muitas vezes, na contramão da matriz colonial de poder que estrutura o currículo escolar e acadêmico (Quijano, 2005).

Walter Mignolo torna-se nesse artigo bússola na definição do caminho teórico-metodológico trilhado pelo personagem central dessa história: a *gnose decolonial* e a *arte da conversação*. O semioticista ao concluir seu estudo sobre o lado mais escuro do renascimento (Mignolo, 1992), iniciou em 1994 pesquisa sobre a colonialidade e a globalização entre os séculos XVI ao XX e inovou no modo como reuniu conhecimentos teóricos e empíricos para a redigir “Histórias Locais, Projetos Globais” (Mignolo, 2003). Desse modo, alinhou analiticamente descobertas e reflexões acerca dos sujeitos de pesquisa, fundamentando-se no campo da *gnose decolonial* conformado por um repertório analítico que une a *doxa* (saberes marginalizados pela

¹ O arquipélago de Marajó é constituído atualmente por 18 municípios com realidades e formações geoculturais e histórico-sociais semelhantes e diferentes. Fazem parte do *Marajó das Florestas* os municípios de Afuá, Gurupá, Anajás, Breves, Melgaço, Portel, Oeiras, Bagre, Curralinho, São Sebastião da Boa Vista e Limoeiro do Ajuru. Já o *Marajó dos Campos* é constituído pelos municípios de Chaves, Soure, Salvaterra, Cachoeira do Arari, Santa Cruz do Arari, Muaná e Ponta de Pedras (Sarraf-Pacheco, 2025).

gramática científica ocidental) com a *episteme* (conhecimentos científicos hegemonizados no contexto da primeira globalização e do imperialismo europeu a partir do século XVI) para dar conta da complexidade das sensibilidades de mundo distintas que se encontram em relações assimétricas nos territórios da diferença colonial.

Nesse texto, o garoto marajoara descobriu que a *gnose decolonial* materializa seu sentido de ser em histórias, saberes, práticas e rituais oralmente transmitidos e historicamente subalternizados, enfrentando formas de dominação imperialista em zonas intersticiais. Atenta ao ângulo das histórias locais soterradas, essa perspectiva interpretativa procura reverenciar o protagonismo e a agência das populações tradicionais marajoaras, reflete criticamente o modo como se instituiu como único e hegemônico um determinado conhecimento estrangeiro nas margens da modernidade ocidental e silenciou a diversidade de histórias outras que alimentaram as colonialidades do saber, do poder e do ser e foram por elas rejeitadas e desqualificadas.

Não por acaso, o garoto dessa história ao conversar com o historiador Ronald Raminelli acerca das expedições científicas europeias no século XVIII para os continentes africano, asiático e americano, aprendeu que “[...] sem os testemunhos materiais da viagem – narrativa, correspondências, desenhos e exemplares recolhidos da natureza –, a expedição era esquecida, tornando-se irrelevante para os avanços da História Natural” (Raminelli, 1998, p. 2). Os chamados informantes dos homens da ciência eram remeiros, práticos indígenas, escravos e moradores dos povoados por onde expedições e viagens filosóficas passavam. A gama de saberes apreendidos em conversas e convivências com os senhores dos rios e das matas ao serem transportadas para o papel perdiam sua autoria e as vozes dos chamados informantes eram silenciadas.

Já em ângulo metodológico, o menino seguiu trilhas abertas por Mignolo (2003) que adotou a *arte da conversação* com vários tipos de pessoas do universo acadêmico da América Latina e dos Estados Unidos e de ambientes não acadêmicos como “motoristas de taxi, empregadas domésticas, executivos de pequenas empresas”. O autor experienciou essa arte em ambiente informais e em leitura atenta de obras raras e trabalhos acadêmicos de grandes intelectuais. “São documentos que não podem

ser transcritos, conhecimento que vem e vai, mas permanece na mente e altera um determinado argumento” (Mignolo, 2003, p. 12).

Inspirado nos caminhos traçados pelo intelectual argentino, o menino pesquisador apreendeu o diálogo historiográfico, a leitura de fontes escritas e os conhecimentos colhidos com diferentes marajoaras como etapas do método da conversação. Assim, seu grande deslocamento não foi apenas físico, representou uma espécie de viagem de reencontro com o tempo de sua infância marajoara e raízes ancestrais, conforme a poética dalcidiana que abre esse artigo. A Sabina, mãe da sabedoria das águas e florestas, ensinou-lhe na infância a origem e o sentido dos elementos constituintes da mãe terra, nossa casa comum (Krenak, 2022). Contudo, ao adentrar o território escolar, religioso e interagir com informações dos meios de comunicação, absorveu um novo padrão de leitura de mundo.

Nestes quadros, as sensibilidades marajoaras de interpretação da existência ficaram adormecidas. A visão eurocêntrica sobrepôs-se aos saberes da Sabina, representação síntese dos encontros de repertórios indígenas e africanos desde finais do século XVII no território de Mibaraíó. A viagem para a maior capital de Abya Yala, São Paulo, por outro lado permitiu ao menino de nossa história, reencontrar-se, reolhar-se no espelho das águas e rever o sustentáculo cultural de sua formação, valores, sentimentos e modos marajoaras de conduzir a vida.

O menino professor, pesquisador e escritor deslindou, então, as faces indígena, afroindígena, quilombola, nordestina, judaica, estrangeira e migrante de seu torrão natal, compreendendo que se o Marajó na língua indígena significa Mibaraíó, barreira para o mar, foi da cerâmica marajoara presente nos trabalhos do padre italiano, Geovanni Gallo (1997; 2005) e da arqueóloga do Rio Grande do Sul, Denise Schaan (2007) e da sabedoria de um Sacaca que a narrativa colonial, registrada por Alexandre Rodrigues Ferreira, reconheceu o Marajó como a serpente. Assim, o grande símbolo marajoara, a cobra grande, emerge não apenas como a proteção, mas especialmente como a sabedoria ancestral, a fertilidade, a conexão entre os mundos, a vida, aquela que deu origem aos lugares e seus grupos humanos. Sem o Marajó não se pode narrar a história social da Amazônia em sua complexidade e diversidade histórico-cultural. Sem a serpente protetora, a Amazônia inunda e nos tornamos verdadeiramente terra encantada. Como alerta Dalcídio Jurandir (1994) é preciso proteger e defender os saberes tradicionais para que os marajoaras, a fauna, a flora

e os rios vivam, porque do contrário a serpente, mãe da existência física e espiritual, poderá partir para as águas grandes. Agora é hora de acompanhar as descobertas realizadas pelo menino de Mibaraíó depois do reencontro com seu tempo de infância, tempo de sabedoria ancestral, transculturado em travessias, formação acadêmica, leituras, aprendizagens, convivências e descobertas ao longo da jornada. Em outras palavras, pelas veredas teórico-metodológicas da *gnose decolonial* e da *arte da conversação*, o menino confecciona uma espécie de autorretrato para narrar seu percurso pessoal, doutoral e as descobertas realizadas sobre a cosmologia da serpente ao conversar com marajoaras, fontes históricas escritas, imagéticas, objetos da cultura material e especialistas nos estudos indígenas, da diáspora africana, das artes e estéticas ancestrais.

2 O menino e a escrita da História

Las clases subalternas, negadas por las élites dominantes, o reconocidas sólo como ornamentos culturalistas en un modelo hegemónico de sociedad moderna, salen a la superficie con toda nitidez, cuando son representadas en sus propios términos (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 88).

O mundo acadêmico para o menino iniciou em 1995 na graduação do curso de História na Universidade Federal do Pará, no Campus de Breves. Ali começou a perceber que a escrita da história da Amazônia vinha sendo alinhavada pelo diálogo com diferentes memórias materiais, imateriais, escritas, visuais, orais e digitais. Nesse métier, passou a compreender que os modos de inquirir os documentos/monumentos (Le Goff, 1996) para apreender processos históricos, econômicos, socioculturais, políticos, cosmogônicos, cosmológicos, entre outros, eram variados, desvelando significados específicos de partidas e chegadas com a leitura de temas, problemas e objetivos de investigação. Na compreensão do menino acadêmico, o conceito de *cosmogonia* refere-se ao modo como as populações ancestrais marajoaras explicam a origem dos territórios, ecossistemas, fauna, flora, rituais e acontecimentos. Já o conceito de *cosmologia* é a maneira como expressam sentidos e significados dos ciclos da vida, das forças de poderes físicos, políticos, espirituais e das relações humanas e não-humanas (Lévi-Strauss, 1956).

Nessa viagem formativa entre cultura oral e cultura escrita, o personagem de nosso texto descobriu que depois da chamada revolução documental na historiografia em sua vertente ocidental e europeia, levada a cabo por intelectuais franceses com a

Revista dos Annales em 1929, historiadores e pesquisadores das humanidades do mundo inteiro têm sido incentivados a desenvolver a crítica documental em qualquer suporte que a fonte se apresente (Burke, 1997; Reis, 2000).

Antes de chegar à reta final do curso de História, o jovem menino descobriu ainda que no final dos anos de 1950, um grupo de intelectuais britânicos já vinha problematizando o lugar das gentes comuns na escrita da história. Entre eles, E. P. Thompson (1987) em diálogo com a antropologia de Clifford Geertz (2012) problematizou o conceito elitista de cultura e o trouxe para o campo das experiências e teias de intrincadas relações simbólicas e sociais. O movimento de pesquisa e escrita de uma História Vista de Baixo descortinado por Thompson (2001) permitiu aos pesquisadores ingleses voltarem interesses de estudo para os mais variados grupos humanos, especialmente camponeses e trabalhadores das fábricas.

Ao iniciar os estudos de mestrado e doutorado em História Social na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo em 2002, o menino pesquisador topou com trabalhos de intelectuais europeus e não-europeus que traziam à tona mundos outros com suas cosmogonias, cosmologias, imaginários e regimes de historicidades engendrados em premissas ancestrais. Ele aprendeu em aulas de um de seus grandes mestres, Paulo Watrin, o conceito histórico de *imaginário social*. O imaginário conforma-se por repertórios cognitivos coletivos que orientam cosmovisões pessoais, políticas, econômicas, culturais e sociais em tempo e espaço historicamente determinados. Representados em símbolos privados e públicos, ele gesta afetos, relações de poder, disputas, formas de dominação e resistências.

No que tange ao universo marajoara, o garoto compreendeu, traduzindo Baczko (1985) para as tramas históricas vividas na região, que dois imaginários se encontraram e se confrontaram desde o período colonial, transformando o território de Mibaraió em arena de estranhamento, negociação e conflitos, quase sempre assimétrica. A luta em defesa do imaginário ancestral, à despeito das perdas e mudanças, é perene e se revela numa espécie de um jogo de tabuleiro, onde posições estratégicas são conquistadas ou perdidas no curso dos modos de vida na contemporaneidade (Hall, 2003).

Desse modo, se a revolução documental francesa e a guinada inglesa contribuíram para alargar os territórios de ofício do historiador, essas perspectivas teórico-metodológicas centraram suas preocupações tão somente no mundo europeu.

Walter Mignolo em diálogo com a reflexão filosófica de D'Alembert foi decisivo para ajudar o inquieto menino a compreender que se o iluminismo “lançou nova luz sobre alguns assuntos” também colocou nas sombras histórias, saberes e memórias de povos e culturas nativos e da diáspora. Semelhante ao “fluxo das marés” que ao chegar na praia evidencia tesouros, mas esconde outros (Mignolo, 2003, p. 96).

Neste exercício, para a construção de narrativas inclusivas e democráticas, capazes de valorizar histórias marginais e alternativas em Áfricas, Américas e Ásias, um dos maiores desafios que a perspectiva decolonial lançou ao menino foi ensiná-lo a trazer de volta à praia memórias levadas pelas ondas da colonialidade do poder para surpreender na pena dominante as vozes em contínua luta contra a subalternização e a invisibilidade (Ginzburg, 1998; Mignolo, 2003; Spivak, 2010; Hall, 2016).

Nas travessias do saber, o menino caçador de histórias de sua gente percebeu que o exercício exigia leitura teórico-metodológica, atenção, habilidade e know-how acadêmico, do contrário a reprodução de discursos, visões e padrões oficiais orientariam a hermenêutica das evidenciais e pistas do passado. Em sintonia com esse debate, Rivera Cusicanqui, socióloga, antropóloga e historiadora de ascendência aymara da Bolívia, mostrou ao garoto da Amazônia que “El primer anclaje metodológico de la idea de historias alternativas, es que su sola enunciación nos remite a la pluralidad de significados que puede tener la historia, según quiénes sean lxs sujetxs que la ‘hacen’, la narran o la ‘sufren’ [...]” (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 71).

Frente ao poder da escrita colonizadora e suas formas de construção, produção de significados e registro do outro, ficou nítido para o menino de Mibaraíó que a matriz de constituição das populações indígenas, africanas, afroindígenas ou mesmo de brancos pobres, nascidos ou empurrados para a região amazônica a partir de 1616, sempre foi a tradição oral. Os territórios amazônicos desde sua formação com a presença humana são lugares por excelência onde se desenvolveu uma poderosa civilização da palavra. São povos de tradições de oralidade que ultrapassam as formas elementares de narrar para alcançar um jeito específico de construir a existência física, sentimental, material, espiritual, visível e sensível (Hampatê Bâ, 2010).

O menino constatou que os modos como os grupos humanos que aqui habitavam ou os que para cá se dirigiam foram representados em documentos escritos e visuais como códices, crônicas de viagens, mapas, pinturas, fotografias, esteve sob a agência da colonialidade do saber. Para dizer de outro modo, alinhado à Rivera

Cusicanqui (2010), tais representações documentais expõem marcas poderosas do colonialismo interno em criação e disseminação na Amazônia.

Interessado em compreender como se deu a formação da diversidade de lugares do vasta, complexo e conectado Norte do Brasil, o menino inquiridor desafiou-se a problematizar que concepções filosóficas orientaram homens e mulheres das letras na elaboração das representações sobre rios, flora, fauna, lugares, pessoas e práticas culturais existentes no vale amazônico entre os séculos XVIII e XIX. Ao orientar importante dissertação de mestrado de Lucas Monteiro de Araújo (2017) em estudo seminal sobre viajantes europeus e norte-americanos que atravessaram seus países rumo à América do Sul no século XIX, o menino doutor incentivou o jovem antropólogo a pensar homens e mulheres da ciência como cientistas em processos formativos, porque não estavam prontos para chegar em qualquer lugar e registrar com competência sua riqueza patrimonial material e imaterial. Os conhecimentos que operavam para registrar nomes científicos de espécimes eram insuficientes. Por isso, homens e mulheres das letras do mundo contaram com os saberes de senhores e senhoras dos rios e das matas.

Por dentro da *gnose decolonial* (Mignolo, 2003), identificar marcas das sabedorias das populações locais nesses escritos de viagem constitui-se em objetivo central da saga do menino de Marajó. Domingues (2008, p. 136), ao defender a tese de que “[...] a formação, informação e interesse dos viajantes determinaram o que estes viram e o que lhes interessava, condicionando ainda a forma como descreveram ou representaram esses conhecimentos [...]” não deixou de valorizar as influências da cultura local na (re)construção do olhar do cientista.

Para dar conta desse intento, nessa parte do artigo, o menino acompanhará e analisará a viagem realizada à “Ilha Grande de Joanes” por Alexandre Rodrigues Ferreira (1756-1815) na segunda metade do século XVIII. A historiadora Magda Ricci (2021), professora de História Antiga do menino em seu tempo de graduação, recuperou de José Pereira Silva (2005), estudioso da obra e documentos produzidos por Rodrigues Ferreira, a origem do primeiro nome da região marajoara.

Chama-se *Ilha de Joanes* porque, havendo sido povoada de diversas nações de índios, como foram os Aroans, Mucoans, Ingaibas, Mariapans e Cariponás, entre estes a povoou também a nação Luioanas. Eis aqui o nome que depois, com o tempo, se reduziu ao que hoje tem de Joanes, como se disséssemos Ilha de Luioanas. (Silva, 2005, p. 50).

Em diálogo com Mary Louise Pratt (1999), Ronaldo Raminelli (1998) e Ermelinda Pataca (2005) tornou-se perceptível para o menino inquiridor que as viagens científicas do século XVIII são construções simbólicas de projetos de dominação das riquezas naturais, humanas e culturais em escala planetária e o princípio científico nem sempre foi a força matriz da expedição. Tal projeto não pode silenciar, conforme aponta Ângela Domingues, observações do litoral brasileiro elaboradas nesse mesmo contexto histórico “por marinheiros e traficantes, corsários e piratas”, que, apesar das condições desiguais em que viviam, documentaram em “roteiros, diários de viagens, mapas” importantes saberes e fazeres sobre o território brasileiro para que ele fosse melhor conhecido pelas “elites europeias” (Domingues, 2008, p. 135).

No afã de pensar as conexões local e global, suas especificidades e inter-relações (Mignolo, 2003; Gruzinski, 2014), o menino objetivou compreender a relação do naturalista com as populações locais, a representação da região e de seus moradores na narrativa de viagem. Leitor atento de Stuart Hall, ele destacou e refletiu à luz da realidade marajoara o conceito de representação. Na sistematização do intelectual caribenho, representação emerge como linguagem para dar sentido ao mundo

[...] é uma parte essencial do processo pelo qual os significados são produzidos e compartilhados entre os membros de uma cultura. Representar envolve o uso da linguagem, de signos e imagens que significam ou representam objetos. Representar algo é descrevê-lo ou retratá-lo, trazê-lo à tona na mente por meio da descrição, modelo ou imaginação; produzir uma semelhança de algo de nossa mente ou em nossos sentidos; [...] significa simbolizar alguma coisa, pôr-se no seu lugar ou dela ser uma amostra ou um substituto (Hall, 2016, p. 31-32).

Por esses termos, a leitura do relato feita pelo personagem central da pesquisa foi orientada pelas seguintes questões: De que modo a narrativa de viagem do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira constrói representações sobre populações indígenas marajoaras? Qual o lugar do indígena nessa construção? É possível surpreender dimensões transculturais nessa zona de contato?

O conceito de transculturação, cunhado nos anos de 1940 por Fernando Ortiz, ensino ao menino a problematizar os termos “aculturação e desculturação”, os quais, além de valorizar o ponto de vista da metrópole, não atentava para o fato de que mesmo em relações assimétricas, indígenas, africanos, afroindígenas e brancos pobres, por exemplo, influenciaram, ensinaram e resistiram às ambições das elites

colonialistas (Souza Júnior, 2024). Por isso, a transculturalidade traz à cena a maneira “[...] como grupos subordinados ou marginais selecionam e inventam, a partir de materiais a eles transmitidos por uma cultura dominante” (Pratt, 1999, p. 30), objetos e rituais, ressignificando-os nos termos de sua cultura. Nestes quadros, as relações transculturais são, no dizer de Pratt (1999), um acontecimento da “zona de contato”, permitindo-nos surpreender na análise dos escritos de Rodrigues Ferreira sobre “A Ilha Grande de Joanes” uma experiência autoetnográfica vivida entre o naturalista e um indígena Sacaca nos tempos coloniais. Antes da viagem filosófica de Ferreira, Felipe Guama Poma de Ayala, ameríndio andino, possivelmente de Cuzco, falante nativo do quíchua e do espanhol, escreveu em 1613, manuscrito de 1.200 páginas, 800 de textos escritos e 400 de desenhos feitos à pena, endereçado ao rei Felipe III da Espanha, alvitando uma nova visão de mundo que retirasse do silêncio as populações indígenas de Abya Yala. A escrita indígena requeria ao monarca a valorização dos saberes ancestrais para promover o desenvolvimento agrícola da região em regime de colaboração entre nativos e elites administrativas espanholas (Pratt, 1999, p. 25-38).

O garoto de nossa história topou com o relatório de Alexandre Rodrigues Ferreira no acervo de obras raras do Museu Paraense Emílio Goeldi. Fundamental no exercício da *arte da conversação* estabelecida para tecer a trilha metodológica do texto, o documento foi produzido em momento de grandes transformações e mudanças de interesse do poder colonialista português sobre a Amazônia, quando foi oficializado o Tratado de Madri e se definiram os novos limites do império lusitano. Nessa trama e relações de força, foram expulsas as ordens religiosas da região, ocorreu a elaboração e implantação da Lei do Diretório Pombalina que visava estabelecer um novo controle sobre a vida e o trabalho das populações indígenas e a criação da Companhia do Comércio do Grão-Pará e Maranhão, cujo interesse era oficializar a entrada da mão de obra africana nesta parte norte do Brasil (Azevedo, 1990; Domingues, 2008; Coelho, 2010).

3 O menino, Rodrigues Ferreira e a grande descoberta

Em várias disciplinas acadêmicas, o eurocentrismo ainda persiste como um reflexo intelectual tanto natural quanto inconsciente, e a autoridade intelectual e recursos educacionais continuam sendo distribuídos por linhas coloniais. (Pratt, 1999, p. 16).

Nesse itinerário investigativo, no afã de aprofundar entendimento da viagem de Alexandre Rodrigues Ferreira para o território indígena de Mibaraíó, o menino mapeou trabalhos acadêmicos que se ocuparam dos registros dessa travessia de Lisboa ao Brasil e à Amazônia. Entre eles, defrontou-se com a dissertação de mestrado de Mauro Coelho (1999), publicada em 2010 com o título “Epistemologia de uma Viagem” (Coelho, 2010). Interessado em mapear o conhecimento epistemológico produzido sobre “o outro” pelo naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, no período de 1783 a 1792, nas capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá, Coelho (2010) revelou ao protagonista da investigação o grande acervo documental produzido pela expedição.

São mais de cinco dezenas de memórias sobre a natureza e a população das regiões visitadas; vários registros de observações astronômicas, diários, textos descritivos sobre rios, grutas, minas e povoados; diversos relatórios e inventários acerca de povoações, vilas e empreendimentos comerciais [...] (Coelho, 2010, p. 18).

Na trilha historiográfica, o garoto dialogou com o trabalho de Pataca (2005), destacando que a primeira grande viagem filosófica financiada pela Coroa Portuguesa no Vale Amazônico, nas últimas décadas do setecentos, chefiada por Rodrigues Ferreira, tinha como missão “[...] recolher e aprontar todos os produtos dos três reinos da natureza que encontrassem e remetê-los ao Real Museu de Lisboa, bem como fazer particulares observações filosóficas e políticas acerca de todos os objetos de viagem [...]” (Pataca, 2005, p. 150).

Figura 1 – representação do menino de Mibaraió²



Fonte: Leandro Queiroz, Belém, 2024

A viagem do menino protagonista dessa narrativa seguiu na contramão dos homens da ciência dos séculos XVIII e, especialmente, XIX, que se apropriaram dos saberes ancestrais transmitidos pelos senhores e mestres dos rios e florestas, mas os descredenciaram e os invisibilizaram em seus registros cientificistas. Em diálogo com Linda Tuhiwai Smith (2018), intelectual indígena *maori* da Nova Zelândia, o garoto de descendência afroindígena e judaica, problematizou o padrão da linguagem colonializadora utilizada pelos textos acadêmicos e pedagógicos para narrar os modos de vida das populações da região, reforçando a denúncia feita por Smith (2018) acerca do processo de usurpação dos conhecimentos tradicionais ameríndios que constituíram a base do saber científico nos séculos XIX e XX, mas foram negados e, mais do que isso, utilizados para reafirmar movimentos de colonialidade no correr dos tempos.

Nesse enredo, ciente do lugar de enunciação colonial da escrita do naturalista em tela, o garoto nativo de Marajó leu que Rodrigues Ferreira (1756-1815), no preâmbulo da maior expedição científica portuguesa do século XVIII no Brasil, percorreu os rios Amazonas, Negro, Branco, Madeira, Guaporé, Mamoré e o Paraguai no período de 1º de setembro de 1783 a janeiro de 1793, e partiu em 7 de novembro

² Que pelos caminhos da formação acadêmica e diálogo com a *gnose decolonial* reencontrou-se com os códigos culturais de sua ancestralidade afroindígena, tornando-se um professor, pesquisador e escritor das histórias, memórias e saberes de seu povo

de 1783 para a chamada “Ilha Grande de Joanes”, ficando lá até 10 de dezembro daquele ano. Em contatos estabelecidos com populações locais de tradições orais, o naturalista não foi insensível ao diálogo com os marajoaras, guardiões e detentores do manancial de saberes sobre o regime das águas e dos ventos, segredos da flora e da fauna, assim como do amplo universo de seres humanos e não humanos que o arquipélago sustenta e resguarda.

Em outra direção aos saberes locais, o menino pesquisador em diálogo com Pratt sublinhou ser preciso não olvidar que

Os estudos em ciências naturais com finalidade de descrever o globo terrestre foram formas simbólicas de apropriação planetária que se realizam através das grandes expedições científicas, dos museus de história natural, dos jardins botânicos, das coleções de História Natural, dos sistemas e das taxonomias europeias (Pratt, 1999, p. 154).

Desse modo, a despeito de no passado os marajoaras terem sido vistos e classificados, na ótica de viajantes estrangeiros, como “parte integrante de um mundo exótico” (Diegues, 1997, p. 4), foi no lidar com movimentos de enchentes e vazantes, que eles reconheceram o menino e suas gentes das águas e florestas como autênticos construtores e guardiões de patrimônios materiais e imateriais necessários à sustentabilidade, a riqueza da biodiversidade e ao equilíbrio da região. Em seus estranhamentos e deslumbramentos frente à imponência da natureza, força dos ventos, correntes marítimas e movência dos cursos d’águas, estrangeiros de ontem e de hoje, ao viajarem pelas avenidas aquáticas da região, batizaram-na como o “Labirinto de Creta” (Sarraf-Pacheco, 2024), por não ser uma ilha, mas um arquipélago formado e cortado por milhares de ilhas e canais naturais, adornados de infinitas cores e fantasias em sua fauna e flora, deixando pistas para o menino adentrar na cosmologia da serpente.

Se as belas coberturas vegetais dos Marajós concedem sombra e entretenimento, deixando o observador estático, ao contemplar raridades e variedades de suas inúmeras espécies vegetais e animais, o remador tarimbado e conhecedor das entidades dos rios e matas sempre narrou e ensinou, apesar de não ter sido ouvido pela gramática imperial, que os estrangeiros estiveram diante do reinado das encantarias que, a qualquer momento, poderia levá-los para as águas profundas (Sarraf-Pacheco, 2024). Nessa cosmologia Mibaraió, populações locais sempre sensíveis e sintonizadas com os mistérios da floresta amazônica, produziram

inteligíveis modos de vida e trabalho, festa e celebração, os quais permitiram desde tempos pretéritos dialogar e respeitar temporalidades dos indissociáveis reinos: humano, vegetal, animal e mineral garantidor do sustento de seu dia a dia.

O menino percebeu que “ignorantes” aos tempos das marés, naturalistas e viajantes europeus e norte-americanos precisaram aprender a complexa dinâmica que envolve o calendário dos rios. Por isso, necessitaram ficar, em determinados momentos, sob o domínio de pilotos, remadores, proeiros indígenas, afroindígenas entre outros trabalhadores do reino das águas (Sarraf-Pacheco, 2024). Nesse reino, a grande mãe da vida é a serpente, assinala Denise Schaan (2007, p. 56, grifo nosso):

A presença constante de **serpentes** na iconografia amazônica não pode ser interpretada apenas como uma materialização de mitos e cosmologias, mas deve ser entendida também pelo **papel político** que tais representações possuíam no contexto dos usos dos objetos produzidos. Nesse sentido, a relação entre serpente, peixes e água pode ser entendida pelo **papel preponderante que os recursos aquáticos** tiveram para o desenvolvimento social das sociedades amazônicas, especialmente para o desenvolvimento das sociedades regionais - ou cacicados” marajoaras.

A morada da serpente, no entanto, recebeu desde o período colonial distintos nomes. Ilha Grande de Joanes. Ilha de Marajó. Arquipélago de Marajó. Marajó dos Campos. Marajó das Florestas. Amazônia Marajoara. O Coração da Amazônia. O que essas denominações revelam e o que escondem? Quando elas emergem no cenário histórico, social, político e acadêmico? Qual a melhor maneira de identificar o maior território fluviomarinho do mundo habitado por mais de 640.000 filhos das matrizes étnicas indígenas e afroindígenas? (Sarraf-Pacheco, 2025). Nas problematizações do menino, uma certeza responde a todas essas perguntas. O ponto de vista dessas construções é exógeno ao modo como as populações indígenas que habitavam esse vasto território, do ocidente ao oriente, de norte e sul, interpretavam o seu espaço geocultural.

Em ângulo tupi, Marajó é Mibaraió ou Marinatambalo, cujo significado tem grande potência e sentido desde o passado até os dias atuais. Por quê? Porque a crise climática, as grandes enchentes, a destruição da floresta, a morte dos peixes, o desaparecimento da caça, o assassinato dos rios, forçou o planeta a trazer de volta ao mundo científico, político, comunicacional e social, saberes que foram soterrados pelo pensamento cartesiano, iluminista e eurocêntrico.

Sob a regência da sabedoria indígena, o menino ensina que a região é a grande barreira para o mar. A proteção. A muralha. O tapamar. O padre italiano, Gallo (1997), fundador do Museu do Marajó, interculturalizado marajoara, também apresentou entendimento, a partir da descrição tupi, como terra tirada do mar. Nesse veio, Batista Caetano, citado em fonte secundária não localizada, em outro ângulo, assinala como “aquela que colhe as águas”, Mibaraió é a senhora que coleciona diferentes águas. Seu poder, escreve o padre agostiniano recoleto Teodoro Madri, é capturar as águas límpidas do oceano atlântico e bombear para todos os rios, revitalizando e renovando as águas barrentas do rio Amazonas. As águas são o sangue e os rios são as artérias. O coração da Amazônia, nesse entendimento, pulsa em suas margens, recriando a vida humana, animal, vegetal, mineral em conexões e equilíbrios profundos em toda a região (Madri, 1979, p. 29). Neste enredo, o menino inquiridor deslinda a voz indígena em escrito colonial e anuncia a cosmologia da serpente.

A ilha, no seu princípio, diz ele, não tinha estes rios. Mas tinha, pela terra dentro, infinitas cobras. Estas, obrigadas das secas, corriam do centro para a costa a buscar a água. No caminho que faziam de rastos pela terra, deixavam, com o peso e grandeza dos corpos, impressas nela as suas figuras, assim mesmo tortuosas e implicadas em torcicolos, como elas são. Caíram as águas das chuvas sobre este rasto que achavam feito e, no seu princípio, abriram regatos. Engrossaram depois os regatos e ficou sendo o total, o grande rio, o que não fora no princípio mais que um regato da grossura de uma grande cobra (Ferreira, 1964, p. 147).

Alexandre Rodrigues Ferreira, um dos maiores naturalistas luso-brasileiros, singrou águas do rio Pará, baía de Marajó para alcançar em novembro de 1783, a chamada “Ilha Grande de Joanes” (Pataca, 2005). Ali, ele apreendeu da boca de um indígena da nação Sacaca a galante teoria de nascimento dos rios da Amazônia (Ferreira, 1964). Fato curioso acerca desse nativo que aparece como Sacaca é desvendado pelo menino na tese de Ricci (2021). A historiadora conta que, de acordo com Alexandre Rodrigues, chamava-se Severino dos Santos, tinha mais ou menos 70 anos, era um principal e sargento-mor da ordenação da Vila de Monforte, pertencia à etnia dos Luioana, inimiga dos Aroan, falante da língua portuguesa, sabia ler e escrever. A historiadora explica que a origem do nome de etnia Luioana para Sacaca foi narrada pelo próprio Severino a Ferreira Rodrigues.

A alcunha de Sacaca ‘pegou’, porque numa época antiga, quando vários indígenas foram arrematados para trabalharem na fortaleza da Barra da

cidade de Belém, foi escolhido um indígena da etnia luioana para ser feitor dos demais. Este, para animar os seus iguais ao trabalho ‘pela sua gíria, pronunciava’ a palavra ‘sacacon’, que valia o mesmo que ‘aviar com o trabalho’. Depois disso, as outras nações que ouviam a expressão, ‘sem aperceberem, porque era gíria para ser entendida dos luioanas, passavam a chamá-los Sacacas’. E assim os luioanas se tornaram no Marajó os ‘Sacacas’ (Ricci, 2021, p. 399).

Sob esse ângulo, na narrativa cosmogônica narrada pelo indígena Severino da Silva, os rios são as moradias da serpente. Impressionado com a sabedoria ancestral, o naturalista registrou com detalhes a visão indígena sobre o próprio nascimento do Marajó. Em meio ao registro científico, a região transforma-se em lugar do acontecer da diferença colonial (Mignolo, 2023). Nesse território, assinala o intelectual argentino, suscitam-se “[...] condições para situações dialógicas nas quais se encena, do ponto de vista subalterno, uma enunciação fraturada, como reação ao discurso e à perspectiva hegemônica” (Mignolo, 2003, p. 11). Essa “enunciação fraturada”, a narrativa indígena de como nasceram os rios marajoaras e amazônicos, “em situações dialógicas com a cosmologia territorial e hegemônica” (Mignolo, 2003, p. 11), o pensamento cristão e iluminista de Rodrigues Ferreira, na ótica da *gnose decolonial* foi vigiada por protocolos do saber imperialista ocidental para que a cosmologia da serpente não fosse popularizada e a descolonização do conhecimento não se materializasse.

O romancista marajoara, Dalcídio Jurandir (1909-1979), 175 anos depois da viagem de Rodrigues Ferreira ao coração da Amazônia, construiria detalhada narrativa da partida da cobra que deixaria o rio morto (Fares, 2001). A tradição arqueológica e oral local apreende a região como território de fertilidade, sabedoria, vida. Em olhar detalhado ao mapa do Pará é perceptível que o formato do Marajó é a cabeça de uma grande serpente em ritmo de vigilância, proteção, guia, mas também pronta para partir para as “águas grandes” (Jurandir, 1994).

O menino de Mibaraíó se questiona mais uma vez: O que levaria a partida da serpente? Seria uma profecia indígena para o fim dos tempos? O aumento anual do nível do mar, preocupa os marajoaras. Nossas cidades vão inundar? Perguntam uns. Vamos morar em marombas? Indagam outros. Em tempos de catástrofes ambientais no sul do Brasil e, ao mesmo tempo, em preparação para a 30ª Conferência do Clima sobre Mudanças Climáticas (COP 30) a ser realizada em novembro de 2025 em Belém, capital paraense da Amazônia brasileira, o que a cosmologia ameríndia pode

nos ensinar? Na perspectiva ancestral, Marajó é a *Cabeça da Serpente*, aquela que tudo vê, protege, destrói, revela-se, encanta-se e se faz onipresente em todos os ambientes aquáticos e terrestres.

Denise Schaan (2007), ao ensinar para o garoto o lugar do Marajó para o entendimento da história e arqueologia da Amazônia, recupera imaginário explicativo para a formação hierárquica da sociedade marajoara em suas complexidades. A arqueóloga assinala no âmago da *arte da conversação* que “o estilo e a iconografia da cerâmica marajoara informam sobre organização social e ajudam a entender a relação entre os modos de subsistência e vida cerimonial das populações que viveram na ilha de Marajó entre os séculos V e XIV de nossa era” (Schaan, 2007, p. 51).

A cerâmica, a tradição oral, os documentos escritos de cronistas, naturalistas, viajantes e literatos são fontes históricas que permitem acompanhar em longa duração a presença da serpente como simbolização poderosa do significado ancestral da região para as populações locais, o equilíbrio entre mundo humano e não-humano e o diálogo contínuo com a sociobiodiversidade (Diegues, 2003).

Nas urnas funerárias marajoaras, Schaan mostra ao menino de Mibaraíó a presença de serpentes em abundância e recorrência, representadas de diversas formas. Ambos visibilizam em estrutura “naturalista ou estilizada; com cabeças triangulares (como a da jararaca - *Bothrops atrox*) ou apenas pela representação de sua pele desenhada com triângulos e losangos; aparecem ainda como animais de duas cabeças ou como espirais que se opõem” (Schaan, 2007, p. 53). Em diálogo com Reichel-Dolmatoff (1997) e Chernela (1971), Schaan (2007) aposta que a serpente pode ter sido para as sociedades complexas de Marajó “a progenitora dos peixes ou mestre dos animais, como na cosmologia tukano; ou quem sabe a grande cobra canoa que os trouxe ao mundo e os dispôs hierarquicamente ao longo da margem dos rios”.

4 O menino, Mibaraíó e a transculturação da serpente

Na cabeça da serpente se transculturam 18 municípios que conformam atualmente a região de integração do Marajó. Entre eles, Breves, a terra onde nasceu o menino que foi desemburrado pela irmã mais velha, hoje o município mais populoso, considerado pelos órgãos governamentais um dos grandes polos de desenvolvimento regional do Pará. Antes de receber nome português, em homenagem aos beneficiários

das sesmarias do século XVIII, a família dos Breves³, o tradicional território pertencia às nações Mapuá, Anajá, Aruã, Camboca, Guianá, Mamaianá, Piixi-Pixi (Sarraf-Pacheco, 2023).

Hoje, Breves é um município com 106.968 habitantes (IBGE/2022), cuja cidade formou-se nas margens do rio Pararauaú, o chamado rio preto ou escuro. Em relação contínua de negociação, silêncio e pujante expressão entre saberes locais e projetos urbanos globais, a cidade despontou como zona de atração dos municípios de Anajás, Curralinho, São Sebastião, Bagre, Melgaço e Portel, além de ser porto de parada obrigatório para os navios que sobem de Manaus ou Macapá para Belém e vice-versa. A despeito da condição de detentora de uma rede de infraestrutura urbana pública e particular, como comércios, escolas, universidades, bancos, órgãos estaduais e federais, Breves não deixou de ser a terra onde a serpente também faz sua moradia. Narrativas populares afirmam que a cabeça da serpente está debaixo da Igreja de Sant'Ana. Se ela for embora, leva a cidade consigo.

A riqueza de patrimônios ancestrais, materiais e imateriais breveses continuam sendo descortinados. Lucas Monteiro de Araújo, aluno de graduação e pós-graduação do menino professor, em pesquisa de doutoramento (2021), por meio de relatos de viajantes, desvenda em meados do século XIX mulheres indígenas fabricando um outro tipo de cerâmica. De acordo com o pesquisador, “trata-se de uma cerâmica compósita. São técnicas de modelagens indígenas, mas com elementos gráficos do mundo europeu: vasilhas, tigelas, jarro, pombo, galo, terço católico, objeto com formato do coração entre outros” (Araújo, 2021). Apreende-se dessa experiência o protagonismo indígena nas zonas de contato.

As tradições ancestrais e orais marajoaras, no ângulo da cosmologia da serpente, interculturalizaram-se com perspectivas coloniais, modernas, europeias e norte-americanas, deixando ver ao menino desbravador a autonomia de seu povo, táticas ancestrais para burlar regimes de vigilância e punição, sustentadores da ordem e do progresso na visão oficial das gestões públicas (Foucault, 2002). Assim, os moradores urbanos e rurais habitantes da cabeça da serpente, mesmo participando

³ A homenagem foi feita aos irmãos portugueses Manoel Maria Fernandes Breves e Ângelo Fernandes Breves, os primeiros a conduzirem o processo de colonialidade do lugar, do poder e do ser marajoara em nome da metrópole portuguesa. O local ficou conhecido como Sesmaria “Missão dos Bocas”, concedida pelo Capitão-General João de Abreu Castelo Branco em 19 de novembro de 1738, e chancelada pelo rei de Portugal em 30 de março de 1740. Para a efetivação da posse, os Breves, certamente contando com poderosa mão-de-obra indígena, erigiram engenhos e roças (Braga, 1919).

das festas religiosas, juninas, bailes dançantes, eventos cívicos, caminhando em chão de terra batida, terra firme, ponte, serragem, asfaltada ou encantando-se com as novidades que chegavam no cotidiano da vida urbana, nunca deixaram de sentir a diferença cultural e, muitas vezes, a exclusão social (Hoggart, 1973). O menino relembrou memórias de sua mãe, quando lhe alertava: - Meu filho, nós somos diferentes deles. Os ricos nos olham atravessados.

A cosmologia da serpente constituiu-se nas culturas da voz. É patrimônio do grande mundo da tradição oral ameríndia, afroindígena, quilombola e ribeirinha. A serpente é de todos os reinos. Está em todos os lugares. Alimenta crenças e orienta caminhos. É homem e mulher. Entidade e divindade. Vida e morte. Construção e destruição. Tavares (2022) ao estudar textos de Aby Warburg (1866-1929) acerca da serpente como metáfora para se compreender o campo da literatura e da arte, explica que os povos desana e tukano narram que no princípio dos tempos, seus ancestrais chegaram no território que se tornou sua morada em canoas em formato de imensas cobras. Em mesma sintonia, na cosmogonia Huni Kuin (kaxinawá), a jiboia é o xama principal, porque ensina ao primeiro humano a manipular a ayahuasca, bebida que permite sabedoria e clareza sobre o mundo visível e invisível.

No folclore amazônico e nordestino povoam histórias de cobra grande e seus poderes. No Marajó, por exemplo, o menino ouviu de seu pai, Pedro Pacheco, a história da cobra Norato em diferentes versões. Uma delas traz a narrativa de uma festa que aquele ofídio participou. Ao chegar ali na forma humana, engambelou-se por uma linda jovem, com quem dançou a festa toda. Antes da meia noite, todavia, pediu para retirar-se aos seus aposentos e avisou à jovem para não o perturbar. Curiosa, a moça foi olhar e viu pelas frestas da parede a enorme cobra. Horrorizada, gritou avisando todo mundo sua visão. Antes que alguém fizesse algo, o Norato encantou o território, levando a festa e sua gente para o fundo do rio. O local ficou conhecido como Canta Galo e possui uma enorme enseada. Quem passa por lá à noite ainda escuta o barulho da festa.

O menino de Mibaraíó conheceu Jerônimo Silva e com ele estabeleceu grandes parcerias de orientação, grupo de estudo, publicações e amizade. Em um dos artigos, o historiador e antropólogo expõe que a “presença da cobra na vida de populações amazônicas” manifesta-se como expressão cosmológica de encantados e entidades de crenças afro-brasileiras e indígenas” (Silva, 2020, p. 1). Ao colocar-se

à escuta de histórias e experiências narradas por rezadeiras do Nordeste paraense, o pesquisador mostra como “os relatos evocam visões, êxtases, possessões e presságios diversos que denotam experiências de crenças dessas mulheres e seus contatos com o ‘encantado de cobra’, expondo singularidades culturais nessa área da Amazônia brasileira” (Silva, 2020, p. 1).

Já Figueiredo, amigo do garoto da história, também inspirado no trabalho de Aby Warburg, defende a postura crítica de que o historiador precisa “compreender e analisar as manifestações da arte de grupos sociais tão diversos sob a perspectiva dos seus próprios valores culturais” (Figueiredo, 2021, p. 23). Segundo o autor,

as primeiras representações do rio Amazonas realizada por Diego Gutierrez e gravadas em Antuérpia em meados do século XVI possuem semelhanças com “a ancestralidade dos trançados Wayana, a imagens labirínticas do cosmo, com igual presença da cobra-grande, que circula entre o mapa europeu e a palha do abano e do tipiti dos indígenas da fronteira norte do Brasil (Figueiredo, 2021, p. 23).

A descoberta realizada pelo menino detetive da cosmologia da serpente traz a força tática de como as populações que migraram dos espaços rurais municipais, de outros estados ou territórios circunvizinhos ainda hoje realizam traduções seletivas do projeto pretendido de cidade em territórios marajoaras (Williams, 1979). O antropólogo, pintor, pesquisador e ativista afro-colombiano, Albán Achinte ensina ao diligente menino que todo esse repertório de histórias orais são expressões das linhas de força das reexistências ancestrais. Nas palavras de Achinte, reexistências são

Dispositivos que as comunidades criam e desenvolvem para inventar cotidianamente a vida e poder dessa maneira enfrentar a realidade instaurada pelo projeto hegemônico que, da colônia até os dias atuais tem inferiorizado, silenciado e invisibilizado de forma negativa a existência das comunidades afrodescendentes. A reexistência visa descentrar as lógicas estabelecidas para buscar nas profundezas das culturas - neste caso indígenas e afrodescendentes - as chaves das formas organizacionais, produtivas, alimentares, rituais e estéticas que permitam dignificar a vida e reinventá-la para que permaneçam se transformando. A reexistência aponta para o que o líder comunitário, cooperativo e sindical Héctor Daniel Useche Berón “Pájaro”, assassinado em 1986 no município de Bugalagrande, no centro de Valle del Cauca, Colômbia, afirmou certa vez: “O que vamos inventar hoje para seguir vivendo? (Achinte, 2013, p. 455).

As reexistências são diversas, multifacetadas, visíveis e, às vezes, imperceptíveis. Mas, por quê? Na ótica da *gnose decolonial*, uma primeira resposta revela que a colonialidade como a face mais sombria e perversa da modernidade ocidental (Mignolo, 2018) vigiou e puniu (Foucault, 1975) o corpo humano e suas

sensibilidades sob o discurso de uma ordem universal civilizadora. Erigiram-se impérios de leis, normas, aparatos governamentais, sustentados por documentos e monumentos oficiais, instrumentos de punição para tolher o corpo, a língua, os sentidos e sensibilidades humanas e suas conexões com o não-humano das populações tradicionais.

Figura 2 – Urna funerária cerimonial marajoara⁴



Fonte: Arquivo do Museu Nacional.

Desde a cerâmica arqueologia, passando pela cerâmica etnografia (Araújo, 2021), populações ameríndias marajoaras utilizaram diferentes instrumentos de sua cultura material para inscrever cosmologias e sabedorias, enquanto modos de ser, pensar, crer e viver relações socioculturais, desde os tempos mais longínquos. Em urna funerária marajoara pré-colombiana, o grafismo marajoara apresenta figuras zoomorfas e antropomorfas com cabeça, olhos, nariz, língua e ouvidos em formato de longas cobras, sustentados por mãos e pés que lembram instrumentos de arar a terra (Sarraf-Pacheco, 2012).

O menino de Mibaraió interpreta o animal como um camaleão ou um macaco, por apresentar longos braços e orelhas. A parte inferior do grafismo assemelha-se a um sapo, expressando ambientes da terra e da água, assim como habilidades e destrezas constituintes nas vivências de populações marajoaras de matrizes orais.

⁴ Com “motivos geométricos e representações de seres híbridos que misturam características antropomorfas e zoomorfas” (81 cm, 400 a 1.400 A.D).

Outra possibilidade de ler essa representação visual é assemelhá-la a um animal do sexo feminino em arte de parir.

A relação mulher/homem e animal, cultura e natureza, terra e água, visível na pintura rupestre ou grafismo da cerâmica, expõe concepções de equilíbrio e respeito homem/mulher e meio ambiente, ensinamentos deixados pelas primeiras comunidades humanas que viveram na Amazônia antes do contato com o mundo europeu. Tais práticas hoje se encontram em tensão, dada a excludente expansão da pecuária, da poluição dos rios, da invasão dos territórios indígenas, quilombolas e ribeirinhos, dos suicidas projetos de industrialização, modernização e globalização insensivelmente instalados na região.

Por serem herdeiros de um modo de vida pautado na tradição oral, esses guardiões das matas e dos rios recriaram e deixaram ver, em objetos de uso doméstico e, especialmente, cerimonial, como suas culturas estavam assentadas numa sensibilidade e espiritualidade dos sentidos, traduzida no tato, na audição, na visão, no paladar (falar) e olfato. Daí, a grande importância atribuída a esses órgãos que permitiram transmitir, socializar e preservar testemunhos orais, hábitos e costumes entre si e com outros grupos humanos de contatos.

Se o menino em sua infância aprendeu pelas lentes do imaginário cristão-ocidental que a cobra representa o pecado e a condenação do homem, mesmo que seu papel primeiro tenha sido o de guardar a árvore da sabedoria, ao entrar em contato com artefatos arqueológicos de séculos anteriores da presença dos impérios ultramarinos ibéricos na região e histórias orais do universo indígena, ele descolonizou a visão primeira e descobriu que esse animal é sinônimo de fertilidade e de vida. Não por acaso, inscrições de objetos de cerâmica trazem, frequentemente, ventres maternos que resguardam cobras.

Figura 3 – Motivos ornamentais da Cerâmica Marajoara bordados em tecidos⁵.



Fonte: Galo (2005).

Entrelaçados na cosmologia da serpente, povos ameríndios e afroindígenas reafirmaram suas culturas, identidades, saberes e crenças, em corpos de animais anfíbios e evidenciaram pés e, especialmente, mãos como guardiães da memória e arrimo do corpo. Com isso, ensina o menino professor, 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 novos tempos da conquista das Amazônias em seus Marajós de campos e florestas.

Dentro desse entendimento, inscrições e desenhos em peças e cacos da cerâmica marajoara tornaram-se, portanto, suporte vivo da cultura material ameríndia. Com esse conjunto de fragmentos do passado “anticolonial”, presente na colônia e em ressonâncias contemporâneas, o historiador, explica o garoto, tem em suas mãos forte indício para interpretar todo um modo de vida e de luta dessas populações originárias que, apesar do extermínio da maioria de seus integrantes pela voraz ganância de poderes colonialistas, legaram para a posteridade outras memórias e repertórios afetivos.

O pluriversal mundo da cosmologia da serpente traduziu-se para o menino como “repositório-chave de valores e significados culturais” (Hall, 2016, p. 17), num processo contínuo de produção, circulação e compartilhamento de pensamentos e sentimentos, tecendo movimentos e sentidos das lutas pela defesa dos modos de vida

⁵ Os desenhos recuperam representações iconográficas encontradas nas urnas funerárias e evidenciam o universo de circularidade e infinitude da existência humana e não-humana na cosmologia ameríndia marajoara. Igualmente, a forte presença da serpente, a cobra canoa do imaginário ancestral como a mãe da vida

e sociabilidades outras em territórios da Amazônia Marajoara. Nessa cosmologia rastejante e viajante, a centralidade do corpo do menino narrador protagoniza histórias, trajetórias, desadormece memórias sensíveis, afetivas e de batalhas pela reexistência. Esse corpo pode assumir diferentes nomes, idades, localidades, etnicidades, sexualidades, religiosidades. Ele pode ser Maira, Krenak, Raoni, Maricota, Tomani, Kazadi, Anaya, Pedro, Piedade, Jacó, Agenor, Jurema, Iracema, Miguel. É preciso lembrar que homens e mulheres da civilização da palavra tiveram no corpo, na prática religiosa e artística os últimos redutos de defesa da vida.

Trata-se de vivências, cuja racionalidade assenta-se em outras epistemologias que por se tornarem incompreensíveis para lógicas cartesianas e iluministas, pois não separam humano, natureza e dimensão cósmica, foram desqualificadas como primitivas e irracionais (Antonacci, 2009). Tal discurso justificou formas de domesticação de seus corpos, mentes, artes e religiosidades, resultando em epistemicídios dessas ancestrais populações amazônicas ainda em contexto colonial. Todavia, o menino vestido com a capa de um Sherlock Holmes descobriu que suportes materiais, como objetos de uso doméstico e cerimonial, bem como o conjunto de falares, fazeres, danças, cantos rasgaram os tempos da colonização, quer pela boca daqueles que resistiram, quer pela própria boca dominante contaminada pelos contatos com essas memórias.

5 O menino, a chegada e a identidade revelada

Há centenas de narrativas de povos que estão vivos, contam histórias, cantam, viajam, conversam e nos ensinam mais do que aprendemos nessa humanidade. Nós não somos as únicas pessoas interessantes no mundo, somos parte do todo. Isso talvez tire um pouco da vaidade dessa humanidade que nós pensamos ser, além de diminuir a falta de reverência que temos o tempo todo com as outras companhias que fazem essa viagem cósmica com a gente (Krenak, 2019, p. 30-31).

O artigo procurou acompanhar a saga do menino de Mibaraió em diferentes travessias, processos formativos, leituras, reflexões, descobertas e narrativas para contar sua história pessoal, acadêmica e, especialmente, o encontro com a cosmologia da serpente. O reencontro do menino com sua infância e sabedorias marajoaras adormecidas pela colonialidade do currículo escolar eurocêntrico e urbanocêntrico, durante o antigo primeiro grau, iniciou-se já no segundo grau em Magistério no ano de 1991, quando começou conversar com a fortuna crítica de Paulo

Freire. Entre ensinamentos, estudos, posturas coloniais e decoloniais, a identidade do menino viveu seus choques culturais e tomou partido como projeto existencial para o terreno vital das ancestralidades e patrimônios de saberes de seus antepassados e das populações tradicionais da região. Escolheu, portanto, unir-se a outros filhos nativos e adotivos do grande arquipélago que no terreno contraditório do espaço escolar e acadêmico fizeram de seus escritos arma de combate contra o esquecimento e desvalorização das tradições marajoaras.

Nesse movimento, o menino de Mibaraíó irrompeu nas duas últimas décadas por meio de práticas de pesquisa, ensino e extensão universitária, seja com a publicação de livros, capítulos em livros e artigos, seja em curso na graduação e pós-graduação em Belém e em diferentes municípios paraenses, ou ainda em entrevistas em jornais impressos e televisivos, curso de formação continuada de professores/as pelo Marajó. Essas ações acadêmicas e pedagógicas defenderam o despertar de consciência crítica nas formas como as populações amazônicas foram subalternizados por epistemologias eurocêntricas que atravessaram o atlântico desde o século XVI. A escolha realizada por catalogar, registrar, analisar e escrever trabalhos acadêmicos ou paradidáticos ultrapassou o campo escolar, acadêmico e alcançou de maneira surpreendente o carnaval paraense. Em 2024, a escola de samba Mocidade Unida do Bengui levou para a avenida o tema: “O Menino do Marajó na Cabeça da Serpente” e contou a história do menino pobre que se emancipou pelo campo da educação, trouxe consigo a forte presença e protagonismo das populações indígenas, africanas, nordestinas e judaicas na constituição do ser e da cultura marajoara. Portanto, a inspiração primeira para a escrita desse artigo conformou-se pelo campo das linguagens artísticas do desenho, do canto, da dança e da festa.

Na simbologia da serpente como caminho, vida, conexão entre humanidade e espiritualidades que habitam ecossistemas visíveis e sensíveis, o narrador ao retornar em seu tempo de infância, numa espécie de autoetnografia, revisita sinais da ancestralidade indígena que construiu sua identidade marajoara e de sua gente. Nessa cartografia cognitiva e afetiva, urdiu sua arquitetura textual e definiu duas balizas centrais que se entrelaçaram na pintura teórico-metodológica do texto acadêmico: a *gnose decolonial* e a *arte da conversação* inspirados em Walter Mignolo (2003).

Assim, o menino no alter ego de tradutor cultural das histórias, cosmogonias, cosmologias e saberes ancestrais das populações marajoaras de campos e florestas, apreendidos em conversações com cronistas, naturalistas, viajantes, literatos, familiares, narradores locais, vivências e aprendizagens com sábios nativos na região, além do manancial de bate-papo realizado em leitura de trabalhos acadêmicos escritos por intelectuais estrangeiros, especialmente da *gnose Decolonial* latino-americana, focalizou esforço por visibilizar dois grandes argumentos:

- a) as escritas dominantes ocidentais apesar de terem procurado calar as vozes e sabedorias das histórias e memórias ancestrais dos territórios de Mibaráió, deixaram brechas para o pesquisador escovar as narrativas subalternas à contrapelo (Benjamin, 1996). Exemplo central é o exercício de leitura do relatório de viagem à chamada Ilha de Grande de Joanes redigido por Alexandre Rodrigues Ferreira no século XVIII e a transcrição da narrativa ameríndia da cosmogonia dos rios. Igualmente, tais escritas possibilitaram desvendar poderosos repertórios de saberes tradicionais que reexistiram à opressão e imposição das diversas formas de colonialidades que se manifestaram na difusão universal de modos modernos de ser e viver em cidades, vilas, povoados e habitações ao longo de rios e estradas;
- b) Na atualidade, não é mais aceitável construir trabalhos acadêmicos que desconsiderem o ponto de vista, a agência e as sensibilidades de mundo das populações tradicionais e periféricas do Marajó. Na última década, o menino de Mibaráyó assistiu e vem se tornando testemunha do giro das histórias das margens e seus protagonistas para o mundo universitário. Linda Smith (2018) reforçou o coro do movimento indígena, quilombola, ribeirinho, das comunidades de terreiro, das pessoas LGBTQIAPN+, dos grupos artísticos das periferias que vem alcançando os cursos de graduação e pós-graduação para contarem-se e deitarem no papel a história de seu povo, saberes, lutas e expressões culturais diversas.

A *arte da conversação* praticada pelo menino pesquisador com trabalhos acadêmicos, fontes escritas e, especialmente, com arquivos vivos dos povos marajoaras de tradição oral não deixou de mencionar que a tradição de luta em defesa do direito ao território, aos recursos naturais, à crença politeísta, ao trabalho por tarefas, às festas e celebrações na região traz a centralidade e o legado das zonas de

contato afroindígena (Sarraf-Pacheco, 2016). A cosmologia da serpente uniu mundos marajoaras e da diáspora do continente africano e sustenta seu cajado desde 1644, quando negros bantus e sudaneses passaram a interagir, resistir, negociar e socializar-se, em solo Mibaraió, com indígenas, brancos pobres, poderes eclesiásticos e agentes políticos coloniais, ensinando grupos indígenas extrativistas, pescadores e agricultores as artes no trato com o gado vacum, cavalos e, séculos mais tarde, com o bubalino.

Os escritos do menino procuraram, portanto, cartografar repertórios de conhecimentos acumulados em meio século de vida em circuito da Amazônia Marajoara, valorizando o protagonismo e o ponto de vista dos “filhos da serpente”. A força dos conhecimentos produzidos e democratizados pelo garoto de nossa história e autor do artigo está na ancestralidade, cosmologias e práticas interculturais de populações ameríndias e afroindígenas de tradições orais que sustentaram rios, florestas, vilas, cidades e contribuíram para que a sociobiodiversidade amazônica fosse reconhecida pelos donos do poder planetário, mas analfabetos em lidar com os ciclos da vida, dos ecossistemas e das energias vitais que garantem a reprodução do ser humano nos territórios da Mãe Terra.

REFERÊNCIAS

- ACHINTE, Adolfo Albán. Pedagogías de la re-existencia: artistas indígenas y afrocolombianos. *In*: WALSH, Catherine. **Pedagogias decoloniais**: practicas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2013. Tomo I. p. 443-468.
- ANTONACCI, M. Antonieta. África/Brasil: corpos, tempos e histórias silenciadas. **Revista Eletrônica Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 46-67, maio, 2009. Disponível em: <https://revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/709>. Acesso em: 08 fev. 2025.
- ARAÚJO, Lucas Monteiro de. **Representações marajoaras em relatos de viajantes**: natureza, etnicidade e modos de vida no século XIX. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2017. Disponível em: https://www.oasisbr.ibict.br/vufind/Record/BRCRIS_1d1093caaf748270963b73b598703dc4. Acesso em: 10 mar. 2025.
- ARAÚJO, Lucas Monteiro de. **O que os viajantes levaram?**: a cultura material marajoara em invenção nos museus brasileiros e norte-americanos. 2021. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2021. Disponível em: <https://www.ppga.propesp.ufpa.br/index.php/br/teses-e-dissertacoes/teses/740-2021>. Acesso em: 10 mar. 2025.
- AZEVEDO, João Lúcio de. **O Marquês de Pombal e sua época**. Lisboa: Clássica Editora, 1990.
- BACZKO, B. Imaginação social. *In*: ROMANO, Ruggiero (ed.). **Enciclopédia Einaudi**: Antropos-Homem. Lisboa: Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 1985. p. 296-332.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.
- BRAGA, Teodoro. **O Município de Breves – 1738 a 1910**. Belém: Empresa Graphica Amazônia, 1919.
- BURKE, Peter. **A Escola dos Annales (1929-1989)**: a revolução francesa na historiografia. Tradução Nilo Odalia. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.
- CHERNELA, Janet Marion. Pesca e hierarquização tribal no alto Uaupés. *In*: Ribeiro, Darcy (ed.). **Suma Etnológica Brasileira**: edição atualizada do Handbook of South American Indians. 3. ed. Belém: UFPA, 1997. p. 279-295.
- COELHO, Mauro César. **A Epistemologia de uma Viagem**: Alexandre Rodrigues Ferreira e o conhecimento construído na viagem filosófica às capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2010.
- COELHO, Mauro César. As viagens filosóficas de Charles-Marie de la Condamine e Alexandre Rodrigues Ferreira – ensaio comparativo. *In*: GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Nas terras do Cabo Norte**: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira – séculos XVII/XIX. Belém: Editora Universitária UFPA, 1999. p. 101-133.
- DIEGUES, Antonio Carlos Sant'Ana (org.). **Ilhas e Sociedades insulares**. São Paulo: NUPAUB, 1997.

DIEGUES, Antonio Carlos Sant'Ana. Aspectos sociais e culturais do uso dos recursos florestais da Mata Atlântica. *In*: SIMÕES, Luciana Lopes; LINO, Clayton Ferreira (org.). **Sustentável Mata Atlântica**: exploração de seus recursos florestais. São Paulo: Editora SENAC, 2003. p. 133-154.

DOMINGUES, Ângela. O Brasil nos relatos de viajantes ingleses do século XVIII: produção de discursos sobre o Novo Mundo. **Revista Brasileira de História**, [s. l.], v. 28, p. 133-152, 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/7fHH3frzRZLsrKRTQLTk4gQ/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 15 jun. 2024.

FARES, Josebel Akel. Em dó maior, o canto elegíaco de um rio. *In*: FARES, Josebel Akel. **O Entorno da Serpente**: um discurso do imaginário tecido em verbo e imagens. Belém: Unama, 2001, p. 85-88.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Notícia histórica da Ilha de Joanes ou Marajó. **Revista do Livro**, Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro, ano 7, n. 26, 1964.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. A história da arte e as imagens da Amazônia. *In*: FERREIRA, Arcângelo da Silva; MACIEL, Elisângela. (org.). **História, cultura, trabalho e instituições na Amazônia**. Manaus: Valer, 2021. p. 19-45.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Trad. Raquel Ramallete. 25. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

GALLO, Geovanni. **Marajó, a ditadura da água**. 3. ed. Cachoeira do Arari: Museu do Marajó, 1997.

GALLO, Geovanni. **Motivos Ornamentais da Cerâmica Marajoara**. Cachoeira do Arari: Museu do Marajó, 2005.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

GRUZINSKI, Serge. **As Quatro Partes do Mundo**: história de uma mundialização. Tradução Cleonice Paes Barreto Mourão e Consuelo Fortes Santiago. Belo Horizonte: UFMG; São Paulo: Edusp, 2014.

HALL, Stuart. **Cultura e Representação**. Trad. Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Apicuru, 2016.

HALL, Stuart. **Da Diáspora**: identidades e mediações culturais. Org. Liv Sovik; Trad. Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. *In*: KI-ZERBO, J. (org.). **História Geral da África I**: metodologia e pré-história da África. São Paulo: Ed. Ática; Brasília, DF: UNESCO, 2010.

HOGGART, Richard. **As utilizações da cultura**: aspectos da vida cultural da classe trabalhadora. Lisboa: Ed. Presença, 1973. v. 1.

JURANDIR, Dalcídio. **Poemas impetuosos ou o tempo é o do sempre escoá**. Organização Paulo Nunes. Belém: Paka-Tatu, 2011.

JURANDIR, Dalcídio. **Três casas e um rio**. Belém: Cejup, 1994.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Cia. das Letras, 2022.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LE GOFF, J. **História e memória**. 4. ed. Campinas: Unicamp, 1996.

LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes Tópicos**. São Paulo: Anhembi, 1956.

MADRI, Teodoro Calvo. La Prelacia de Marajó cumplió cincuenta años. **Boletín de la Provincia de Santo Tomas de Villanueva da Ordem dos Agostinianos Recoletos**, [s. l.], ano 59, n. 494, enero/feb. 1979.

MIGNOLO, Walter. The Darker Side of the Renaissance: colonization and the discontinuity of the classical tradition. **Renaissance Quarterly**, [s. l.], v. 45, n. 4, p. 808-828, 1992.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [s. l.], v. 32, n. 94, p. 1-18, jun. 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 07 jun. 2024.

PATACA, Ermelinda Moutinho. A Ilha do Marajó na viagem philosophica (1783-1792) de Alexandre Rodrigues Ferreira. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, v. 1, n. 1, p. 149-169, jan./abr. 2005. Disponível em: <http://scielo.iec.gov.br/pdf/bmpegch/pv1n1/v1n1a07.pdf>. Acesso 10 jul. 2024.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império**: relatos de viagem e transculturação. Tradução Jézio Hernani Bonfim Gutierre. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgard (org.). **A colonialidade do poder**: eurocentrismo e ciencias sociais. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. (Colección Sur Sur).

RAMINELLI, Ronaldo José. Ciência e Colonização: viagem filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira. **Revista Tempo**, Niterói, v. 7, p. 5-28, 1998.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. **Amazonian Cosmos**. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

REIS, José Carlos. **A escola dos annales**: a inovação em História. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2000.

RICCI, Magda de Oliveira. **A revolução geral das coisas e o florescer do “direito das gentes”**. **Grão-Pará (1790-1809)**. 2021. Tese (Professor Titular de História). Universidade Federal do Pará, Belém, 2021.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Ch'ixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Sociologia de la imagen**: miradas ch'ixi desde la historia andina. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

SARRAF-PACHECO, Agenor. Uma viagem na cabeça da serpente: outras reflexões sobre cidade e educação no Marajó. In: PUREZA, Enil do S. de Sousa. **Cidade & educação**: memórias e experiências do ensino primário e ginásial em Breves – Marajó das Florestas (1943-1985). Londrina, PR: Editora Soriano, 2025. p. 19-24.

SARRAF-PACHECO, Agenor. **Marajó – O coração da Amazônia**: afroindígenas e agostinianos em práticas interculturais no regime das águas. Manaus: Editora Valer, 2024.

SARRAF-PACHECO, Agenor. Prefácio: re-existência Mapuá no coração do Marajó. In: COSTA, Eliane Miranda. **Memórias amazônicas em escavações**. Curitiba: Appris, 2023.

SARRAF-PACHECO, Agenor. Diásporas africanas e contatos afroindígenas na Amazônia Marajoara. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v. 17, p. 27-63, 2016. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/cadernoshistoria/article/view/P.2237-8871.2016v17n26p27>. Acesso em: 02 fev. 2025.

SARRAF-PACHECO, Agenor. Cosmologias afroindígenas na Amazônia Marajoara. **Projeto História**, [s. l.], v. 44, p. 197-226, 2012. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/10219>. Acesso em: 03 abr. 2025.

SCHAAN, Denise Pahl. Os Filhos da Serpente: rito, mito e subsistência nos cacicados da Ilha de Marajó. **Inter. J. South American Archaeol.**, [s. l.], v. 1, p. 49-56, 2007. Disponível em: <http://ijsa.syllabapress.us/pt/article/ijsa00006>. Acesso em: 20 jun. 2024.

SILVA, Jerônimo da Silva e. A cobra na cosmologia das rezadeiras amazônicas. **Ciencias Sociales y Religión**, [s. l.], v. 22, p. 1-22, 2020. Disponível em: <https://doaj.org/article/dfdfcf0ce8ad4805afaff9253e70b553>. Acesso em: 25 jun. 2024.

SILVA, José Pereira. **Viagem ao Brasil de Alexandre Rodrigues Ferreira**. [S. l.]: Editora Kapa, 2005. (Coleção Etnográfica, 3 v.)

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias**: pesquisa e povos indígenas. Tradução Roberto G. Barbosa. Curitiba: Editora UFPR, 2018.

SOUZA JÚNIOR, José Alves de. **“Negros da Terra e/ou Negros da Guiné”**: a Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão – comércio, trabalho, tráfico, escravidão e resistência na Amazônia colonial. São Paulo: LF Editorial, 2024.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

TAVARES, Marcela Botelho. A serpente como símbolo do tempo da arte latino-americana. **ARJ – Art Research Journal**, v. 9, n. 1, p. 1-16, jun. 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/artresearchjournal/article/view/29702/15957>. Acesso em: 05 abr. 2025.

THOMPSON, Edward Palmer. **A formação da classe operária inglesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. 3 t.

THOMPSON, Edward Palmer. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Organização Antonio Luigi Negro e Sergio Silva. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e literatura**. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1979.

Recebido em março 2025 | Aprovado em setembro 2025

MINI BIOGRAFIA

Agenor Sarraf Pacheco

Doutor em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Pós-doutor em Comunicação, Linguagens e Cultura pela Universidade da Amazônia (PPGCLC/UNAMA). Professor Associado I da Faculdade de História (FAHIS) e do Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia (PPHIST) da Universidade Federal do Pará (UFPA) e coordenador do grupo de pesquisa Estudos Culturais na Amazônia (GECA/CNPq/UFPA).

E-mail: sarraf@ufpa.br