UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

IDELMA SANTIAGO DA SILVA

MIGRAÇÃO E CULTURA NO SUDESTE DO PARÁ:

MARABÁ (1968-1988)

Goiânia
2006

IDELMA SANTIAGO DA SILVA

MIGRAÇÃO E CULTURA NO SUDESTE DO PARÁ:
MARABÁ (1968-1988)

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em História da Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Área de concentração: Culturas, Fronteiras e Identidades

Orientadora: Profa. Dra. Olga Rosa Cabrera Garcia

Goiânia
2006

IDELMA SANTIAGO DA SILVA

MIGRAÇÃO E CULTURA NO SUDESTE DO PARÁ:
MARABÁ (1968-1988)

Dissertação defendida no Curso de Mestrado em História da Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal de Goiás, para a obtenção do grau de Mestre, aprovada em _____de_____de 2006, pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:

_____

Profa. Dra. Olga Rosa Cabrera Garcia – UFG
Presidente da Banca

_____

Prof. Dr. Leandro Mendes Rocha – UFG

_____

Profa. Dra. Maria Therezinha Ferraz Negrão de Mello - UnB

Ao meu pai, José Santiago e minha mãe, Irení Jacinta, exemplos de luta e dignidade. E ao Airton dos Reis, companheiro de estrada.

AGRADECIMENTOS

À professora Olga Cabrera, pela confiança, orientação e pela oportunidade de minha experiência no Centro de Estudos do Caribe no Brasil.

Ao Mestrado em História, especialmente ao professor Leandro Mendes pelas críticas e sugestões ao presente trabalho, e à Neuza, sempre prestativa em nos atender na secretaria do mestrado.

À professora Brígida Pastor pela leitura atenta, pelas críticas e sugestões que muito contribuíram para a elaboração final deste trabalho.

Aos amigos e amigas do CECAB, pela amizade e pelo aprendizado, especialmente Dernival Venâncio Júnior pelas tantas vezes de escuta, leitura, críticas e sugestões que contribuíram significativamente com meu processo de reflexão e construção do presente trabalho.

Ao professor Robson Laverdi (UNIOESTE), pelas críticas e incentivo no momento de definição do projeto de pesquisa.

À Cleuzeni Santiago, pela amizade e apoio durante a realização da pesquisa, inclusive pela valiosa ajuda na correção gramatical do texto.

Ao Airton dos Reis, pela cumplicidade, apoio e carinho durante todo o período do mestrado, inclusive pelo apoio material na realização de minha pesquisa de campo em Marabá, emprestando gravador, máquina fotográfica e computador.

Aos amigos e amigas do mestrado, pela amizade e pelas possibilidades de trocas, especialmente Bethoven Darcie, Flávia Machado, Cristiane Oliveira, Gisele Garcia, Rosemberg Ferracini, Maria Martha e Allysson Garcia.

À Sariza Caetano, Kátia Couto, Antônio Santiago e Jesus Rodrigues, pela amizade e acolhida carinhosa durante estes dois anos em Goiânia.

Aos amigos e amigas, de estrada e de sonhos, pela amizade e solidariedade que foram fundamentais nesses dois anos de estudo e pesquisa.

Às muitas pessoas que participaram e contribuíram com a pesquisa:

· Maria Augusta Rosa da Luz (Arquivo Público da Fundação Casa da Cultura de Marabá) que muito gentilmente me atendeu, possibilitando minha pesquisa nos jornais e outros documentos do Arquivo Público;

· Abraão Martins, Ademir Braz, Ana Rosa, Arionide Rodrigues, Aureliana Gomes, Braz Ferreira, Catarina Kátia, Gonsalo Bezerra, Dalgiza Nunes, Kátia Maria, Maria de Jesus, Noé von Atzingen, Ornildo Sales, Otaviano Alves, Otávio Barbosa, Raimunda Batista,

Raimunda Souza, Rosirene Rodrigues, Sebastiana de Jesus, pela disponibilidade em narrar suas trajetórias de vida e experiências, participando como sujeitos fundamentais desse estudo;

· Otávio Barbosa, Elson Amorin, Catarina Kátia e Charles Trocate pelas indicações de pessoas, contatos e companhia na realização de entrevistas orais;

· Virgínia Mattos, pelas informações e materiais que muito contribuíram para esse trabalho.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Ensino Superior (CAPES/ PROCAD) pela bolsa de estudos nos seis primeiros meses do curso.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa de estudo para pesquisador de mestrado, durante o último ano do curso, e que possibilitou a realização da presente pesquisa.

Marquises sujas, vendedores ambulantes,
bordéis, pernas morenas, cicatrizes finas
vestígios nos corpos da poeira de estradas
corpo remexido, cavado, usado, vendido
de passagem, ponto. Ponto de ônibus:
..... Olha a maçãããã.....
..... Olha a laranja.....
..... a tanja aêêêê.....
.....água mineral aêêêê.....
.....chop-chop, picoléé.....
Meninos descalços
vida parecendo velhice em rosto de criança
palavras bêbadas soltas no chão
azedando pelos cantos,
vomitando a cada passo, o comércio:
botequins, pingos de pinga, PFs, PMs,
táxi, banana, redes, relógios,
mosquiteiros, restos, restaurantes,
chaveiros, bonés, pôsteres, postes, bancas
de jogo, ferro velho, velhos, meninos, prostitutas,
buchada, carne seca que se compra, come e vende
numa transa-amazônica.
Acolá o quartel e o batalhão
"um-dois, três-quatro, cinco-seis"
seis, Km-seis
daí para Velha-Cidade Nova-Marabá.
A linha do trem vale um riso doce
"café-e-pão quem-não-tem-não,
café-e-pão-eu-não-tem-não...
Só amola é cega mão
que pede esmola pra gente limpa
que passa séria sobre a miséria
... e nega: "pela luz dos teus olhos,
dá uma esmola pra cidade cega".

Quilometro 6 (Jorge Luiz Ribeiro)

RESUMO

Este trabalho tem como objeto as significações das relações entre os diferentes no contexto da migração inter-regional, nas décadas de 1970 e 1980, para a cidade de Marabá, região sudeste paraense, Amazônia Oriental brasileira. O trabalho de análise das fontes – narrativas orais, artigos de jornais e poesias – apoiou-se na noção de cultura como lugar enunciativo, objetivando a interpretação dos contextos de enunciação e das significações dos textos e narrativas. A abordagem do objeto evidenciou que a trajetória histórica da cidade é marcada pelas migrações (temporária ou definitiva) e, nesse contexto, localizam-se os elementos de identidade e diferença que posicionam os discursos. Na construção discursiva sobre as relações no contexto da migração, devido a situação ex-cêntrica dos referentes de identidade, tem-se narrativas que procuram um "centro" na performance da ação. Por isso, pode-se dizer também de uma performance discursiva em torno do ideal de uma plasticidade da própria cultura. No período em estudo, a cidade cresce incontidamente, vira lugar de trânsito e de moradia de inúmeros migrantes, oriundos de diversas regiões do Brasil. A migração para o sudeste do Pará nas décadas de 1970 e 1980 foi realizada por uma população social e culturalmente heterogênea. Portanto, este período, constituiu-se num momento crucial das experiências de deslocamentos espacial, social e cultural para todos os envolvidos, isto é, o momento da percepção e da negociação da diferença cultural. Por isso, as experiências de significação e identidade, para antigos e novos migrantes, foram marcadas pela tradução cultural. Considera-se que a migração alargou as fronteiras culturais da cidade e, ao mesmo tempo, dividiu-a nas diferenças que descentrou qualquer tentativa de uma representação única e homogênea. Qualquer reivindicação de supremacia cultural seria apenas mais uma atuação na luta pelo poder de representação.

Palavras-chaves: migração, cultura, identidade, sudeste paraense.

ABSTRACT

The object of this work is the significances of the relationships among the differents in the context of inner-regional migration in the 1970's and 1980's in Marabá city, southeast paraense region, Brasilian East Amazônia. The work of analysis of the sources – oral narratives, article of newspapers and poetries – leaned on the notion of culture as a place of enunciation which intended the interpretation of the enunciation contexts and the significances of the texts and narratives. The approach of the object evidenced that the historical career of the city is marked by migrations (temporary or definitive) and, within this context, the identity and difference elements are located, and these ones situate the speeches. In the discursive construction about the relationships in the context of migration, due to wthout-center situation of the references of identity, we have narratives which seek for a "center" in the performance of action. Therefore, it can also be said about a discursive performance around the ideal of a plasticity of the own culture. Inside of this period of study, the city increases disorderly, it becomes place of transit and countless migrants' dwelling who are from several areas of Brazil. The migration to southeast of Pará in the 1970's and 1980's was accomplished by a social and culturally heterogeneous population. Hence, this period constitutes in a crucial moment of the experiences of spatial, social and cultural displacements for all migrants involved, it means, the moment of perception and negatiation of the cultural difference. Therefore, the experiences of significance and identity were marked by cultural translation, for old and new migrants. It considers that the migration enlarged the cultural frontiers of the city and, at the same time, divided the city in the differences which didn't center any attempt of an unique and homogeneous representation. Any claim of cultural supremacy would be just one more performance in the fight for the power of representation.

Keywords: migration, culture, identity, southeast paraense.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 Mesorregião, microrregiões e municípios do sudeste do Pará.....15
Figura 2 Traçado das Rodovias Transamazônica, Cuiabá-Santarém e Belém-Brasília...39
Figura 3 Mapa da cidade de Marabá (1984).....46

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 Procedência da população local, segundo dados de óbitos e casamentos, 1952-1954.....36

Tabela 2 Marabá – População total, urbana e rural: 1940-1991.....48

Tabela 3 Migração – Sudeste Paraense e Marabá - Pessoas não naturais do município onde residem, que migraram há menos de 10 anos, por lugar do domicílio anterior – Censo Demográfico 1980.....50

Tabela 4 Migração – Sudeste Paraense e Município de Marabá – Década de 1980 – Censo Demográfico 1991.....51

Tabela 5 Migração – Sudeste Paraense e Marabá – População residente, por lugar de nascimento – Censo Demográfico 1991.....52

Tabela 6 Cor ou raça – Sudeste Paraense e Marabá – População residente – Censo Demográfico 1991.....66

LISTA DE SIGLAS

BASA	Banco da Amazônia
CAUSP	Campus Avançado da Universidade de São Paulo
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CEM	Centro de Estudos Migratórios
CT	Correio do Tocantins
CVRD	Companhia Vale do Rio Doce
FCCM	Fundação Casa da Cultura de Marabá
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDESP	Instituto de Desenvolvimento Econômico e Social do Pará
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
MEB	Movimento de Educação de Base
PIN	Programa de Integração Nacional
SESP	Serviço Especial de Saúde Pública
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
SPVA	Superintendência de Valorização Econômica da Amazônia
SUDAM	Superintendência para o Desenvolvimento da Amazônia
SNI	Serviço Nacional de Informação
UFPA	Universidade Federal do Pará
USP	Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

LISTA DE FIGURAS.....10
LISTA DE TABELAS.....11
LISTA DE SIGLAS.....12
RESUMO.....08
ABSTRACT.....09

1 INTRODUÇÃO.....16

2 MIGRAÇÕES: O LUGAR DAS NARRATIVAS.....28
2.1 INTRODUÇÃO: memórias polêmicas.....28
2.2 A migração para o médio Tocantins na primeira metade do século XX.....29
2.3 As migrações para o sudeste do Pará nas décadas de 1970 e 1980.....37
2.4 Migrações negras, estereótipos e a condição subalterna.....53
2.5 CONCLUSÃO: o Cabelo Seco.....67
NOTAS.....69

3 ENCRUZILHADAS DA MIGRAÇÃO.....75
3.1 INTRODUÇÃO: o presente inconcluso e os quadros de referência significativa.....75
3.2 Performance da (atu)ação.....78
3.3 Jornalistas e poetas: questões de identidade e os discursos ambivalentes.....89
3.4. CONCLUSÃO: lugar agonístico.....114
NOTAS.....116

4 MARABÁ: DA COMUNIDADE À CIDADE DESCENTRADA.....119
4.1. INTRODUÇÃO: repertórios em movimento.....119
4.2 Cidade: representações cruzadas.....120
4.3 A cidade invisível e as memórias da sociabilidade.....127
4.4. CONCLUSÃO: uma cidade sem centro e muitas margens.....148
NOTAS.....149

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....152

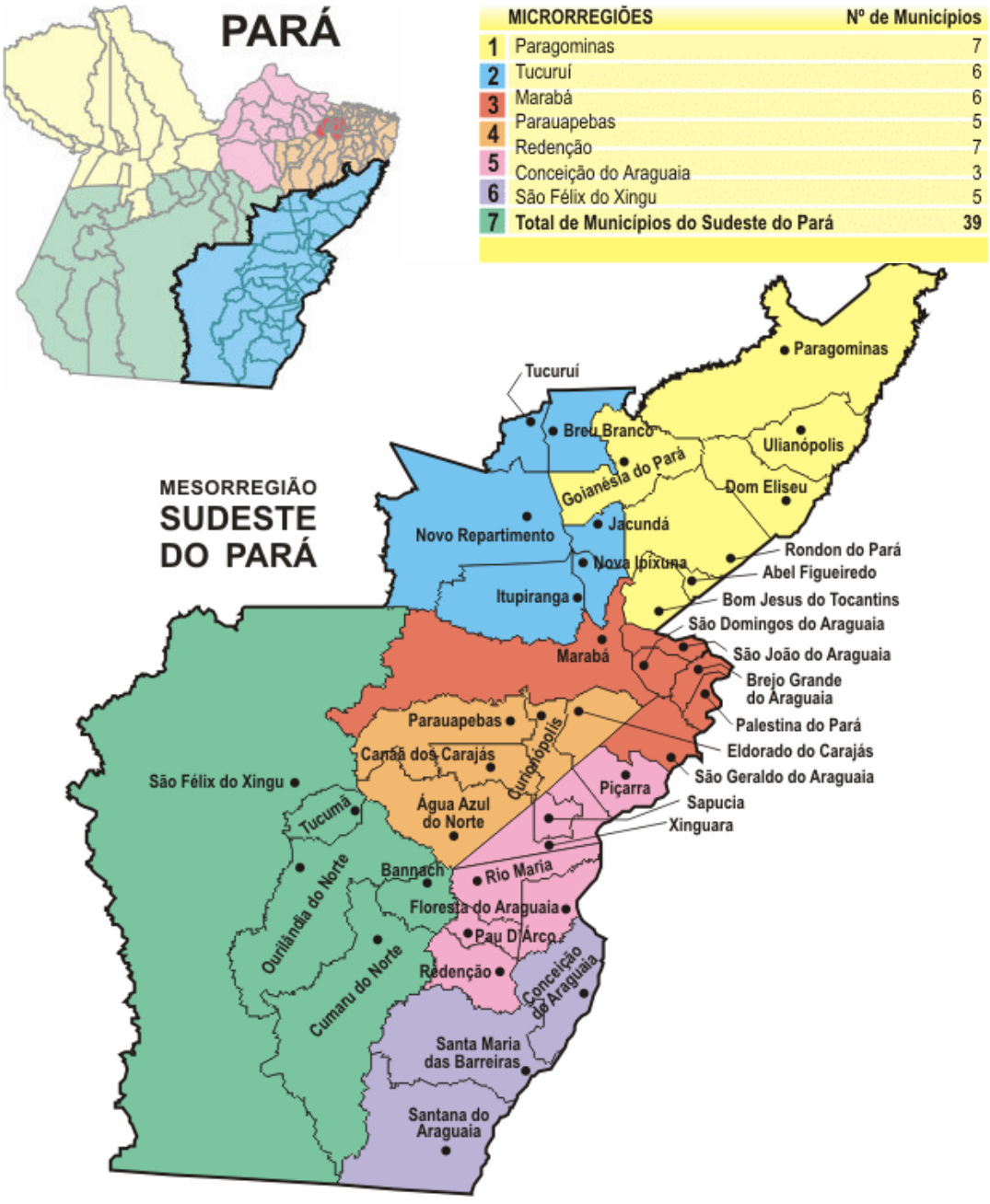
FONTES E BIBLIOGRAFIAS.....156

ANEXOS:

A – Músicas das rodas das súcias.....177

B – Anedotas sobre o maranhense.....180

Figura 1 **Mesorregião, microrregiões e municípios do sudeste do Pará**



Disponível em www.bicopapagaioam.hpg.ig.com.br/mapas acessado em 28 de abril de 2004.

[.1] Comentário:

1 INTRODUÇÃO

> A história está nisso, ainda que não seja senão isto:
> o lugar privilegiado onde o olhar se inquieta.
> (CERTEAU, 1995, 81)

Esse texto de Michel de Certeau chama a atenção para o lugar da história. As interpretações de sentido histórico são construções engajadas no mundo social e pertinentes às normas de validade do conhecimento científico. Atuamos no campo das lutas de representação, porque fazemos uso e disputamos o poder simbólico de nomear os significados das experiências humanas no tempo. Assim, reconheço as interpretações presentes neste trabalho como provisórias, fruto do diálogo intelectual e do engajamento com o objeto, bem como, uma das leituras possíveis – e incompleta – das experiências, objeto de análise e descrição. Considero este trabalho um esforço responsável em mobilizar os instrumentos, saberes e sensibilidades aprendidos na academia e com as pessoas que compartilham de sua construção. Além disso, concordo com Paul Thompson (1992, 43) sobre a tarefa da história:

> A história não deve apenas confortar; deve apresentar um desafio, e uma compreensão que ajude no sentido das mudanças. O que se requer é uma história que leve à ação; não para confirmar, mas para mudar o mundo.

Portanto, assumo que este trabalho – as experiências que preenchem seu conteúdo empírico, o referencial teórico e a síntese narrativa (RÜSEN, 2001) – não constitui-se conhecimento desinteressado da prática social. Ele surgiu de meu interesse em compreender formações sociais marcadas pelas trajetórias e experiências migratórias. A motivação para a construção de um problema de pesquisa era resultado do entrelaçamento de minha experiência pessoal como migrante e do estranhamento frente às circunstâncias das relações socioculturais nas cidades sul paraense, formadas nesse contexto das migrações inter-regionais. Inicialmente, preocupava-me com questões de identidade e socialização de migrantes.

O alargamento do referencial teórico, durante o mestrado, contribuiu para a delimitação do objetivo inicial da pesquisa: o estudo da experiência dos encontros culturais de migrantes, procurando verticalizar para a visibilidade de elementos de culturas negras. O tema das culturas negras surgiu na pesquisa devido: (a) a falta de estudos desse tema no sudeste do Pará, apesar das frentes migratórias negras; (b) o processo de invisibilidade e estigmatização que sofrem as culturas negras na sociedade brasileira. Contudo, no decorrer da pesquisa este

objetivo foi reavaliado e seu enfoque principal foi mantido no estudo das experiências dos encontros culturais de migrantes, isto é, nas significações das relações entre os diferentes no contexto da migração das décadas de 1970 e 1980 para a região de Marabá/PA. O estudo dos encontros culturais de migrantes justificou-se pelo deslocamento para um problema ainda pouco estudado na região, devido a concentração de pesquisas no estudo da fronteira como ocupação do território pelas frentes econômicas, inclusive camponesas, e os conflitos sociais[1].

O estudo, visando a visibilidade e o aprofundamento de elementos diferenciais das culturas negras na formação social local, será realizado em futuros trabalhos (doutorado). Aproveito para ressaltar que algumas entrevistas orais foram realizadas considerando o objetivo anterior. Por isso, elas foram pouco referenciadas no presente trabalho. Mas, desde já, agradeço a contribuição dessas pessoas à continuidade da pesquisa, especialmente Kátia Maria Alves Lopes, Rosirene Rodrigues Neto, Gonsalo Bezerra da Cruz e Arionide Rodrigues Martins.

A pesquisa foi realizada na cidade de Marabá, região sudeste paraense, Amazônia Oriental brasileira. Essa cidade polariza a região porque tem uma população aproximada de 200 mil habitantes, sedia as unidades regionais de instituições públicas federais, como o Campus do Sul e Sudeste da Universidade Federal do Pará (UFPA) e a Superintendência do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), e serve de logística para os projetos econômicos e infra-estruturais implantados na região. Sua trajetória iniciou-se em fins do século XIX, sendo marcada por contínuos movimentos migratórios, a partir de frentes diversas de *ocupação*[2] da região e/ou deslocamento de mão-de-obra em função do que se convencionou denominar "ciclos econômicos"[3]. Por isso, também marca sua trajetória a migração sazonal e a presença de população flutuante. Além disso, ainda atualmente há migrações para o sudeste do Pará. Em Marabá continua chegando migrantes de outras regiões e também provenientes dos deslocamentos intra-regional. Um exemplo é a migração de maranhenses em busca de trabalho nas siderúrgicas, sediadas nesta cidade.

O recorte temporal para a pesquisa (1968-1988) foi realizado tomando como critério o período da ocorrência das migrações que "ocuparam" decisivamente o território regional. Ou seja, o período das transformações[4] de grande impacto na realidade local, ocorridas desde fins da década de 1960, com relevância nas décadas de 1970 e 1980, mas com desdobramentos ainda nos dias atuais. Neste período, a cidade cresce incontidamente, vira lugar de trânsito e de moradia de inúmeros migrantes. Portanto, lugar de encontros e desencontros de antigos e novos migrantes. Esse recorte temporal apresentou-se pertinente porque propiciou analisar um momento crucial das experiências de deslocamentos espacial, social e cultural para todos os

envolvidos, isto é, o momento da percepção e da negociação da diferença cultural. Assim, o recorte foi realizado devido à ocorrência dos "grandes"[5] fluxos migratórios para a região e devido esse contexto crucial da tradução cultural.

Mediante a necessidade de delimitação cronológica para a narrativa, mesmo reconhecendo o grau de artificialidade que isso envolve, estabeleci o período de 1968 a 1988. Porém, conforme se verá no desenvolver do trabalho, as experiências migratórias não podem ser compreendidas limitadas por este período, inclusive porque trata-se de um "evento" inconcluso. Por isso, procurei não transformar a delimitação cronológica numa "camisa de força" que me impedisse de construir o enredo da história.

Em 1968 foi iniciada a construção da rodovia PA-70 entregue ao tráfego em 1969 e que, da margem direita do rio Tocantins, na localidade São Félix, ligou a região à rodovia Belém-Brasília. A abertura das estradas constituiu-se em fator fundamental para a penetração de migrantes. Além disso, as narrativas orais e também os textos escritos evidenciam como marcos na memória social local a construção das estradas e as transformações que acompanharam esses acontecimentos. Em 1968, um jornal noticiava a realização dos primeiros 30 Km de estrada, com a seguinte manchete: *Estrada PA-70: Novos rumos para uma Região.* Na reportagem, o engenheiro responsável pela estrada afirmava que "todo o morador de São Félix ou Marabá ficará em 2º plano pois, o pessoal do Sul vem vindo"(*O Marabá*, 03/11/68, 5). Antes do término da rodovia, suas margens estavam tomadas por migrantes trabalhadores rurais, especialmente maranhenses. E, logo em seguida, a área foi ocupada por fazendeiros baianos, mineiros e capixabas.

Nas duas décadas que seguiram, pelas estradas chegaram levas de migrantes em busca de trabalho na implantação dos grandes projetos e no garimpo de Serra Pelada, e também em busca de terra no projeto de colonização oficial da Transamazônica ou através da ocupação espontânea. Muitos desses migrantes viveram períodos de trânsito pela cidade, entre uma ocupação e outra em diferentes atividades na região. Devido diversos fatores, a maioria desses migrantes fixou moradia nas cidades. Assim, não só a cidade de Marabá cresceu extraordinariamente, como também inúmeros povoados surgiram, vários deles se tornaram cidades e sedes dos municípios criados desde então. Desta forma, em 1988, o município de Marabá foi reduzido em menos da metade de seu território em decorrência da formação dos municípios de Parauapebas e Curionópolis. De uma área de 37.373 km², desde o início da década de 1960, ficou com 15.157km² (PETIT, 2003).

Portanto, conforme assinalei, nas décadas de 1970 e 1980 ocorreram as migrações de grandes contigentes demográficos para a região. Simbolicamente, escolhi 1968 devido o

início da construção da estrada que ligou a região à rodovia Belém-Brasília e 1988 devido a formação de novos municípios, indício da ocupação ostensiva da região, inclusive por atores que passaram a disputar e dividir o poder político.

Neste trabalho, adoto a denominação de região sudeste do Pará, conforme a delimitação geográfica estabelecida pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), para me referir a um espaço que, no contexto da denominada fronteira amazônica, possui várias características históricas e culturais comuns. Mas, reconheço que uso, frequentemente, a denominação de sudeste do Pará para referir-me, especificamente, à região[6] de Marabá, destacando-a da região mais ao sul do Estado.

O conceito de cultura que considerei pertinente ao objeto de pesquisa, situado no campo dos estudos das culturas de migração[7], é o de Homi Bhabha, que em *O local da cultura* (2003, 204) define-a "como produção irregular e incompleta de sentido e valor, frequentemente composta de demandas e práticas incomensuráveis, produzidas no ato da sobrevivência social". Este autor toma o conceito de cultura como lugar enunciativo. Para Bhabha, a cultura, como estratégia de sobrevivência, é um lugar de exposição e proposição, um lugar agonístico (de luta). Segundo Olga Cabrera, a noção de culturas de migração – "como espaço de múltiplas negociações culturais" (CABRERA, 2003, 37) - inscreve-se nesse conceito de cultura.

> Utilizamos el concepto más en el sentido propuesto por Homi Bhabha entre otros, un concepto más dinámico, más sujeto a los imprevistos, a las 'sorpresas' que pueden ocurrir en el presente de recreación de la 'tradición' cultural a partir del encuentro de los diferentes en um mismo local. [...] La visión que otorga a la cultura su dinamismo, privilegia a los sujetos históricos en su protagonismo. De forma alguna los ve presos a la ' tradición recibida' y por lo tanto, a la cultura determinada, definida, estática y esencial. En este caso el interés estará localizado en los procesos, en los cambios, provocados por las relaciones, en um mismo local, entre grupos subalternos procedentes de diferentes lugares [...] (CABRERA, 2002, 150).

O pensamento de Homi Bhabha está situado no contexto dos estudos pós-coloniais. Segundo Cabrera (2003), os estudos pós-coloniais relacionam-se às teorias de pensadores caribenhos e dos estudos subalternos[8]. Sobre os estudos pós-coloniais Abdala Júnior (2002, 41) afirma que "embala essas teorias o projeto de crítica política e cultural contra os projetos hegemônicos na atualidade". Na perspectiva desses estudos, a cultura é considerada tanto transnacional ("os discursos pós-coloniais contemporâneos estão enraizados em histórias específicas de deslocamento cultural") como tradutória ("essas histórias espaciais de

deslocamento tornam a questão de como a cultura significa, ou que é significado por *cultura*, um assunto bastante complexo") (BHABHA, 2003, 241).

> A crítica pós-colonial é testemunha das forças desiguais e irregulares de representação cultural envolvidas na competição pela autoridade política e social dentro da ordem do mundo moderno. As perspectivas pós-coloniais emergem do testemunho colonial dos países do Terceiro Mundo e dos discursos das "minorias" dentro das divisões geopolíticas de Leste e Oeste, Norte e Sul. Elas intervêm naqueles discursos ideológicos da modernidade que tentam dar uma "normalidade" hegemônica ao desenvolvimento irregular e às histórias diferenciadas de nações, raças, comunidades, povos. Elas formulam suas revisões críticas em torno de questões de diferença cultural, autoridade social e discriminação política a fim de revelar os momentos antagônicos e ambivalentes no interior das "racionalizações" da modernidade (BHABHA, 2003, 239).

No conceito de cultura de Homi Bhabha sobressai-se a tese do hibridismo cultural. Ele defende o hibridismo da cultura mediado pela concepção de Terceiro Espaço (ou entre-lugar)[9].

> É o Terceiro Espaço, que embora em si irrepresentável, constitui as condições da enunciação que garantem que o significado e os símbolos da cultura não tenham unidade ou fixidez primordial e que até os mesmos signos possam ser apropriados, traduzidos, re-historicizados e lidos de outro modo (BHABHA, 2003, 68).

A noção de hibridismo, segundo Bhabha, apóia-se na diferença cultural e não na diversidade cultural. Segundo ele,

> a diferença cultural é um processo de significação através do qual afirmações *da* cultura ou *sobre* a cultura diferenciam, discriminam e autorizam a produção de campos de força, referência, aplicabilidade e capacidade. A diversidade cultural é o reconhecimento de conteúdos e costumes culturais pré-dados; mantida em um enquadramento temporal relativista, ela dá origem a noções liberais de multiculturalismo, de intercâmbio cultural ou da cultura da humanidade (BHABHA, 2003, 63).

A noção de diferença cultural inscrita na prática de significação também encontra apoio na definição de Sahlins (1990, 9-10) sobre a cultura, quando afirma que "os significados são colocados em risco na ação". Além do uso incompleto do sentido do signo nos atos de comunicação social, os significados podem estar relacionados às "diferenças de experiência social e dos interesses entre as pessoas".

A diferença cultural ganha visibilidade a partir do questionamento de narrativas identitárias totalizadoras. Exemplo disso é o fenômeno do descentramento da identidade nacional a partir da emergência de culturas marginais que desestabilizam o significado do povo como homogêneo (BHABHA, 2003). A questão da agência cultural introduz a "luta pelo *direito* histórico e ético de *significar"* (BHABHA, 1995, 51[10]), possibilitando o surgimento de outras posições, inclusive de legitimidade das culturas subalternas. E, conforme ressalta Denys Cuche (2002, 144), as relações ou a *guerra de posições* entre as culturas não se dão fora das relações de força.

> Na medida em que a cultura real só existe se produzida por indivíduos ou grupos que ocupam posições desiguais no campo social, econômico e político, as culturas dos diferentes grupos se encontram em maior ou menor posição de força (ou fraqueza) em relação às outras. Mas mesmo o mais fraco não se encontra jamais desarmado no jogo cultural.

Portanto, a proposta não é pensar a diferença cultural fora de qualquer relação ou questionamento. Considera-se, de um lado, as mediações ideológicas e socioculturais que constituem os sujeitos socialmente situados. De outro lado, supõe-se que a negociação cultural deve levar ao questionamento dos próprios sistemas de referência. Além disso, concordo com Sodré (1983, 177) quando afirma que a cultura é "o ato de uma heterogeneidade que não se limita a assinalar a sua diferença (não é um 'direito à diferença'[11]), mas que chama também ao contato, que desafia, que seduz".

Essas questões são relevantes para o presente estudo, especialmente porque trata-se da interpretação de significados das relações num contexto de migrações inter-regionais e de integração autoritária do território nacional. Neste sentido, considero pertinente a noção de conflito social de Martins (1997) para definir a situação das relações sociais na experiência histórica das migrações para a Amazônia brasileira. A fronteira, nestas condições, é, para ele, o lugar da alteridade e do conflito decorrentes das diferentes concepções de vida e visões de mundo de cada um dos grupos humanos que ali se encontravam.

Desta forma, o contexto das relações entre migrantes pode significar um aprendizado da convivência com o diferente, uma abertura à relação, mas também separações e tensões frente às diferenças e desigualdades que podem gerar situações de discriminação e opressão.

O trabalho de interpretação das fontes – narrativas orais, artigos de jornais e poesias – foi realizado, em acordo com a noção de cultura como lugar enunciativo, objetivando a reconstituição dos contextos de enunciação e das significações dos textos e narrativas.

Considero que a pesquisa histórica reconstitui (na forma de representação) experiências passadas por recurso aos vestígios ainda presentes, ou seja, o que subsiste do passado e que lhe dá testemunho. Neste sentido, as fontes tomadas para esta pesquisa explicam-se pela sua pertinência em relação ao objeto, pela disponibilidade e possibilidades de acesso.

Compreendo os registros/fontes utilizados como textos, isto é, objetos discursivos[12]. Barros (2003, 1) afirma que, no pensamento de Bakhtin, o "texto-enunciado recupera estatuto pleno de objeto discursivo, social e histórico". Por isso, duas noções, tendo ainda como referência o pensamento de Bakhtin (1981, 1993) e Bhabha (2003), constituíram os princípios metodológicos para a análise desses textos: (a) a noção de *locus de enunciação* (contexto e condições sócio-históricas de produção e interpretação); e (b) a concepção dialógica como princípio constitutivo da linguagem e a condição do sentido do discurso. Esses princípios foram condizentes com as pretensões de interpretação do objeto, pois deles derivavam possibilidades de análises da heterogeneidade interdiscursiva e intertextual.

No trabalho de levantamento das fontes realizei, num primeiro momento, a busca por documentação escrita que, devido sua escassez, ficou restrita a jornais (artigos de opinião e reportagens) e alguns documentos da Fundação Casa da Cultura de Marabá (FCCM). Aliás, quase toda a pesquisa em jornais também foi realizada no Arquivo Público da Casa da Cultura. Criada em 1984, esta instituição desenvolve trabalhos de pesquisa e conservação de acervos nas áreas de arqueologia, botânica, antropologia, história, enfim. Num segundo momento, realizei entrevistas orais temáticas (utilizando gravador), totalizando dezenove pessoas entrevistadas. Na relação de fontes, encontra-se a lista dos entrevistados, bem como, uma breve biografia de cada depoente.

O trabalho com história oral ocupa papel importante nesta dissertação, devido a escassez de documentos escritos e também pela sua pertinência para a produção de evidências relacionadas ao objeto de estudo. Essa é a vantagem de se trabalhar com essa metodologia, isto é, a possibilidade de "dominar a evidência exatamente onde ela é necessária" (THOMPSON, 1992, 22). Desta forma, compreendo, como Neves (2003, 29), que a história oral é "uma produção especializada de documentos e fontes, realizada com a interferência do historiador e na qual se cruzam intersubjetividades". Assim, "a força da história oral é a força de qualquer história metodologicamente competente" (PRINS, 1992, 194). Além disso, ela cumpre a função social de "devolver às pessoas que fizeram e vivenciaram a história um lugar fundamental, mediante suas próprias palavras" (THOMPSON, 1992, 22). No caso desta pesquisa, por exemplo, aproximadamente metade dos entrevistados possuem pouca ou

nenhuma escolarização. Então, a história oral cumpre o papel não só de valorização das experiências de vida dessas pessoas, como também os saberes e formas de comunicação características da oralidade.

Trabalhar com fontes orais implica preocupar-se com questões de memória e identidade. A primeira desenvolve-se em diversos níveis – especialmente na relação entre memória pessoal e memória social – e através das relações entre múltiplas temporalidades. As experiências do tempo presente e aquelas acumuladas na trajetória de vida da pessoa atuam sobre suas memórias, re-significando permanentemente as experiências passadas. Ou seja, o trabalho da memória envolve um processo contínuo de reconstrução e transformação das experiências relembradas. E esse trabalho implica também uma relação dialética com princípios de identidade[13] e de reconhecimento de reminiscências. Desta forma, a história oral é uma produção de documentos históricos realizada a partir do presente. Isso não a torna menos legítima, apenas caracteriza suas condições de produção, assim como outras fontes também devem ter suas condições de produção abordadas.

Para a realização das entrevistas, adotei os seguintes critérios: (a) pessoas com experiências de vida diversas; (b) migrantes – antigos ou de segunda geração e os migrantes que chegaram à cidade nas décadas em estudo; (c) devido ao tamanho da cidade, priorizei a realização das entrevistas no bairro Cabelo Seco (bairro inicial da cidade), localizado na Cidade Pioneira, e no Núcleo Nova Marabá (ocupado na década de 1970); (d) priorizei pessoas comuns, engajadas ou não em atividades comunitárias, religiosas e culturais. Não utilizei critérios de amostragem. Os procedimentos para a realização das entrevistas variaram. A maioria dos entrevistados era pessoas com as quais não havia mantido contato antes da realização da pesquisa. No Cabelo Seco, depois de duas caminhadas pelo bairro, conclui que deveria ter alguém do local para me acompanhar. Um local onde as pessoas se conhecem por vizinhança ou convivência comunitária, as relações de confiança são fundamentais. Então, uma liderança comunitária do bairro, Otávio Barbosa de Sousa (que eu já conhecia), acompanhou-me nas entrevistas. Avaliei que esta decisão foi acertada, pois as entrevistas fluíram satisfatoriamente. Caso contrário, mesmo que eu retornasse outras vezes, não teria conseguido, no tempo necessário, conquistar uma relação de confiança para que as pessoas sentissem-se à vontade para a realização da entrevista. Otávio Barbosa de Sousa não é conhecido no bairro apenas porque participava da associação de moradores, mas também porque é filho do senhor Otaviano Alves de Souza (também meu entrevistado), ambos nascido no bairro e participantes de grupos culturais que ali existiram. Então, a afetividade e a confiança que senti existir nos relacionamentos pareceram-me muito positivas para que as

pessoas se dispusessem prazerosamente a realizar a entrevista. Inclusive, nessas entrevistas, a metodologia, nalguns momentos, foi o diálogo a três, um documento produzido a três *mãos* (no qual se cruzam intersubjetividades).

Outras entrevistas foram realizadas com moradores do Núcleo Nova Marabá, do bairro Morada Nova (duas apenas), além das entrevistas com o jornalista e poeta Ademir Braz e o presidente da Casa da Cultura, Noé von Atzingen. Algumas das pessoas entrevistadas na Nova Marabá eu já as conhecia, outras me foram indicadas e apresentadas pelos meus (minhas) entrevistados(as) ou outras pessoas conhecidas. Para a realização das entrevistas, eu tinha um roteiro prévio de questões gerais para minha orientação, tais como, a trajetória de vida da pessoa, os significados das experiências da migração e da vivência numa cidade formada por migrantes. A partir das experiências de cada pessoa, procurava encaminhar para questões específicas. Esse procedimento é um desafio para o(a) pesquisador(a), mas constitui-se num elemento de motivação do(a) entrevistado(a), pois valoriza suas experiências e, por isso, também enriquece o material da pesquisa.

O trabalho com história oral é uma experiência de humanização, que inquieta e, conforme Thompson (1992, 41), os testemunhos orais "insuflam vida na história". Por isso, penso que esse tipo de trabalho é compartilhado (habitado) de muitas maneiras pelas pessoas depoentes. Elas nos trazem para o tempo presente e, mais especificamente, para os dramas que vivem e suas expectativas. Se, de um lado, a escolha dos depoentes revela já uma certa perspectiva política, de outro, a realização das entrevistas, inclusive aquilo que se conta fora da gravação, também constrói politicamente a pesquisa. É uma responsabilidade para o(a) pesquisador(a), porque as pessoas confiam-lhe suas histórias e suas expectativas de reconhecimento. Acho que são questões que vão além das relações de poder que envolvem revelar e omitir ou lembrar e esquecer. Envolve um investimento simbólico, uma oportunidade que as pessoas têm não apenas para atualização da memória, mas também para a exposição de suas esperanças e seus desejos de reconhecimento. Então, para nós pesquisadores(as), a autonomia no exercício da interpretação é uma questão negociada. Por esta e outras questões que envolvem a formação intelectual e os engajamentos práticos do(a) pesquisador(a), o texto acadêmico também ocupa um lugar enunciativo híbrido, assim como todo e qualquer exercício de interpretação.

A pesquisa nos jornais foi permeada pela hipótese de que não encontraria material significativo/pertinente ao meu objeto de estudo. Mas, resolvi estudar e selecionar textos com representações sobre a migração, a cultura local, a cidade e as transformações pelas quais

passava a região. Além disso, também reportagens sobre práticas/manifestações culturais realizadas na cidade.

Durante quase todo o período em estudo, ou seja, de 1970 até 1985, o município esteve sob intervenção federal como área de segurança nacional. Em função da estratégia de integração econômica e territorial - através dos grandes projetos e da colonização dirigida -, da ocorrência da Guerrilha do Araguaia[14] e dos conflitos de terra, a região foi alvo direto de uma política de controle por parte dos governos militares. Acho que isso cria alguns problemas para o estudo crítico dos jornais que circularam nesse período. Os principais temas são econômicos e políticos e, no geral, reproduzem o discurso desenvolvimentista da política governamental. Na década de 1970, são comuns as referências de apoio e congratulações com as autoridades do regime militar na política estadual. Neste período, por exemplo, nos números de jornais que consultei, não encontrei nenhuma referência aos acontecimentos da Guerrilha do Araguaia. Até onde existiu alinhamento político ou controle repressivo constitui um estudo a parte, que não é nosso objeto neste momento. Além disso, havia também a produção e circulação de jornais vinculados a agremiações políticas regionais. Essas foram questões que reforçaram a decisão de buscar apoiar o trabalho noutras fontes, como nas narrativas orais e na literatura. Contudo, a utilização dos jornais não foi preterida. Neles, procurei analisar, especialmente, as significações dos encontros culturais decorrentes das migrações para esses atores (jornalistas).

Recorri ao uso da literatura – poesia – como fonte também porque o conceito de cultura (como lugar enunciativo) adotado possibilitava sua abordagem. Logo, a poesia foi considerada e analisada como uma prática de significação. Para minhas intenções de pesquisa, os poemas são tomados como narrativas extremamente sensíveis ao seu tempo da escrita (o autor e sua época).

Escolhi poemas de Ademir Braz e Frederico Morbach. A prioridade pelos dois autores justifica-se pelo fato de que também eram ou são jornalistas, possibilitando o cruzamento de textos. Também porque suas produções poéticas abordam temas relacionados ao contexto das transformações ocorridas nas décadas em estudo, inclusive as migrações. Por fim, porque são agentes culturais situados no contexto da comunidade local, isto é, da migração da primeira metade do século XX. Portanto, seus poemas foram fontes para o estudo das significações dos encontros de migrantes, a partir da perspectiva desses sujeitos que encontravam-se na região no período das grandes migrações.

Sobre a poesia de Ademir Braz escreveu o jornalista Lúcio Flávio Pinto na apresentação do livro *Esta Terra*[15] (2003, 115): “Ademir Braz está dilacerado entre sua

experiência pessoal e o fato de estar vivendo em uma determinada região, em uma certa época, menos afeita ao sentimento dos poetas e, por isso, mais carente de bons poetas". Esta experiência de vida está marcada numa das vertentes do livro, conforme Lúcio Flávio Pinto:

> Com humor e ironia, mas sem distanciamento, ele percorre, menos como intérprete e quase como personagem, alguns dos grandes dramas criados nesta imensa e frágil região pela penetração da lâmina afiada da máquina capitalista. Nascido no centro de uma dessas áreas, formada pela junção de dois dos mais importantes rios amazônicos e centro de uma das mais agressivas frentes, que ressuscitou o faroeste norte-americano, Ademir Braz viveu o que agora escreve (PINTO, 2003, 115-116).

Frederico Morbach também era jornalista e poeta e sua família é reconhecida em Marabá pela atuação artística, literária e jornalística de seus membros. Neste momento, não vou alongar-me na discussão sobre os autores e as condições de produção dessa literatura porque no trabalho de interpretação abordarei o contexto e condições sócio-históricas das narrativas.

O presente trabalho está organizado em três capítulos. No primeiro, realizo uma abordagem dos aspectos comuns do *locus* de enunciação dos diferentes discursos, objeto de análise, e também de alguns elementos que localizam e diferenciam esses discursos. Descrevo aspectos da trajetória histórica da cidade a partir das migrações e, discuto, preliminarmente, as posições dos agentes culturais nesse contexto sócio-histórico. No segundo capítulo, desenvolvo uma interpretação, a partir de narrativas orais, fontes jornalísticas e poesias, sobre os significados dos encontros culturais, no contexto da migração, para antigos e novos migrantes. Sem pretender uma interpretação com algum sentido finalístico, procurei discutir as experiências de significação e identidade que, considero, caracterizam-se como agonísticas (e antagonísticas), tradutórias e performáticas. No terceiro capítulo, procuro dar visibilidade a algumas representações e memórias sobre a cidade, construídas de diferentes lugares sociais e culturais. Considero que a migração alargou as fronteiras da cidade e ao mesmo tempo dividiu-a nas diferenças que descentrou qualquer tentativa de uma representação única e homogênea.

NOTAS

[1] Alguns trabalhos produzidos sobre a região, abordando aspectos sócio-econômicos e políticos: Hébette (2004, 4 volumes), VELHO (1972), IANNI (1979), FIGUEIRA (1986), FERNANDES (1999), ALMEIDA (1995), GUERRA (2001), PETIT (2003), PEREIRA (2004), dentre outros.

[2] Este termo é complicado porque parece concordar com a idéia de "espaço vazio". Portanto, ressalto que seu uso aqui não tem esse sentido. Refere-se à integração de território pelas frentes migratórias e outras medidas político-econômicas de exploração de novas áreas.

[3] Nestes denominados ciclos destacam-se o extrativismo florestal e mineral: borracha, castanha-do-pará, garimpos de cristal, diamante e ouro. Além desses, e junto com a exploração da madeira, tem-se o período das fazendas de pecuária. Essa denominação de ciclo refere-se, na realidade, às principais atividades econômicas já desenvolvidas na região. Mas, não necessariamente estiveram separadas, muitas delas foram concomitantes e se complementavam. Também conviveram com formas paralelas de produção para a subsistência. Isso evidentemente não nega a condição privilegiada de uma atividade num dado período, devido ao montante de recursos mobilizados (mão-de-obra e capital). Essa idéia de ciclos econômicos tem apoio numa certa bibliografia de interpretação da história da Amazônia, cuja referência principal é a obra *História Econômica da Amazônia* do economista Roberto Santos (1980).

[4] Abertura de rodovias e outros investimentos infra-estruturais, novos empreendimentos econômicos, projeto de colonização, enfim, diversas medidas, de alguma forma, articuladas à política e à propaganda governamental de ocupação e integração da Amazônia brasileira ao território e ao modelo de desenvolvimento nacional.

[5] Em relação às migrações anteriores e posteriores e também proporcionalmente relacionado ao crescimento demográfico regional.

[6] Estou considerando o conceito de região como uma categoria espacial, social e culturalmente construída, isto é, a região não sugere uma realidade dada a priori, mas um espaço de atuação dos atores socioculturais que disputam o poder sobre o território e as representações do que ela (região) seja ou será.

[7] A concepção de culturas de migração é utilizada por Olga Cabrera para referir-se às culturas caribenhas. Seu conceito de culturas de migração foi elaborado no diálogo com as idéias de pensadores caribenhos, tais como as noções de poética da relação de Edouard Glissant (CABRERA, s/d) e cultura do entre-lugar presente no pensamento de Wilson Harris e do indiano Homi Bhabha (CABRERA, 2002, 2003).

[8] "Há, sem dúvida, uma aproximação já apontada por Guha entre o grupo *Subaltern Studies* e os dos estudos pós-coloniais, que têm nos filósofos e literatos do Caribe seus mais destacados expoentes: Harris, Glissant e José Benítez Rojo" (CABRERA, 2003, 37).

[9] Elaborado por Bhabha com base no conceito sócio-histórico do signo de Bakhtin, o "conceito de lócus de enunciação revela esse lócus atravessado por toda gama heterogênea das ideologias e valores socioculturais que constituem qualquer sujeito; é nisso – que Bhabha chama de 'terceiro espaço' – que toda a gama contraditória e conflitante de elementos lingüísticos e culturais interagem e constituem o *hibridismo"* (SOUZA, 2004, 119).

[10] BHABHA, H. K. Freedom's Basis in the indeterminate. In: RAJCHMAN, J. (Org.) **The Identity in Question.** New York, Routledge, 1995 apud SOUZA, 2004, 126.

[11] Penso, com base no conjunto da obra, que o autor queira se referir mais especificamente ao ideário do relativismo cultural, nos termos apontado por Bhabha ao referir-se à noção de diversidade cultural, remetendo à tradição liberal ocidental. Ou seja, não estou entendendo que Sodré esteja referindo-se, literalmente, a uma negação do direito à diferença, mas ressaltando que a cultura é mais do isso, seu lugar é o da relação, do contato.

[12] Segundo Fiorin (2003, 30), o discurso é "o patamar do percurso gerativo de sentido em que um enunciador assume as estruturas narrativas e, por meio de mecanismos de enunciação, actorializa-as, especializa-as, temporaliza-as e reveste-as de temas e/ou figuras (Greimas e Court'es, 1979: 160). O texto é unidade da manifestação".

[13] "Ao narrar uma história, identificamos o que pensamos que éramos no passado, quem pensamos que somos no presente e o que gostaríamos de ser. (...) quem acreditamos que somos no momento e o que queremos ser afetam o que julgamos ter sido" (THOMSON, 1997, 57).

[14] A Guerrilha do Araguaia, no período de combate armado, durou por volta de três anos, de 1972 a 1974. Ocorrida na região de Xambioá/TO e São Geraldo do Araguaia-Marabá, no Estado do Pará, o foco guerrilheiro foi descoberto e combatido pelo Exército antes do desencadeamento efetivo da luta guerrilheira. Os primeiros militantes do PC do B chegaram à região em meados da década de 1960. No período da ação militar havia, nos três destacamentos da guerrilha (A, B e C), um total de aproximadamente sessenta (60) militantes. A Guerrilha do Araguaia, no contexto da ditadura militar e dos movimentos de guerra de guerrilhas em oposição ao regime ditatorial, foi a alternativa – pela luta armada a partir do campo - criada pelo PC do B para a tomada do poder político e a incorporação dos camponeses na luta pela transformação social brasileira. O combate ao movimento guerrilheiro foi realizado através da presença ostensiva das diversas tropas das Forças Armadas, especialmente do Exército. Quartéis do Exército foram construídos em Marabá, Imperatriz, Altamira e Itaituba. Em São Geraldo do Araguaia, localizado às margens do Rio Araguaia, tendo na margem oposta Xambioá, foi instalado, permanentemente, um Batalhão do Exército (LIMA, 1996; RIDENTI, 1993).

[15] Primeira edição em 1983; segunda edição em 2003, junto com a primeira edição de *Rebanho de Pedras.*

2 MIGRAÇÕES: O LUGAR DAS NARRATIVAS

2.1 INTRODUÇÃO: memórias polêmicas

> Quando se pergunta por negros em Marabá
> as pessoas sempre apontam o Cabelo Seco.
> Mas aqui não tem só negros, tem brancos também.

Essa questão, presente no texto da epígrafe, é interessante para introduzir a discussão sobre o contexto e as condições sócio-históricas das narrativas, objeto desta pesquisa. O texto citado me foi dito pelo Otávio Barbosa de Sousa enquanto caminhávamos pelo bairro Cabelo Seco quando da realização das entrevistas orais. Essa fala relaciona-se com aspectos da memória social local e nos remete para a necessidade de uma leitura a contrapelo da história e ao papel da narrativa histórica na sua função de "lembrar as pessoas o que elas gostariam de ter esquecido" (BURKE, 2000, 89).

Abordar estereótipos veiculados em determinadas formações sociais pode ser um caminho para reconstituir aspectos da polêmica que envolve a construção e a legitimação de memórias locais. Como uma forma discursiva, a memória é marcada não apenas pelas suas diferenciações semânticas, mas também pelo seu plurinliguismo social (BAKHTIN, 1981, 1993), isto é, as pessoas narram suas experiências e, ao mesmo tempo, falam de suas posições enquanto sujeitos sociais. Por isso, a narrativa é um lugar privilegiado para a (atu)ação dos agentes socioculturais e uma fonte importante para o estudo das significações marginais e das memórias concorrentes.

A tarefa que proponho desenvolver, neste momento, é aquela de dizer dos aspectos comuns do *locus* de enunciação dos diferentes discursos, objetos de análise, e também de alguns elementos que localizam e diferenciam esses discursos, não apenas em função do vínculo com formações discursivas específicas, mas também devido representações sociais (classificações) veiculadas através de uma memória (predominante na tradição oral) que invisibilizou e estigmatizou determinados aportes culturais presentes na formação da sociedade local.

O texto da epígrafe, por exemplo, é evidência da existência de um discurso presente nessa sociedade que localiza e restringi sua população negra ao bairro Cabelo Seco. Por outro lado, indica que os moradores desse bairro sentem essa atribuição como uma forma de

estigmatização. E, ainda, ao apontar um aspecto (usando o mesmo critério da cor) de diferenciação interna no bairro, ela revela uma posição crítica contra a forma de (alter)atribuição de identidade que fixa (gera estereótipos) e homogeneiza. Pode ser lida como uma fala gerada nas fronteiras de múltiplas alteridades: a sua subjetividade, a intersubjetividade e a solidariedade comunitária e a presença dos "outros" que fazem uso da classificação.

Para desenvolver o objetivo já anunciado, descrevo, nas duas primeiras partes do capítulo, aspectos da trajetória histórica da cidade a partir das migrações. Na última parte, discuto, preliminarmente, as posições dos agentes no contexto sociocultural, o que constituirá na chave de leitura dos conteúdos discursivos de suas narrativas. Neste aspecto, considero como elemento comum, apesar de ocorrer em diferentes variáveis, a condição subalterna desses discursos.

2.2 A migração para o médio Tocantins na primeira metade do século XX

Um dia,
alguém passando ao largo
viu teu sexo exposto no vértice destes rios.
Tuas pernas grossas de Tocantins
descansando em praias.
Teu ventre coleante de Pirucaba.
E alguém te possuiu,
cunhatã rica de cauchais e castanhais
nativos, com cipós-paus e castanhais
em teu pescoço de árvore-mogno.
(*Marabá* - Frederico Morbach)

Marabá era o Cabelo Seco... aquela ponta de terra onde ocorre a confluência dos rios Tocantins e Itacaiúnas. Ali estabeleceram-se os primeiros migrantes, ainda no final do século XIX[1]. Eram os "brancos"[2] da frente pastoril nordestina que vinham, naquele século, ocupando áreas no Maranhão e no norte de Goiás (CARVALHO, 2000; VELHO, 1972). Mas, tão logo chegaram, descobriram outras vocações.

O primeiro grupo que chegou à região, chefiado pelo coronel Carlos Gomes Leitão, era oriundo de Boa Vista (hoje Tocantinópolis). Em decorrência das disputas políticas entre os coronéis naquela região e que ficou conhecida como Guerra de Boa Vista[3], o referido grupo desceu o rio Tocantins e estabeleceu-se "à margem esquerda do Tocantins, 8 km a jusante da foz do Itacaiúnas, em sítio alto e livre das enchentes" (VELHO, 1972, 29-31). A intenção era a formação de um burgo agrícola e a procura por campos naturais para a criação

de gado. Essa colônia foi autorizada em 1895 pelo governador do Pará, Paes de Carvalho, em condições de acomodar cem famílias oriundas dos Estados de Goiás e Maranhão (BARROS, 1984; EMMI, 1988). Contudo, a descoberta do caucho[4], cuja extração e comercialização passou a atrair as atenções dos moradores e de novos migrantes, o burgo agrícola não prosperou[5]. A descoberta do caucho nestas terras teria sido realizada, em 1896, pelos irmãos "Hermínio e Antônio Pimentel, naturais da vila do Riachão no Maranhão, os quais, atraídos pelos altos preços por que os bois eram vendidos em Itapepocu, no Pará, levavam boiada para vender" (CARVALHO, 2000, 174). Passando pelo burgo agrícola de Carlos Leitão, decidiram explorar a floresta em busca dos campos naturais do Xingu. Numa dessas expedições pela região, os Pimentéis trouxeram mostras da goma elástica que foram enviadas ao governador do Pará[6].

> Antes que viesse do Pará a resposta ansiosamente esperada, chegou ao burgo o ex-sargento Francisco Coelho da Silva, que anos antes esteve no Purus, Juruá ou Javari, onde conheceu a *castilloa* e viu o trabalho dos caucheiros.
> Adoecendo de sezão, retirou-se para o Maranhão, onde foi sargento de milícia estadual. Não gostando dessa vida, deixou a farda e foi para a cidade de Grajaú, onde adotou a profissão de açougueiro. Aí casou-se com uma digna senhora, Edeltrudes Carvalho.
> Atraído pela fama da facilidade de fazer fortuna no Tocantins na exploração da castanha e contando com auxílios prometidos por parentes de Carlos Leitão, Francisco Coelho mudou-se para o burgo agrícola do Itacaiúna, levando consigo a família constituída na cidade de Grajaú.
> Coelho reconheceu o *caucho* (CARVALHO, 2000, 176-177).

O maranhense e comerciante Francisco Coelho da Silva teria sido o primeiro a estabelecer-se no local entre o rio Tocantins e Itacaiúnas. O objetivo era negociar com os extratores de caucho que, passando pela foz do Itacaiúnas, subiam o Tocantins (PETIT, 2003). Segundo Carvalho (2000, 180), "da Bahia, Ceará, Paraíba, Piauí, Maranhão e Goiás correram chusmas para a extração do caucho e essa gente fazia morada no lugar em que Coelho se estabeleceu". O nome ao lugar, apanhado da poesia de Gonçalves Dias, teria sido dado por Francisco Casimiro de Souza, "pequeno comerciante de Pedro Afonso, em Goiás, porém natural do Ceará, [que] desceu suas mercadorias e sua residência para esse lugar" (CARVALHO, 2000, 180). Mas, outros registros, atribuem a Francisco Coelho o nome da cidade. Ele teria instalado no local uma casa comercial - Casa Marabá – cujo nome era uma homenagem ao poeta Gonçalves Dias[7]. Desse entreposto comercial, onde o "Itacaiúnas desaguando no Tocantins, apertando uma faixa de terras em forma de península", surgia a cidade de Marabá (BARROS, 1984, 39). Por isso, Em homenagem ao seu "fundador", o nome oficial do bairro popularmente conhecido como Cabelo Seco é Francisco Coelho[8].

Os migrantes que vieram para Marabá trabalhar na extração do caucho nas duas primeiras décadas do século XX chegavam à região descendo o rio Tocantins. Algumas localidades do Maranhão, como Santa Tereza da Imperatriz (Imperatriz), tornaram-se lugares estratégicos desse movimento – rotas de comércio e gente.

> A fama dessa riqueza atraiu quantidade inumerável de gente de todas as partes do Brasil e uma onda interminável de emigrantes da Bahia, Piauí, Ceará, Paraíba, Pernambuco e Maranhão transitou pelo porto de Imperatriz em busca do Eldorado do Itacaiúna.
> Desde o Piauhi, todo o sertão exportou viveres, carne de boi e de porco; toucinho, farinha sêcca e de puba, assucar, rapadura, cachaça, tabaco, doces, queijos, gallinhas, ovos, bois vivos, porcos e vaccas paridas, até laranjas, aboboras e inhames para a phantastica e maravilhosa Marabá, surgida de repente como obra da magia na foz do escuro rio Tacai-una (CARVALHO, 2000, 167).

Segundo Velho (1972, 44), "Marabá se enche de uma população instável, flutuante e aventureira. Desde o início é marcada pelo signo da turbulência, de que não se dissocia sua fama". Por motivos diversos, especialmente disputas comerciais, "o tiroteio, as desordens eram constantes". Um caso de intenso tiroteio teria acontecido em 1904, envolvendo os patrões Francisco Casemiro e Celso Bandeira e seus homens (SAMPAIO, 1967, 12[9]). Em 1908 teria ocorrido outro conflito, desta vez envolvendo os comerciantes do caucho Noberto de Melo e sírios libaneses que eram conhecidos como "galegos". O conflito ficou conhecido como "rebelião dos galegos" (EMMI, 1987). Além dos motivos citados, em vários registros, o clima de violência é associado ao grande consumo de cachaça, às brigas entre os freqüentadores dos prostíbulos e à "falta" de uma moral religiosa. Relatando um caso de 1908, provavelmente o conflito que envolveu os "galegos", a publicação da prefeitura de Marabá de 1984, assim descreve o acontecido.

> Em 1908, centenas de caucheiros encontravam-se nas matas do rio Coco, afluente do alto Itacaiunas, alguns com suas esposas, outros com mulheres livres. Por lá chegou também o sr. Pedro Fernando de Oliveira, com 10 homens com a finalidade de trabalhar na extração de borracha. Em um determinado dia, cabeças esquentadas por fartos goles de cachaça, houve um mal entendido entre aqueles homens rudes, que degenerou em verdadeiro combate, travado a tiros de rifle 44. Quando cessou o tiroteio verificaram-se 28 mortes, inclusive de mulheres (LIMA, 1984, 95-96).

No início da década de 1950, o padre Barruel de Lagenest (1952) considerou que o consumo de cachaça era motivo de discussões e brigas. Segundo ele, em Marabá tinha-se 200 botequins para 3.500 habitantes (incluindo as mulheres) de mais de 15 anos. Além da população local, eram fregueses dos botequins também os forasteiros de passagem. Júlio Paternostro (1945, 107[10]) em sua "Viagem ao Tocantins" em 1935 registrou que

> durante minha estada realizava-se o festejo do "boi" e, à noite, nas barracas do largo, reuniam-se homens, mulheres e crianças. Cachaça à larga e mesinhas para o sete e meio. Mal se percebiam as fisionomias dos indivíduos com a fraca iluminação elétrica obtida de um locomóvel consumidor de lenha. A ala de habitações do largo que margeava o rio era habitada por prostitutas em desoladora penúria física e econômica. Umas cem palhoças as abrigavam e eram, na maioria, filhas menores dos apanhadores de castanha, os párias daquela região. Viviam em promiscuidade com os outros habitantes (apud LAGENEST, 1958, 100).

Outro fragmento do poema "Marabá" de Frederico Morbach (BRAZ, 2003, 58) que era natural do norte de Goiás, mas desde criança viveu em Marabá, representa esse contexto de precariedade das condições de sobrevivência e das formas de resolução (privada) dos conflitos interpessoais.

> Um dia, negro Basilão te botou um olhar de quebranto.
> E veio da boca do Sororó
> um hálito quente de malária.
> Veio vindo, veio vindo, veio vindo...
> começaste a plantar homens no teu ventre,
> trêmulos do frio da sezão do teu fascínio.
> Depois os mataste com a tua cabo-de-tala,
> com teu quarenta-e-quatro,
> nas tuas salas de festa do povo,
> Jurema, Pindura-Saia, Barro Branco....

O missionário dominicano José Audrin ao escrever a biografia (o período do apostolado) do bispo de Conceição do Araguaia, D. Domingos Carrerot, estabeleceu uma comparação entre aquela cidade e Marabá, afirmando que esta última encontrava-se numa situação de "decadência moral".

> A importância de Marabá provinha de sua posição geográfica e das riquezas de seu território. Afluíam aí numerosas famílias ribeirinhas do Tocantins e do Araguaia, outras do interior do Maranhão, junto com milhares de seringueiros e caucheiros do Itacayuna... Marabá não era Conceição. Marabá brotara da ganância louca do dinheiro; logo totalmente alheia a qualquer preocupação religiosa e moral (AUDRIN, 1946, 155[11]).

Esses registros revelam situações de um lugar no qual os valores e as relações sociais são atravessados pelas perspectivas da provisoriedade e da transitoriedade. Uma realidade na qual os espaços e os papéis sociais estão apenas precariamente acordados. Ou seja, trata-se de um espaço relativamente indiferenciado, aberto e pragmático, podendo ser compreendido nos termos do conceito de espaciosidade de Y-Fu Tuan (1983, 59;61): "Espaciosidade está intimamente associado com a sensação de estar livre. [...] Ser aberto e livre é estar exposto e

vulnerável. O espaço aberto não tem caminhos trilhados nem sinalização." Os personagens nesse espaço são, na maioria, figuras em movimento, cruzando espaços e lugares, alternando atividades. Mesmo quando não são migrantes sazonais, são castanheiros, caucheiros, barqueiros, tropeiros, comerciantes, garimpeiros e mariscadores[12]. Por exemplo, devido a dedicação quase exclusiva à atividade extrativa, os gêneros básicos para a sobrevivência dos moradores eram importados do Nordeste e do norte de Goiás através do rio Tocantins. Dentre os personagens nesse período da história regional, os barqueiros do Tocantins[13] são lembrados como figuras que animavam as festas (súcias e pagodes) nos povoados por onde passavam, mas também eram reconhecidos pela valentia. No primeiro caso, como sujeitos de uma literatura oral, são reconhecidos como cantadores e poetas barqueiros (MATTOS, 1991; SALLES, 1985). "Não havia bote que não tivesse seu violeiro para que, à noite, à luz da lua e das estrelas, pudessem povoar a solidão das ribeiras onde atracavam para o pernoite, com os acordes de toadas, modas e improvisos"[14] (BARROS, 1984, 46). Salles (1985) registra a presença dos "mineiros" nas rodas de pagode em Cametá. Segundo ele, os "mineiros" eram temidos no baixo Tocantins porque eram dados a brigas e valentias. Eram chamados de "mineiros" os barqueiros-comerciantes oriundos das minas de ouro da região de Porto Nacional, em Goiás, ou ainda de outras regiões do planalto central. Carvalho (2000) afirma que eram designados de "mineiros" os canoeiros que desciam de vilas do Maranhão e de Goiás, transitando pelo rio Tocantins. "A freguesia de Marabá era uma das preferidas dos mineiros de Goiás, devido a riqueza que lhes trazia a extração e o comércio da borracha" (LIMA, 1984, 97). Tinha-se inclusive a rua dos "Mineiros" na cidade de Marabá. Barruel de Lagenest (1952, 77) relatou que

> a classe dos "marítimos" é relativamente numerosa em Marabá. Poder-se-ia dizer que quase todos os rapazes trabalhavam durante alguns meses ou anos na navegação fluvial, pois além de um salário firme e da possibilidade de viajar, o que sempre agrada a essa população essencialmente nômade, há também outras regalias, como por exemplo a muito apreciada isenção do serviço militar.

Devido a extração e comercialização do caucho e da castanha-do-pará[15], os comerciantes, de origem nacional ou sírio-libanesa, constituíram uma camada importante na sociedade local[16]. Paternostro (1945) registrava que, em 1935, o comércio da castanha, de fazendas e gêneros alimentícios estava nas mãos de sírios, que eram também os proprietários dos "motores", o principal meio de transporte da região. Por isso, Otávio Velho (1972, 42) afirmou que Marabá surgira "como *iniciativa* de *comerciantes*, perpetuando na memória

social o seu papel histórico". Inclusive, Marabá foi palco da hegemonia de uma oligarquia latifundiária e mercantil (EMMI, 1987)[17].

As frentes migratórias para a região de Marabá, a partir de meados da década de 1920, destinavam-se, especialmente, ao trabalho na extração e comercialização da castanha-do-pará[18] e, desde fins dos anos 30, no garimpo de diamante nos pedrais do rio Tocantins. Neste período, é característica a migração temporária ou sazonal por ocasião da safra da castanha, oriunda do norte de Goiás, do Maranhão e do baixo Tocantins (VELHO, 1972). Em 1935, a cidade possuía "cerca de 3 mil habitantes, dos quais metade com residência mais ou menos estável, apesar de 75% das 460 habitações serem simples palhoças" (PATERNOSTRO, 1945, 107 apud VELHO, 1972, 57). Segundo Lagenest (1958), em 1955 apenas cerca de uma família em quatro possuía "residência firme" em Marabá. Por outro lado, a combinação das atividades de coleta da castanha, no inverno, e o garimpo de diamante, no verão, já concorria para uma maior fixação dos migrantes. Isto e uma economia dominada pelo comércio favoreceram a concentração populacional na cidade. Mas, isso não eliminava a situação itinerante e de trânsito com que muitas pessoas relacionavam-se com a cidade.

Em 1972, o poeta marabaense Ademir Braz, no poema em prosa "A Terra Mesopotâmica do Sol ou guia nostálgico para o nada", descrevia que "a vida, na cidade, é regulada pelas circunstâncias" (BRAZ, 2003, 149-155). Ele descreve fragmentos da realidade local – da "tribo", a qual ele retornará no poema História Natural, de 1978 – compondo uma espécie de mosaico que tenta ser a imagem interfaciada da cidade. Descrevendo modos de vida e contrastando desigualdades, o autor desenvolve o poema dando conteúdo a alguns temas chaves, tais como, "cidade incomum", "cidade regulada pelas circunstâncias", "uma terra pagã" e, finalmente, quando escrevia, era "uma favela na Transamazônica". O autor definiu esse poema no seu epílogo como uma "viagem romântica à Terra Mesopotâmica do Sol" porque foi um olhar para sua história a partir de um novo tempo, pois "o sonho acabou, destroçou-se a tribo, resta somente Marabá – mais uma favela da Transamazônica". A vida regulada pelas circunstâncias estava associada às migrações e às atividades sazonais desenvolvidas pelos migrantes pobres.

> [...] homens que – desempregados e sem futuro, no verão – acocoram-se no topo da ribanceira, cuspinhando ruidoso por entre mascas de fumo e sonhos dourados de inverno; que – subnutridos, ultrajados, as mãos anquilosadas e pele curtida de sol e de pragas voadoras – não sabem mais do que manejar o facão e a bateia. [...]
> No inverno, a cidade muda de feição. Gente chega de todos os cantos, mormente homens, com a esperança de um bom dinheiro na safra. Os barracões ficam cheios deles: paraibanos, maranhenses, goianos, mineiros, cearenses, pernambucanos, todos

> sem naturalidade embarcam nos veículos ou nos motores de popa e sobem, geralmente o Itacaiúnas, para os distritos da escravatura esperançosa.
> Vão alegres, eles. Falam de suas mulheres que ficaram, falam de bebedeiras que fizeram. Para eles, a vida é como a vida de um pássaro: estranha e simples. Como pássaros, vão em bandos. E, às vezes, na mata, eles morrem como pássaros.

Vida itinerante e de vulnerabilidade social, especialmente pelas condições precárias de trabalho. Hilmar Kluck escreveu, brevemente, na publicação da Prefeitura Municipal de 1984 sobre esses personagens. Segundo ele, o objetivo era "colocar em evidência a atividade braçal do desenvolvimento de Marabá" (KLUCK, 1984, 168). Eram eles: caucheiros, castanheiros, gateiros, garimpeiros de diamante e de ouro, caçadores de jacarés, derribadores, juquireiros, tropeiros, barqueiros, vaqueiros, agricultores, caçadores e pescadores. Sobre a alternância de atividades, ele afirma que "a população nômade e flutuante dos castanheiros encontrava opção de atividade, fora da safra da castanha, na agricultura, na pecuária e nos garimpos de diamantes existentes nos pedrais do Tocantins" (KLUCK, 1984, 176). Esses castanheiros, geralmente se hospedavam em pensões na cidade de Marabá e seus custos de hospedagem eram considerados adiantamento de contratos de "aviação" com algum patrão. Ou seja, quando chegava o período da safra, esses trabalhadores migrantes já tinham dívidas acumuladas com algum patrão-comerciante de castanha. Não raramente, as relações de trabalho, através do aviamento para a castanha ou nas empreitadas para derrubar matas e juquiras, foram caracterizadas por formas contemporâneas de trabalho escravo. Por isso, não só devido a malária ou outras dificuldades, esses homens, "como pássaros, vão em bandos. E, às vezes, na mata, eles morrem como pássaros".

Haviam também mulheres que trabalhavam na coleta da castanha, como dona Ana Rosa Alves Siqueira (entrevista oral, 20/03/05) que foi castanheira de 1968 a 1980. Muitas mulheres que permaneciam na cidade eram lavadeiras de roupa no rio. Sobreviviam e sustentavam a família, enquanto os maridos trabalhavam nos castanhais, lavando roupas para as famílias dos coronéis (donos de castanhais) e outros fazendeiros (FCCM, As lavadeiras, s/d). Segundo esse mesmo registro, uma segunda clientela das lavadeiras eram "as moças alegre que moravam numa casa noturna que existia na cidade, pois nesta época estava começando a imigração da cidade devido o desenvolvimento econômico da cidade". Mas, devido o preconceito das esposas dos coronéis, as lavadeiras que lavavam as roupas das "sinhá" não podiam lavar as roupas das "moças alegre da noite". O breve registro sobre as lavadeiras de roupa no rio encontrado na Casa da Cultura afirma que essas mulheres costumavam cantar para passar o tempo. Nele, encontra-se uma estrofe de uma dessas músicas: "Vou lava ê/ vou lava ah/ a saia da minha sinhá/ vou engomar ê/ vou engomar ah/ a

saia branca de minha sinhá". Dona Raimunda Souza Costa (entrevista oral, 20/03/05) que, junto com sua mãe, foi lavadeira de roupa, não se lembra dessas músicas. Segunda ela, a mãe cantava músicas da igreja porque era muito religiosa.

O padre Barruel de Lagenest fez um levantamento comparativo entre 1º de janeiro de 1952 e 31 de dezembro de 1954, utilizando dados de óbitos registrados no cartório local e casamentos realizados na igreja de Marabá, visando verificar a origem da população local. Os dados dos óbitos apontaram que haviam morrido "202 pessoas de mais de 15 anos de idade que ali haviam chegado, salvo exceções, alguns anos antes; entre elas havia 33 paraenses (20%) e 169 forasteiros (80%)"[19] (LAGENEST, 1958, 25). Conforme ressalta o autor, paraense nem sempre quer dizer marabaense. Neste caso, no geral, era população migrada do baixo Tocantins (Cametá, Mocajuba, Baião, Abaetetuba e Alcobaça[20]). Os dados de casamentos realizados na igreja de Marabá no mesmo período – 838 pessoas: 286 paraenses e 552 forasteiros - registravam um crescimento no número de goianos.[21].

TABELA 1

Procedência da população local, segundo dados de óbitos e casamentos – 1952-1954.

Procedência	Óbitos	Casamentos
Maranhenses	65,0%	65,0%
Goianos	16,0%	21,0%
Piauienses	10,0%	8,0%
Paraenses	15,0%	34,0%
Outros estados e estrangeiros	7,5%	5,5%

No período da segunda guerra mundial, a propaganda do governo Vargas, visando atrair trabalhadores nordestinos para a produção de borracha e caucho na Amazônia, construiu e/ou reforçou o imaginário sobre a Amazônia como "terra da fartura" e "terra de esperança". Estes eram os *slogans* de cartazes de propaganda do governo. Um dos cartazes do Serviço Especial de Mobilização de Trabalhadores para a Amazônia (SEMTA) tinha um mapa com trabalhadores dirigindo-se para o norte e uma frase: "Cada um no seu lugar!" (SECRETO, 2004). Na região de Marabá, não é difícil encontrar pessoas que contam que seus avós foram "soldados da borracha".

Em fins da década de 1960 Otávio Velho verificou que havia ocorrido uma diminuição significativa da migração sazonal, mas era grande a mobilidade da mão-de-obra. "Os fazendeiros em geral dão preferência aos trabalhadores que não possuem família, quase sempre mais novos e podendo ser deslocados com maior facilidade" (VELHO, 1972, 81). Nesse mesmo período, havia diminuído a migração oriunda do baixo Tocantins e intensificava

a migração nordestina de caráter mais definitivo, especialmente do Maranhão[22]. Estes migrantes desempenhavam trabalhos alternados na lavoura e nos castanhais da região. É um dado indicativo do movimento da ocupação de novas áreas na região por camponeses migrantes e pecuaristas vindos de fora. No Maranhão e no norte de Goiás ocorria o processo de apropriação privada de grandes áreas de terra e seu uso especulativo em função da abertura da rodovia Belém-Brasília, constituindo um fator de expulsão de camponeses que migraram para o sudeste do Pará (Marabá e Conceição do Araguaia) em busca de terras devolutas e de matas para o desenvolvimento da agricultura de subsistência (VIEIRA, 1981). Por isso, muitos dos migrantes maranhenses no Pará são frutos da migração nordestina intergeracional.

2.3 As migrações para o sudeste do Pará nas décadas de 1970 e 1980

Minha terra tem madeiras
onde cantam motosserras:
peões que ali viviam
servem de adubo à terra.
(Ademir Braz)

Estes versos do poema "Auto-Exílio" do poeta marabaense Ademir Braz (2003, 80), através da intertextualidade estabelecem uma relação polêmica com os versos de "Canção do Exílio" de Gonçalves Dias. Podem ser lidos como uma visão irônica e crítica sobre o processo de integração do sudeste do Pará (a natureza e o homem) ao território e à "comunidade" nacional. Conforme escreveu Gutemberg Guerra (BRAZ, 2003, 13), um dos ângulos da poesia de Ademir Braz é seu "conteúdo social que descreve no ambiente promíscuo da exploração do latifúndio, da mineração, da indústria madereira e do moderno opressor que se instalou n'Esta Terra". Esse é o contexto das migrações para a região nas décadas de 1970 e 1980.

A abertura das estradas, desde a Belém-Brasília, na década de 1960[23], e a PA-70 que ligou a região de Marabá àquela estrada (220 km), foi fator fundamental – como caminho – para a entrada de novos migrantes. O fluxo migratório, antes dirigido para localizações às beiras dos rios (cidades e aglomerados), nesta nova fase dirigiu-se também para as beiras das estradas, formando novos aglomerados. Exemplo disso foi o avanço da frente agropecuária a partir das margens da rodovia PA-70, onde hoje localizam-se cidades como Rondon do Pará, Bom Jesus do Tocantins e Abel Figueiredo. Ainda quando apenas existia a "picada" na mata para a abertura da estrada, suas margens foram ocupadas por camponeses migrantes. Um

jornal da época registrou que "pela PA-70, o povo chega às carradas. Vê tanta riqueza e se arroja sem mínima condição de sobrevivência e vai fazendo o seu tapiri" (*O Marabá*, 03/11/68, 1). Quando a estrada foi aberta esses camponeses foram "deslocados" para áreas mais afastadas para dar lugar aos fazendeiros baianos, mineiros e capixabas (VELHO, 1972). Segundo Hébette et al. (2004), esse processo ocorreu através da compra do direito de posse dos maranhenses ou da grilagem e expulsão violenta dos ocupantes. Otávio Velho (1972, 153) registrou um breve depoimento de um desses lavradores da região: "o negócio pro chegante está complicado. Pobre tem que andar, tem que acompanhar o movimento. Quem já fez já fez, quem não fez, não faz mais".

Parcela daqueles ocupantes e novos migrantes deslocaram-se para as áreas próximas à PA-150 (aberta em 1977/78), entre Morada Nova (PA-70) e o entroncamento com a estrada de Tucuruí (PA-263), onde ocorreram vários conflitos entre fazendeiros e posseiros (HÉBETTE et al., 2004). Nas suas margens também formaram-se novos aglomerados, como Nova Ipixuna no Km 34, Arraia (atual Jacundá) no Km 88 e Goianésia no Km 162.

Também a empresa madeireira instalou-se nas margens dessas estradas. Em entrevista oral, realizada em 05/04/05, o senhor Ornildo Sales Souza, morador do bairro Morada Nova, relatou que naquele povoado, situado no entroncamento das estradas PA-150 com a antiga PA-70 (atualmente BR-222), já esteve em funcionamento, concomitantemente, 18 serrarias e 2 laminadoras. A Morada Nova, um núcleo urbano da cidade de Marabá, distante 12 km do centro, foi formada justamente no período de abertura da PA-70. Era um "centro", onde foi construída uma escola a pedido das famílias de lavradores de comunidades próximas – Pau Seco, Murumuru, Matrinchã e Lago do Deserto - para que os filhos estudassem. Este "centro" também propiciava o comércio dos produtos da agricultura (Ademir Braz, entrevista oral, 19/04/05). Em 1984, estimava-se em 12.000 pessoas a população de Morada Nova (BRAZ, 1984). Os dados do posto do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF) no Km-12 (Morada Nova) de 1982 registrava a fiscalização de 22 empresas madeireiras no município de Marabá, 3 em Itupiranga, 10 em Jacundá e 3 em Vila Rondon (HÉBETTE et al., 2004).

A implantação de infra-estrutura rodoviária fez parte da estratégia do governo federal de integrar a região ao resto do país. Além disso, o plano de colonização agrícola oficial, a instalação de canteiros de obras, especialmente a construção da barragem de Tucuruí e a implantação do Projeto Carajás, a descoberta da mina de ouro de Serra Pelada, aceleraram e dinamizaram as migrações para o sudeste do Pará nas décadas de 1970 e 1980.

Figura 2

Fonte: MORAIS, Fernando; CONTIJO, Ricardo; CAMPOS, Roberto de Oliveira. *Transamazônica.* São Paulo: Brasileiense, 1970 apud PETIT (2003, 118)

A política do governo federal, a partir da década de 1960, visando integrar a Amazônia brasileira ao território nacional fundou-se em interesses geopolíticos e econômicos[24]. Subjacentes a esta política encontravam-se alguns antigos preconceitos e mitos sobre a Amazônia e sua população, tais como, a visão da mesma como "espaço vazio", a superabundância de suas riquezas naturais e o "primitivismo" dos seus habitantes (LOUREIRO, 2002). Aliado a isso, pressupunha-se que era necessário ocupá-la para garantir o controle do território e suas fronteiras ("integrar para não entregar"), bem como explorá-la economicamente nos termos do desenvolvimento capitalista que era representado pelo Centro-Sul do país.

> [...] o principal obstáculo ao desenvolvimento econômico da Amazônia é o fato de ser um território escassa e esparsamente povoado, com uma população analfabeta, conservando, em grande parte, as características de economia pré-capitalista, semi-isolada em relação aos grandes centros urbanos da Região, empregando métodos primitivos de produção no extrativismo florestal em uma agricultura nômade [...]. Enquanto a Região continuar na dependência de atividades primárias de baixa produtividade, não se conseguirá elevar o padrão de vida das populações locais e integrar a economia regional na economia nacional (BASA, 1967, 277 e 285)[25].

Portanto, esta foi a leitura e a perspectiva das medidas governamentais adotadas para a construção de infra-estrutura, de incentivos fiscais à implantação de empreendimentos

econômicos e de implementação de projetos de colonização dirigida (oficial ou privado). A abertura dos eixos rodoviários e a criação da Superintendência para o Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), em 1966, foram fundamentais para os conseqüentes desdobramentos dessa política através de diversos programas e projetos.

> As conquistas essenciais, quanto à Amazônia, propostas pelo Governo Federal, referem-se à utilização de uma estratégia que promova o progresso de novas áreas de ocupação de espaços vazios e de integração do desenvolvimento do Nordeste com a estratégia de ocupação da Amazônia [...]. O crescimento do pólo de desenvolvimento do País (eixo Rio-São Paulo) tenderia em determinado tempo a estacionar e/ou mesmo estagnar, se não estivesse direta e facilmente ligado a uma região fornecedora de matérias-primas [...]. A Expansão de um mercado interno é indispensável para impulsionar este crescimento. A conquista planejada e coordenada dos espaços vazios amazônicos trará, como conseqüência, a extensão da fronteira econômica e a ampliação do mercado interno, pela integração econômica e social da Amazônia ao Sudeste brasileiro (Sudam, 1971, 13-14)[26].

Elementos deste texto podem ser tomados como referências para indicar transformações que efetivaram-se no sudeste do Pará e noutras áreas da Amazônia desde a década de 1970. Nele está claro o papel que deve assumir a região (fornecer matéria-prima), assim como sua população (ampliar o mercado consumidor). Na realidade, as populações locais e regionais ficaram invisíveis ou só foram vistas através de estereótipos e preconceitos. "*Índios, negros* (quilombolas) *e caboclos têm sido considerados* nos planos e nos projetos econômicos criados para a região como sendo *portadores de uma cultura pobre, primitiva, tribal e, portanto, inferior*" (LOUREIRO, 2002, 114). Considerando que "o espaço como recurso é uma apreciação cultural" (TUAN, 1983, 65), as novas formas de apropriação e uso dos recursos do território significaram uma violência às experiências, saberes e culturas dessas populações locais, inclusive nas suas estratégias de sobrevivência e relacionamento com o meio natural. Por isso, sofreram processos bruscos de deslocamentos – de práticas e significados – que atingiram não somente suas experiências pragmáticas e cotidianas, mas também suas visões de mundo (orientação cultural). Enfim, a prioridade pelos grandes empreendimentos (a pecuária a partir da ocupação de grandes extensões de terras, a empresa madeireira e projetos mínero-metalúrgicos) introduziu novos agentes político-econômicos que alteraram e passaram a dominar a utilização econômica do território e seus recursos, em detrimento das populações regionais e dos novos migrantes pobres que dirigiram-se para a região a partir da década de 1970. Essas novas frentes migratórias para o sudeste do Pará em parte foram motivadas por aquele projeto de "integração do desenvolvimento do Nordeste com a estratégia de ocupação da Amazônia" que ficou conhecido através do *slogan* "terra sem homens, para homens sem terra".

Segundo Hébette (1991), estes movimentos de ocupação da região ocorreram, portanto, num contexto de incorporação à dinâmica do mercado nacional: (a) a do mercado de terras, com migrantes, na sua maioria lavradores, e a especulação fundiária, a partir das grandes fazendas; (b) os grandes projetos estatais, relacionados ao mercado de insumos básicos e de mão-de-obra volante; (c) os projetos industriais, como as usinas de ferro-gusa e ferroligas. As mudanças sócio-econômicas

> representadas pelos projetos de colonização da Transamazônica (BR-230), pela abertura das rodovias que ligam os municípios da região à capital do Pará e à Belém-Brasília, pelas novas grandes fazendas agropecuárias, pela construção de Tucuruí[27] e das instalações para a extração do minério de Carajás, pela descoberta de ouro em Serra Pelada, pela inauguração da ferrovia Carajás-Ponta da Madeira, que tem estação na cidade de Marabá, e pela instalação de empresas siderúrgicas, foram as grandes responsáveis pelo acelerado crescimento populacional do município de Marabá (PETIT, 2003, 205-206).

Neste contexto, tem-se que nas últimas três décadas do século XX e neste início do século XXI, a região tem sido marcada pelas tensões e conflitos sociais entre agentes desigualmente situados neste processo[28]. Exemplo disso, na região de Marabá, foram os conflitos fundiários entre "donos" de castanhais e posseiros (EMMI, 1989).

Em princípios da década de 1980, o Centro de Estudos Migratórios (CEM), a partir de uma classificação realizada por George Martine (palestra em julho de 1984), construiu o mapa das migrações internas no Brasil, estabelecendo quatro características fundamentais:

> 1) Expulsão das áreas tradicionais de migração: Nordeste, Minas Gerais, Rio Grande do Sul, Espírito Santo, Santa Catarina.
> 2) Migração para o núcleo industrial São Paulo – Rio de Janeiro, a partir de 1930.
> 3) Migração para a fronteira consolidada: Paraná, Maranhão, Goiás e Mato Grosso do Sul – nas décadas de 40, 50 e 60.
> 4) Migração para a fronteira em expansão: são áreas de ocupação mais recente, compostas pela região Norte, como um todo, e o Estado do Mato Grosso – década de 70 (CEM, 1986, 21).

Nesta publicação, o CEM ressaltava as tendências das migrações para a periferia das maiores cidades brasileiras e para a fronteira agrícola. Segundo Moreira (1996), em decorrência das migrações, a taxa de crescimento demográfico na Amazônia brasileira nos anos 70 manteve-se acima dos 5% ao ano. Na década de 80, a Região Norte teria experimentado "um saldo líquido positivo da ordem de 540 mil pessoas, das quais quase que 60% originários do Nordeste, sendo Rondônia e Pará os estados a receber os maiores contingentes" (RIBEIRO, 1996[29]). Os dados do Censo de 1980 apontavam que 48,3% dos residentes em áreas urbanas na região amazônica eram migrantes, sendo que no Pará o

percentual era de 76,3% (MOREIRA, 1996). A população urbana na Amazônia teria registrado no período de 1970-80 o crescimento de 90,2% e no período de 1980-91 o percentual de 83,7% (RIBEIRO, 1994, 9[30]).

Estes dados serviram de base para que alguns pesquisadores pensassem as migrações deste período nos termos de uma fronteira urbana. Para Becker (1990, 10;44), a fronteira amazônica[31] "já nasce urbana e tem intenso ritmo de urbanização" e funciona como "base logística para o projeto de rápida ocupação da região, acampanhando e mesmo se antecipando à expansão de várias frentes". Ainda segundo a mesma autora, cinco movimentos podem ser identificados quanto ao crescimento urbano, de 1970 a 1980: (a) concentração nas capitais estaduais; (b) revigoramento e/ou consolidação de centros regionais e locais; (c) reprodução de povoados e vilas dispersos; (d) retração de centros tradicionais; (e) implantação das franjas urbanas avançadas. Trindade Júnior (A cidade e o urbano na Amazônia, s/d, 1), utilizando a diferenciação realizada por Santos (1993) sobre urbanização da sociedade e urbanização do território[32], diz que a urbanização de que fala Becker é a urbanização da população. Para o mesmo Trindade Júnior (Ibid., 2), "a condição da urbanização na região não se dá necessariamente pelo domínio da cidade na paisagem, mas pelo predomínio do urbano como estilo de vida que se estabelece de forma irreversível e tende a predominar".

Esta interpretação da fronteira urbana na Amazônia é criticada por alguns pesquisadores que estudam o meio rural amazônico, em especial Jean Hébette (1996, 2004). Uma questão levantada por este pesquisador é sobre o conceito espacial e social que determina a classificação do rural. Segundo esta crítica, a população classificada como urbana pelos Censos moram em "cidades" tipicamente rurais (HÉBETTE e MOREIRA, 1996). Segundo estes autores, para o Censo a taxa de crescimento rural na Amazônia é superada pela taxa de crescimento urbano, pois, por exemplo, ele considera como população urbana nada menos que 17,75% da força de trabalho amazônica de mais de dez anos que trabalhou na agricultura nos doze meses anteriores ao Censo. Para estes dois pesquisadores, o fenômeno migratório na fronteira acarreta a evolução populacional no campo, ocorrendo uma remodelação do espaço rural pelos migrantes, construindo uma "nova ruralidade". Segundo esta perspectiva, ao passo que alguns autores falam de "urbanização", ela entende que ocorre um processo concomitante de "ruralização". Dentre as características desse processo estariam o surgimento de uma teia de aglomerados nas áreas de ocupação, a criação de novos municípios e as mudanças nas necessidades de "consumo socialmente necessário" através das novas gerações. Além de afirmar que a oposição campo/cidade é muito tênue no interior do Estado do Pará (HÉBETTE et al., 2004), Hébette (2004d) considera que, na região de Marabá,

apenas essa cidade merece essa nomeação[33]. Jacundá, São Domingos do Araguaia e Itupiranga são considerados povoados tipicamente rurais onde a vida é marcada pelo campo. Outros centros menores, como Nova Ipixuna, Cajazeiras, Murumuru, Vila Santana "vêm completar a malha de serviços efetiva e diretamente colocados à disposição dos camponeses" (HÉBETTE, 2004d, 69).

A pesquisa com moradores da cidade de Marabá evidencia trajetórias de vidas marcadas por experiências de trânsito nos espaços da cidade e do campo. Conforme já assinalei, os migrantes constróem suas trajetórias na região essencialmente marcadas por um alto grau de itinerância e mobilidade, especialmente devido o predomínio de uma mão-de-obra volante e polivalente[34]. As atividades desenvolvidas e os espaços de vivência e sociabilidade, e que dão sentido às experiências, revelam que houve um processo constante de trânsitos e cruzamentos desses espaços. Estou referindo-me à cidade e ao campo como paisagens distintas, mas também ao espaço enquanto relações sociais e valores, o que significa discutir os conceitos de urbano e rural. Assim, penso ser mais adequado, para os fins desta pesquisa, considerar essas experiências de trânsito de territórios como evidências de uma plasticidade característica desta realidade, um contexto melhor pensado em termos das interfaces entre cidade e campo, como também, entre urbano e rural.

Devido o recorte espacial de meu objeto, minha referência será a noção de cidade, enquanto uma paisagem (PECHMAN, 1994) e "um espaço que traduz uma certa peculiaridade de lugar construído pelas experiências e pensamentos" (RODRIGUES, 1996, 58) de seus moradores.

No Pará, as cidades surgiram ao longo dos rios e desempenhavam papel fundamental no processo de circulação de pessoas e mercadorias. Neste período, no sudeste do Pará, as principais cidades eram Conceição do Araguaia, na região Araguaia Paraense, fundada também na última década do século XIX, e Marabá, na região do médio Tocantins. Com a abertura de rodovias e de outras medidas de integração do território, a partir de 1960, ocorrem transformações significativas no mapa das cidades no Estado.

- Maior incremento de núcleos regional.
- Surgimento e crescimento de núcleos urbanos e povoados ao longo das rodovias e/ou ligados a projetos de colonização: Ex. *Rondon do Pará*, *Paragominas*, Rurópolis, Uruará, Medicilância, *Tucumã*, *Dom Elizeu*.
- Surgimento de cidades vinculadas à exploração mineral: Ex. *Curionópolis, Parauapebas, Eldorado de Carajás.*
- Construção de "Company Towns". Ex: Vila dos cabanos, *Carajás*[35], Porto Trombetas, *Vila Permanente de Tucuruí*[36].
- Revigoramento de centros articulados a uma nova dinâmica local (Ex: *Marabá*, Santarém)

- Estagnação de cidades em áreas de pouco impacto das frentes de expansão econômica, a exemplo de algumas cidades marajoaras.
- Urbanização concentrada na capital.
- Conformação metropolitana de Belém e incremento das atividades industriais, com o auxílio dos incentivos fiscais. (TRINDADE JR. A cidade e o urbano no Pará... s/d, 3 a partir de Corrêa[1987][37] e Tavares[1992][38]) [os itálicos são grifos meus para destacar as cidades localizadas na região sudeste do Pará]

No sudeste do Pará, há ainda aquelas cidades constituídas na década de 1970, às margens da PA-150, como Redenção, Rio Maria e Xinguara (SILVA, 1999). São cidades formadas sob o impacto das migrações recentes[39] e constituíram-se em corredor migratório para outras regiões do Estado e da Amazônia, especialmente na direção dos garimpos e florestas de Tucumã e São Félix do Xingu. A primeira das cidades citadas assumiu forte dinamismo e passou a polarizar aquela região, substituindo o papel que antes era desempenhado por Conceição do Araguaia.

No contexto de "reafirmação de centros regionais em espaços influenciados pela dinâmica dos novos empreendimentos ou pelas novas atividades surgidas" (TRINDADE JUNIOR, A economia política da urbanização..., s/d, 8), a cidade de Marabá manteve a polarização do sudeste do Pará, também sendo alvo das migrações intra-regional. Mesmo a população antes volante começava a fixar-se na cidade. Num levantamento da Sudam de 1975, a população apontava como motivos para a fixação em Marabá especialmente a existência de escolas, oportunidade de trabalho e proximidade de parentes/amigos (YOSHIOKA, 1986). Devido a estes fatores e à insuficiência das políticas públicas, a cidade polariza também muitos problemas, com precária rede de serviços sociais, desemprego, empobrecimento de sua população e violência urbana. Para Hébette (2004d, 68-69), Marabá tornou-se uma "cidade voltada para sua própria classe média de comerciantes, de pequenos empresários, de assalariados, uma cidade de fato bastante indiferente a seu imponente cinturão de pobreza".

O crescimento populacional de Marabá esteve relacionado com medidas governamentais para a região e a cidade foi também o locus de outras medidas de controle político-militar. Em 1970, o município foi declarado Área de Segurança Nacional (Decreto-Lei nº 1.131, de 30/10/1970), condição que perdurou até o final da Ditadura Militar em 1985. Além da região ser estratégica para a política de integração, ela foi o ambiente da Guerrilha do Araguaia, resultando numa presença ostensiva das tropas do Exército Brasileiro. Também em 1970 foi criado o Programa de Integração Nacional (PIN)[40] que, dentre outras medidas, previa a construção da rodovia Transamazônica[41], cujo primeiro trecho foi inaugurado em 1971, juntamente com a criação de um posto do Instituto Nacional de Colonização e Reforma

Agrária (INCRA) em Marabá. A prioridade do INCRA era a colonização às margens da Transamazônica[42]. Em 1974, com a transição de governo (presidente da república), "a colonização ao longo das rodovias por pequenos lavradores foi abandonada e o seu lugar foi dado às empresas de médio porte às quais seriam alienadas glebas de até 3.000 ha" (YOSHIOKA, 1986, 103). Contudo, a propaganda da colonização dirigida trouxe muitos migrantes nordestinos para a região. Muitos deles nem chegaram a obter o lote de terra prometido. Outros ficaram sem infra-estrutura e apoio governamental nas áreas. Isso ocasionou a fixação de muitas famílias na cidade de Marabá ou nos aglomerados que formaram ao longo da Transamazônica. "Na década de 70 descrevia-se a trágica experiência dos nordestinos na Transamazônica com o seguinte trocadilho" (MATTOS, 1996, 55):

> Itinerário do colono
> De JUAZEIRO parti,
> passei por IMPERATRIZTE
> cheguei na MARABAGUNÇA
> me alistei no INCRAvado
> viajei pela TRANSAmargura
> terminei na ALTAMISÉRIA.

Em 1970, segundo dados do Censo Demográfico do Pará (IDESP, 1977), da população de brasileiros (99,84%) residentes em Marabá, 55, 69% eram naturais do Estado do Pará. Do restante, tinha-se 26,33% de maranhenses, 9,08% de goianos e 4,40% de piauienses. Depois destes últimos, vinham os cearenses[43]. Em 1981, em pesquisa realizada na Nova Marabá, com 101 chefes de família, Yoshioka (1986) chegou aos percentuais de: 38,2% paraenses, 34,0% maranhenses, 8,2% cearenses, 7,2% goianos e 12,4% de outros estados. É uma amostra de que nos anos 70 e 80 a migração de maranhenses continuou sendo significativa.

O crescimento populacional da cidade foi um dos motivos que levaram ao planejamento inicial de uma área de expansão urbana. Na primeira metade da década de 1970, ocorria a expansão espontânea para o outro lado da margem do rio Itacaiúnas (margem esquerda), formando o Núcleo Cidade Nova. Neste mesmo período, foi planejada a Área de Expansão Urbana[44] – Nova Marabá – com o objetivo de absolver a população migrante e deslocar moradores antigos do Núcleo Pioneiro atingidos anualmente pelas enchentes dos rios Itacaiúnas e Tocantins. Sob a responsabilidade da SUDAM, somente em 1976 a área começou a receber os primeiros moradores. Em fins da década de 1970 e início dos anos 80, a SUDAM estava abandonando o projeto sem que o programa de urbanização da área tivesse sido realizado. Portanto, ocorreu a ocupação sem que a infra-estrutura urbana fosse efetivamente

realizada. É interessante observar que todos os núcleos urbanos surgidos depois da década de 1970, em decorrência da migração, possuem no nome o termo “novo” ou “nova”: Cidade Nova, Nova Marabá e Morada Nova.

Figura 3

Mapa da cidade de Marabá (1984)

Fonte: MARABÁ, *A história de uma parte da Amazônia...* (1984).

O senhor Abraão Martins (entrevista oral, 31/03/05) lembra que na Nova Marabá alguns serviços, como fornecimento de água e abertura de ruas, só vieram melhorar um pouco na década de 1990, depois de muita luta da Associação de Moradores da Nova Marabá. Na pesquisa de Yoshioka (1986), realizada em 1981 com 97 chefes de famílias moradores da Nova Marabá, os principais problemas apontados eram falta de água, falta de coleta de lixo e transporte coletivo. Além disso, várias áreas habitadas nos núcleos Cidade Nova e Nova Marabá foram ou são áreas de "ocupação" urbana. Segundo Maria de Jesus Pereira da Silva (Dijé), entrevistada em 20/04/05, devido ao intenso fluxo migratório e à falta de um plano de habitação, a moradia sempre foi um problema em Marabá. Ela relatou sua experiência no Movimento de Sem Teto que, na década de 1990, procurou organizar e apoiar as lutas por moradia. Segundo Dijé, antes "não era organizada assim, desordenada mesmo, chegava um grupo de pessoas, reunia, ocupava". Continuando, afirma ela, "agora depois de 93 pra cá já surgiram algumas ocupações mais planejadas. Foi feito um estudo, foi feito um cadastramento. Nós chegamos a ter cinco mil pessoas cadastradas".

Na década de 1980, o garimpo de ouro de Serra Pelada[45], a inauguração da ferrovia Carajás-Ponta da Madeira, que tem estação na cidade de Marabá, e a instalação de empresas siderúrgicas[46], foram elementos que contribuíram decididamente para o crescimento populacional do município de Marabá. Para este período, os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE) sobre a população da região, constituem-se em objeto de debate (polêmica), devido ao índice de população flutuante. Geralmente os dados do IBGE eram contestados, especialmente por agentes administrativos municipais, e consideradas estimativas populacionais mais elevadas. Em 1983, no auge do garimpo de Serra Pelada, a estimativa da prefeitura registrava uma população muito acima dos números do IBGE, num total variável entre 200.000 e 250.000 habitantes, estando entre 175.000 e 210.000 na cidade e 25.000 e 40.000 na área rural (BRÁS, 1984). Em 1985, o Serviço Especial de Saúde Pública (SESP) tinha uma contagem que incluía a população de Serra Pelada (que não constava nos dados do IBGE), na qual a população total de Marabá era de 205 mil habitantes, registrando uma taxa de crescimento de 27% ao ano (MATTOS, 1996). Tomando-se em conta essas considerações, tem-se a seguir uma tabela da população nas últimas décadas, segundo os dados do IBGE.

TABELA 2

Marabá – População total, urbana e rural: 1940-1991

Ano	Área (Km²)	Total	Urbana	Rural
1940	81 691	12 553	4 027	8 526
1950(*)	59 742	11 130	4 920	6 210
1960 (**)	59 742	20 089	8 772	11 317
1960 (***)	37 373	14 280	8 342	5 938
1970	37 373	24 474	14 585	9 889
1980	37 373	59 915	41 657	18 258
1985	37 373	152 044	109 419	42 625
1991(****)	15 157	122 231	102 364	19 857

(*) Desmembramento das áreas dos distritos de Itupiranga e Jacundá para criação do município de Itupiranga
(**) População de Marabá, Santa Isabel do Araguaia e São João do Araguaia
(****) Somente população de Marabá
(****) Desmembramento de áreas para criação dos municípios de Parauapebas e Curionópolis.
Fonte: IBGE. *Censos Demográficos do Pará*, 1940, 1950, 1960 e 1970; dados 1980 e 1985, OASPUC, *Plano Diretor de Desenvolvimento Integrado do Município de Marabá,* Belém, 1988 (4 vols.), apud Tourinho (1991), p. 137, 138 e 415; dados 1991, IBGE, *Sinopse Preliminar do Censo Demográfico* de 1991 (Apud PETIT, 2003, 207).

As tabelas, a seguir, apresentam dados da migração para o Sudeste Paraense e o município de Marabá nas duas décadas em estudo. Os dados do Censo Demográfico de 1980 (Tabela 3), para as microrregiões de Marabá e Araguaia Paraense mais os municípios de Paragominas, São Domingos do Capim e São Félix do Xingu, registraram que 53,53% da população[47] era de pessoas que haviam migrado há menos de dez anos para o município onde residiam. O lugar de domicílio anterior era, principalmente, Goiás (24,96%), Maranhão (23,21%), Pará (20,44%), Minas Gerais (6,98%), Bahia (6,62%), Piauí (3,19%), Espírito Santo (2,89%), Ceará (2,89%), São Paulo (2,33%) e Paraná (1,95%). No município de Marabá, 39,96% da população encontrava-se na mesma situação, sendo os principais lugares de domicílio anterior os estados do Maranhão (35,62%), Goiás (19,11%), Pará (17,74%) e Piauí (5,35%).

O Censo Demográfico de 1991 (Tabela 4) registrou que 45,84% da população do Sudeste Paraense era de pessoas que haviam migrado há menos de dez anos para o município onde residiam. Dentre essas, 28,33% não residiam no estado do Pará em 01.09.1986. Os principais lugares de residência anterior, para aqueles que haviam migrado a menos de dez anos, eram: Pará (44,35%), Maranhão (23,49%), Tocantins (10,97%), Goiás (5,05%), Minas Gerais (2,71%), Bahia (2,61%), Piauí (2,43%) e Ceará (1,90%). Em Marabá, 35,42% dos seus habitantes haviam migrado há menos de dez anos para o município, com residência anterior nos estados do Pará (38,43%), Maranhão (33,72%), Tocantins (5,98%), Ceará (4,38%), Piauí (3,92%) e Bahia (2,47%).

Todos esses dados evidenciam uma migração para a região, nas décadas de 1970 e 1980, procedente, especialmente, de estados do Nordeste, bem como, dos estados de Goiás e Tocantins. Na década de 1970, mais de 35% dos migrantes para o Sudeste Paraense provinham de residência anterior em estados nordestinos, e 24,96% do estado de Goiás. Na década de 1980, o percentual era de 31,82% para os estados nordestinos e 16,02% para Goiás e Tocantins somados. Nos dois períodos, também há o registro da migração dentro do próprio estado do Pará, podendo ser compreendida como paraenses e migrantes inter-regionais (interestaduais) que, historicamente, têm realizado mais de uma migração dentro da região (a mobilidade dos migrantes). Assim, na década de 1970, 20,44% das pessoas não naturais do município onde residiam, que haviam migrado há menos de 10 anos, tinham domicílio anterior no estado do Pará. Na década de 1980, o percentual era de 44,35%.

O Censo Demográfico de 1991 sobre a migração apresenta dados totais da população residente, por lugar de nascimento (Tabela 5). No Sudeste Paraense, haviam 44,23% de paraenses, 19,98% de maranhenses, 13,09% naturais dos demais estados nordestinos, 13,92% de goianos e tocantinenses, 6,60% naturais dos estados do Sudeste brasileiro, 1,21% da região Sul e, em menor proporção, de outros estados das regiões Centro-Oeste e Norte do país. Em Marabá, eram 51,20% de paraenses, 23,51% de maranhenses, 11,86% naturais dos demais estados nordestinos, 7,42% de goianos e tocantinenses, 4,45% dos estados do Sudeste e, em menor proporção, da região Sul e demais estados do Norte e Centro-Oeste brasileiro. Observe que o confronto dos percentuais da migração da década de 1980, considerando o lugar de residência anterior, com esses últimos dados sobre o lugar de nascimento, revela que o número de goianos e tocantinenses é bem menor. É uma estatística que corrobora com a tese da migração ao Sudeste Paraense de populações migrantes, especialmente nordestinas, que deslocaram-se passando pelo antigo norte de Goiás (atual Tocantins). O percentual de paraenses, nos dados de 1991, deve ser entendido como representando uma parcela significativa da nova geração – filhos de migrantes – nascida na região.

TABELA 3

Migração – Sudeste Paraense e Marabá - Pessoas não naturais do município onde residem, que migraram há menos de 10 anos, por lugar do domicílio anterior
Censo Demográfico – IBGE - 1980.

	Sudeste Paraense (*)	Município de Marabá
TOTAL	**229 043**	**23 945**
Pará	46 835	4 249
Maranhão	53 177	8 531
Goiás	57 173	4 576
Minas Gerais	16 003	797
Bahia	15 177	993
Piauí	7 319	1 282
Ceará	6 634	824
Espírito Santo	6 638	465
Pernambuco	1 277	250
Paraná	4 469	359
São Paulo	5 347	313
Paraíba	985	149
Mato Grosso	1 286	65
Rio Grande do Norte	563	81
Alagoas	208	38
Rio Grande do Sul	692	163
Distrito Federal	1 142	213
Santa Catarina	556	102
Rio de Janeiro	697	110
Mato Grosso do Sul	712	79
Sergipe	184	-
Amapá	122	18
Roraima	44	12
Amazonas	579	135
Rondônia	209	40
Acre	95	12
Brasil sem especificação	99	5
Exterior	89	-
Sem declaração	647	84

(*) No Censo Demográfico de 1980 não existe a Mesorregião Sudeste Paraense, isto é, as mesorregiões são definidas como Hiléia Paraense, Leste Paraense e Belém. Desta forma, os dados considerados como Sudeste Paraense foram agrupados pela autora, a partir das estatísticas das microrregiões de Marabá (Itupiranga, Jacundá, Marabá, São João do Araguaia, Tucuruí) e Araguaia Paraense (Conceição do Araguaia e Santana do Araguaia), além dos municípios de Paragominas, São Domingos do Capim e São Félix do Xingu.

TABELA 4

Migração – Sudeste Paraense e Município de Marabá – década de 1980
Censo Demográfico – IBGE – 1991

	Pessoas não naturais do município que tinham menos de 10 anos ininterruptos de residência no município, por lugar de residência anterior		Pessoas de 5 anos ou mais de idade que não residiam na Unidade da Federação em 01.09.1986, por lugar de residência em 01.09.1986	
	Sudeste Paraense	Marabá	Sudeste Paraense	Marabá
TOTAL	**407 775**	**43 803**	**115 532**	**14 325**
Pará	180 864	16 837	-	-
Maranhão	95 811	14 771	50 391	7 628
Goiás	20 618	835	8 751	367
Tocantins	44 769	2 621	20 486	1 084
Minas Gerais	11 086	857	5 797	673
Bahia	10 655	1 086	6 899	815
Piauí	9 930	1 719	4 484	513
Ceará	7 751	1 919	3 352	450
Espírito Santo	4 562	533	2 564	408
Pernambuco	2 474	361	1 791	282
Paraná	3 701	247	2 023	185
São Paulo	2 894	539	1 836	278
Paraíba	1 300	365	790	166
Mato Grosso	3 072	158	1 751	48
Rio Grande do Norte	1 019	145	542	50
Alagoas	588	-	286	-
Rio Grande do Sul	885	292	525	265
Distrito Federal	1 569	453	482	161
Santa Catarina	662	54	257	47
Rio de Janeiro	647	195	533	266
Mato Grosso do Sul	942	341	488	235
Sergipe	247	44	219	94
Amapá	100	3	27	20
Roraima	103	20	101	15
Amazonas	350	175	321	179
Rondônia	647	37	689	-
Acre	80	57	84	57
Brasil sem especificação	144	12	-	-
Exterior	9	-	(*)	39
Sem declaração	296	27	-	-

(*) Dado omisso na publicação (impressão apagada) do IBGE.

TABELA 5

Migração – Sudeste Paraense e Marabá – População residente, por lugar de nascimento
Censo Demográfico – IBGE - 1991.

	Sudeste Paraense			Município de Marabá		
	Total	Homens	Mulheres	**Total**	Homens	Mulheres
TOTAL	**889 407**	464 013	425 394	**123 666**	62 254	61 412
Pará	**393 422**	199 242	194 180	**63 078**	31 656	31 422
Maranhão	**177 713**	93 547	84 166	**29 085**	13 976	15 109
Goiás	**76 513**	38 865	37 648	**6 087**	3 086	3 001
Tocantins	**47 342**	24 670	22 672	**3 094**	1 315	1 779
Minas Gerais	**38 963**	20 959	18 004	**2 881**	1 542	1 339
Bahia	**36 386**	19 735	16 651	**2 611**	1 465	1 146
Piauí	**32 644**	18 003	14 041	**5 236**	2 770	2 466
Ceará	**29 244**	16 674	12 570	**3 910**	2 189	1 721
Espírito Santo	**13 153**	6 891	6 262	**1 373**	706	667
Pernambuco	**8 099**	4 735	3 364	**1 287**	679	608
Paraná	**7 451**	3 765	3 686	**499**	260	239
São Paulo	**5 239**	3 002	2 237	**772**	424	348
Paraíba	**4 708**	2 827	1 881	**924**	502	422
Mato Grosso	**3 468**	1 871	1 597	**166**	82	84
Rio Grande do Norte	**3 293**	1 950	1 343	**458**	225	233
Alagoas	**1 443**	837	606	**115**	78	37
Rio Grande do Sul	**1 975**	1 142	833	**377**	274	103
Distrito Federal	**832**	472	360	**179**	99	80
Santa Catarina	**1 362**	745	617	**123**	62	61
Rio de Janeiro	**1 415**	894	521	**495**	327	168
Mato Grosso do Sul	**893**	461	432	**156**	95	61
Sergipe	**623**	360	263	**130**	96	34
Amapá	**246**	186	60	**32**	32	-
Roraima	**87**	61	26	**18**	8	10
Amazonas	**847**	363	484	**204**	113	91
Rondônia	**287**	188	99	**37**	25	12
Acre	**174**	105	69	**58**	30	28
Brasil sem especificação	**1 356**	689	667	**233**	113	120
Exterior	**211**	68	52	**48**	25	23
Naturalizados brasileiros	**18**	15	3			

2.4 Migrações negras, estereótipos e a condição subalterna

Na primeira metade do século XX, a região do médio Tocantins era o lugar de encontro e trânsito de migrantes especialmente do Maranhão, antigo norte de Goiás e baixo Tocantins. Dentre essas migrações, inclui-se uma parcela significativa de população negra.

No baixo Tocantins, houve uma concentração de população escrava negra e quilombos. Em Cametá, concentrava a segunda maior população de escravos africanos do Grão-Pará (SALLES, 1971; BEZERRA NETO, 2001[48]). Além do tráfico interno de escravos, especialmente vindos do Rio de Janeiro, de Salvador, Recife e São Luís, o Grão-Pará recebeu muitos escravos diretos de África, especialmente da costa ocidental "das praças de Bissau e Cachêu, atual República de Guiné-Bissau; das ilhas de Cabo Verde, atual República do Cabo Verde; e Luanda, Benguela e Cabinda, na atual República Popular de Angola" (BEZERRA NETO, 2001, 43). Da costa oriental africana vieram escravos de "Mombaça, na atual República do Quênia; e as regiões ao norte e ao sul do rio Rovuna, nas atuais República da Tanzânia e República Popular de Moçambique" (BEZERRA NETO, 2001, 43). No baixo Tocantins, Gomes (1997)[49] quantificou 9 mocambos de negros entre os anos de 1734 e 1816, 4 mocambos de negros e índios entre 1762 e 1801 e 4 mocambos de índios entre 1752 e 1809.

O quilombo mais próximo de Marabá teria sido localizado na região de Alcobaça (hoje Tucuruí). Artur Vianna[50] registrou que este mocambo já era conhecido no século XVIII, quando houve a tentativa de construir no local um fortim e, nessa época, existiam "mais de 300 indivíduos e era dirigido por uma mulher: Felipa Maria Aranha" (SALLES, 1971, 230). Raimundo Morais[51] referiu-se a este quilombo: "Foi do conhecimento e da posição vantajosa do mocambo, hoje chamado Alcobaça, que os prêtos se aglomeraram em tôrno da destemida mulher negra que a história guarda com simpatia sob o nome de Felipa Aranha" (apud SALLES, 1971, 230).

Uma pesquisa realizada entre 1998-2000, através do projeto *Mapeamento de comunidades negras rurais no Pará: ocupação do território e uso de recursos, descendência e modo de vida*, coordenada pelas pesquisadoras da UFPA/NAEA, Rosa Acevedo Marin e Edna Ramos Castro, com o apoio da SECTAM/Governo do Estado do Pará, resultou numa cartografia localizando 253 povoados de comunidades negras no Estado do Pará. A região com maior números de comunidades é a região Tocantina, com 76 povoados, localizados nos municípios de Baião, Cametá, Mocajuba, Oeiras do Pará e Bague. Dentre estas, 35 comunidades interpunham demanda de titulação de seus territórios (ACEVEDO e CASTRO, 1999). A mais recente publicação dessas pesquisadoras sobre o projeto apresenta um

mapeamento de comunidades negras rurais no Pará num total de 283 comunidades (ACEVEDO e CASTRO, 2005). Segundo as autoras,

> Cidades como Cametá, Mocajuba, Tucuruí e Marabá e posteriormente Baião, são exemplos de dinamismo da economia agro-extrativa e nas estatísticas de população, com expressivo contigente de negros trabalhando nas propriedades rurais.
> A presença negra ainda hoje no vale do Tocantins é inquestionável. Subindo o rio palmilha-se um mundo marcado por comunidades negras, de Cametá a Baião, começando no rio Cupijó, Curaçambaba, Porto do Campo, Anuerá, Laguinho, e mais para cima na confluência com a cidade de Baião, os povoados negros perfilam-se, de Vizânia, São Benedito e Baixinha, à Bailique Beira, Bailique Centro, Papelone e Umarizal, entre outros (ACEVEDO e CASTRO, 1999, 91).

A visibilidade que têm conquistado essas comunidades negras é muito recente. A tradição acadêmica, até então, geralmente as nomeavam como comunidades camponesas tradicionais, ribeirinhos e caboclos. Foi a partir da articulação e mobilização política que surgiu o projeto de mapeamento das comunidades negras que, "sob designações diferentes reivindicam direitos à permanência e uso da terra – remanescentes de quilombos, comunidades negras rurais, povoados negros, terras de preto, terras de santo e mocambos" (ACEVEDO e CASTRO, 1999, 75). Ainda são raros os estudos sobre essas comunidades, especialmente do universo cultural. Tive acesso a uma publicação, *Nas Veredas da Sobrevivência: Memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos,* resultado da dissertação de mestrado de Benedita Celeste de Moraes Pinto (2004) que estudou comunidades negras na região Tocantina, em especial Umarizal dos Pretos que fica localizado no município de Baião. Seu estudo concentra-se na história social. Nessa mesma linha, Rosa Acevedo e Edna Castro (1998) estudaram uma comunidade na região do Baixo Amazonas, *Negros do Trombetas: Guardiães de Matas e Rios.*

Essa descrição sobre a presença negra no baixo Tocantins serve de base para nossa afirmação de que muitos migrantes que de lá vieram para Marabá eram negros, que trouxeram sua contribuição cultural, pois, encontramos nas práticas e valores culturais veiculados em Marabá relações com as tradições daquela região.

Os migrantes maranhenses ainda hoje continuam sendo uma frente de migração negra para o sudeste do Pará. Portanto, uma população de trabalhadores(as) que protagonizaram a história local, mas que tem sofrido um processo de invisibilidade ou tem sido vista através de estereótipos.

Em geral, esses migrantes referem-se à situação da falta de reconhecimento e/ou da condição subalterna de sua inserção na sociedade abrangente. Ademir Braz (entrevista oral, 19/04/05) diz que a "colonização" do sul do Pará foi feita por trabalhadores, mas que "essas

pessoas hoje sequer são lembradas [...], essa população que, de fato, trabalha vai ficando à margem". Ademir Braz que é jornalista, advogado e poeta, nasceu em Marabá, declara-se de cor negra e apaixonado pela sua região. Seu pai veio de Belém, foi castanheiro e garimpeiro; sua mãe veio de Cametá e era lavadeira de roupa no rio.

> Mãe Ana passava o dia inteiro no trabalho. Na beira do rio, desde as horas primeiras da manhã – quando o Itacaiúnas ainda cochilava envolto num lençol de brumas – afundava-se ela entre trouxas de roupas alheias, que as fazia alvas e cheirosas no quarador de macela e folhas de melão-são-caetano. Engomava-as à tarde, no ferro a carvão de lenha, de pé na cozinha, entre panelas de mungunzá e café forte, quente, que vendia aos operários da oficina mecânica Leobaldo Santos.
> O pai, Valdemar, esse, meu Deus, sumia todos os meses de inverno nos castanhais, sozinho nas "colocações", como se chamava um buraco qualquer na floresta à margem de um igarapé sem nome. Desafeito a parcerias, solitário e silencioso por natureza, Valdemar tinha os olhos muito azuis, da cor do mar que falava tanto e que só conheci em adulto, muitos anos depois, quando, à força dessas lembranças, atirei-me ao mundo para conhecer não só o mar, meu maior encanto. Enterrava-se meu pai nos garimpos do Tocantins mal chegava o verão. Dos pedrais trazia xibius, uns diamantezinhos encardidos e misteriosos, e gaiolas cheias de pássaros da cabeça vermelha (cardeais, aprendi noutros tempos) que juntos soltávamos em festa no quintal (BRAZ, 2003, 15).

O senhor Ornildo Sales Souza (entrevista oral, 05/04/05), maranhense, trabalhador autônomo da construção civil, disse que a contribuição cultural dos maranhenses, atualmente, "nem aparece" e a dos paraenses "nunca apareceu".

> É pouca. Nem aparece. Porque quando dependia do seringueiro, do castanheiro, do garimpeiro, dessas coisas mais perigosas dessa exploração, sem qualificação de mão-de-obra, sabe, sem grau de instrução, aí era o maranhense. Hoje, na questão moderna e o estado, como se diz, já optando pela indústria, pela grande pecuária, então não é cultura maranhense, desaparece. Porque os que podia operar nessa situação, ficaram lá. Só veio aqueles de baixa renda ou praticamente considerado sem renda. Então, com isso a mudança que o estado trouxe no desenvolvimento, a cultura maranhense faliu. E a do próprio paraense na região, nunca apareceu.

Esses textos dão conta de elementos comuns do lugar das narrativas. Um deles é a experiência social que perpassa sua visão de mundo, indicando a questão de que as relações entre as culturas não se dão fora das relações de força. Então, uma característica comum das narrativas que utilizo diz respeito às posições dos sujeitos em situação de subalternidade. Contudo, como disse anteriormente, há aí diferenças de variáveis, como, por exemplo, a experiência de classe social. Os discursos dos migrantes pobres, especialmente do Maranhão, são marcados pela memória histórica da migração nordestina. Conforme Maluf (1995), a memória autobiográfica se apoia na memória histórica, uma vez que a história de uma vida é parte integrante da história mais geral. Desta forma, noções como o "retirante" ou o

"migrante" que tem que buscar seu destino, em busca de terra, trabalho, enfim, de uma vida digna, perpassam essas narrativas. De certa forma, dialogam com a noção de "expatriado dentro da própria pátria" (GUILLEN, 2000) e com a imagem que associa nordestino e migrante. Segundo Helion Póvoa Neto (1994, 20), essa associação e essa maneira de reconhecer o Nordeste constitui-se numa estigmatização e relacionam-se ao fato de que foi "efetivamente a região que, historicamente, mais contribuiu para as necessidades de força de trabalho da economia nacional". O senhor Braz Ferreira de Melo (entrevista oral, 01/04/05), maranhense que migrou em 1965 para a região de Marabá, diz que "a gente vinha em busca de uma coisa que na realidade se tornariam ilusões [...] quando você chegava pra cá, naquela época, era como se você fosse vendido de uma fazenda de escravo pra outra fazenda".

Como veremos no desenvolvimento deste trabalho, circulam na sociedade local certas visões estereotipadas acerca dos aportes culturais de grupos regionais de migrantes, especialmente acerca dos maranhenses e paraenses. No caso dos maranhenses, elementos como a cor da pele, a prática religiosa (denominada de terecô) e sua inserção no mercado de trabalho, geralmente como mão-de-obra braçal (nas fazendas) ou subempregos constituem bases para processos de discriminação e hierarquização cultural.

> O símbolo de identificação do grupo regional maranhense, que as pessoas de outros grupos utilizam são: a comida, a religião (macumba) e a descendência (origem). O maranhense é muito bem aceito em terecôs, comércio, trabalhos domésticos e em sub-empregos. [...] detectamos também o preconceito de marca – manifestado pelos traços físicos, do indivíduo, o sotaque (BATISTA, 1992, 36-38).

No caso dos paraenses, reproduziu-se muito dos "mitos" e "preconceitos" difundidos sobre a população da Amazônia, conforme já assinalado por Violeta Loureiro (2002). Inclusive nas relações entre maranhenses/nordestinos e paraenses, conforme afirma Velho (1972, 97):

> Curioso que, como sói acontecer na relação migrante-nativo, assim como ao penetrarem no Maranhão os nordestinos ganharam fama de mais trabalhadores e lutadores, embora menos "delicados", do que os maranhenses, ao penetrarem no Pará eles e, especialmente, seus descendentes, gozarão da mesma fama em relação aos paraenses do baixo Tocantins; mas, agora, identificados como *maranhenses.*

Concretamente, a noção de "caboclo", difundida numa memória social acerca das populações da Amazônia, veicula muitos desses preconceitos. O "conceito regional do caboclo é mais que uma referência a essa população rural ou ao seu estilo de vida. Inclui um estereótipo que sugere que esse habitante da Amazônia é preguiçoso, indolente, passivo,

criativo e desconfiado" (LIMA, 1999, 13). A identidade cabocla é uma atribuição de *outros* (alter-identidade) e não uma construção das populações nomeadas. Na realidade, conforme lembra a autora citada, como categoria relacional, não há um grupo fixo identificado como caboclo e, como categoria social do pensamento analítico, o termo é uma abstração. Em ambos, o caboclo é sempre o outro e possui uma conotação de desprezo, de inferiorização, especialmente de seus aportes culturais. Inclusive, a literatura que comparou e contrastou caboclos e migrantes nordestinos na tarefa de "colonização" da Amazônia colaborou para que essa alteridade nordestino-caboclo produzisse mútuas discriminações.

> A população autóctone mantinha seus próprios estereótipos negativos dos migrantes. O nordestino era representado como um homem firme e violento, ignorante das formas de vida da floresta e não habituado à abundância de água (LIMA, 1999, 17).

O termo caboclo abriga muitos significados, porém sobressaindo sua conotação pejorativa (LIMA, 1999). Atualmente, na região de Marabá, parece-me um termo pouco empregado. Mas, noutros tempos, especialmente quando da chegada de novos migrantes, parece que essa imagem era projetada sobre as populações consideradas "paraenses", principalmente por sua suposta procedência indígena. Em duas crônicas jornalísticas de 1971, encontrei referências a essa memória social.

> O amazônida, depertado (sic) pelas trombetas da Civilização, vai desmentir sociólogos e historiadores, unindo suas forças e sua coragem à técnica e experiência do sulista à bravura e perseverança do nordestino (...) Já era tempo de o Sul vir de encontro ao Norte (João Maria Barros, Futuro e Grandeza, *Revista Itatocan*, 1971).

> Há poucos anos atrás, éra (sic) Justo que se encontrasse, nas margens do Tocantins, o homem denominado "CARAJÁ". Bastava ser analfabeto e não saber se vestir bem, para ser um "CARAJÁ". UM BAIANO SEM SER DA BAHIA ou o cabloco na expressão mais vulgar.
> Agora o homem está voltando ao HUMANO (Candido Sá, Transamazônica humanizando*, Itatocan Jornal*, 1971, 2).

Como se percebe, os textos veiculam uma carga expressiva de preconceito. Noé von Atzingen, presidente da Fundação Casa da Cultura de Marabá (entrevista oral, 27/04/05), disse-me que devido os conflitos recentes entre "índios" e "brancos", na região, a alteridade maior é em relação ao indígena: "se você chamar alguém de caboclo, isso é uma ofensa terrível, porque eles associam, porque eles chamam o índio de caboclo". Mas, por outro lado, o termo caboclo também foi usado para homogeneizar e invisibilizar diferenças, como, por exemplo, uma população negra. Como afirmou Salles (1971, 86) sobre a literatura

etnográfica, antropológica e sociológica da Amazônia que os cientistas do passado nos legaram:

> A abundância de conceitos estereotipados que nela encontramos deve passar pelo crivo da crítica não tanto pela maior ou menor importância científica com que se revestem, mas por se haverem generalizado imerecidamente. A falta de estudos sôbre o negro na Amazônia é certamente uma das amostras dêste comportamento científico.

Um outro exemplo da circulação de preconceitos contra negros e "caboclos" pode ser lido em dois textos colhidos do "folclore tocantino" e publicados na *Revista Itatocan* em 18 de dezembro de 1954 (cedido por Virgínia Mattos). Os textos podem até representar uma apropriação carnavalizada (o ridículo e o exagero visando a brincadeira e o riso). Mas, mesmo assim, não deixam de expressar condições e conteúdos de discriminação: "O rico é filho de Deus/ e o pobre é enteado;/ caboclo não tem parente/ e o preto é filho do Diabo"; "Rico bebe champagne/ o pobre, vinho do Porto/ caboclo bebe cachaça/ e o negro, mijo de porco".

Os discursos de alguns jornalistas e poetas, no contexto das décadas de 1970 e 1980, também podem ser compreendidos a partir da condição subalterna, mesmo que suas posições na sociedade local fossem de uma elite intelectual e não raro vinculada ao poder político-econômico. Seus discursos são de agentes que sentem-se deslocados (subalternizado) num novo contexto – integração autoritária da região ao território nacional – no qual não são os principais atores do processo de transformação. Esse posicionamento pode ser entendido pelo "signo da ironia" – duplicidade e sobreposição de valores –, conceito presente no pensamento de Homi Bhabha para compreender experiências das sociedades pós-coloniais. Ou, ainda, nos termos da diferença cultural.

> Cada vez mais, o tema da diferença cultural emerge em momentos de crise social, e as questões de identidade que ele traz à tona são agonísticas; a identidade é reivindicada a partir de uma posição de marginalidade ou em uma tentativa de ganhar o centro: em ambos os sentidos, ex-cêntrica (BHABHA, 2003, 247).

Alguns desses personagens são antigos migrantes ou de segunda geração (filhos de migrantes)[52]. Portanto, são pessoas com referências identitárias na cultura local, cujos papéis e experiências socioculturais estão sofrendo bruscos deslocamentos, sem que possam intervir consequentemente nos rumos dos acontecimentos. Por isso, são discursos caracteristicamente ambivalentes. Por um lado, percebe-se invariavelmente uma certa nostalgia quando abordam o passado da cidade. Y-Fu Tuan (1983) diz que sempre que uma pessoa sente que o mundo está mudando muito rapidamente, sem que ela sinta-se dirigindo essas mudanças, sua resposta

característica é evocar um passado idealizado e estável. Por outro lado, é perceptível em muitos desses discursos a motivação pelo que as mudanças em curso poderiam significar, especialmente o sentido de integração à nação – a possibilidade de participar e usufruir do que ela significa em termos simbólicos e materiais.

Novamente é a reflexão de Y-Fu Tuan (1983) que nos ajuda na interpretação dessas duas posições, aparentemente contraditórias. Ele diz que "as diferentes maneiras através das quais uma pessoa conhece e constrói a realidade" têm relação com suas experiências comuns de "espaço" e "lugar" (TUAN, 1983, 3;9). Refere-se às necessidades de liberdade, incorporadas ao primeiro, e de segurança (enquanto núcleo de valor) representado pelo segundo. Ou seja, necessitamos da estabilidade dos lugares – nossa capacidade de reconhecer e sentir o particular – e da paixão por lugares de grande tamanho, como a nação-estado. Considerando, ainda, a questão das ideologias[53] e valores socioculturais que também situam as experiências e discursos desses sujeitos, é que se pode entender a característica ambivalente dos discursos desses jornalistas e poetas.

Na década de 1980, aparece mais nitidamente uma preocupação com questões de identidade cultural versos migração. Por isso, pude encontrar artigos que reivindicam a necessidade de construir uma memória histórica local, outros abordando personagens "pioneiros" e também apresentando a demanda por equipamentos culturais. Nesse período foi publicado o livro "Marabá" (1984), organizado pela Prefeitura Municipal com a participação de jornalistas e outras personalidades locais. O livro é composto de recortes da história local apresentados em textos elaborados pelos seus participantes. Também foi criada a Casa da Cultura de Marabá (1984) que, em dezembro de 1987, foi transformada em Fundação Casa da Cultura de Marabá[54]. Noé von Atzingen havia sido o idealizador do projeto e, na ocasião da inauguração, afirmava:

> espero que após mim, a pessoa que venha dirigir isto não deixe que a Casa da Cultura se transforme num museu de velharia; nós vamos deixar aqui muitas coisas importantes para gerações futuras, espero que tudo isso não fique parado para que a Casa seja dinâmica; sempre renovada, promova exposições, debates (CT, 21-27/11/84, 5).

Em 1999, quando a Casa da Cultura completava 15 anos, Maria Virgínia B. Mattos que participou do projeto por vários anos, fazia a seguinte avaliação:

> a Casa da Cultura passou a ser um centro tão dinâmico que a minha memória não registra com clareza o desenrolar da história. A Casa passou a ser o ponto de referência de todos os eventos culturais, de todas as pesquisas sobre as peculiaridades

> regionais, de todos os visitantes desta cidade. Ganhamos o respeito e a admiração de muitos das administrações municipais e estaduais, da Universidade, de Instituições de Pesquisas a nível nacional, de intelectuais de renome como Vicente Salles, Ab'Saber, Paes Loureiro e muitos outros. Eventos culturais, pesquisas científicas, cursos, preservação da nossa história, atendimento a estudantes, estímulo à defesa do ambiente, folclore, às festas populares, à organização de artistas e artesãos; tudo devidamente registrado, documentado e organizado em arquivos: esta é a história da nossa Casa da Cultura, no curto espaço de 15 anos! (MATTOS, 1999, 5).

A reivindicação por equipamentos culturais também está presente neste período. Em 1986, foi realizado o I Festival da Música Popular Brasileira (FECAM) (CT, 17-24/07/86, 13). Por ocasião da realização do III FECAM, em 1989, os participantes divulgaram um manifesto reivindicando a compra do espaço onde tinha funcionado o Cine Marrocos, visando o desenvolvimento de atividades culturais.

> O que não podemos consentir senhor prefeito, nem poderemos nos calar ou aceitar, é viver em uma cidade conceituada com o maior pólo econômico do interior do Pará, sem existir sequer um cinema, um ginásio poli-esportivo, um teatro, uma casa de espetáculos, um centro cultural ou qualquer coisa do gênero (CT, 4-10/08/89, 5).

Em 1996, o prédio foi desapropriado pelo governo do Estado e entregue à Prefeitura Municipal (CT, 30/07-02/08/99, 9) que o transformou num centro de formação. "Num centro de formação, nem cinema, nem teatro. Resultado, nós não temos nem uma coisa, nem outra" (Ademir Braz, entrevista oral, 19/04/05).

Alguns registros realizados na década de 1980, abordando "pioneiros" ou apenas contando histórias de personagens locais, dão-nos notícias de alguns personagens negros que marcaram a memória local. Dois registros interessantes datam de um período anterior. Antônio Sampaio escreveu na *Revista Itatocan* de fevereiro-março de 1968 uma breve história do preto Irineu, seus batuques e a rua do Marabazinho, atual avenida Marechal Rondon (orla na margem esquerda do rio Tocantins). Segundo ele, a história "aconteceu no tempo em que Marabá era ainda um pequeno povoado, circunscrito apenas à área do Cabelo Seco. [...] Foi no tempo do batelão a remo e dos batuques dos famosos barqueiros do Tocantins". O Irineu era um "preto velho" que tinha vindo do norte de Goiás, num dos botes dos "mineiros", com a esperança de enriquecer trabalhando com o caucho. Porém, o Irineu adoeceu e não pôde mais trabalhar na extração do caucho e, por isso, abriu uma venda de cachaça e "passou a promover danças e batuques de origem africana". Mas, o barulho dos tambores teria incomodado gente importante do lugar e o Irineu, mediante protestos e reclamações, mudou-se para a capoeira do velho Maravilha para continuar com sua venda e seus batuques. Nessa época não havia caminho ou estrada para aquela região. Mas, mesmo assim

> não faltou adeptos do terreiro e da gostosa cachacinha do Irineu. Não tardou muito para que outros fossem lhe fazer companhia. Construíram-se novas barracas. Em pouco tempo já se podia ver uma fila de casas ao longe da margem do Tocantins. Era o arraial do Irineu que surgia e que logo foi apelidada de Marabazinho. Ouvia-se, pelas noites, para aqueles lados a zoada dos tambores, e o povoado cresceu rápido. A rua grande também cresceu e se encontraram as duas artérias. Agora tudo era Marabá. [...] Hoje o Marabazinho transformou-se na bonita avenida Marechal Deodoro. Ninguém mais se recorda do Irineu nem de seus batuques e cateretês. Mas o povo ainda chama sua avenida de Marabazinho (Antônio Sampaio).

Outro registro, provavelmente escrito por Frederico Morbach (ou Antônio Sampaio), publicado no jornal *O Marabá* (24/11/74), refere-se à negra Margarida, contadora de histórias para a "molecada" da rua Grande e do Cabelo Seco. Margarida era filha de escravos, mas nascida de ventre livre na senzala do Cacoal (certamente no baixo Tocantins), de onde "veio da maré onde o Tocantins se alarga, num quase mar, navegado por ilhas verdes tripuladas de buritizeiros".

> Na senzala do cacoal onde nasceu Margarida, tinha muito filho de Boto-peixe encantado que nas noites de lua cheia virava moço formoso para seduzir donzelas...[...] Sei que nem Margarida nem seu filho João eram filhos do Boto, porque ambos tinham a cor de uma noite invernosa.
> Conheci Margarida já quarentona trabalhando na cozinha da casa do Salvador, vizinha à nossa, quando eu tinha nove anos. Na calçada alta que dava para a rua Grande, a gente se reunia após o jantar para ouvir as estórias bonitas que ela contava. E a molecada do Cabelo-Seco, saia da boca da noite, arrastando os tamancos e se juntava à nós, circulando Margarida, que tomara uma bicada, acendera o seu pito, para contar as fantasias aprendidas dos seus avós bantos.

O jornalista lembra que Margarida contava histórias de Anhangás, Caiporas que fumavam cachimbos, de príncipes que salvavam suas noivas prisioneiras em torres mal assombradas, de Iaras que seduziam os marinheiros. E finaliza:

> Nunca mais eu vi Margarida, que contava tantas estórias, que cozinhava tão bem, que rezava para quebranto, que gostava de cachaça porém muito mais da gente. Só agora fiquei sabendo que uma ...[?] de banzo levou negra Margarida para as senzalas do céu...

Frederico Morbach ao lembrar coisas do passado da cidade e de sua infância, fala das "pretas velhas" que contavam as aventuras de gente importante do lugar... "e a gente sabia de cor porque foi descoberto o caucho e a castanha, das agruras da seca de 32 e do flagelo anterior da cheia de 26, repetida em 80 como uma espécie de rememoração para os que vieram depois" (CT, 4-11/04/83, 2).

Outro personagem negro da história local foi Basílio José dos Santos, conhecido como Basilão, maranhense de Pastos Bons. Basilão tinha sido escravo da família Coelho (até ser liberto) e veio para Marabá trabalhar como caucheiro e castanheiro. Tornou-se um mateiro muito hábil nas matas da região, guiando trabalhadores inclusive fora da bacia do rio Itacaiúnas. Em 1963, Basilão tinha 119 anos de idade e foi homenageado pelo prefeito da época, Pedro Marinho de Oliveira, como o mais antigo dos caucheiros e castanheiros vivos (LIMA, 1984). Contam-se outras histórias do Basilão na cidade que era respeitado por ser um homem grande e muito hábil nos seus afazeres, mas também discriminado por ser negro. Diz-se, por exemplo, que uma certa vez teria pago uma pequena fortuna para dormir com uma famosa prostituta, com a promessa de não revelar o fato a ninguém. Porém, na manhã seguinte, foi visto à janela da casa da dita mulher que, depois disso, não foi mais vista na cidade.

Muitos mestres barqueiros e construtores de barcos eram negros[55]. Ademir Braz (entrevista oral, 19/04/05) diz que foram os migrantes negros do baixo Tocantins que desenvolveram a técnica de construção dos barcos utilizados em Marabá para o transporte da castanha. Esse momento da frente migratória, segundo Ademir, foi de trabalhadores contratados – e não mais a migração espontânea – justamente porque tinham o domínio da tecnologia de construção de embarcações. Em 1982, uma matéria publicada no jornal *Aratocan* (6-12/06/82, 4), impresso em Tocantinópolis e que circulava na região, trazia alguns nomes de famosos mestres barqueiros negros que faziam o transporte entre o norte de Goiás, sudeste do Maranhão, sul do Pará e Belém, ou seja, que navegavam os rios Araguaia e Tocantins. Na matéria, são citados os mestres Venâncio, Barbosa e Teotônio Apinagés. Esse último é apontado como "o descobridor da navegabilidade do canal Capitariquara, da cachoeira do Itaboca" no período do verão.

> Na época da seca as embarcações aportavam no Jatobal de onde a carga era transportada nos ombros dos barqueiros até o Arrependido. Teotônio Apinagés depois de demoradas andanças sobre as barreiras petreas (sic) laterais do Capitariquara, disse que se um dos donos de barco-motor quizesse participar da perigosa jornada, desceira a embarcação pelo Capitariquara. Luiz Antônio da Cruz e Luiz Padeiro topou a parada. E aconteceu a fabulosa vitória: o barco motorizado desceu o furo vizinho do canal do Inferno (*Aratocan*, 6-12/06/82, 4).

Um dos reconhecidos barqueiros negros da região foi Romualdo Santos porque deixou escrito um folheto de literatura de cordel narrando uma viagem de ida e volta, em barco a remo, entre Carolina, no Maranhão, e Belém do Pará. "O Barqueiro do Tocantins", segundo Virgínia Mattos, obra de grande valor literário, histórico, etnológico e linguístico, foi

impresso em Carolina, em 1921 e, em 1952, Antonio Bastos Morbach assim descrevia seu autor:

> Preto cariboca, nariz chato, cronologicamente foi o primeiro, ele, o mais atrasado nas letras, uma transição entre o cantor analfabeto das súcias e rodas e o poeta que põe os versos em métrica, rima e letra escrita. Ainda ele aparece mais tarde em 'Lira do Sertão' que foi confeccionado por uma tipografia em Belém (*Itatocan*, 1 (1): 14, 1952, apud MATTOS, 1991, 15).

Outra referência a personagens negros foi me relatada (verbalmente) por Virgínia Mattos e Sulamita de Sousa (julho/2005). Elas falaram-me sobre a "Justiça Negra", uma referência ao modo como ficou conhecido o período em que três pessoas negras atuaram na Justiça da cidade. Na poesia "Outros tempos" de Ademir Braz, essas três pessoas são referidas como os "três reis negros". Eram eles, Basílio dos Santos, rábula que, às vezes, defendia réus por delegação judicial; Manoel Pedro de Oliveira, juiz de direito; Cursino de Azevedo, promotor público (BRAZ, 2003). Sobre José Cursino, escreveu Virgínia Mattos (1991, 149), "promotor brilhante, era conhecido por seu senso de justiça, agindo com igualdade e lisura, independentemente da posição política dos implicados". Apenas para ilustração, segue o poema escrito por Ademir Braz, dedicado ao seu filho, Giordano Bruno.

Dona Carmina, em sua pobreza,
fazia um presépio na sala
onde Basílio armava
discursos grandiloqüentes.

(Basílio era um deles;
Pedro e Cursino, os outros,
os três reis negros, de gênio,
que incenciavam o Fórum
quando inda havia Justiça)

O povo todo amava
o presépio de Carmina!...
Seus bois, carneiros, burricos
(que a gente só conhecia
entre cercas de outros donos)
eram também dos vizinhos,
eram meus e de quem mais.

Às vezes, tinha luz:
se do presépio, não sei,
ou se do meu coração;
sei que o Menino ficava
cheio de luz na casinha
iluminada a candeia
onde morava Carmina.
E que beleza, meu Deus,
esse Menino risonho

na conchinha de capim!

"*Quando eu crescer,*
terei assim um pretinho
que vai roubar as goiabas
no quintal de nhá Carmina
e falar muito bonito
como fala seu Basílio..."

Pedro, Basílio, Cursino,
foram-se todos no tempo,
os magos e seu encanto.
Pretinhos, eu já os tive
e cresce a prole vizinha;
e quando fizer-se o tempo
(e o tempo está se fazendo)
rebentaremos porteiras
dos bois, burricos reais,
carneiros da realeza
e cercas não servirão.
E a começar desse dia
será Natal todo dia
será Natal cada ceia
em torno à luz da candeia.

Ainda outro personagem negro muito conhecido na cidade foi Epaminondas Cordeiro de Castro (Palmica) que, depois da morte do Cambraia[56], na década de 1940, assumiu o comando do principal grupo de Boi-Bumbá da história da cidade, o boi Tira-Fama. Assim como Cambraia, Palmica morava no "Cabelo Seco", o "berço dos cantadores ou 'amos', na linguagem folclórica do boi" (CT, 10-16/06/88, 4). Um registro da FCCM (Epaminondas Cordeiro de Castro, Arquivo Público) afirma que Palmica era maranhense e teria chegado em Marabá ainda criança. Além do boi-bumbá, ajudava na organização de escolas de samba. Uma reportagem do jornal *Correio do Tocantins* (9-15/06/89, 8) diz que Palmica era paraense de Cametá e, em 1989, tinha 59 anos de idade. Palmica mudou-se para o bairro das Laranjeiras, onde todo ano montava o arraial do boi Tira-Fama. Ele faleceu em 1990.

Em 1984, a Prefeitura de Marabá (o prefeito era Paulo Bosco Jadão), por ocasião da comemoração do 71º aniversário de emancipação do município, fez uma homenagem a pessoas consideradas pioneiras que, nos termos do jornal que divulgou o acontecimento, "tiveram brilhante participação na história e na vida de Marabá, e ligadas a diversos segmentos da sociedade" (CT, 5-10/04/85, 6). Além do citado, não possuo informações sobre outros critérios para a escolha das pessoas. Contudo, chama-me a atenção o fato de serem, a maioria, pessoas comuns e migradas do Maranhão. A matéria consta de notas breves sobre a trajetória de cada um dos homenageados, conforme a seguir. Domingos Saraiva dos Santos, então com 70 anos, era natural de Imperatriz no Maranhão, e chegou em Marabá em 1948.

Trabalhou como caucheiro, castanheiro e, naquele tempo, trabalhava nas canoas que faziam a travessia do rio Itacaiúnas, o que lhe valeu o apelido de "Canoeiro". Antônio Farias Barros, 69 anos, também natural de Imperatriz no Maranhão, veio para Marabá em 1946. Foi pescador até a aposentadoria, ocorrida em 1980. José Marques Paixão, 82 anos, outro maranhense de Imperatriz, fixou-se em Marabá em 1940, onde foi castanheiro, no inverno, e agricultor e pescador, no verão, firmando-se nesta última profissão até a aposentadoria. João Corrêa da Rocha , 81 anos, jornalista, maranhense de Carolina, veio para Marabá em 1942. Implantou a primeira Editora Gráfica na cidade, criou o informativo Jornal de Marabá que circulou entre julho de 1945 até setembro de 1946, e publicou o jornal Notícias de Marabá entre 1970 e 1986 (MATTOS, 1991). Zenith da Rocha Ribeiro, 64 anos, paraense, nascida no povoado de Cateté, às margens do Itacaiúnas, na época da exploração da borracha. Muito católica e zeladora da Igreja de São Félix do Valois. Maria Marques Furtado (Maria Pretinha), já falecida no ano da reportagem, "foi a grande matriarca de várias famílias no bairro Cabelo Seco". Dona Maria Pretinha é lembrada no bairro como rezadeira e lavadeira de roupa no rio. "Ela rezava de arca caída, rezava de quebranto, rezava de cobreiro, menina, ela sabia de tudo quanto era reza!" (Raimunda Souza Costa, entrevista oral, 20/03/05). Manoel Gonçalves de Barros, 72 anos, era natural de Santa Izabel do Pará, chegou em Marabá em 1924 e desenvolveu diversas atividades. Foi "marinheiro, piloto, auxiliar de mestre, castanheiro, borracheiro e posteriormente se profissionalizou como carpinteiro". Antônio Timóteo Barbosa, falecido em outubro de 1984, aos 90 anos, era cearense e teria chegado em Marabá em 1945, exercendo a atividade de carpinteiro. José Salomão Amoury, 84 anos, era libanês, chegou em 1923 no Brasil. Foi comerciante e dono de castanhais, porém abandonou as atividades comerciais e passou a trabalhar na pesqueira. "Sua grande mágoa, segundo ele, é que invadiram seus castanhais, e hoje vive em função de seu trabalho na confecção de redes e tarrafas, material de pesca e a renda de sua aposentadoria". Por último, Álvaro Barros Lima, 70 anos, morando em Goiânia, foi político em Marabá e, segundo a reportagem, possui o "maior acervo histórico a respeito de Marabá".

Na tabela, a seguir, tem-se uma classificação, por "cor ou raça", da população do Sudeste Paraense e do município de Marabá, segundo parâmetros utilizados pelo IBGE no Censo Demográfico de 1991.

TABELA 6

Cor ou raça – Sudeste Paraense e Marabá – População residente
Censo Demográfico – IBGE – 1991.

Cor ou raça	Sudeste Paraense	Município de Marabá
TOTAL	**889 404**	**123 667**
Branca	205 918	25 203
Preta	36 092	3 153
Amarela	1 516	55
Parda (*)	638 673	94 744
Indígena	4 269	127
Sem declaração	3 751	385

(*) mulata, mestiça, cabocla, mameluca, cafuza, etc (IBGE, 1996, 25).

Observe que, no Sudeste Paraense, aproximadamente três quarto (¾) da população declarou-se de cor parda (71,80%) e, em Marabá, mais de três quarto (¾) declarou-se na mesma condição (76,61%). Os que declararam brancos constituem o segundo maior contigente, 23,15% e 20,37%, respectivamente. Os que se declararam de cor preta formam um pequeno percentual de 4,05% para o Sudeste e 2,54% para Marabá. O elevado percentual daqueles que se declararam pardos pode ser entendido a partir do próprio sistema de classificação utilizado pelo IBGE e também devido à circulação cultural do mito semiológico e do mito da miscigenação na formação social brasileira. No primeiro caso, o IBGE considera sob a denominação de "pardos" referências diversas de cruzamentos de cor ou raça. Em síntese, é o *lugar* estatístico da manifestação da ideologia da mestiçagem brasileira. Abdias Nascimento (1998) considera que "pretos" e "pardos" é a denominação do IBGE para os descendentes de africanos. Dijaci de Oliveira et al. (1998) concorda que a categoria "parda" foi criada para classificar as pessoas oriundas da mestiçagem em geral. Inclusive, até o censo de 1991, também os indígenas eram incluídos nessa categoria. Na segundo caso, aquele dos mitos semiológico e da miscigenação[57], tem-se uma situação cultural da disseminação da *maldição da cor*[58] e da discriminação racial[59]. Todas essas questões contribuem para que denominações de cor, através de processos de auto-atribuição ou alter-atribuição, sejam permeadas pelas ambigüidades e contradições de nossa formação sócio-histórica. Assim, considero que os dados, acima, devem ser entendidos nesse contexto e, provavelmente, signifique a invisibilidade estatística de uma parcela maior de população negra presente na região.

2.5 CONCLUSÃO: o Cabelo Seco

O Cabelo Seco era Marabá das migrações da primeira metade do século XX. Depois, a cidade tornou-se aquela "explosão" – "aumentam a agitação, o raio de ação e as relações" (BERGER, 1964, 249[60]) –, a imagem dos estudantes paulistas do Projeto Rondon do início da década de 1970. Então, Marabá virou uma cidade sem centro, espalhada e de muitas histórias. Atualmente, é referenciada pelos seus núcleos urbanos, a Cidade Pioneira, a Nova Marabá, a Cidade Nova, e também o São Félix e a Morada Nova. O Cabelo Seco é agora apenas um bairro, ruas estreitas, as moradias dividindo parede, muitas casas pequenas e baixas, pessoas sentadas às portas das casas conversando em fim de tarde, gente bronzeada de sol e roupas secando em calçadas, beiras de telhado e varais lá na ponta onde os rios se encontram. Um lugar concentrado de gente e memórias de um século de história.

Sobre a origem do nome popular do bairro, circulam algumas histórias na tradição oral, tendo em comum o fato de nomear pessoas negras. Uma delas refere-se às mulheres negras que sobreviviam da prostituição. Essas negras do "cabelo seco" teriam sido a origem da nomeação do bairro. Certamente, não somente mulheres negras sobreviviam da prostituição e nem eram todas as negras prostitutas. No registro de Paternostro (1945), citado neste capítulo, ele observou que as prostitutas viviam em condições precárias e eram provenientes de famílias pobres. É recorrente relacionar, neste contexto, a migração sazonal ou itinerância das atividades às uniões maritais temporárias ou à prostituição. Mas, há também histórias que contam que o nome teria originado da referência aos cabelos pixaim de mulheres negras que eram famosas cozinheiras na localidade. Essa ou aquela "origem" não é uma questão aqui relevante, mas são exemplos de estereótipos formulados e veiculados pela memória social local.

Mas, não é apenas dessa memória que o nome do bairro é lembrado. Encontrei uma matéria publicada no jornal *Correio do Tocantins* (20-26/05/88, 8) que divulgava as atividades em comemoração ao centenário da abolição da escravidão. O título era "Comunidade Negra comemorou abolição". Na programação de atividades que haviam sido realizadas na Praça São Francisco (Cidade Nova), constava exposições de matérias de jornais, revistas e faixas sobre o tema do negro, apresentação da Associação Tambaú de Capoeira, do ritual do Candomblé realizado pelo Terreiro Ogum Xoroque, da folha 16, e um grupo de samba. Mas, o destaque da matéria estava dado a uma "revelação" que constava de um manifesto do "Núcleo Cultural Negra Maravilha" que havia promovido a festa de comemoração.

> Marabá já teve sua heroína de cor: a "Negra Maravilha" – líder libertária que fundou um quilombo próximo à Itupiranga, incursionando de vez em quando pelas cercanias até ao Pontal, onde Francisco Coelho plantou as raízes desta cidade. [...]
> Ainda segundo o documento, para aumentar o número de resistentes negros ao regime escravagista, mais ousou a irrequieta quilombola, a qual, afrontando o ódio dos baronetes, veio a se estabelecer com sua gente em pleno pontal, erguendo suas cabanas e comerciando com os forasteiros com a competência que muitos, aludindo seus dotes culinários e cabelos pixaim, exclamavam ao desembarcar: "Hoje vamos almoçar com as negras do cabelo seco!"... Na raiz desses fatos estaria a origem do nome dado ao bairro do "Cabelo Seco", nesta cidade.

Até o momento, não há nenhuma evidência histórica registrada sobre a existência de um quilombo nas proximidades de Itupiranga. O mais próximo já sabido teria sido aquele da região de Alcobaça. Contudo, o interessante é a decisão de um grupo cultural negro de apresentar outros marcos para a memória da origem negra do bairro. Parece-me uma tentativa de politizar essa memória e reverter a estigmatização sofrida. Mas, há nisso também um indício para investigação. Brandão (1998, 330), um escritor local, também afirma ter notícias de um quilombo "nas proximidades de Marabá, local que ficou conhecido como 'Quindangues', ou quilombo, da qual esta palavra é uma corruptela". Porém, o autor não faz referência a qualquer fonte. Além disso, Carvalho (2000) refere-se ao local onde estabeleceu Carlos Leitão com seus parentes como Praia dos Quindanges. Em jornais de meados do século XX, encontrei referências a um lugar chamado Quindangues e era uma colônia agrícola. Ou seja, provavelmente a constituição dessa localidade esteve associada ao burgo agrícola de finais do século XIX. Encontrei referências a uma antiga família com sobrenome "Maravilha". Mas trata-se da família do coronel Raimundo dos Passos Maravilha que teria vindo para a região no grupo do coronel Carlos Gomes Leitão, no final do século XIX[61]. Noé von Atzingen (entrevista oral, 27/04/05) afirmou que nas suas pesquisas e de Virgínia Mattos não encontraram fontes para comprovar a história da existência de um quilombo na região. Mas, por outro lado, já ouviu falar na existência de uma comunidade negra que poderá ser remanescente de um grupo quilombola.

> Eu ouvi, num tem muito tempo, deve ter um ano, mais ou menos, alguém me falar que um lugar aqui entre Ipixuna e Itupiranga, tem um grupo, tipo uma vilinha pequena, que... como é que eles chamam o lugar? Acho que eu tenho isso anotado na minha casa... que diz que é só negros e que é difícil ir lá porque a estrada é muito ruim [...] Mas, pode ser que seja remanescente de um grupo desse, talvez até esse que alguém já citou. Mas eu não fui, não sei.

No momento, importa perceber esse jogo da construção e afirmação de memórias locais, especialmente se tratando de populações em condição de subalternidade. Retomando a

fala de Otávio Barbosa Sousa, citada no início deste capítulo, é evidente, pela trajetória das migrações que formaram sociedade local, que a população negra não está apenas no Cabelo Seco. Além disso, a história cultural da cidade não poderia ser realizada sem considerar a presença marcante de elementos de tradição cultural negra.

NOTAS

[1] Desde o século XVII algumas expedições navegaram o rio Tocantins passando pelo foz do Itacaiúnas. Uma delas ocorreu em 1653 e foi realizada pelo Padre Antônio Vieira (VELHO, 1972). Contudo, é somente no século XIX que haverá continuadas investidas para a efetivação da navegação pelos rios Araguaia e Tocantins, estabelecendo as comunicações fluviais entre o Centro (Goiás) e o Norte atlântico (Belém do Pará) (DOLES, 1973).

[2] Os primeiros habitantes eram os povos indígenas Suruí (dialeto tupi-guarani), Gavião (dialeto Timbira, língua "Jê do norte"), Parakanã (tronco tupi-guarani), Txikrin do Cateté (Kaiapó de tronco Jé) e Assuriní do Trocará (tronco tupi-guarani) (MATTOS, 1996; COSTA, et al., 2003). O sertanista e indigenista Harry Kluck em um relato de sua experiência no estabelecimento de contatos com os índios da região, diz sobre a notícia da possível existência também de um grupo denominado Araras (supõe-se que era tupi-guarani), mas que com abertura da Transamazônica não foi encontrado. Segundo Kluck, presume-se que tenha sido eliminado pelos paracanã que eram vizinhos belicosos (KLUCK, 1984). Para o conhecimento das relações entre "índios" e "brancos" no médio Tocantins, ver também DA MATTA e LARAIA (1978) e ALMEIDA (1995). Atualmente os Suruí habitam a Área Indígena Sororó, os Txikrin habitam a Área Indígena Cateté, os Gaviões a Área Indígena Mãe Maria (BRAZ, 1984). O povo Parakanã habita três aldeias, duas situadas nos municípios de Itupiranga e Jacundá, e a terceira próximo ao rio Xingu (MATTOS, 1996). Os Assuriní do Trocará habitam a Reserva Indígena Trocará e existe também um grupo de Guarani que habita uma área próxima à Jacundá, comprada em 1996 pela Comissão Trabalhista Indigenista de São Paulo (COSTA et al., 2003).

[3] Em 1906, o padre Estevão Gallais, ao escrever a biografia de Frei Gil de Vilanova, relata o conflito de Boa Vista como uma disputa política no contexto de implantação da República, mas também animada por ódios particulares, entre o coronel Perna, chefe do partido conservador, e o coronel Carlos Gomes Leitão, chefe do partido liberal. Ambos teriam armado seus partidários e puseram-se em batalhas. Nesse registro, o Frei Gil de Vilanova (era responsável pela igreja de Porto Nacional) assume a função de mediador do conflito, mas depois de dois anos é obrigado a se afastar de Porto Nacional devido aos seus desdobramentos (GALLAIS, Padre Estevão Maria. **O Apóstolo do Araguaia:** Frei Gil Vilanova, missionário dominicano. Adaptação portuguesa por Frei Pedro Secondy e Soares de Azevedo, Prelazia de Conceição do Araguaia, 1942). Carlota Carvalho escreveu em 1924 que o conflito entre o chefe florianista Carlos Gomes Leitão e, outro coronel local, Francisco de Salles Maciel Perna não teria ocorrido se não fosse a intervenção de Frei Gil Vilanova, acusando o governo de Floriano Peixoto de positivista (doutrina considerada erética) e Carlos Leitão de participar da maçonaria. Segundo essa autora, a sangrenta repressão militar conseguida por Leitão junto ao governo federal fez com que a comarca pegasse em armas e conseguisse o banimento de Carlos Leitão da localidade. A partir disso, os florianistas expulsos de Boa Vista teriam conseguido a autorização do governador do Pará para instalarem-se e fundarem uma colônia agrícola no Itacaiúna (CARVALHO, 2000).

[4] "O caucho é uma das espécies vegetais produtoras de látex, como a seringueira, a mangabeira, a maçaranduba (ou balata) e outras. O nome científico do caucho é Castilloa elastica; é um árvore que alcança de 15 a 20 metros de altura, tendo seu tronco cerca de meio metro de diâmetro"(MATTOS, 1996, 26). Teria sido os peruanos, em 1860, a descobrir que essa árvore produzia látex elástico e a teriam chamado "caucho" (CARVALHO, 171, 2000).

[5] Existem dois registros sobre a situação no Burgo Agrícola no seu início. Um registro de Ignacio Batista de Moura que, comissionado pelo Governo do Pará, viajou o Tocantins em 1896 realizando um vasto registro de valor etnográfico. Outro registro é do viajante francês Henri Coudreau que no ano de 1897 também visitou a região. Maria Virgínia B. de Mattos observa as discrepâncias entre os registros. O primeiro "informa que, em 1896, havia no Burgo 222 habitantes; as roças estavam produzindo e iniciava-se a criação de gado". O segundo, porém "encontrou no local apenas 80 moradores, e relatou o fracasso da colônia agrícola, em virtude da atração dos moradores pela exploração do caucho e coleta da castanha-do-pará" (MATTOS, 1996, 25). Otávio Velho (1972), escreveu que o registro de Coudreau sobre a população do Burgo Agrícola do Itacaiúnas seria de apenas de 60 habitantes.

[6] Segundo Carvalho (2000), foi neste contexto, da descoberta de campos naturais e do caucho na região que teriam sido autorizadas, financiadas e publicados os registros pelo governo do Pará, primeiro da viagem do casal

Coudreau e, posteriormente a viagem do engenheiro Inácio Moura ao Tocantins. Carvalho afirma que os irmãos Pimentéis haviam realizado vasto registro (da orografia, flora, fauna, metamorfismo, declives fluviais) de suas incursões pela região, mas, apesar disso, seus registros não foram publicados. O governador teria vetado um projeto de lei que previa essa publicação e, em contrapartida, contratado os serviços de Henri Coudreau e sua esposa para realizar a viagem e registro da região do Tocantins. Segundo Carvalho (2000, 179), "embarcados em canoa subiram o Tocantins e Araguaia até Itapirapé e tomaram suas notas dentro da canoa e nos portos em que atracaram, ouvindo moradores. [...] Essa obra foi impressa em Paris, edição de luxo, paga pelo tesouro do Pará e pela viagem os Coudreau receberam avultada quantia".

[7] Segundo Vicente Salles (2003), o termo *marabá* é uma contribuição missioneira a partir do tupi-guarani. Mas, segundo ele, as explicações sobre o termo formam confusões que são quase insuperáveis. Em Marabá, o termo é aceito como uma palavra de origem tupi-guarani, em uma alusão ao poema "Marabá" - de Gonçalves Dias – e que fala da situação de uma índia em sua condição mestiça. Seu significado indígena, conforme descrito no poema de Gonçalves Dias, remete à presença do diferente na tribo, fala da experiência da alteridade. Por um lado, *marabá* era a criança nascida do cruzamento com o branco ou índio de outra tribo, podendo "trazer tanto benefícios como malefícios para a tribo" e, por isso, era indesejada e quando não sacrificada era desprezada pelos outros índios (KLUCK, ATZINGEN e RAMOS, 1984, 23). Por outro lado, o índio ou a índia marabá era a presença do diferente e conflitante na tribo, confrontando seu ideal de pureza e sua previsibilidade cultural e histórica.

[8] Sobre Francisco Coelho, Ignacio Baptista de Moura (1989, 354), por ocasião de sua viagem pelo Tocantins, em 1896, registrou que era um "poeta popular, cujas produções me admiravam por serem elas feitas por um simples tocador de boiadas". Leônidas Duarte (*O Marabá*, 4/04/1965, 7) escreveu sobre o fundador de Marabá: "Depois de uma vida de lutas infrutíferas, Francisco Coelho morreu pobre, na própria terra que seu esforço desbravara, em virtude de um desastre de arma de fogo (rifle), por ele mesmo disparado no pé direito [?] quando, na tarde de um sábado, respondia com outros companheiros, aos tiroteios das canoas que desciam o Itacaiúnas para passarem o domingo em Marabá, como tinham por hábito fazer. Não obstante os curativos de emergências e os cuidados que se seguiram à enfermidade, o ferimento gangrenou e o fundador de Marabá sucumbiu, na noite de 20 de agosto de 1906" (apud MATTOS, 1991, 90)

[9] SAMPAIO, Antônio. Estória de Marabá. *Revista Itatocan.* Marabá, 12, março, 1967 apud EMMI, 1987, 32.

[10] PATERNOSTRO, Júlio. **Viagem ao Tocantins.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945.

[11] AUDRIN, José M. **Entre sertanejos e índios do Norte**: o bispo missionário Dom Domingos Carrérot. O.P. Edições Pugil. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1946 apud EMMI, 1987, 33.

[12] Mariscadores, gateiros ou mateiros eram, principalmente caçadores nas matas da região, visando o comércio de peles de animais. O termo mariscador é mais abrangente e refere-se também a pescadores. Segundo Kluck (1984, 184), devido as proporções do comércio de peles de animais, em toda a Amazônia, Marabá teria "exportado caçadores para outras regiões, levando o nome de Marabá, primando não só pela alta capacidade de caçar, como também pela truculência dos mesmos, tumultuando as pacatas vidas das cidades interioranas, onde vinham gastar o dinheiro ganho com suas atividades. De fato, o apelido de marabaense ficou sendo o de todo indivíduo que fazia desordens em cabaré, desafiava a polícia local e os valentões da praça".

[13] João Brasil Monteiro que foi barqueiro (segundo condutor motorista), elaborou e publicou uma lista de barcos e barqueiros do Tocantins, Araguaia e Itacaiúnas (MONTEIRO, s/d).

[14] O bote foi o primeiro meio de transporte usado na região. Depois dele, vieram os batelões, similares aos botes, destinavam-se ao transporte da castanha no Itacaiúnas e seus afluentes. Botes e batelões utilizavam 20 remadores ou mais (LAGENEST, 1952). Também tiveram as balsas que eram feitas de palma de buritizeiro, geralmente em Carolina no Maranhão, e usadas somente no sentido rio abaixo. Até na década de 1960, conforme relato oral de dona Ana Rosa (entrevista oral, 30/03/05), as palmas dos buritis dessas balsas eram usadas para construir as paredes das casas em Marabá. Elas vinham trazendo migrantes e quando chegavam em Marabá eram desmanchadas e o material usado para construir casas. Existiram também as lanchas, mas foram pouco utilizadas. Uma das mais conhecidas foi a de nome "Boa Nova" pois foi através dela que chegou a notícia, em 1913, da emancipação política de Marabá. Os barcos a motor começaram a navegar o rio Tocantins ainda na segunda década do século XX. Em 1916 chegou no porto de Marabá o primeiro desses barcos. Eles foram usados, especialmente, para o transporte da castanha de Marabá para Tucuruí (BARROS, 1984).

[15] "desde o declínio econômico do extrativismo da borracha, Marabá resistiu e sobreviveu: - enquanto dezenas de cidades e municípios amazônicos estagnavam ou retroagiam, em função do esvaziamento dessa atividade primária, no médio Tocantins ela foi substituída pela exploração da castanha-do-pará, que passou a ser importante produto de exportação do Estado. [...] Em alguns pontos, sobretudo no médio Tocantins, a castanha aparece de maneira tão abundante que forma verdadeiros aglomerados" (BRAZ, 1984).

[16] O extrativismo do caucho e da castanha inicialmente era "livre" (organização do trabalho sem dependência de um "patrão" e acesso à terra do caucho e castanhal). Contudo, especialmente com o processo de "arrendamento" e/ou apropriação privada dos castanhais, as relações de trabalho predominantes foram o aviamento. "O

castanheiro era um explorado em todo o processo, trabalhando por preços vis, comprando mercadorias a preços avultados e ainda sendo ludibriado na medida do produto" (KLUCK, 1984, 176).

[17] "A oligarquia de Marabá, entendida como o grupo controlador do poder político, econômico e social local conserva na gênese de seu poder a propriedade da terra, associada aos interesses comerciais de exportação da castanha. Historicamente, ela tem-se apresentado constituída por grupos familiares, os quais em diferentes épocas vêm exercendo o poder local. Assim nos anos 1920 até mais ou menos o fim da década de 1940, esta dominação foi exercida pelo comerciante da castanha e secretário do governo, DEODORO DE MENDONÇA e sua parentela. Já da década de 1950 em diante, por um grupo de comerciantes, fazendeiros e exportadores de castanha, entre os quais se evidencia o tronco familiar MUTRAN" (EMMI, 1987, 80-81).

[18] "A castanheira, classificada por Humboldt e Bompland como fazendo parte da família das *lecythidaceas,* gênero *Bertholletia*, apresentando as espécies *excelsa* e *nobilis* é uma árvore de grande porte, uma das maiores da Bacia Amazônica" (VELHO, 1972, 51).

[19] "Maranhenses: 110 (70 homens e 40 mulheres). Goianos: 27 (12 homens e 15 mulheres). Piauienses: 18 (14 homens e 4 mulheres). Outros estados e estrangeiros: 15 (14 homens e 1 mulher)" (LAGENEST, 1958, 25).

[20] Baião foi fundada em 1694 e Mocajuba em 1853. Cometa, fundada em 1635, veio a se "constituir no aglomerado mais importante do Pará depois de Belém. Em 1801, ao passo que Belém possuía 12.500 habitantes, Cametá possuía 7.900" (BAENA, Antônio L. Monteiro. **Compêndio das Eras da Província do Pará**. Belém: Universidade Federal do Pará, 1969 [1938], p. 247 apud VELHO, 1972, 21). Em Cametá também concentrava a segunda maior população de escravos do Grão Pará (SALLES, 1971). Alcobaça, hoje Tucuruí, a 270 km de Belém, próximo às cachoeiras do Itaboca no rio Tocantins, assumiu papel importante como entreposto na navegação do rio Tocantins, tendo sido originado de "um posto militar instituído em 1792 pelo governador do Pará, Teles de Menezes. A finalidade era domesticar índios, aprisionar escravos fugidos, contrabandistas de ouro que desciam das minas goianas e matogrossenses, pela via natural de comunicação entre o Centro e o Norte – rio Tocantins" (PATERNOSTRO, 1945, 87 apud EMMI, 1987, 19).

[21] Maranhenses: 344 (183 homens e 161 mulheres), Goianos: 115 (38 homens e 77 mulheres), Piauienses: 44 (29 homens e 15 mulheres), outros estados e estrangeiros: 49 (40 homens e 9 mulheres) (LAGENEST, 1958).

[22] Um processo que se desdobra e está inserido nas migrações camponesas nordestinas que, desde o início do século XX "iniciou-se uma penetração de nordestinos no Maranhão, em busca de terras e fugindo das *secas* e das dificuldades de colocação da mão-de-obra no próprio Nordeste. [...] Praticavam uma agricultura de subsistência [...] É o que emprestará ao Maranhão sua feição atual tão marcadamente agrícola" (VELHO, 1972, 95-96). Maria Antonieta da Costa Vieira assinalou que "o povoamento de Tocantins, sul do Maranhão, sul do Pará se fez principalmente por piauienses, cearenses, baianos" (VIEIRA, 2001, 111).

[23] A estrada Belém-Brasília (Bernardo Sayão) foi obra do presidente Juscelino Kubtschek, articulada à estratégia da construção da nova capital (Brasília) que visava a interiorização da vida política e econômica do país. Em 1956 foi criada a Comissão Executiva da Rodovia Belém-Brasília (RODOBRÁS) no âmbito da SPVA. "Em janeiro de 1960, a Caravana da Integração, partindo de Belém, alcançava Brasília e assistia à fundação da cidade". A estrada foi totalmente asfaltada no período de 1972-1973. "À medida que a rodovia se tornou realmente trafegável e operacional, a vida econômica da região foi cada vez mais polarizada por Minas Gerais e São Paulo; as áreas de colonização por ela atravessadas entraram na zona de influência da economia do Centro-Sul" (HÉBETTE e ACEVEDO MARIN, 2004, 35-38).

[24] "Assim é que a incorporação da Amazônia ao modelo sociopolítico adotado pelas burguesias dos pólos dominantes do país se fez sob o duplo signo da industrialização atrelada à dinâmica das economias capitalistas centrais e da doutrina da Segurança Nacional. O que a Escola Superior de Guerra adotou sob o lema: Segurança e Desenvolvimento (URÁN, 1987)" (HÉBETTE, 1989, 8)

[25] BASA (Banco da Amazônia, S.A), Desenvolvimento Econômico da Amazônia*,* 1967 apud PETIT, 2003, 78.

[26] SUDAM, I Plano de Desenvolvimento da Amazônia: 1972-1974*,* 1971 apud PETIT, 2003, 82-83.

[27] "Para dar apoio energético ao Projeto Grande Carajás foi construída a partir de 1973, a gigantesca Hidrelétrica de Tucuruí. O represamento do rio Tocantins formou um lago de 2.460 km², que inundou parte dos municípios de Tucuruí e Itupiranga, atingindo grandes castanhais, duas áreas indígenas, trechos da Rodovia Transamazônica e garimpos de diamantes. O lago retirou de suas terras mais de 6.000 famílias e inundou 13,4 milhões de metros cúbidos de madeiras nobres" (MATTOS, 1996, 62). O represamento ocorreu em meados da década de 1980.

[28] Sobre este contexto dos diferentes agentes e conflitos sociais ver MARTINS (1997), HÉBETTE (1989, 1991, 2004), CASTRO e HÉBETTE (1989), FIGUEIRA (1986), ALMEIDA (1995), PETIT (2003), PEREIRA (2004).

[29] RIBEIRO, José T. L. Caracterização sociodemográfica da migração na década de 80 por grandes regiões brasileiras. SEMINÁRIO POPULAÇÕES AMAZÔNICAS: TENDÊNCIAS RECENTES E PERSPECTIVAS, 1996, Manaus, inédito (Fundação Joaquim Nabuco – Instituto de Pesquisas sobre a Amazônia) apud MOREIRA, 1996, 294.

[30] RIBEIRO, Miguel Ângelo C. **Amazônia:** a dinâmica do urbano e a qualidade ambiental. Rio de Janeiro: IBGE, [1994?] (mimeo) apud TRINDADE JÚNIOR, A economia política da urbanização..., s/d, 3.

[31] Para Berta Becker, a fronteira hoje, "não é sinônimo de terras devolutas, cuja apropriação é franqueada a pioneiros ou camponeses. É um espaço também social e político, que pode ser definido como um espaço não plenamente estruturado, potencialmente gerador de realidades novas. A fronteira é, pois, para a nação, símbolo e fato político de primeira grandeza, como espaço de projeção para o futuro, potencialmente alternativo. Para o capital, a fronteira tem valor como espaço onde é possível implantar rapidamente novas estruturas e como reserva mundial de energia. A potencialidade econômica e política da fronteira, por sua vez, torna-a uma região estratégica para o Estado, que se empenha em sua rápida estruturação e controle" (BECKER, 1990, 11).

[32] "A chamada urbanização da sociedade foi o resultado da difusão, na sociedade, de variáveis e nexos relativos à modernidade do presente, com reflexos na cidade. A urbanização do território é a difusão mais ampla no espaço das variáveis e dos nexos modernos" (SANTOS, M. **A urbanização brasileira**. São Paulo: Hucitec, 1993, apud TRINDADE JUNIOR, A cidade e o urbano na Amazônia*,* s/d, 1).

[33] "Com aproximadamente 10.000 habitantes em 1970, ela ultrapassa hoje os 150.000. Marabá é a sede regional de todas as instituições, públicas e privadas, presentes na região, no plano administrativo, comercial, financeiro, industrial, político e religioso" (HÉBETTE, 2004d, 68).

[34] Em 1981 Yoshioka (1986), na pesquisa com 97 famílias moradoras na Nova Marabá, encontrou 26,3% de pessoas que não trabalhavam na cidade. Trabalhavam em garimpos, na roça ou mata, sem local fixo de trabalhos, outros locais, etc.

[35] Carajás foi fundada em 1985 ligada ao Projeto Carajás da Companhia Vale do Rio Doce (CVRD), na época município de Marabá e, a partir de 1988, município de Parauapebas (TRINDADE JUNIOR, A cidade e o urbano no Pará... s/d).

[36] A vila de Tucuruí foi fundada na Cidade de Tucuruí em 1974/75 ligada ao projeto de construção da Usina Hidrelétrica de Tucuruí da Eletronorte, localizada no município de Tucuruí (Id. Ibid.).

[37] CORRÊA, Roberto L. A periodicização da rede urbana da Amazônia. **Revista Brasileira de Geografia**. Rio de Janeiro, v. 4 n. 3, p. 39-68, jul./set. 1987.

[38] TAVARES, Maria Goretti da C. **O município no Pará***:* a dinâmica territorial municipal de São João do Araguaia-Pa. 1992. Dissertação. (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992.

[39] Essas migrações ocorreram no contexto da frente agropecuária, da empresa madeireira e dos garimpos (SILVA, 1999; IANNI, 1978).

[40] Em 1974, quando foi extinto o PIN e criado os Pólos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia (POLOMAZÔNIA), o município de Marabá foi englobado no Polo Carajás.

[41] "Em 1970, o governo do General Médici resolveu abrir uma imensa pista no coração mesmo do espaço amazônico, para oferecer *Terras sem homens a homens sem terra.* Pretendia instalar ao longo dessa Transamazônica 100.000 famílias até 1974. Ali estariam assentadas, por um lado, famílias nordestinas pobres, supostamente analfabetas ou semi-analfabetas e tecnologicamente atrasadas, e, por outro, camponeses do extremo sul, considerados instruídos e de tradição agrícola comprovada. Dessa convivência, esperar-se-ia uma transferência de experiência destes para aquelas" (HÉBETTE, 2004b, 278).

[42] O INCRA foi "encarregado de implantar ao longo da rodovia três Projetos Integrados de Colonização (PIC): o PIC de Marabá, o de Altamira e o de Itaituba" (HÉBETTE, 2004b, 278). A meta era assentar 100 mil famílias, dentro da faixa de 10 km de cada lado da rodovia. Contudo, o INCRA não estava preparado para assentar essa quantidade de gente e em alguns anos foi se desinteressando pela colonização oficial dirigida (YOSHIOKA, 1986).

[43] Em termos de região, eram: Norte (13.667), Nordeste (8.394), Sudeste (122), Sul (14) e Centro-Oeste (2.234) (IDESP, 1977).

[44] "Situada entre os rios Tocantins e Itacaiúnas, acima da cota de 85,00 (RN-SUDAM) e dista 3,5 quilômetros na direção oeste, de Marabá Tradicional" (YOSHIOKA, 1986, 71).

[45] "O garimpo começou em 1980, durante o mandato presidencial do general João Baptista de Figueiredo, mas foi fechado no governo Collor, em 1992. Cerca de 80 mil homens de várias regiões do país formaram um formigueiro humano no local em busca de ouro, entre 1980 e 1985. Pelo menos 300 morreram soterrados naquele que já foi o maior garimpo a céu aberto do mundo" (Agência Folha, disponível em http://www.amazonia.org.br/noticias/noticia.cfm?id=192454, acessado no dia 27/12/2005). "Em 1983, que foi o ano de maior atividade extrativa em Serra Pelada, eram mais de 100 mil os garimpeiros (alguns autores chegam a afirmar que eram cerca de 300 mil). Nesse ano foram produzidos 13,713 toneladas de ouro (Cf. João Figueiredo, *Mensagem ao Congresso Nacional do Presidente da República* – 1984 – , p. 39). Entre 1980 e 1990, segundo também dados oficiais, foi extraído de Serra Pelada um total de 48,3 toneladas de ouro (Cf. Armin Mathis, "Serra Pelada", 1997, p. 290-291)" (PETIT, 2003, 228). Os registros sobre o número de garimpeiros em Serra Pelada variam muito. O que se sabe mesmo é que na primeira metade da década de 1980 tiveram um contingente extraordinário de homens trabalhando nesse garimpo e que era chamado pela imprensa de "formigueiro humano". A Agência Folha divulgou em dezembro de 2005, a decisão do Ministério das Minas e Energia, que

concedeu à Cooperativa de Mineração dos Garimpeiros de Serra Pelada (Coomigasp) o direito de permissão de lavra para exploração de ouro no local. "No total, 43 mil garimpeiros estarão aptos a receber o dinheiro da venda de ouro a ser explorado de forma mecanizada pela empresa norte-americana de mineração Phoenix Gems. O contrato já foi assinado entre a Coomigasp e os americanos. A cooperativa repassou o direito à exploração da área por US$ 240 milhões. Em troca, a Phoenix Gems se comprometeu a pagar 40% do ouro extraído para a cooperativa. A única exigência do governo foi que todos os 23 mil ex- garimpeiros associados da antiga Cooperativa dos Garimpeiros de Serra Pelada (Coogar), a primeira a organizar o garimpo, sejam integrados a Coomigasp, hoje controlada pelo grupo ligado ao atual prefeito de Curionópolis e ex-agente do antigo Serviço Nacional de Informações (SNI), Sebastião Rodrigues de Moura, o major Curió. A Coomigasp possui cerca de 20 mil associados" (Agência Folha, disponível em http://www.amazonia.org.br/noticias/noticia.cfm?id=192454, acessado no dia 27/12/2005).

[46] "[...] cabe mencionar a instalação no Distrito Industrial de Marabá, inaugurado em março de 1988, das empresas siderúrgicas (ferro-gusa) a carvão vegetal (obtido a baixo custo dos resíduos de madeira das serrarias e das árvores cortadas para as atividades agropecuárias na região), Cosipar (Cia. Siderúrgica do Pará), que conta com dois alto-fornos com capacidade para produzir um total de 170 mil toneladas/ano de ferro-gusa, e a empresa Simara (Siderúrgica de Marabá Ltda.), com um alto-forno com capacidade para produzir 70mil toneladas/ano". (PETIT, 2003, 204-205). Atualmente novas siderúrgicas estão sendo implantadas em Marabá e tem atraído migrantes maranhenses com a expectativas de conseguir trabalho.

[47] A população total era de 427 840 habitantes (Censo Demográfico 1980 – IBGE).

[48] Os dados organizados por Bezerra Neto são, especialmente, dos trabalhos de Salles (1971) e ACEVEDO MARIN, Rosa E. **Du travail esclave au libre:** le Pará (Bresil) sous le regime colonial et sous l'Empire (XVIIe-XIXe siecles). Tese de Doutorado. Paris: Escole de Hautes Studes em Sciences Sociales, 1985.

[49] GOMES, Flávio dos Santos. **A Hidra e os Pântanos:** Quilombos e Mocambos no Brasil (Sécs. XVII-XIX). Tese de Doutorado. Campinas: SP: 1997 apud BEZERRA NETO, 2001.

[50] VIANNA, Arthur. As fortificações da Amazônia. In: **ANNAES**, v. 4 p. 295, apud SALLES (197).

[51] MORAIS, Raimundo. **Anfiteatro amazônico**. 2ª edição. São Paulo: Companhia Melhoramentos, s/d.

[52] No trabalho de Virgínia Mattos (1991) pode-se conhecer um pouco da trajetória dos escritores e poetas (no geral eram também jornalistas) de Marabá no decorrer do século XX. Dentre os autores por ela apresentados, com relação às origens temos: (a) até o fim da década de 20, tem-se que dos 15 arrolados, 5 eram do Maranhão, 4 do norte de Goiás, 2 do Pará, 1 do Rio de Janeiro e 2 que não localizei a origem; (b) da década de 30 até 1991, tem-se 3 do Maranhão, 2 do Pará (um deles registrado no Maranhão e outro descendente de italiano); (c) por fim, 5 escritores e poetas nascidos em Marabá.

[53] Alguns deles também atuaram na política, inclusive assumindo funções de confiança na administração pública (MATTOS, 1991).

[54] "Através da Lei n. 9.271, de 28.12.87, o Executivo acaba de criar a Fundação Casa da Cultura de Marabá (FCCM), vinculada à Secretaria de Cultura, com personalidade jurídica de direito privado, sem fins lucrativos e com objetivo de planejar e executar ações de caráter cultural, artístico e ambiental neste município" (CT, 8-14/01/88, 5).

[55] Ignacio Moura (1989, 358) relata sobre os barqueiros: "Grandes heróis são aqueles barqueiros! Brancos ou mulatos, mascando tabaco ou fumando cachimbo, tomando aguardente ou comendo carne seca, parecem dar pouco apreço à vida. Verdadeiros filósofos! Quando maior é o perigo, mais eles cantam uns versos saudosos de musas sertanejas! Falam em cor morena e olhos negros, quando têm diante de si a morte em cada um dos degraus da cachoeira".

[56] O Cambraia foi o fundador e amo do boi Tira-Fama e, segundo o senhor Otaviano Alves Sousa (entrevista oral, 19/04/05), ele "era bom pra rimar". O amo do boi era também o poeta e cantador na "brincadeira" do boi-bumbá.

[57] "Segundo Dalmir Francisco (2000), na compreensão sobre o fenômeno racial e étnico no Brasil, o modo predominante de ver-o-negro é o 'modo de ver para fazer desaparecer'. A 'narrativa do por-vir' silencia sobre a o real presente da diversidade racial e social brasileira (esconjurar sobre a realidade dos conflitos, do racismo e da exclusão racial dos negros) e pretende tornar presente um tempo futuro de brasileira harmonia racial e social. Assim, a ideologia da comunidade tangida pela harmonia das raças visa fazer desaparecer o outro que deverá diluir-se, misturar, desfazer-se. O negro, na ideologia da mestiçagem, não é mais (foi escravo), não permanece (está se diluindo pela mestiçagem) e que não será, pois estará diluído (lavado) na futura metarraça" (SILVA, 2004, 462-463).

[58] Segundo Depestre (apud FONSECA, 2000, 89-90), o mito semiológico "hierarquizou e regulamentou o valor dos homens a partir da cor da pele" fazendo com que o corpo humano veicule "um tipo de código moral e estético determinado, sobretudo, por seus traços externos". Segundo Fonseca (2000, 102), "a atribuição de valores negativos a detalhes do corpo negro e mestiço induz à formação de uma baixa auto-estima responsável pela disseminação sutil da ideologia do branqueamento difundida no país".

[59] Oliveira et al. (1998, 56) afirma que, para os movimentos negros no Brasil, "os 'pardos' estão sendo agrupados com os 'pretos por serem discriminados racialmente também e não única e exclusivamente por terem pelo menos uma gota de sangue negro em suas veias. No Brasil, o denominador comum entre 'pardos' e 'pretos' é a discriminação racial, o plano sociológico, e não a mistura de sangue, o plano biológico".

[60] BERGER, Gaston. **Phénomènologie du temps et prospective**. Paris: PUF, 1964, 249 apud SANTOS (2004, 320).

[61] O coronel Raimundo [ou José] dos Passos Maravilha teria se fixado inicialmente no lugar chamado "Seco Grande", de onde comerciava com os caucheiros, e depois se estabelecido no lugar onde surgiu a cidade (MATTOS, 1991; BARROS, 1984).

3 ENCRUZILHADAS DA MIGRAÇÃO

3.1 INTRODUÇÃO: O presente inconcluso e os quadros de referência significativa

Os sentidos da migração para a Amazônia Oriental brasileira nas últimas três décadas do século XX têm sido abordados nos estudos sobre a fronteira amazônica. Esses sentidos relacionam-se aos interesses e perspectivas dos diferentes atores sociais que compõem a trama dos movimentos migratórios que ocuparam essa região.

> A migração para a fronteira não se caracteriza, apenas, pela tentativa de uma classe social (o campesinato) se reproduzir através do deslocamento espacial; sequer se restringe à migração de uma população pobre em geral (urbana e rural). Ao lado dos futuros camponeses marcha toda uma gama de pequenos capitais e de profissionais de diversas qualificações, que acabam por organizar oficinas, farmácias, serrarias, 'supermercados', restaurantes, estabelecimentos atacadistas, máquinas de beneficiamento de grãos, bolichos, armarinhos, consultórios, 'hospitais', etc (TORRES, 1991, 301).

Assim, a migração para o sudeste do Pará nas décadas de 1970 e 1980 foi realizada por uma população socialmente heterogênea que se destinou a ocupações diversas. Por isso, conforme Singer (1994, 168), a "mobilidade dos moradores está ligada à multiplicidade de meios de vida de que lançam mão, possivelmente pelo caráter intermitente e precário de cada uma destas atividades". Desta forma, tem-se não só o deslocamento na ocupação de novas áreas rurais, mas também a criação de cidades e mercados de trabalho, mesmo que informais. A maioria dos migrantes no sudeste do Pará acumula, em suas trajetórias de vida, experiências simultaneamente urbanas e rurais. Torres (1991) considera, por exemplo, que as experiências urbanas anteriores de migrantes que se encontram nas áreas rurais da Amazônia alteraram a sociabilidade e o padrão de consumo dessas populações que encontraram uma nova "estratégia de sobrevivência", transitando entre a "roça" e a "rua".

A relevância da apresentação destas questões situa-se na tentativa de não reduzir a compreensão das motivações da migração, mesmo de uma população camponesa nordestina, ao objetivo da afirmação de um projeto de autonomia (em relação ao capital). Concordo com Vieira (2001, 111) sobre a migração camponesa aparecer "como a afirmação de um projeto de autonomia" que se traduz no *caçar o destino* (1981) e numa *cultura da andança* (2001)[1]. Mas, conforme ressalta Torres (1991), essa é uma das hipóteses de interpretação[2], ou melhor, uma das faces de um processo que necessariamente deve incluir outras hipóteses, como por exemplo, a da mobilidade da força de trabalho. Penso que seja prudente considerar a

heterogeneidade dos sujeitos e suas expectativas, mesmo porque nas motivações da migração podem estar entrelaçados elementos de natureza diversa (estrutural, pessoal, ideológico, cultural). Para Torres (1991, 300), a dificuldade de distinguir essas motivações está presente nas hipóteses da "migração de origem urbana para a fronteira enquanto deteriorização da seletividade da migração rural-urbana" e do conceito de "projeto de autonomia".

Essas abordagens sobre a migração têm privilegiado aspectos objetivos das experiências dos migrantes, especialmente econômicos. Além dessas, certamente atuaram motivações subjetivas e culturais, menos evidentes para as análises preocupadas com as motivações estruturais e ideológicas. Talvez, apenas a obra de Antonieta Vieira (2001) sobre as *Bandeiras Verdes* e uma breve abordagem do milenarismo camponês realizada por Martins (1997) chamam a atenção para outras motivações. Neste caso, tratam-se das motivações (esperanças) religiosas de migrantes nordestinos, principalmente famílias camponesas, para a região do Araguaia-Tocantins. Vieira (2001) estudou duas romarias – *Maria da Praia* e do *Justino* – que se dirigiram para o sul do Pará. Martins (1997) aborda o milenarismo de um catolicismo popular difundido entre muitos camponeses migrantes no sudeste do Pará. Essa incursão foi apenas para lembrar que outras motivações, de natureza cultural, podem ter uma atuação importante na atribuição de significados à migração.

A lacuna ainda presente nas interpretações da fronteira no sudeste do Pará diz respeito aos significados dos encontros culturais no contexto da migração.

Tomar essa questão como objeto histórico é problemático, mas instigante, pois, trata-se de um "evento" inconcluso, isto é, uma situação em que os agentes culturais estão em atuação. Além disso, o objeto está situado no tempo presente também porque os quadros de referências significativas dos migrantes estão localizados predominantemente no tempo da ação versos o tempo da memória. Milton Santos (2004, 328;330) afirma que os migrantes, ao depararem com necessidades de orientação num novo lugar, contam menos com o passado e mais com o presente, porque "suas experiências vividas ficaram para trás e a nova residência obriga a novas experiências", ou seja, "o lugar novo o[s] obriga[m] a um novo aprendizado e a uma nova formulação". Esse ponto de vista é adequado, portanto, para situar os quadros de referências significativas no campo da performance da ação. Contudo, há que ressaltar que as pessoas carregam suas memórias dos lugares e das experiências vividas. Não só isso, migram também suas devoções, festas, mitos, enfim.

Essa constatação é interessante, inclusive, para se compreender a dificuldade das pessoas em falar sobre a (s) cultura (s) local. É muito comum pensar que a cultura está "caída", que não "existe" ou é "fraca". Na realidade, acredito que as pessoas estão pensando

em termos da não predominância de um tempo da memória que, aparentemente, poderia funcionar como elemento de coesão cultural (sedimentação histórica de identidades). O tempo da (atu)ação só propicia conhecimentos fragmentários e sentidos incompletos. Desta forma, parto da hipótese de que os migrantes que se fixaram na cidade nas décadas de 1970 e 1980 interpretam suas experiências a partir de um presente inconcluso, e que a migração, como principal evento que marcou a trajetória da cidade nestas décadas, deslocou as experiências de antigos e novos migrantes, apresentando a exigência de que todos criem "uma terceira via de entendimento da cidade" (SANTOS, 2004, 328) e de tradução cultural.

Desta forma, considero que os encontros culturais de migrantes constroem-se "na inscrição e articulação do hibridismo da cultura" (BHABHA, 2003, 69).

> É o Terceiro Espaço que embora em si irrepresentável, constitui as condições discursivas da enunciação que garantem que o significado e os símbolos da cultura não tenham unidade ou fixidez primordial e que até os mesmos signos possam ser apropriados, traduzidos, re-historicizados e lidos de outro modo (BHABHA, 2003, 68).

A tentativa de construção de conhecimentos sobre essas experiências coloca também as questões da pertinência das categorias teóricas e das táticas narrativas. A questão de como organizar e apresentar uma interpretação que não construa significados finalísticos para uma realidade marcada pela "indecibilidade significatória ou representacional" (BHABHA, 2003, 64). Por isso, considero a escrita acadêmica e disciplinar como um exercício – ela também híbrida – de pensar sistematizado, mas sem pretensões de esgotar as perspectivas da realidade (MALUF, 1995) e sem desconhecer a produtividade da intuição no trabalho de interpretação. Assim, concordo com as considerações de Glissant (2002, 27) de que temos que "reconciliarmo-nos com o pensamento de vestígio [...] caracterizado pela intuição, a fragilidade, a ambigüidade, em concordância com a extraordinária complexidade e com a extraordinária multiplicidade de dimensões do mundo em que vivemos".

Assim, mediante o objetivo de construir uma leitura dos significados dos encontros culturais decorrentes da migração em Marabá, vou adotar duas categorias teóricas que me parecem possibilitar uma interpretação "provisória" do objeto – esse "evento inconcluso". Adotarei as categorias de performance e tradução cultural que serão explicitadas no decorrer das duas abordagens do capítulo: Performance da (atu)ação e Jornalistas e poetas: questões de identidade e os discursos ambivalentes.

3.2 Performance da (atu)ação

A migração surge nas narrativas de migrantes pobres como atuações em situações liminares da existência. Ela tem um lado dramático que é decidir mudar e enfrentar o novo desconhecido. E, por outro lado, é animada por uma esperança sempre renovada de que mudar significa lutar e melhorar as condições de vida, isto é, significa protagonizar sua história. Por isso, as trajetórias de vida do migrante (diferentes lugares e atividades) são núcleos importantes de valor, porque nelas realizaram-se as experiências que podem conferir-lhe reconhecimento. Poder falar de vários lugares, ter desenvolvido diversas atividades profissionais e ter conhecido pessoas diferentes significa um acúmulo de conhecimento e sabedoria. Uma delas é aprender a conviver.

Segundo Sodré (1983, 177), a "cultura é hoje precisamente o ato de uma heterogeneidade que não se limita a assinalar a sua diferença (não é um 'direito à diferença'), mas que chama também ao contato, que desafia, que seduz". Nos relatos orais de migrantes das décadas de 1970 e 1980 estão muito presentes duas dimensões: a da LUTA pela sobrevivência e o DESAFIO da convivência. A forma de abordá-las na narrativa ressalta seu sentido agonístico[3] e seu caráter performativo. Inscreve-se no âmbito de uma performance da ação, isto é, formas de relacionamento com a realidade (indeterminada), jogando com o presente e as possibilidades de se alcançar uma atuação bem sucedida. Conforme se verá nas narrativas, os significados inscrevem-se, nesse contexto do contato e da relação com o diferente, no desempenho e na inventividade pessoal de saber "jogar" com a realidade imediata e imprevisível das novas relações e dos novos espaços. Ressalta-se a plasticidade da própria cultura e a sabedoria de realizar a "assimilação de contrários" (HARRIS, 1973, 60[4]).

O senhor Abraão Martins de Souza, 60 anos, maranhense de Carolina, veio para Marabá em 1977. Antes disso, em 1976, havia estado seis meses na região realizando trabalhos temporários. No Maranhão, era lavrador, mas morava em região de "campina" (paisagem parecida com o cerrado), "a mata era pouca" e "a gente passava essas dificuldades econômicas, vamos dizer, por parte de alimento". Então, quando vieram para o Pará o objetivo era conseguir uma terra "porque a gente sabia trabalhar de roça". A família veio para a cidade de Marabá, seu Abraão inscreveu-se no INCRA, mas a terra nunca saiu. Para ele, a mudança de lugar rural-urbano era mais um desafio.

> A gente ficava pensando: a gente lá nascido no sertão, num tem estudo, aí pra viver no meio das pessoas, como é que a gente vai fazer pra poder conviver com essas pessoas. Mas, não teve dificuldade não, graças a Deus, a gente encontrou muita gente boa.

> Quando nós chegamos na Cidade Nova, passou poucos dia, arrumamos uma amizade com uma família lá, e essa família é muito distinta, com todo mundo, e com nós em especialidade. Ainda hoje eles tem uma consideração grande por a gente. Depois a gente foi padrinho de um filho deles. Aí foi começando a arrumar amizade. E é assim, o pessoal que vem de fora... É isso que ocê tava falando, aqui tem gente do Maranhão, do Ceará, da Bahia, de todos os Estados. Quer dizer, o que tem mais é maranhense. E tinha muita gente aqui no início, aqui do Tocantins que é muito vizinho, né. (Do antigo norte de Goiás?) Do antigo norte de Goiás. Então tinha muita gente daí. E aí baiano e cearense tinha muito. Capixaba. E essa convivência pra nós foi boa, porque a gente aprendeu a conviver com eles tudo, cada um tem a sua maneira e a gente tem que aprender a conviver com isso e... Foi muito bom, num deu pra criar dificuldade (Abraão Martins de Souza, entrevista oral, 31/03/05).

Percebe-se nessa narrativa do senhor Abraão que a migração coloca em evidência termos e situações ambivalentes – sertão e cidade, escolarizados e não escolarizados. É frente a esse mundo dividido que se coloca o desafio, neste caso, o desafio do contato e da relação: "como é que a gente vai fazer pra poder conviver com essas pessoas?". Considero que a questão principal do texto é a afirmativa de uma atuação (uma performance) bem sucedida, que foi resultado do desempenho pessoal, mas também dos "outros" que foram sendo encontrados pelo caminho. Tem-se uma retórica da relação – "a gente encontrou muita gente boa", "arrumamos uma amizade com uma família lá", "a convivência pra nós foi boa, porque a gente aprendeu a conviver com eles tudo" – que não tem como base elementos de crise de identidade, mas as ações concretas que tornaram possíveis a vida em novos espaços geográficos e sociais. Quando o senhor Abraão afirma que "é assim, o pessoal que vem de fora", pode estar referindo-se à situação de que todos (a maioria migrante) estão colocados na exigência de um novo entendimento e um novo aprendizado que viabilize a convivência. Então, frente às ambivalências do mundo dividido colocam em movimento a relação em direção ao "outro" e a busca pelo reconhecimento pessoal e social.

O fato de conviver também com outros migrantes facilita a criação de redes de solidariedade, ou seja, os encontros culturais de migrantes tendem a constituir uma "sensibilidade sintonizada com as misturas e a confluência" (YBARRA-FRAUSTO, 1991, 133[5]). Mas, essas interações ocorrem, muitas vezes, em situações de tensões sociais e questionamentos das referências culturais. O senhor Abraão cita, por exemplo, a prática religiosa como elemento de alteridade entre os migrantes, mesmo quando professam uma mesma religião, como no caso dele que é católico e conhecia as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) lá no Maranhão.

> A religião é que a gente via, quando a gente chegou aqui, a gente sentiu um pouco de diferença. E a coisa mais dificultosa que tinha, vamos dizer, pra comunidade aqui na

> Nova Marabá, é que chegava um cerarense aqui, um maranhense, e aí dizia: lá na minha cidade é assim, assim. Mas aí esse cara num participava também.

Esta fala indica que os migrantes carregam consigo seus repertórios de práticas e experiências anteriores. No novo lugar, a dinâmica da negociação é desencadeada e novos arranjos são construídos para acomodar as antigas e novas experiências. Por isso, os espaços de organização social preexistentes, como comunidades religiosas e associativas, nem sempre são meios iniciais de identificação e re-socialização dos migrantes. Os espaços de sociabilidade dos migrantes, num primeiro momento, são limitados pelo estranhamento e pela insegurança gerada pelo espaço desconhecido. Conhecimento e reconhecimento requerem algum tempo de convivência e não são construções com algum sentido estável e coerente. A construção de uma "terceira via de entendimento da cidade" (SANTOS, 2004, 328), nestas circunstâncias, requer "jogar" com a realidade imediata e imprevisível das novas relações e dos novos espaços.

> O bom é que a agente vai aprender a conviver com pessoas diferentes, com culturas diferentes. Então eu acho muito bom porque a gente tá aprendendo uma maneira de, dentro de nosso próprio país, a gente conviver com os outros. Agora, o lado ruim, ao mesmo tempo, é porque, vamo dizer, na família, a gente viver em família assim, que nunca você vai viver só no meio da família sua, é que a gente vê assim... que quando a gente tem um conhecimento... muitas pessoas... vamo dizer você nasce e se cria num lugar, você conhece todo mundo, aquilo ali parece que você confia em todos. E com quem você não conhece, você tem que confiar, mas tem que desconfiar, né. (riso) Então, o lado ruim que eu vejo é esse, você tem que aprender essa coisa dessa convivência, mas ao mesmo tempo não confiando em ninguém. Porque o negócio pode ser ruim, mas é melhor, para o bem da gente, a gente tem que aprender a confiar e desconfiar ao mesmo tempo. Mas, isso, ao mesmo tempo, é bom porque a gente tá... essa cultura da gente vê... conviver com pessoas diferentes, é a mesma coisa da gente conviver com pessoas que falam outra língua. A gente num sabe o que ele tá falando, mas a gente é obrigado a tá junto (Abraão Martins de Souza, entrevista oral, 31/03/05).

A narrativa do senhor Abraão e de outros(as) depoentes revela uma concepção de cultura muito próxima daquela definida por Sodré (1983), que tem nas culturas negras sua força constitutiva[6]. A experiência da migração e a procedência geográfica e cultural dos migrantes[7] podem contribuir para essa interpretação. A cultura como desafio ao contato e a sedução pelo movimento agonístico dos sentidos – inclusive, o "desejo de reconhecimento, 'de outro lugar e de outra coisa'" (BHABHA, 2003, 29) – bem pode ser uma hipótese a mais na compreensão das experiências dos migrantes no sudeste do Pará.

O senhor Ornildo Sales Souza, 56 anos, saiu da região do Mearim, no Maranhão, para a PA-70 em 1969. Morou em Rondon do Pará e Paragominas e, antes de estabelecer-se em Morada Nova em 1979, esteve em Manaus, Macapá e no Oiapoque, influenciado pelos

garimpos. Em Marabá, trabalhou nas fazendas, mas, segundo ele, "depois eu achei que tava me mortificando [...] porque eu sempre tive ciúme de mim mesmo, da minha pessoa". Desta forma, passou ao trabalho autônomo como pintor e construtor civil. Para ele, "todas as mudanças são em busca de uma melhora". Mas, nas muitas andanças, existe o desafio do reconhecimento – uma chave importante para as conquistas, especialmente para ser bem sucedido profissionalmente, isto é, na luta pela vida.

> Olha, é o seguinte: isso aí acontece assim... muitas ocasião há oportunidade que a gente fica caçando de se agasalhar melhor em algumas coisas, sabe. Mas quando a gente se dedica a profissão, a profissão limita os valores que a gente tinha que pegar. Ela nunca trás muito, porque é um trabalho cansativo, dia a dia, e quem trabalha autônomo, que num é fichado em carteira, tira 20, 30 ano, depois no fim das coisas ele num tem de quem cobrar. Ele termina uma casa recebe ali, comeu o dinheiro, gastou um pouquinho, sobrou quase nada. Então depois ele num tem de quem cobrar. Aí naquilo, às vezes, ele começa caçar um lugar melhor, vai praqui, vai prali. Pelas pequenas influências, dá continuidade do tempo de um lugar com mais influência do que outro. Aí a gente fica fazendo aquelas mudançazinha, que, às vezes, se permanecer no lugar, tendo sorte, sabendo trabalhar... que hoje a convivência do profissional tá mais no conhecimento. Às vezes quando a gente sai do lugar... já tem acontecido... eu chego em lugar desconhecido, vou procurar trabalho... um profissional mais atrasado do que eu, mas ele tem o conhecimento... às vezes eu fico subordinado a ele, sabe. E aí é o que faz as mudança. Hoje, todas as mudança são em busca de uma melhora. Uma melhora... embora que num aconteça. Mas é sempre o sonho do homem, da mulher (Ornildo Sales Souza, entrevista oral, 05/04/05).

Nesse depoimento, a migração aparece como uma decisão com o objetivo – "o sonho do homem, da mulher" – de alcançar melhora de vida. Por outro lado, tem-se uma visão crítica sobre o processo que a envolve, pois as mudanças nem sempre significam melhora e podem significar mais precariedade nas condições de sobrevivência. A fala do senhor Ornildo parece dizer das experiências de tantos migrantes – seus conterrâneos maranhenses – que vislumbraram na "fronteira" as possibilidades de novas e melhores condições de vida (socioeconômica), mas que com o passar dos anos e apesar de muito trabalho a luta pela sobrevivência continua sendo o desafio de sempre.

Para o senhor Ornildo, os encontros e a convivência entre migrantes são marcados por estranhamento, aprendizado, discriminação e separação que não são totalmente resolvidos com o tempo. O depoimento dele é marcado por uma percepção das condições desiguais entre os grupos regionais de migrantes. No caso dos maranhenses, há uma percepção de sua condição subalternizada. E com relação, por exemplo, aos migrantes do sul do Brasil, ele sente que há uma relação de maior alteridade e prevalece a separação. Conforme ele diz, "dificilmente eles têm nós também assim dentro da relação deles pessoal. Até os compromissos de trabalho deles com nós são mais pouco mesmo".

> Há um pouco de discriminação. Quando eu comecei conhecer o povo que eu não conhecia nessa região, mineiro, baiano e capixaba, eles achavam que o maranhense não tinha alternativa, perspectiva de vida nenhuma a não ser mexer com babaçu. [...]
> A gente levou muito tempo que a convivência num batia igual. Havia uma certa diferença, assim, muito grande, porque sempre quando falava em maranhense era um pouco criticado, era... discriminado. Aí a gente também... acabou que o próprio maranhense terminou achando que o baiano também num era bem certo do juízo. Até que na região aqui surgiu *Tu é doido ou é baiano?!* Então surgiu também essa questão. Isso foi um desencontro de sotaque, de perspectiva de vida, e de conhecimento, de falta de conhecimento também. Então isso aí... surgiu essa polêmica. Hoje a gente já se conhece mais, todo mundo já combina bem. Aquilo com o tempo vai disfarçando sabe. Então essa história entre maranhense, mineiro, baiano e capixaba, ela se dá com pessoas de qualquer região, sabe... que queira discriminar outra. Mas aqui num tem um certo conhecimento, então leva a essa situação. Aí depois, aqui com o passar de tempo, se conhece, convive, relaciona... aí acaba aquelas divergências.[...]
> É, olha, é assim. Porque o maranhense hoje tem uma discriminação muito grande aqui nessa região, porque o pessoal que se acha bem abastecido, em boas condições de vida, ele num sai de lá, o estado oferece seus conforto. Então devido ele [o Maranhão] ser um estado muito populoso e perto também, os homem encorajado, a imigração na parte masculina, ela se torna maior. Mas freqüente, sabe. Essa história eu venho acompanhando com experiência de mim mesmo. Então, por ser um número de gente até adiantado, que chega aqui, enfrenta muitos trabalhos pesados, cansativos, exploração de matas, que não é fácil. Então o maranhense aqui é muito usado pra isso. São essas situação. E com isso também é colocado na balança dos bobos, como um besta, como um que se arrisca tudo, sabe. Até um pouco honesto também, num quero me desfazer das outras nações. Mas, num tem aquela malícia como nos estados mais desenvolvidos. Eles raciocina menos essa parte... de se desviar de algumas conseqüências mais pesadas, como a gente vê, amansar mata, mexer com índio, explorar castanha, borracha, isso e aquilo outro... achando que tava ganhando dinheiro... [...?] sendo mordido de cobra, atacado de onça, de índio, diabo a quatro, de tudo... tudo isso caiu pro maranhense, sabe (Ornildo Sales Souza, entrevista oral, 05/04/05).

Essa narrativa do senhor Ornildo pode ser compreendida nos termos, conforme ele mesmo afirma quando diz que "foi um desencontro de perspectivas de vida, de conhecimento e de falta de conhecimento também", das diferentes concepções de vida e de visões de mundo entre os grupos de migrantes (MARTINS, 1997). Seu depoimento é um exemplo do plurilinguismo social que perpassam as interpretações da experiência da migração pelos seus próprios sujeitos. Aquilo que ressaltei na introdução do primeiro capítulo, as pessoas narram suas experiências e, ao mesmo tempo, falam de suas posições enquanto sujeitos sociais. Neste caso, há uma percepção de que em decorrência das posições principais assumidas pelos grupos regionais de migrantes, ocorre uma maior ou menor valorização ou estigmatização dos seus valores culturais. De certa forma, as representações sobre o maranhense na região podem ser pensadas em diálogo com o discurso do *caboclo maranhense.* Segundo Figueiredo (s/d, 3-4),

> a primeira construção de uma identidade "maranhense" é produzida, por Orlando Valverde[8] – a partir de uma solicitação institucional, que visava a construção de um diagnóstico dos problemas sócio-econômicos das áreas de domínio de babaçuais, a fim de que pudessem se recomendar ações de planejamento para o Maranhão e Piauí. [...] As formulações feitas por VALVERDE [destaque da autora] e firmadas posteriormente por ANDRADE[9], institucionalizaram estigmas, que passam a classificar o denominado caboclo maranhense como 'preguiçoso', 'indolente', 'desambicioso', 'estático', 'vencido', 'humilde', 'rude', etc.

Conforme assinalei no primeiro capítulo, acerca dos maranhenses circulam diferentes estereótipos na região. As anedotas (em anexo) envolvendo os maranhenses caracterizam um pouco esses estereótipos. Anagete Márcia Batista (1992, 39), em seu estudo sobre o grupo regional maranhense em Marabá, afirma que os estereótipos discriminatórios usados geralmente são: "trabalho mal feito, é bem trabalho de maranhense"; "quem rouba é o maranhense, estão sempre na última página do jornal, o preguiçoso, analfabeto"; "a expressão só pode ser maranhense, é para ofender outrem". A alteridade maior é demonstrada pelos grupos de migrantes oriundos do sul e sudeste do país: "nosso local de origem, o sul a educação é elevada, as pessoas de lá trabalham, e não tem preguiça como os maranhenses e as pessoas daqui". Por outro lado, afirma Batista (1992, 41), "o maranhense se classifica como: 'trabalhadores'; 'honestos'; 'solidários'; 'repartem o que tem'; 'pensam no bem dos outros'; 'não somos ambiciosos'".

Em Marabá, os intercâmbios culturais entre migrantes maranhenses e paraenses que migraram do baixo Tocantins constituíram *lugares* culturais que diferem da ordem cultural de tradição européia presente, por exemplo, nos discursos dos migrantes do Centro-Sul do país. Os referidos intercâmbios culturais propiciaram, por exemplo, a tradução de uma visão de mundo assentada na horizontalidade e simultaneidade das dimensões da "realidade", referenciada através de práticas comuns como a devoção aos santos, práticas de rezas com finalidades mágico-religiosas e as crenças nas encantarias[10]. O relacionamento com o "real", baseado na possibilidade da reciprocidade que incluem pessoas (vivas e mortas), bichos, plantas e minerais, é uma das características do horizonte cultural negro, especialmente de sua cosmovisão religiosa (SODRÉ, 1983).

Essa questão dos estereótipos e discriminação tem haver com diferenças culturais e também desigualdades socioeconômicas. No caso dos migrantes do sul e sudeste do Brasil, a perspectiva simbólica de relação com a realidade é muito mais marcada pelo modelo histórico europeu ocidental – realístico, linear e acumulativo. Prevalece na atuação a perspectiva cultural da dominação na relação com a natureza e nas relações sociais. Por exemplo, num estudo realizado na região de Santarém pelo Movimento de Educação de Base (1998, 37),

constatava-se que "quem já possuía algum capital (os sulistas, geralmente) conseguiu estabelecer-se em setores estratégicos da economia local – indústria madeireira, comércio e pecuária". Ainda segundo o estudo, "em geral, na percepção do migrante do sul, o nordestino e o caboclo os vêem como alguém que inspira um certo poder no âmbito das relações sociais" (MEB, 1998, 38). Otávio Barbosa de Sousa, 39 anos, marabaense, fala dessas diferenças e desigualdades.

> E esse pessoal foi pioneiro nisso aqui, e foram os primeiros migrantes pra cá. Principalmente do Maranhão, do Goiás, na época ainda era Goiás, num era Tocantins, do Ceará. E hoje as pessoas vê muita a migração dessa parte do nordeste, uma questão bem preconceituosa, principalmente maranhense, porque ainda hoje ainda é a mão-de-obra desqualificada, ainda vem pros serviços pesados, principalmente na siderurgia. O pessoal que vai pro carvão, os que vão lá tá pegando a quentura, pra fazer todo o trabalho bem pesado. Eles sempre quando criticam, não criticam o paulista, não criticam o capixaba, os mineiros, são poucos, então, o gaúcho, ninguém é criticado porque eles é uma forma de dominar, mesmo sem capital, sem nada, mas por serem dessa região, já chegaram tendo um espaço. E quando chegaram aqui várias famílias, que hoje é até consideradas tradicional, elas vieram, eles mesmo tem orgulho de dizer, vieram como os maranhenses chegaram aqui. Mas tiveram uma oportunidade melhor. Foi financiado pela SUDAM, pelo banco aqui, pra trabalhar (Otávio Barbosa de Sousa, entrevista oral, 19/04/05).

Arionide Rodrigues Martins, 31 anos, maranhense, diz que o contexto das relações entre os migrantes se dá entre agentes e interesses divergentes.

> Porque eu sei que a situação econômica pode não ser muito diferente, mas, às vezes, os interesses podem ser. Se é o lavrador que veio por causa de terra... agora é o dono de serraria que vem por causa da madeira. Então, meu pai veio por causa da terra, porque precisava de terra pra plantar pra terminar de criar os filhos (Arionide Rodrigues Martins, entrevista oral, 04/04/05).

Todos esses depoimentos são importantes para perceber que nas interpretações das experiências da migração, variáveis como classe social, procedência geográfica (diferenças regionais), bagagem cultural anteriores são referencias de valor na construção de diferenciações. Condições e relações desiguais entre os grupos de migrantes relacionam-se e incidem sobre diferentes e concorrentes repertórios de práticas e significações acerca dos processos de ocupação da região e seus destinos. Num contexto de integração autoritária da Amazônia ao território nacional e de políticas "contraditórias" para a região, a situação de conflito social tem sido marcante.

O senhor Braz Ferreira de Melo, 56 anos, veio de Pindaré, Maranhão, em 1965. Sua narrativa é concentrada nas suas experiências em atividades itinerantes até 1979, quando fixou-se na cidade. Ele disse que veio influenciado pelo garimpo de diamante no rio

Tocantins, mas acabou, no inverno, trabalhando nos castanhais e, no verão, roçando juquira. Também foi mariscador, caçando animais para o comércio de peles: "a gente saia daqui, às vezes, em março de motor, deixava aí nas cabeceiras do Itacaiúna, daí para lá cambava muito. Teve uma época saimo daqui fomos no Xingu". Depois da proibição do comércio de peles de animais, seu Braz foi trabalhar nas fazendas. "O trabalho era juquira, era extração de castanha também, juquira, derrubadas que era pra plantar capim". Segundo ele, o Pará era divulgado no Maranhão, mas era uma propaganda que, na realidade, escondia as condições de vida e trabalho – "no tempo do peão do cativeiro" – a que eram submetidos os trabalhadores migrantes nas fazendas do Pará. Pela narrativa do senhor Braz, a propaganda do Pará no Maranhão era realizada por pessoas que lá chegavam vindo dessa região, mas também havia uma circulação de informações com o objetivo de arregimentar mão-de-obra.

> Naquela época aqui tinha essas histórias, a gente vinha... era aquela história no tempo do peão do cativeiro como chamava mesmo.[...] Aquilo peão quando tirava um saldo, doido para ir embora, voltar pro Maranhão. Porque tirava um saldo, ele pagava um saldo ali, às vezes, o cara rodiava ali e lá na frente cassetava o cara. [...]
> A gente vinha em busca de uma coisa que na verdade se tornariam ilusões [...]. Enquanto aquelas vantagens e tudo e aí você se avantageava, animava com aquilo e vinha, e quando chegava aqui as coisas era diferente. [...] Quando você chegava pra cá, naquela época, era como se você fosse vendido de uma fazenda de escravo pra outra fazenda. Você chegava, ficava aí perdido, e só pedino a Deus e só acreditano em Deus. Porque aí você entrava pros castanhais aí, e era como eu citei agora, primeiro eu passei vinte e seis meses no mato. Vim porque, ainda consegui vim na marra porque tava doente mesmo, num tinha jeito. Num dava deu trabalhar. Senão teria ficado pra lá, como muitos e muitos outro (Braz Ferreira de Melo, entrevista oral, 01/04/05).

Figueiredo (s/d, 12) afirma que ocorreu a invenção do "Pará" no Maranhão que era baseada em representações que comparavam este último com o primeiro. No Maranhão, escassez de terras; trabalho subordinado ao dono da terra; terras fracas, que produziam pouco e não havia mais "mata"; não havia garimpo; pouca oportunidade de emprego. No Pará, abundância de terra; trabalho liberto; terras férteis, que produziam muito, 'matas' disponíveis à caça e ao extrativismo; garimpo como alternativa de renda; abundância de empregos na Companhia Vale do Rio Doce (CVRD) ou subcontratadas. Mas, as condições de trabalho para muitos migrantes maranhenses que vieram para a região foram de extrema precariedade, além disso, a terra tem sido disputada com fazendeiros que tentam estabelecer a propriedade privada de grandes áreas. O senhor Braz elabora uma moral para explicar a decadência econômica dos donos de castanhais. Para ele, "num tem nenhum, assim, patrimônio firme, porque é como diz sempre o ditado do peão, aquilo que é tirado do suor do outro, gasto do suor do outro, nunca ele é sólido, sempre é frágil".

A convivência dos migrantes pobres nas áreas de "fronteira" é ressaltada especialmente através das relações de vizinhança. As relações de amizade e solidariedade nas situações de vizinhança me parecem as formas mais concretas de solidariedade vividas pelos migrantes. O senhor Braz considera que "uma boa convivência, você é quem conquista. [...] Marabá é uma cidade boa, apesar desses obstáculos que a gente tem. Mas isso é da vida mesmo." Mais uma vez é ressaltada a construção das relações no novo lugar como resultado de uma performance pessoal em saber lidar com as adversidades do contexto. Os migrantes mais antigos falam com certa nostalgia das relações de vizinhança. Dona Dalgiza Nunes Gomes (entrevista oral, 28/04/05), 63 anos, piauiense, chegou à região na década de 1950. Morou na localidade Espírito Santo e na década de 1970 veio para a Nova Marabá. Ela disse que a família saiu do Piauí "porque lá era fraco de viver". Também afirma que "a metade desse povo que tem aqui, não é daqui, mas tudo era bom. [...] porque tinha vez, no meu tempo, que eu tinha mais precisão, graças a Deus os meus vizinhos, o pouquinho que eles tinham eles me ajudavam. Elas eram umas pessoas... nós era umas pessoas tudo unido". Dona Ana Rosa, 60 anos, maranhense de Carolina, veio para Marabá em 1968. Trabalhou como castanheira e, desde 1980, é lavadeira de roupa no rio. Ela diz que

> nesse tempo que eu vim, veio muita gente. Porque lá no Maranhão corria uma notícia que aqui tinha muito dinheiro, como de fato corria mesmo, muito dinheiro aqui [...] Não faltava trabalho. [...] As pessoas vinham para trabalhar na castanha. [...] Aqui foi onde eu aprendi a embolá a castanha, foi aonde eu aprendi a fazer o cupú, quando eu aprendi a fazer o jabuti no meio da castanha (Ana Rosa Alves Siqueira, entrevista oral, 20/03/05).

Dona Ana Rosa fala das trocas de saberes propiciada pela migração, como por exemplo, fazer o jabuti ao leite da castanha-do-pará, que era um saber da culinária do baixo Tocantins. Ademir Braz relata sobre os saberes culinários desses migrantes.

> Eles nos trouxeram comidas. Por exemplo, quem juntou a castanha-do-pará com o jabuti foram eles. O jabuti ao leite da castanha, hoje em dia não é mais, mas já foi um prato típico de Marabá. É... como é que eu te digo... um pasta feita com ovos de tartaruga, de tracajá, uma espécie de maionese que se passava no pão, também foram eles que trouxeram. Eles trouxeram aquela farinha de qualidade. Eles trouxeram os doces tirados de cupuaçu, sabe, doces de cacau, o cacau feito de cimento de cupuaçu ou do próprio cacau, o chocolate. Essas coisas vieram com eles. A farinha. Parte do linguajar. Mas, principalmente, basicamente, isso aí (Ademir Braz, entrevista oral, 19/04/05).

A culinária é um elemento importante na troca dos saberes e também se mantém como o diferente, através da justaposição dos costumes. Kátia do Socorro Gomes (entrevista oral,

12/04/05), paraense de Mocajuba, que chegou a Marabá na década de 1970, relata que circulam os saberes sobre a culinária, mas as comidas típicas mantêm-se como elemento de diferenciação. Os migrantes do norte do Estado trouxeram o costume de tomar açaí, fazer o tacacá, o pato no tucupí e o vatapá. Hoje, diz ela, "já tem as casas sabores paraense, pronto. Então o pessoal que vieram do Maranhão, dos outros lugares, os filhos que estão nascendo aqui, naturalmente já aceita o prato paraense". Kátia do Socorro ressalta as contribuições culinárias de outras regiões, como a comida ao leite de côco de babaçu, baião de dois, panelada, cuchá que veio com os maranhenses. Ou o consumo da carne do bode que é costume piauiense.

> Se a gente num tinha acesso à cultura do Brasil, aqui em Marabá a gente tá tendo oportunidade, porque se tu aceita, se tu conhece a cultura, o hábito da alimentação do Maranhão, se eles estão aqui, então a gente só tem a ganhar com isso. [...]
> E aqueles que, por exemplo, aqueles que nasce aqui ele acaba se adaptando, toma pra ele tudo. E quem vem de fora mantém a sua, mas soma com a dos outros. E aí fica bom! (Catarina Kátia do Socorro Gomes, entrevista oral, 12/04/05).

A diversidade do vocabulário é também outro aspecto ressaltado como positivo na relação entre os migrantes. Kátia do Socorro diz que

> a gente acaba tendo, eu acho, um dicionário de vocabulário que faz com que a gente sobreviva muito bem. [...] Então a mistura é bom porque quem tem conhecimento e a gente convive, a gente acaba se dando bem em qualquer lugar que eu chego, qualquer região.

Noé von Atzingen (entrevista oral, 27/04/05) que publicou um livro sobre o vocabulário regional considera que uma das contribuições culturais da migração é a riqueza vocabular que circula na região. O senhor Abraão Martins, já citado, também ressalta que aprender a conviver com o diferente preparam as pessoas para relacionar-se inclusive com pessoas que falem outras línguas. O estranhamento e a descoberta é uma constante num contexto de muita migração. Além disso, nas falas das pessoas, percebe-se que se conserva a memória semântica dessas diferenças, ou seja, os atos de nomear coisas e acontecimentos conservam-se pela multiplicidade.

Maria de Jesus Pereira (entrevista oral, 20/04/05), paraense de São João do Araguaia, município próximo a Marabá, diz que "quando vou em Belém, o pessoal diz que eu sou marabaense, eles acham que eu pareço mais com o maranhense". Também Kátia do Socorro considera que "o paraense daqui, eles falam igualmente como se ele estivesse no Maranhão, no Piauí, porque quem habitou mais esse lugar aqui foi exatamente o Nordeste". Além do

contexto geral das diferenças culturais encontradas na região sudeste do Pará, devido à presença de migrantes de todas as partes do Brasil, a cidade de Marabá pode ser compreendida, especialmente, no entre-lugar cultural entre o Nordeste – predominantemente o Maranhão – e o Pará.

Relações de vizinhança, de amizade e de troca de saberes táticos úteis à sobrevivência das pessoas pobres circulam informalmente, gerando um ambiente que, de certa forma, contribui para a re-socialização dos migrantes. Contudo, os espaços de sociabilidade nos núcleos urbanos foram e são muito precários. O senhor Ornildo conta que nos primeiros anos da ocupação, por exemplo, não se realizavam festas.

> Agora, aqui nas região, como aqui, Jacundá, Bom Jesus, Abel Figueiredo, tudo, isso aí num se tratava de festa quase porque o pessoal num tinha relacionamento, devido ser todo mundo estranho, a gente tinha medo de outras pessoas. As famílias se ocultavam um pouco mais, a maioria era homem solteiro vindo de outras região. Depois que foi chegando mais família, tudo. Então, arrolou uns dez a doze ano sem tratar de assunto de festa, nessa região aqui. Marabá [ele está falando quando Marabá era apenas a Cidade Pioneira] não, lá continuava com as suas festas, suas religião, suas cultura, que ela sempre já tinha, sabe. Porque é bem mais antiga, vê que agora está completando 92 anos. Mas a região aqui, que ela era uma central dentro de uma mata, num tinha mais espaço, já hoje tem, mas passou muito sem... hoje não, cada um já tem seus clubes de brega. Então quando chegou a hora de brincar, aí tocou as festas dançante, mais com discoteca, dança de regue, brega, tudo mais por aí assim, sabe (Ornildo Sales Souza, entrevista oral, 05/04/05).

Contudo, como veremos mais adiante, mesmo aquelas práticas tradicionais entre os migrantes antigos foram deslocadas pelas novas migrações, como aconteceu com as festas e folguedos populares na Cidade Pioneira. Inclusive, a toponímia da cidade foi alterada, especialmente a nomeação de ruas, bairros e lugares. Os nomes populares, como rua dos Mineiros, rua do Poço, rua Grande, Pau d'Urubu, bairro Canela Fina, Jureminha, Alto do Bode, dentre outros, foram sendo substituídos pela nomeação oficial, através de sua adoção no cotidiano realizada pelos novos migrantes (Otávio Barbosa de Sousa, entrevista oral, 19/04/05).

A vantagem da migração como possibilidade de acesso a uma gama maior de conhecimentos, quando se trata de populações pobres que, geralmente, sofrem restrições no acesso a outros bens simbólicos, constitui-se numa experiência significativa. Parece-me que essas experiências alteram as perspectivas de vida no sentido de que as pessoas sentem que dominam uma variedade maior de táticas da sobrevivência. Estou entendendo tática nos termos da definição de Michel de Certeau (1994, 46-47):

> um cálculo que não pode contar com o próprio, nem portanto com uma fronteira que distingue o outro como totalmente visível. [...] pelo fato de seu não-lugar, a tática depende do tempo, vigiando para 'captar no vôo' possibilidades de ganho. O que ela ganha, não o guarda. Tem constantemente que jogar com os acontecimentos para os transformar em 'ocasiões'.

Um pensamento de Witold Gombrowicz, citado por Michel de Certeau (1994, 53), é muito interessante para o entendimento do que essas aparentes pequenas experiências podem significar: "Tive que recorrer, queiram me compreender, sempre mais a pequenos prazeres, quase invisíveis, substitutos... Vocês não fazem idéia como, com esses detalhes, alguém se torna imenso, é incrível como se cresce". Ou, ainda, nas palavras de Certeau (1994, 44), "a fraqueza em meios de informação, em bens financeiros e em 'seguranças' de todo o tipo exige um acréscimo de astúcia, de sonhos ou de senso de humor".

Essas questões são importantes para pensar sobre níveis de territorialização cultural dos migrantes. A cultura que tem por base as perfomances da (atu)ação é instituinte de estéticas imprevisíveis e sempre provisórias. Certamente essa é a característica de todas as culturas que se encontram permanentemente em processo de tradução. Contudo, o que ressalto é que no contexto dos deslocamentos e encontros de migrantes que estão lutando pela sobrevivência material e social, a atuação tática torna-se um aprendizado necessário. Ou, como assinala Garcia Canclini (2003, 348), "as culturas perdem a relação exclusiva com seu território, mas ganham em comunicação e conhecimento", isto é, a abertura à relação, ao não ensimesmamento das práticas e a adaptação aos lugares móveis tornam-se mais que recursos, "um aprendizado que se faz no *trajeto*, como *passagens* que sempre renovadamente estarão presentes pelo caminho" (SILVA, 2004, 11).

Encaradas como um aprendizado, essas experiências envolvem deslocamentos em vários níveis. Fazem-se no jogo das diferenças e das desigualdades de posições. Por isso, as experiências das migrações contêm muito de dilaceramento dos espaços de sociabilidade – a vulnerabilidade dos espaços abertos e a restrição das experiências dos lugares – e também reproduzem-se estereótipos e discriminações. São marcadas por situações paradoxais e sentidos ambivalentes.

2.2 Jornalistas e poetas: questões de identidade e os discursos ambivalentes

Homi Bhabha (2000, 141) considera que a tradução cultural "trata-se de um processo pelo qual as culturas devem revisar seus próprios sistemas de referência, suas normas e seus

valores". E também que a "ambivalência e o antagonismo acompanham qualquer ato de tradução cultural porque negociar com a 'diferença do outro' revela a insuficiência radical de sistemas sedimentados e cristalizados de significação e sentidos" (apud SOUZA, 2004, 127-128).

Os artigos e reportagens jornalísticas podem ser fontes para se estudar as posições e pontos de vistas dos agentes culturais nas circunstâncias dos acontecimentos. Como já assinalei no primeiro capítulo, alguns jornalistas que escreveram nessas duas décadas (1970-1980) eram migrantes antigos ou filhos de migrantes. Portanto, participantes da comunidade – nas suas formas de interação mais ou menos estáveis – através de relações e valores culturais comuns. Apesar das permanentes migrações, temporárias ou "definitivas", a densidade populacional em Marabá até fins da década de 1960 não tinha sido um problema que impedisse a formação de uma concepção de localidade e da visibilidade de práticas culturais comuns. Por localidade estou compreendendo um espaço que dotamos de valor e que nos fornece algum sentido de identidade (TUAN, 1983). Não esquecendo, ainda, que estes agentes estão situados num contexto em que sentem-se deslocados como sujeitos principais das transformações. Mas, formam discursos politicamente "engajados" nos acontecimentos – inclusive pelas características dessa formação discursiva[11] – refletindo as tensões e contradições do contexto e das perspectivas ideológicas e culturais de cada sujeito.

Considerando as devidas ressalvas das especificidades de linguagem, penso que a literatura (poesia) produzida por estes mesmos agentes culturais é também atravessada pela heterogeneidade discursiva. Nestes termos, entendendo a literatura como prática ou processo discursivo.

No momento de realização desta pesquisa, entrevistei um desses personagens – o jornalista e poeta Ademir Braz. Suas posições atuais sobre a migração e seus desdobramentos culturais podem ser compreendidas numa perspectiva discursiva de tradução da crise social e da incerteza cultural do processo histórico regional. Um contexto de enunciação marcado por expectativas de ganhar um novo centro em termos de identidade a partir da proposição da diferença. Ele ressalta que as misturas decorrentes das migrações têm ocasionado a produção de uma literatura e de uma arte diferente e de qualidade, ou seja, uma significação positiva dos desdobramentos da migração como produtividade cultural enriquecida pelos cruzamentos.

> Eu acredito, sinceramente, que o resultado dessa mistura tem sido uma cultura absolutamente nova e, provavelmente, a grande alternativa cultural do Estado do Pará e do norte do Brasil. Porque veja, por exemplo, eu só fui ler, só fui tomar conhecimento da literatura que se fazia no Estado do Pará, depois que eu tinha quarenta anos. Mas, por conviver com migrantes, eu conheci desde cedo o Graciliano

> Ramos, eu conheci desde cedo o Machado de Assis, Monteiro Lobato, os franceses... os padres catequistas franceses que vieram pra cá trouxeram essa literatura pra cá. [...] Então, essa possibilidade de acesso à cultura me veio através de migrantes. Eu só fui conhecer Dalcide Jurandir quando eu estava morando em Belém, quando eu estava trabalhando em Belém. Então, é por isso que eu acredito o seguinte: já há indícios, veja a arte que esses meninos estão fazendo. A arte pictórica, inclusive tem uma exposição muito bonita aí. Eu estava olhando o jornal de hoje, está falando que está vindo gente de fora pesquisar essa arte aqui. É um sinal evidente que nós estamos criando uma coisa absolutamente nova. Absolutamente nova. A minha literatura já chegou, já foi pra fora do Brasil. Quer dizer, ela tem um conteúdo. Ela foge dos padrões. [...] Então, nós estamos fazendo uma coisa absolutamente diferente, com qualidade, com conteúdo. Um dos maiores contistas que nós temos aqui, hoje em dia ele está por conta da ampliação do conhecimento dele, ele conseguiu uma bolsa de estudos, está em Porto Alegre, agora ele está em Lisboa fazendo curso na área de direito lá. O Luiz Ribeiro [o Jorge Luiz Ribeiro] é um dos maiores contistas que eu já vi na minha vida. E a origem dele, a formação dele é mineira mesmo, mineira do interior de Minas, criado na época do carro de boi, que ainda persiste em algumas regiões que a colonização tardou. E ele mistura a realidade, a realidade do sul do Pará com seus instrumentos culturais mineiros e é uma das coisas mais impressionantes que eu já vi. [...] Nós estamos criando uma coisa absolutamente nova. E é isso que é importante. É essa que é a grande riqueza. A própria maneira como nós falamos, há uma interatividade aí... as palavras... Eu nasci numa época em que as palavras, em geral, tinham um determinado sentido, em razão do isolamento (Ademir Braz, entrevista oral, 19/04/05).

Destaca-se, nesse texto, uma retórica da diferença cultural, entendida como um "processo de significação através do qual afirmações *da* cultura ou *sobre* a cultura diferenciam, discriminam e autorizam a produção de campos de força, referência, aplicabilidade e capacidade" (BHABHA, 2003, 63). Trata-se da tentativa de costurar novos sentidos – ou de encontrar um novo centro de identidade – quando refere-se a uma "cultura absolutamente nova" ou "a grande alternativa cultural" a partir da justaposição ou cruzamentos de aportes culturais. Essa narrativa pode ser lida nos termos de uma proposição, um "objetivo construído sobre o traço daquela perspectiva que ele rasura" (BHABHA, 2003, 53). Isto é, a construção discursiva de um novo *lugar* de entendimento da cultura local: a "interatividade". O que se coloca é o objetivo da abertura rasurando a perspectiva do isolamento. A questão não é de negação da perspectiva da comunidade local de antes, mas da percepção da negociação necessária para articular elementos antagônicos de uma realidade de incerteza cultural. Assim, pode-se ler nesse discurso que a "interatividade" da cultura propiciada pela migração gera a possibilidade de uma diferenciação cultural – autoriza a produção de um campo de força e de referência – capaz de atuar como um "novo" centro de significação das próprias experiências e da inserção local em escalas mais amplas (o estado do Pará, o norte do Brasil).

Este é um discurso que não se refere às perdas que os deslocamentos ocasionam. Mas, adotando a estratégia de relacionar os discursos aos seus contextos de enunciação, retomarei

dois outros "momentos" discursivos da trajetória de Ademir Braz. Os textos escolhidos também abordam os temas da cultura e da migração. O poema "História natural: a memória tribal narrada por um sobrevivente" de agosto de 1978 e o texto de seu pronunciamento no *I Congresso Nacional de Defesa e pelo Desenvolvimento da Amazônia,* no debate sobre "Questão Cultural da Amazônia" (1987/88).

Em primeiro lugar, ressalto que os discursos poéticos se caracterizam "pela ambivalência intertextual interna que, graças à multiplicidade de vozes e de leituras, substitui a verdade 'universal', única e peremptória pelo diálogo de 'verdades' textuais (contextuais) e históricas" (BARROS, 2003, 7). Segundo Sodré (1983, 104), a poesia se faz "para instaurar ambivalência, vazios, sacrificando a 'acumulação' imperialista dos discursos e da universalização da verdade, logo, seduzindo, encantando". Portanto, a interpretação, a seguir, é apenas uma das análises possíveis e parciais das significações discursivas dos poemas abordados.

"História natural: a memória tribal narrada por um sobrevivente" (1978) é um poema que mistura verso e prosa e possui característica interdiscursiva – processo em que se incorporam temas e/ou figuras de um discurso em outro – e intertextual – processo de incorporação de um texto em outro (FIORIN, 2003, 30-32)[12]. Esses dois processos tornam possível a identificação dos o*utros* dos discursos e que podem apresentar-se através de relações contratuais ou polêmicas[13]. O poema é perpassado pela preocupação com as "autenticidades" culturais e reflete as tensões e deslocamentos da tradução cultural desencadeada pelas migrações. Pelo lado de uma relação contratual (com os iguais da terra, da "tribo"), os percursos temáticos principais são a convivência sustentável com a natureza, a herança cultural (com suas virtudes, desigualdades e "mistérios"), a "tragédia" e a "miséria" a que a "tribo" é vitimada. Do outro lado, da relação polêmica, têm-se os temas da invasão e dominação do estranho (atores da frente econômica capitalista) e da modernidade que deslocou os sentidos da cultura local, introduzindo a "tristeza" e transformando a cultura e a vida de antes em "museu". É um discurso atravessado pela ironia, percebida, por exemplo, pela "desculpa" que percorre o texto. O que parece submissão é também demonstração da dignidade; nostalgia pelo que já não existe, mas também expectativa de um presente e futuro conluiado.

ei parceiro
tem um pássaro verde no teu ombro
e uma flor de sapucaia em teus cabelos.

não os espante, parceiro.

não os destrua, parceiro.

foge com eles, minino,
que tem grileiro no muro
faz fogo onde foi roçado
somos raça em extinção.
ave verde e sapucaia
já quase num dá pra ver
o boi comeu nossas matas
casa tapera mandinga
a fé cega do terçado
já num tem o que cortar
o fogo feio do truste
fez fugir fera mambira
o mangangá a mucura
seo jabuti seo preá
a onça mais roncadeira
não rosna mais ao luar.
desculpa nossa pobreza.

um dia já fomos ricos:
a tribo, pra suas festas,
vestia-se toda de cores:
vinha a boiuna das águas
do Pirucaba o murmúrio
(que mora na profundeza);
tinha matinta-perêra
de madrugada na rua;
o cupelôbo, na mata,
deixava riscos no chão.
alma penada era tanta
que tropeçava na gente!
pra se prender uma bruxa,
fazia-se oferta de fumo,
dava três voltas na chave
durante seu canto noturno.

desculpa nossa pureza.

eita, parceiro minino,
peita no mundo dipressa
que inté a língua perdemos!
o juquireiro é peão,
conforme dizem os senhores;
a posse, onde nascemos,
em tempo de matas virgens,
não é mais posse, é grilagem
e a gente somos grileiro
invasores turbadores.
“Saia do meu latifúndio
senão eu chamo a polícia
pra estourar o aparelho!”
(ai, mai frendi parceiro, tá dando
pra entender?...
vou rir que está doendo!)

tijolo da minha casa
não é mais tijolo: é tejolo;
e por me ***sacar*** a lajota,
a tijolada final quem leva

em rabo sou eu)

ai, saudades!...

antigamente, à noitinha,
a gente ia pra porta
conversar com os vizinhos;
botava cadeira em roda,
cobrindo toda a calçada
e haja histórias de fada,
do casarão assombrado,
da visagem beradeira
que assustava os meninos...
agora, é televisão...
até da vida alheia já se deixou de falar!

desculpa nossa aparência.

pistonar, hoje é paquera.
amar, por detrás dos muros,
virou coisa de museu;
papa-anjo é cocoteiro,
meu samba virou sambão.
a zona, com seus puteiros,
foi à França e não voltou:
é cabaret, é boite,
é rendez-vous e madames...
suicidaram o pecado e fiquei a ver navios.

Ai, boemia!...

Pau-d'urubu... Zonzeira... rua do Poço...
Vou eu subindo, entre menino e moço,
pro Pindura-Saia, a flor do lodo.
Nenhum amor noturno aí me espera.
Mas, na sala infrene, a vã quimera,
de repente me envolve o corpo todo.

Ó frenesi de peitos que a blusa
das mulheres expõe à luz difusa...
Eu sonho seios coxa amor maduro
(enquanto um preto canta com voz rouca,
e ganem os metais presos à boca,
meus olhos incendeiam no escuro)!

(às vezes, a lembrança me torna
vergonhosamente lírico...)

desculpa nossa incerteza.

a gente só queria estar sozinho:
ver na matinê – em plenos anos 60 –
os seriados do zorro
os filmes de boris karloff
com os olhos da primeira vez;
o king-kong encardido... a louca vida de cristo...
tão mutilada a fitinha que a cada ano passava
um poucochinho mais curta...

(ah, a nostalgia que leva

o burguês ao cine-clube!)

a gente roubava moça pra ser casar no outro dia;
a gente só via gente quando os barcos de castanha
voltavam da capital.
então a gente corria, só pra ver os estrangeiros.
o catalina de guerra pousava n'água e subia
carregadinho de carne pros ricos da capital;
os filhos dos nossos ricos estudavam em belém,
e quando vinham de férias, com suas roupas estranhas,
a gente olhava pra eles como chegados do céu.
(honra se lava com sangue,
aprendemos em menino;
e um dia nos pagarão todo o mal
que nos fizeram.)

desculpa nossa tristeza.

vassoura, detrás da porta,
mandava embora a visita;
pra que não chovesse à noite,
atrapalhando o programa
de encontrar namorada
(que já tava no Marrocos,
reservando duas cadeiras)
prendia-se a chuva num copo;
o cabilouro do boi,
se comido atrás da porta,
fazia ficar bonito.

perdoa nossos mistérios.

somos sobreviventes tribais, extinta
a tribo, restou-nos o botequim.

não me pergunte que fim levou
seo Santos, o plantador dos mortos,
nem onde está Ceará boista-de-boi
ou o Cururu-tem-tem que dava
carreiras olímpicas atrás dos moleques,
xingando a mãe, a puta que pariu,
azuado com o apelido tido aos berros
por mil bocas risonhas sob o sol;
nem queira saber de Zabelona,
a louca municipal, ou do cara
que passava o dia inteiro imitando
instrumentos ácidos, cantando e assobiando
e batucando com uma lata de querozene esso jacaré
vazia sobre o ombro, encostada à face,
e a sonoridade pura do prazer se despejando
da lata e de seus olhos vesgos.

eles estão mortos. nós todos estamos mortos.
a cacofania da lata em meus ouvidos chama-se saudade.

restou-nos talvez algum canto ancestral
uma eterna panela de ferro em tripé
um caroço de ouriço (duro, áspero, sujo,
carregado de frutos leitosos – a imagem
mais concreta de nossa alma trucidada);

talvez ainda um paneiro de castanha
pendurado entre peles de obra, chapéus
de palha, arco e flecha, cocares trágicos
- fósseis roubados ao dilúvio –
e que hoje, destroçada a essência,
decoram como escalpo a sala dos
conquistadores.

entenda a nossa miséria.

era gostoso votar, eleger o mandatário.
era tudo rica gente, quem usava o microfone.
nesse tempo, de repente, a gente era importante:
ganhava muda de roupa, comia carne no almoço,
bebia cerveja às pencas, andava de roupa
branca e ar de festa na cara...
tudo por conta dos ricos.

o voto, uma coisa cara; a gente
se corrompia, enchia a pança de pinga,
brigava na putaria pra pagar uma rodada,
fazia puta chantagem com os donos de nossa vida
(êta vingança paidégua!)

alcança nossa alegria.

a vida exposta no muro
sempre em pasquim gozador
de vez em quando fazia
escandalo doce e feroz:
"o pai do fulano é corno"
(geralmente um boçal)
e lá vinham as coisas podres
(que a gente sabia há tempo)
escrita em letras cruéis
na porta do mercadinho.

de melão-são-caetano a gente fazia judas.
um dia, dois lambanceiros,
carregando um desses monstros,
deram de cara com a ***justa*****.**
era escuro e era tarde:
- onde vão, rapaziada?
- levar o porre pra casa.
- muito bem, se a gente pega
leva logo pro xadrez.

entenda nossa virtude.

(a vida é um trem-expresso;
a noite, meu sonho aceso;
a luz do sol, o meu medo,
coisas que trago e não calo)
dona Totó, matriarca, levou a vida em chinelos.
Tinha medo de feitiço e se pegava nos santos.
Somente para assustá-la, sal pimenta
e pião-roxo em sua porta deixou-se;
levou a velha um mês, lavando a porta com banhos
(e nós, por trás, sisbaldando)

sic transit gloria mundi!

amas a morte, parceiro?
Ai, que saudade que eu tenho
Dos tiroteios de outrora!...

Geraldina cangaceira mandou matar o marido
nos garimpos do pedral. depois comprou um cavalo
todo arriado e fogoso, vestiu uma calça de homem
e bebia em botequim. tinha papo e andava armada.
era o terror dos meninos.
um dia foi encontrada cravada à faca no chão;
do coração decepado não lhe saiu uma gota!
então as pedras choveram durante um mês no lugar.

poetas desesperados escreviam e se matavam.
na casa de Vó Floripes, Luís, Jacundá e Getúlio
morreram só de beber.
Até hoje ninguém sabe quem matou o cara estranho
que foi achado no rio, com a tez tirada à faca.

perceba a nossa herança.

É um texto produzido num momento de muitas mudanças na realidade regional e está inscrito na perspectiva de significar o presente. O passado e o futuro são elos dessa busca de significação, mas aparecem como perspectivas antagônicas. Nessa leitura da realidade, os elementos divergentes não se articulam, eles aparecem sobrepostos e separados no tempo e no espaço. Esse poema é exemplo da experiência do antagonismo e do dilaceramento dos sentidos, das formas de vida e sociabilidade "estabelecidas" no local. Seus percursos temáticos, além daqueles já assinalados, fornecem elementos para a compreensão da história e da cultura local. Por exemplo, a hipótese da referenciação a uma cultura do encantamento, entendida como: (a) visão de mundo marcada pela simultaneidade e horizontalidade das dimensões do humano e natural e do ordinário e do extraordinário; (b) uma forma de relacionamento com o mundo baseada na possibilidade da reciprocidade entre seres e entidades, como homens (vivos e mortos) e bichos. Isso está presente, por exemplo, na recorrência dos temas sobre encantados da mata (cupelôbo) e dos rios (boiúna), a bruxa que circulava pela cidade (matinta-perêra), as almas penadas, "histórias de fada", "casarão assombrado", a "visagem beradeira", enfim, conforme o autor, "nossa aparência" e "nossos mistérios". O texto levanta a questão da existência – no presente – de duas ordens humanas de relacionamento com a "realidade". Uma cultura do encantamento (das aparências) e das interações comunitárias e outra perspectiva cultural baseada em separações, como homem/natureza e real/imaginário (mais precisamente na dominação do primeiro pólo sobre o segundo). É um discurso que vê nas circunstâncias dos deslocamentos a sobreposição da

segunda perspectiva cultural, através da dominação que se exerce especialmente por meio de novas formas de ocupação e uso do território e dos "conhecimentos" da realidade implicados nessas novas práticas (a verdade formalizada e desencantada do mundo).

Concordo com Sodré (1983, 178) quando afirma que a "cultura negra é um lugar forte de diferença e de sedução na formação social brasileira". Considero que as décadas de 1970 e 1980 em Marabá foram de encontros de, pelo menos, duas ordens culturais: uma marcada pelos aportes culturais negros e outra mais próxima da ordem ocidental moderna. Esta última, através do discurso da exploração racional dos recursos tendeu-se a ocupar posição de superioridade técnica e cultural. Por isso, houve uma crescente estigmatização de expressões da cultura local anterior (recorrentemente denominada de "cabocla") e de migrantes que traziam tradições inscritas num universo cultural negro, como os maranhenses. Desta forma, ocorreram deslocamentos, transformações, mas também uma crescente invisibilização de elementos e práticas do universo cultural negro e também indígena[14].

A intertextualidade presente no poema está nas citações de textos (interpretações) dos "sábios" (Carlota Carvalho, José Audrin, Lebret e Barruel de Lagenest)[15] sobre a realidade e a cultura dessa terra. A relação estabelecida pelo autor é de polêmica, porque os "sábios" não entenderam essa realidade e realizaram interpretações preconceituosas.

> a nossa pouca vergonha, nossa desordem astral,
> sempre humilhou a Cultura. eis o espanto dos sábios:
>
> "*Desde o Piauhí, todo o sertão exportou víveres, carne de boi e de porco; toucinho, farinha sêcca e de puba, assucar, cachaça, tabaco, doces, queijos, gallinhas, ovos, bois vivos, porcos e vaccas paridas, até laranjas, abóboras e inhames para a phantastica e maravilhosa Marabá, surgida de repente como obra de magia na foz do escuro rio Tacai-una".*
>
> e a delícia que fomos!...
>
> *"Marabá brotará da ganância do dinheiro; logo, totalmente alheia a qualquer preocupação religiosa e moral. Principiou sendo o que chamam currutela, nome bem significativo, empregado com muito acerto nas regiões de garimpos, e que não carece comentários (...)*
> *Algumas das pragas morais e sociais mais comuns Eram a mancebia e a poligamia, por meio sobretudo do casamento civil. Quantos desses seringueiros,*
> *castanheiros, esqueciam-se de suas famílias legítimas, E tentavam construir outro lar, servindo-se do contrato civil passado sem as menores garantias, perante funcionários sem conhecimentos jurídicos e sobretudo sem moral!*
> *Não se respeitava nem casamento religioso, nem contrato civil efetuados anteriormente em outros lugares".*
>
> mas não ficava só nisso...

ouçamos a voz de outros:

Marabá" – palavra mágica: luminosa e sombria evocando contos fantásticos ou narrações de aventureiros. (...) Mas, que habitantes! Aventureiros arriscando a sorte, colhedores de castanha, que são também, conforme a sucessão das estações, caçadores de diamantes. (...) Em Marabá encontram-se todas as raças e todas as paixões. A prostituição aí é intensa. Os casais em absoluto não se conformam com as promessas definitivas sancionadas pela Igreja ou pela lei civil. A proporção de botequins bate sem dúvida o recorde do mundo: um, para cada 17 habitantes."

O nomadismo é inerente a essa raça: instabilidade inata, tanto do sertanejo como do garimpeiro, hoje aqui, amanhã acolá, com ou sem razão. Vontade de "ver o mundo", desejo nunca satisfeito de melhorar de vida. (...) Essa instabilidade da população só pode prejudicar gravemente a humanização e a "civilização da cidade, pois, que interesse há em constituir uma família, em construir uma casa, em dar uma instrução séria às crianças, se a vida, hoje "arrumada" aqui, tiver de ser amanhã transportada acolá e, depois de amanhã, ainda alhures?

...Entremos numa dessas casas. Cuidado em não esbarrar logo na entrada, pois há no chão uma fileira de paus curtos enfiados na terra erguendo-se ameaçadores, tal qual dentes de ancinhos; servem, na ausência de porta, para interditar a entrada aos porcos da vizinhança (...)Tanto as paredes como de palha de uns dois metros de altura, que esboçam uma divisão da casa em cômodos, são recobertos de jornais. Esse revestimento, julgam os moradores, é muito mais bonito do que um leite de cal ou a simples palha trançada. "Só branco, não interessa", disse-me um deles certa vez. Para passar o tempo, basta se aproximar da parede e ler o jornal. E, se não souber ler, pode-se ao menos olhar as gravuras. (...)
(...)a rede é sempre individual. Mas ninguém sabe, de tarde, quantas pessoas irão dormir de noite em casa. Talvez somente a família: os homens de um lado do tabique e as mulheres do outro. Mas, muitas vezes, parentes e amigos que vêm do "centro do comércio" pedem para arranchar e ficam semanas, meses a fio. É a lei da hospitalidade.
(...) Não seria luxo, é claro, consertar essas casas (na medida do possível), tapar os buracos das paredes, trocar a palha do teto, instalar uma mesa na cozinha? Mas, para quê?"

Barruel velho de guerra num entendeu
porra nenhuma!

Mais uma vez, aparece a contraposição de perspectivas culturais. Nas entradas de textos do próprio autor entre os textos citados, tem-se afirmações de conteúdos ambíguos e irônicos. Exemplo disso é a frase "a nossa pouca vergonha, nossa desordem astral, sempre humilhou a Cultura". A Cultura maiúscula é incapaz – talvez porque não ultrapasse o estranhamento – de compreender a "desordem" da realidade. Por outro lado, não é possível ler os significados dos entre-textos do autor como uma posição inequívoca em defesa de uma suposta autenticidade da cultura forjada no relacionamento com a realidade. Ou, ainda, nem

está descartada a possibilidade desse discurso estar privilegiando uma concepção de cultura como produção formal (onde a escrita tem papel fundamental) de conhecimentos e representações. Provavelmente o que se ressalta não seja tão somente o conteúdo das interpretações, mas também a sua posição, isto é, são textos de *outros* (diferentes) construídos a partir do princípio da diferenciação e não da identificação. Os "sábios" são olhares externos que a partir de seus referentes culturais vêem e projetam conceitos (nomadismo, aventureiros) e preconceitos (moralidade e civilização) sobre a realidade social e cultural local[16]. É diferente porque vê através de outra perspectiva, vê a partir da distância (temporal e social) e usa outra linguagem. O *outro* é um espanto (estranho) também para aquele que foi objeto da representação. Com isso, quero ressaltar que, apesar dos textos terem sido elaborados principalmente em meados do século XX (um período anterior ao contexto no qual o poema é escrito), suas referências neste poema bem podem estar inscritas no novo contexto de contraposição cultural. É a representação das formas desencontradas e contraditórias das perspectivas culturais e das relações sociais em transformações imprevisíveis para todos os seus sujeitos.

Pelo lado da relação contratual e em oposição às leituras dos "sábios", Ademir Braz cita textos da cultura oral local (músicas dos barqueiros do Tocantins e das súcias). A oralidade, a forma específica da comunicação e da tradução do conhecimento pelos próprios membros da "tribo".

E que pensavam os barqueiros
deste médio Tocantins?
Eles cantavam, cantavam...

Quem me dera eu vê hoje
de quem m'alembrei agora
quem eu trago no sentido
retratado na memora

vou mimbora, vou mimbora
as águas vão me levano
eu nem sei quem fica atrás
mas meus zoios vão chorano

acabou-se, acabou-se
quem eu amava com firmeza
cobriu o corpo de luto
e o coração de tristeza

vou mimbora, vou mimbora
lá pra baixo, pro Pará,
não chore por mim, morena,
eu vou e torno a voltar

rio abaixo, rio abaixo
remando minha canoa
encostando em todo porto
ganhando coisa boa

rio arriba, rio abaixo
remando na montaria
coisa que acho bunito
canoa aqui leva Maria

cantei onte, cantei hoje,
querem que eu cante travez
meu peito num é de aço
nem foi ferreiro qui fez
essa noite não drumi
cuma marreca piano
o marvado desse bicho
é gente qui tá criano

vou mimbora, vou mimbora
de hoje tô m'aviano
o cavalo que vou nele
tá no mato si criano...

ai, as súcias de outrora!...

eu vi, meu mano, eu vi,
eu vim o acamadô
onde o Fonseca apanhou...

quantos tiros deu na onça, Luizãlo?
Dei um, dei dois, mais o bicho
foi-se embora

Por fim, o poema "História natural" é encerrado com um epílogo, uma síntese de seu percurso temático. A forma de ocupação da região, neste período, tem significado uma tragédia para as populações locais, suas formas de vida e sua cultura. Os "cavaleiros" que entraram portas a dentro não me parecem qualquer migrante, mas sim a frente pecuarista que vinha, desde fins da década de 1960, ocupando a região.

então, meu mano, o mundo
pegou de raiva com a gente:
abriu a tranca do inferno
tirou seus monstros de ferro
cortou o verde das matas
rasgou a casca do ovo
e despejou nossa história.

depois, os seus cavaleiros
entraram portas a dentro
cortaram nossos cabelos
comeram nosso feijão
botaram fogo na roça
e semearam colonião.

morreu quase todo bicho
esvaiu-se todo encanto
visagem caiu no mato
- pernas, para que vos quero? -
passarinho foi embora
dizer pra onde não sei;
só ficamos nós, coitados,
presos no arame farpado
bando de bois entre bois.
calcule nossa tragédia.

Quando realizei a entrevista oral com Ademir Braz, perguntei sobre o contexto de produção desse poema. Ele falou-me de sua relação com a realidade local que foi marcada pelo estar dentro e fora, devido aos períodos que esteve em Belém (estudando e/ou trabalhando) ou noutros lugares. Então, sempre foi uma relação de identidade e estranhamento. Conforme seu próprio relato.

> Olha, é preciso explicar que eu sempre tive uma relação esquisita com Marabá. Eu fui embora bastante jovem. Eu devia ter quatorze anos, porque naquela época, em 65, você terminava o estudo no Colégio Santa Terezinha e num tinha mais alternativa nenhuma. [...] Eu sempre tive essa ambição de estudar um pouco mais. [...] Então, eu fui embora. Fui embora em 1965, com meus quatorze anos de idade, muita esperança. Você sabe que até hoje menores num tem condições de trabalho, num há oferta de trabalho, nem nada. Então, em Belém eu fiz de tudo. Eu vendi frutas na feira, eu vendi balão na porta do mercado, do museu Emílio Goeldi. São coisas que fazem parte da minha vivência, da minha experiência e da minha riqueza de vida, eu posso dizer assim. O certo é que foi muito difícil fazer o segundo grau. Eu estudei no Colégio Estadual Paes de Carvalho e em 1968 fui aprovado para o curso de direito da então Faculdade de Direito do Estado do Pará. Mas, eu tive que optar entre estudar e sobreviver, porque num podia sobreviver muito tempo comendo três vezes por semana. Então, deixei de estudar, fui trabalhar, fiquei um bom tempo andando por parte desse país e conhecer [?] mais alguma coisa fora do nosso estado. Mas sempre pensando em voltar para Marabá. Quando eu consegui voltar pra Marabá, nos anos 70, eu levei um choque. As coisas que eu tinha deixado, tinham mudado absolutamente. Embora eu tivesse acompanhado as coisas através da imprensa, a minha sensibilidade só foi tomar conhecimento do grau de mudança quando eu voltei pra cá. Fiquei em 73, fui embora em 78. Fui trabalhar em São João do Araguaia, até para conhecer aquela parte da região lá, fui secretário de educação. Depois eu fui embora pra Belém, morei... trabalhava em Belém. Em 1986 eu voltei pra Marabá de novo, com a decisão de ficar permanentemente aqui. Já cheguei até aqui, já estou completando 20 anos, motivado pra ir embora de novo, porque eu mantenho sempre aquela ilusão de que o desenvolvimento deve beneficiar as camadas sociais. E o que eu tenho visto aqui é uma permanente concentração de riqueza nas mãos de poucas pessoas, e por aí vai. Então, num dá. À medida que esse município concentra propriedades, bens, riquezas na mão de alguns poucos, aumenta lá fora, na periferia, a quantidade de famintos, a quantidade de necessitados, a quantidade de marginais, de crianças na rua, e por aí vai. Num dá. A minha sensibilidade fica muito afetada em ver esse tipo de coisa. E os políticos que a gente elege, eles acabam aderindo ao sistema que aí está, e num fazem nada pra modificar essa situação (Ademir Braz, entrevista oral, 19/04/05).

No poema "História natural", tem-se refletido um momento das tensões em que os agentes sentem conflituosamente as duplicidades. E, como o poema é exemplo, esses

processos de deslocamentos não são destituídos de interesses e nem fazem parte de uma paisagem de acontecimentos "naturais". Este processo, no sudeste do Pará, foi e é permeado por situações de dominação, exploração insustentável da natureza, conflitos sociais de agentes desigualmente situados no contexto, de invisibilização das culturais locais e/ou de aportes culturais de grupos regionais subalternizados.

Um outro momento de Ademir Braz encontramos dez anos depois, no texto de seu pronunciamento realizado no *I Congresso Nacional de Defesa e pelo Desenvolvimento da Amazônia*, publicado no jornal *Correio do Tocantins* (29/01-04/02/1988, 9) com o título de "Roteiro crítico para a fronteira do inferno". O tema principal é a preocupação com a questão da política cultural. Se autodefinindo como um "trabalhador cultural, militante numa área de conflitos, de desenfreada e selvagem exploração capitalista, de destruição criminosa da Natureza [...]", a questão que se coloca é "como organizar a Cultura, neste campo contraditório [...]". Lembre-se que esta questão bem está inserida naquele contexto dos anos 80 em que a preocupação com a identidade cultural local/regional estava em pauta e que pode se entrever nos discursos de jornalistas e nalgumas ações concretas, como a criação da Casa da Cultura de Marabá.

No texto em questão, novamente aparece a polêmica com a expansão da fronteira econômica, cujo único interesse é "o enriquecimento puro e simples" e, de outro lado, os migrantes pobres que chegam sem que no local tenha uma "infra-estrutura mínima para suportar o fluxo migratório e existe uma dívida social traduzida em subemprego, violência, conflitos de terras e de toda ordem". Pelo lado de uma relação contratual, há uma preocupação com as tradições culturais e com a possibilidade de se resgatar "vestígios culturais originários".

> Neste universo convulsionado, as tradições culturais locais sofrem mudanças repentinas, agravadas pela mistura de traços e manifestações culturais trazidas por migrantes do Sul, e sobretudo do Nordeste.
> Disso resulta a necessidade de uma política que resgate os vestígios culturais originários e encontre alternativas de aproveitamento das tradições que a população ainda precariamente mantém (Ademir Braz, CT, 29/01-04/02/88, 9).

Percebe-se que, neste momento, a mistura de traços propiciada pela migração ainda é um elemento perturbador, mas não há a perplexidade de antes. A preocupação concreta agora é com projetos. O que ainda apresenta-se como uma limitação do horizonte de compreensão dos encontros culturais decorrentes da migração é uma certa perspectiva da cultura como algo capaz de atuar como suporte de identidades coesas e centradas. Mas, por outro lado, já se

percebe a emergência de uma outra produtividade da cultura, numa perspectiva crítica e propositiva.

> Ora, uma pessoa é uma pessoa mais as suas circunstâncias. Logo, a produção cultural dessa região longínqua não poderia ser outra senão aquela voltada para o questionamento de sua realidade imediata – naturalmente trágica – e para o desejo de mudança no sentido de uma alternativa mais humana e mais digna de existência (Ademir Braz, CT, 29/01-04/02/88, 9).

Atualmente, conforme o relato de Ademir Braz que transcrevemos (entrevista oral) sobre as vantagens das misturas advindas com a migração, tem-se um outro momento, em que já se percebe a justaposição de elementos como uma qualidade de conteúdo e de forma tornada visível na literatura e artes produzidas na cidade. A identidade que é sempre situacional e relacional mantém-se sempre como uma questão problemática, especialmente, conforme as palavras de Ademir, numa "sociedade em transição". Para ele,

> as bases dessa sociedade ainda em transformação é uma coisa fantástica, é uma coisa extraordinária. Por quê? Porque as pessoas que vieram para cá trazem sua própria cultura, trazem o seu próprio conceito... Marabá é apenas um lugar de passagem que eu chamo de garimpo (Ademir Braz, entrevista oral, 19/04/05).

Por um lado, segundo Ademir, têm-se aqueles que estão aqui apenas em função de suas atividades econômicas (os donos de empreendimentos econômicos, cujas famílias moram noutras regiões ou países) e, por outro lado, tem os trabalhadores que também estão apenas transitando, mesmo que seja apenas pela falta de uma relação afetiva com a cidade. São sentidos não apenas diferentes, mas divergentes de relações com os espaços e recursos do território. Assim, a relatividade das fronteiras de identidade (numa perspectiva rizomática) decorrentes das migrações e a qualidade de uma produção cultural que se faz pela justaposição de seus elementos são experiências que também convivem com as desigualdades e opressões. O interessante da diferença cultural é que ela introduz "a luta pelo *direito* histórico e ético de *significar*" (BHABHA, 1995, 51[17]), isto é, a agência cultural torna possível o lugar da crítica realizada por setores sociais marginais.

Outro jornalista e poeta que desenvolveu uma crítica sociocultural no contexto das migrações e da frente econômica das décadas de 1970 e 1980 foi Frederico Morbach [1937-1992], natural de Itaguatins, antigo norte do estado de Goiás. "Não nasci em Marabá, mas aqui cheguei quando nem engatinhava. Por isso, considero-me marabaense" (CT, 5-10/04/85, 2).

> Autor de um livro ainda inédito, Barrancas, publicou poesias, crônicas e reportagens no jornal Correio do Tocantins; há artigos e poesias de sua autoria publicados na revista Itatocan e no jornal Marabá; há ainda poemas e artigos em jornais da capital. Em 1983 era responsável pelo encarte denominado "Jornal de Marabá", que ocupava página inteira do jornal A Província do Pará. [...] residiu em Marabá até seu falecimento ocorrido em 17 de fevereiro de 1992 [grifos da autora] (MATTOS, 1991, 191).

A família Morbach é de descendência alemã, cujo patriarca, Frederico Carlos Morbach, no início do século XX adentrou o sertão em direção ao Brasil central, fixando-se às margens do rio Tocantins. Era artista, filósofo e geólogo (LIMA, 1984). Frederico Carlos Morbach teria se casado em 1911 com uma filha de um coronel patrão de caucheiros, Augusto de Magalhões, em Santo Antônio da Cachoeira, atual Itaguatins. Desse casamento nasceu, dentre outros, Augusto Morbach e Antônio, conhecido como Sinhosinho Morbach. Os Morbach são reconhecidos em Marabá pela atuação artística, literária e jornalística de seus membros.

> Augusto com 8 anos veio para Marabá, onde mais tarde casou-se com Dona Doralice Fontenelli. Desta união, Pedro Morbach é já um renomado pintor e desenhista, com várias exposições vitoriosas, Frederico Morbach, um talentoso jornalista.
> O irmão de Augusto, Antonio, o conhecido Sinhosinho, a pouco falecido, lidou no jornalismo e foi o responsável por uma revista marabaense, o Itatocan, que infelizmente não conseguiu se manter.
> Augusto Morbach faleceu em 22 de fevereiro de 1981 e sua viúva mantém, ciumentamente, uma maravilhosa coleção de desenhos do mesmo, apesar das constantes ofertas por interessados na obra do magnífico pintor e desenhista [...] (LIMA, 1984, 115).

Portanto, Frederico Morbach desenvolveu as atividades de jornalista e poeta. Como Ademir Braz, também seu discurso é marcado por referentes de identificação com a cultura local. Sua posição, no contexto da migração, é predominantemente de crítica ao processo de ocupação da região e de memória saudosa da sociabilidade comunitária. Analisei o poema "Tocantins! Tocantins!"[18] e quatro artigos de jornais escritos na década de 1980 e publicados no jornal *Correio do Tocantins*: "À Marabá Setentona" (CT, 4-11/04/83); "Marabá: Em 72 anos, nada mudou" (CT, 5-10/04/85); "Fim de ano. Balanço Geral" (CT, 1-7/01/86) e "O porquê de tudo" (CT, 19-25/02/88). É um discurso situado no presente, pela crítica que articula, mas preocupado com a memória local, inclusive com personagens do "povo", trabalhadores pobres e animadores das festividades locais. Uma certa nostalgia ou idealização do passado perpassa o conjunto de seus textos.

> [...] nenhum filho seu, sobretudo os da nova geração, conhece a história desta terra que recebeu o nome da tapuia bastarda do poema de Gonçalves Dias.

> [...] É uma pena que não haja registros históricos, para mapear a rota dos pioneiros que abriram os caminhos no vale do Itacaiúnas. [...] Luiz-de-Dez, Bazilão – esse negro que parecia um ámago de pau-santo ficado como marco daquela conquista –, e tantos outros, dançadores de súcias e catiras nas escotilhas de antigos batelões já naufragados em nossa saudade, deixaram um relicário enorme, perdido hoje na poeira do tempo levantada pelo pisoteio das migrações (Frederico Morbach, CT, 4-11/04/83, 2).

Por outro lado, uma visão crítica sobre a ocupação econômica da região, através dos grandes projetos, a estrutura sócioeconômica desigual e as migrações. No poema "Tocantins, Tocantins!" (percebe-se que foi escrito por ocasião do represamento das águas do rio Tocantins para a formação do lago da hidrelétrica de Tucuruí), Frederico Morbach estabelece uma relação contratual com a cartografia dos mitos, fantasmas e encantados, a defesa dos personagens cujas histórias estão ligadas ao rio e à floresta (barqueiros, beradeiros, índios e colonos) e define-os como "homens-mitos". Polemiza com o projeto de construção da hidrelétrica, a constituição do latifúndio para o desenvolvimento da pecuária em larga escala, os políticos que são porta-vozes do "desenvolvimento faraônico" e define esses atores como "homens-fera".

Para onde irão teus mitos?
praias
rebojos
para onde?
Há poucos dias carregastes
um dos teus mais eximios domadores:
ele quis num assomo heroísmo
e solidariedade superar tua fúria maior teu
desespero ante as muralhas de Tucuruí.

Nesses dias subirás definitivo
afogando curvas corredeiras estirões
barrancos onde dormem ainda
relíquias da saudade, fantasmas
dos barqueiros

Tocantins,
antigamente quem te amansava
eram sertanejos – poeticamente
no laço da voga varejão haste do leme
montando botes montarias
batelões barco – motores
Teotônio, Lourenção, Pedrinho, Olaviano
esses ginetes que já são história...
Para onde irão esses fantasmas todos
quando os despejares dos barrancos;
quando o igapó se transformar em algas
e da mata grande surgir um igapó?
Teu rugido na barragem é um protesto
ou discurso de político defendendo
a morte do Nêgo-d'Água e o descaminho
do bôto Julião?

Tocantins,
quando afogados todos os barrancos
de onde acenarão gestos de adeus?
O barranco é inútil porque não haverá
mais beradeiros
o vasanteio desceu de bubuia
por entre flores rochas mumurés
rapariga não vai despedir-se
nem alongar os olhos nas distâncias;
o último marinheiro foi deposto
dos barcos castanheiros que não há mais.
Tocantins! Tocantins!
Sem mais praias douradas
de onde se espiar
as cores do crepúsculo
e o poema de luz
que tu recitas
no espelho de cristal
d'água translúcida?
Quando teu leito subir
afogará Caruana
no perau do "Vitae – Eterna"
para não mais proteger paracanás.
E gentios e colonos encurralados
entre teu leito nargo (sic) e o latifúndio
serão dádivas vivas oferecidas
na fogueira de árvores seculares
ao Zebu – o Boi-Apis redivivo
pelo desenvolvimento faraônico
imposto aos amazônidas
homens – mitos.

Tocantins,
o meu rio lago futuro,
se fomos vegetais verde-esperança
seremos em breve mitos caaporas
zumbis almas penadas;
os barqueiros já foram,
são passado; as sagas
que contavam seus pilotos
no dia-a-dia de vencer rebojos
não mais escutarão nos adjuntos;
a malária erradiça
(guerreira heróica
guardião do verde)
será vingada pelo inseticida.
Qual o melhor – nos perguntamos
atônitos: vegetar entre bichos
mais humanos
ou caminhar para o fim
entre homens-feras?

Tocantins! Tocantins!

Mostra o caminho
antes que os monstros de aço
e as muralhas
num abraço fatal emudeçam
a voz dos teus titans coevos.

Os percursos temáticos desse poema também podem ser lidos como enunciações de uma cultura do encantamento, conforme analisei no poema "História natural" de Ademir Braz. Falam de uma cultura da mitopraxis (ela também uma característica da cultura do encantamento), conforme definido por Sahlins (1990), como prática de significação que mantém indissociável o mundo simbólico e o mundo prático. Ela é a expressão angustiada de um agente que vê seu universo de significação – prático e simbólico – ser deslocado do centro da experiência social. A enunciação "amazônidas homens-mitos" pode ser entendida como expressão dessa cultura do encantamento. Mas, pode-se vislumbrar uma percepção pouca dinâmica da cultura, refletindo a defesa de uma estabilidade dos sentidos de identidade: "Para onde irão teus mitos?". Por um lado, as novas atividades e experiências parecem destruir toda possibilidade de recriação dessa cultura – a história negada e uma cultura sem lugar. Por outro lado, a evidência da encruzilhada: "Qual o melhor – nos perguntamos atônicos: vegetar entre bichos mais humanos ou caminhar para o fim entre homens-feras?". Está em evidência a experiência da alteridade que parece irreconciliável e inegociável. Mas, não é só isso, trata-se de um discurso produzido num contexto de demandas e práticas contraditórias. O próprio autor representa a realidade em transformação (supostamente pré-existente) como um "vegetar entre bichos...". Isso serve para indicar que esse discurso tem um conteúdo híbrido, isto é, fala de uma cultura a partir de seus próprios referentes, mas também a partir dos referentes do *outro* que supõe criticar: o que significa vegetar entre bichos? Provavelmente, signifique não ser "civilizado". E o que significaria a civilização? Talvez, a construção de uma hidrelétrica pudesse ser uma boa representação. Então, o sujeito histórico não é uno e não atua linearmente no mundo, é dividido e atua significando o mundo através de espaços intervalares de enunciação e tradução cultural.

A construção da rodovia Transamazônica e o garimpo de Serra Pelada são outros temas com os quais Frederico Morbach polemiza, especialmente quando relacionados aos fluxos migratórios e ao tipo de exploração econômica a eles vinculados. A migração desordenada e seus recorrentes problemas sociais, bem como a desintegração das formas tradicionais de sociabilidade na cidade, parece-me foi uma experiência dolorosa para o poeta e jornalista Frederico Morbach.

> Alguma coisa mudou da Marabá antiga, não somente no aspecto urbano da cidade. Há, hoje, somente resquício do antigo humanismo da velha tribo. Hoje, a população cresceu e costumes novos tripudiam sobre a velha cultura marabaense, cujas fogueiras de junho o asfalto apagou e a especulação comercial deixou de lado o simbolismo

> telúrico do bumba-meu-boi, assim como a Arara e o rouxinol, folclores nossos, foram preteridos por outras aves raras e alienígenas.
> Adonde anda a folia do Divino de Maria Pretinha? Na ponta da Santa Rosa, fantasmas de foliões ainda batem o tambor machucando a nossa saudade (Frederico Morbach, CT, 4-11/04/83).

Outro tema recorrente no discurso de Frederico Morbach – e de antigos moradores, quando perguntados sobre o que mudou na cidade a partir das migrações nessas últimas décadas do século XX – é a violência. Também os textos jornalísticos do período abordam recorrentemente o tema relacionando-o às migrações e ao alto índice de população flutuante na cidade. Numa reportagem publicada no jornal *Correio do Tocantins* (30/01/83, 15), o delegado regional de polícia, Lourival Souza, constatava que o alto índice de criminalidade tinha "a imigração como causa". Também a Juíza de Direito, Ruth Nazaré do Couto Gurjão, afirmava que a população flutuante dificultava o trabalho da Justiça: "o índice é alarmante e preocupa muito a justiça. A maior preocupação e a impossibilidade de punir esses crimes está no fato de serem praticados por pessoas que não moram em Marabá, que chegam pelas estradas que ligam a cidade". E ela constatava que esta situação era "o ônus do progresso". A reportagem ainda registrava que "o índice de criminalidade, só no ano de 1982 atingiu a proporção de um [homicídio?] em cada três dias".

No início de 1986, num artigo intitulado "Fim de Ano. Balanço Geral" (CT, 1-7/01/86, 2), Frederico Morbach comentou uma reportagem veiculada no *Jornal do Brasil* e que afirmava que "Marabá é um far west que não tem mocinho". Além disso, reproduzia uma fala da vice-prefeita do município que dizia que "o futuro morreu de malária na Transamazônica". O texto escrito por Morbach é uma defesa veemente da população e da memória local contra "os de fora" que, segundo ele, são representados pelos "paulistas", a colonização do INCRA (a "besta-fera"), o "capital alienígena", a USP e o Projeto Rondon, o "Governo sob várias siglas", inclusive "veio o SNI nos ensinar a sermos dedo-duro" e "veio o diabo e veio Deus, falando nova linguagem que nós, os bugues, não entendíamos".

> Esta civilização cujo futuro não morreu de malária (porque ela já fazia parte de nossa emoglobina) está morrendo (a antiga civilização) em face do contato direto com alguns migrantes portadores de vícios políticos e sociais que nós desconhecíamos (Frederico Morbach, CT, 1-7/01/86, 2).

Ao mesmo tempo que Frederico Morbach defende supostas "raízes" identitárias locais na relação tensa com as mudanças ocasionadas pelas transformações em curso, ele polemiza com aqueles traços que permaneceram dessa trajetória: "o que ficou e permanece é esse

frêmito de vida aventureira, que vem desde os tempos da conquista" (CT, 5-10/04/85, 2) e a estrutura social estratificada entre senhores/trabalhadores e ricos/pobres.

> Hoje, o braço trabalhador continua a servir para os mesmos senhores. Só que, ao invés de látex ou amêndoas, ele move o machado nas derrubadas que dizimam a selva para plantar capim, tangendo o homem para acomodar o boi, destruindo riquezas que somente nós possuíamos, ou manejando a pá e a picareta, desmontando beiradas de grotas, flancos de serras, reeditando na época da energia atômica, o trabalho escravo dos garimpeiros do século XVIII.
> De resto, a vida continua na mesmíssima condição de antigamente, mais alvoraçada pelo acúmulo de população. Os ricos (poucos) continuam como a classe dominante. Os pobres, como a classe mais numerosa, apesar do sonho de enriquecimento alimentado pela Loteca, pela Loto e pelos delírios da fébre do ouro de Serra Pelada, onde milhares de bóias frias carregam melechete sonhando bamburrar (Frederico Morbach, CT, 5-10/04/85, 2).

Todas essas questões refletem aquele sentido da condição subalterna que discuti, anteriormente, e também o fato de que as migrações nesta região foram fatores de desterritorialização cultural para todos os envolvidos (moradores antigos e novos migrantes). Mais uma vez, ainda, os textos de Frederico Morbach corrobora com aquela constatação de que foi no contexto das frentes migratórias, intensificadas no início dos anos 80, que se coloca em foco a questão da identidade cultural e da memória histórica local.

Os discursos em torno da migração e da questão da identidade cultural adquirem um conteúdo diferenciado quando seus agentes assumem uma posição favorável e uma relação contratual com o discurso desenvolvimentista (progresso econômico) que servia de base para a política de integração nacional. Em 1971, o *Itatocan Jornal* lançou uma edição do natal que era uma comemoração ao primeiro ano da rodovia Transamazônica e tinha sido pensada para circulação durante a visita do presidente da República, Emílio Garrastazú Médice, ocorrida em outubro daquele ano. Nela, encontramos um artigo escrito por Candido Sá, "Transamazônica humanizando", inclusive com um trecho já citado no presente trabalho. Um discurso racista exaltando os esforços conquistadores da colonização, inclusive citando como exemplos as ações colonizadoras na África e na Ásia. É um discurso que deseja estabelecer nos mesmos termos a atuação do governo militar – que ele chama de Revolução – na colonização da Amazônia. Por isso, segundo ele, a construção da Transamazônica é uma forma de humanizar o "carrancundo desumano" – "carajás" e "caboclo" – que habita a região.

Na década de 1970 não é raro encontrar nos discursos de jornalistas o elogio da "civilização" e do "progresso" que estava sendo franqueado às populações da região pela integração das estradas e pelas migrações de "pioneiros" advindos do Centro-Sul do país. Em janeiro de 1971, João Maria Barros escreveu um artigo intitulado "Futuro e Grandeza"

publicado na *Revista Itatocan*. Nele, também há o discurso da integração nacional, da Transamazônica "libertando" o caboclo, da idealização da civilização trazida pelos migrantes do sul do país.

> O amazônida, prizioneiro da Natureza assiste empolgado a penetração das matas pelas possantes e complexas máquinas que constroem a Transamazônica. [...] o caboclo começa a sentir-se libertado do meio pelo contato com outras gentes e pelo viajar sobre rodas, livre de cachoeiras e dos temporais. [...] mineiros, paulistas, goianos, pernambucanos – gentes de outras terras que para aqui afluem para conhecer o novo Eldorado. [...] É o Brasil conquistado [sic] a Amazônia para a sua completa integração. [...] O amazônida, despertado pelas Trombetas da Civilização, vai desmentir sociólogos e historiadores, unindo suas forças e sua coragem à técnica e experiência do sulista à bravura e perserverança do nordestino [...]. Já era tempo de o Sul vir de encontro ao Norte (João Maria Barros, *Revista Itatocan,* jan. 1971).

Portanto, tem-se uma elite local portadora do discurso do progresso e das vantagens da migração, desde que cada grupo regional de migrante assuma o "seu lugar" no processo de ocupação da região. Na citação, acima, por exemplo, as qualidades do "caboclo" e do nordestino são aquelas necessárias para se enfrentar o trabalho braçal em condições extremamente adversas. Já a contribuição do sulista diz respeito à técnica e à experiência. Isto quer dizer que deverá ocupar posição de planejamento, de controle do processo de ocupação e das formas de exploração econômica. Neste momento, não era preocupação o tema da memória histórica local. A reivindicação de uma identidade regional baseava-se em seus "atributos de grandeza" (terra, madeira, minérios, enfim) do presente e no "predestinado" futuro promissor. As representações socioculturais, contudo, deveriam ser aquelas dos atores posicionados favoravelmente, especialmente economicamente, no novo contexto. Numa nota de divulgação do jornal *Notícias de Marabá* em 1975 (07/04/75, 3) tinha-se o seguinte texto:

> Marabá tem muitos Amigos e os verdadeiros Amigos apreciam trocar correspondência. Corresponda-se com a mais badalada cidade da Transamazônica através do vibrante periódico NOTÍCIAS DE MARABÁ [...] Esteja sempre por dentro dos acontecimentos que se sucedem no predestinado município do Pará, onde surgiu, como por encanto, a maior e a mais rica de todas as jazidas de ferro do mundo, com 65% de teor de pureza e que, em futuro próximo, fará o Brasil nadar em ouro.

A seguir, a mensagem trazia uma lista dos "Bandeirantes" dessa façanha e o que chama a atenção é a ordem da citação:

> Bandeirantes – mineiros, gaúchos, capichabas (sic), baianos, maranhenses, piauienses ou goianos, que colaboram para o desenvolvimento desta micro-região: a melhor opção para um presente regional aos parentes e amigos que ficaram é uma assinatura do 'pequeno-grande jornal', como Notícias de Marabá é tratado carinhosamente pelo povo.

Uma reportagem do jornal *O Marabá* de 1985 (15-21/06/84) sobre "Problemas sociais de Marabá" afirmava que

> a população rural marabaense é composta 100% de migrantes, que dividem em duas categorias sociais: os investidores [...]; quase sempre este migrante é proveniente do sudeste e do sul do país [...]; a outra espécie de migrante é a que vem à procura de ocupação de pequenas porções de terras ou para trabalhar para terceiros, e são geralmente provenientes na sua maioria do Maranhão e norte de Goiás [...].

Daí em diante, a matéria descreve o modo de vida desse último grupo de migrantes, concluindo que esse "homem comum do meio rural" mantém-se (e é mantido) na "pobreza e no subdesenvolvimento".

Todos esses textos contextualizam aquele relato do senhor Ornildo Sales Souza (entrevista oral, 05/04/05) que, em síntese, expressou sua interpretação da luta pelo poder de di-visão (BOURDIEU, 1989) da realidade social e cultural: a cultura maranhense "nem aparece" e a "do paraense nunca apareceu". Ainda atualmente as lutas sociais na região têm sido marcadas pelas disputas em torno do seu destino. Portanto, também, a luta pelo poder simbólico de representação do que ela seja e o que será.

Outras publicações da década de 1980 também estão no contexto das visões ambivalentes entre os desdobramentos das migrações (população flutuante, violência, provisoriedade das relações, presença das diferenças culturais) e o progresso que a integração à nação prometia. Numa matéria de 1982 intitulada "Marabá, Município Cosmopolita", publicada no jornal *O Marabá* (16-24/05/82, 2), tem-se o discurso da abertura para as mesclas propiciadas pelas migrações – uma grandeza comparada a São Paulo! –, mas também a defesa da "conservação" da memória dos "pioneiros".

> Através destes fatos, podemos notar que foi reservado a Marabá um destino abençoada [sic]. E por isso, levas de gente de todos os recantos do Brasil, para cá deslocaram em busca de dias mais futurosos. E por conseguinte, MARABÁ é a "SÃO PAULO", do Norte do País; uma vez que abriga uma mescla de cores, tipos e sotaques diferentes inclusive estrangeiros, provenientes de diverso [sic] países.

Num artigo de 1983 – "A pobreza cultural marabaense" – Francisco Barbosa de Oliveira afirma que a cultura de Marabá só existe enquanto "expressão material" e não em termos da "expressão espiritual, entendendo que ainda não temos um espaço cultural definido" (CT, 15-20/12/83, 7). Ele cita, por exemplo, o fato de ninguém ter escrito a história de Marabá "imprimindo-lhe um cunho eminentemente regionalista". Adiante escreveu: "Há

que se descobrir uma mola propulsora para a cultura marabaense, tristemente pobre na atuação de seus filhos". Essas questões refletem uma visão idealizada de cultura como algo estático e, novamente, a questão da identidade regional como um campo demandando intervenção. Outro artigo de 1983 – "Defesa da memória de Marabá" – de Amyr Dantas Junior também insere-se neste contexto de reivindicação da elaboração de uma memória local.

> Marabá tem uma história e uma cultura local que deve ser preservada, é o nosso legado e o testemunho de nosso progresso: a luta do desbravamento, o povo que aqui existia, o progresso de Carajás, a Marabá Velha da Rua Grande, nossas festas e nossa gente.
> Já está na hora de cuidarmos da preservação do que restou do muito que se perdeu e daquilo que hoje se tem: nossas antigas festas, lendas e tradições, peças arqueológicas do povo que aqui vivia, documentos históricos, documentos fotográficos, depoimentos, lembranças do apogeu dos diamantes e testemunho do apogeu do ouro de Serra Pelada, que um dia acabará, e por aí em diante (CT, 1-7/03/83, 6).

A criação da Casa da Cultura de Marabá em 1984 ocorreu neste contexto. Noé von Atzingen que assumiu a presidência da entidade relatou-me (entrevista oral, 27/04/05) como a questão cultural da região era tratada e da sua insegurança inicial para encaminhar ações neste campo. Segundo ele, neste período, era comum uma concepção de cultura como "alta cultura"[19] e teria sido justamente na promoção de um desses eventos – a primeira vez que um ballet se apresentava na cidade [1986-87] e num campo de futebol -, que ele percebera o fato da diferença cultural como uma característica importante da cultura local. Conta ele que, por ocasião da organização do evento, as pessoas avisavam: "não, tu é maluco, eles vão jogar pedra, imagina os homens dançando lá, eles vão bater!" Então, os dias precedentes foram de tensão. Mas, a recepção do público foi muito positiva e ao comentar com a diretora do ballet o fato das pessoas considerarem não haver cultura por falta do que chamavam alta cultura, ouviu dela a seguinte comparação:

> Noé, eu vejo a cultura de Marabá da seguinte forma: é um caldeirão grande, jogando um monte de coisas dentro desse caldeirão. E um dia esse caldeirão vai explodir... vai ser uma explosão de flores, de idéias culturais, de coisas culturais. A melhor coisa do mundo é esse tipo de coisa que acontece em Marabá.

E, diz Noé, "a partir daquele momento eu fiquei mais tranquilo com essa questão de encarar a questão cultural daqui como uma coisa importante, forte, boa. Não subcultura como as pessoas sempre quiseram nos impingir". Ou seja, "é essa mistura toda que é a nossa cultura. [...] Tem mais aspectos, abrange mais coisas e tal, mais público e tudo mais". Segundo ele, relatando sobre discursos que ouviu numa reunião de secretários de cultura em

Belém – trata-se de agentes responsáveis pela elaboração de políticas culturais –, havia uma visão idealizada de cultura (como resultado homogêneo capaz de atuar como elemento de coesão de identidades locais/regionais e/ou também aquela representação de cultura como produção erudita e formal), por isso a constatação era generalizada de que no sul e sudeste do Estado não tinham cultura.

Essa concepção de cultura também era rompida frente às demandas e à problemática da identidade, porque efetivamente os sujeitos encontravam-se em situações de deslocamento e de relações com o diferente. Então, não são discursos monolíticos. Seus sentidos podem ser variados e mesmo ambíguos. Assim, por exemplo, aqueles discursos de um apego ao passado podem ser compreendidos também naquela perspectiva da "beleza do morto" de que fala Michel de Certeau (1995), isto é, a idealização de uma cultura "popular" ou "original" do passado pode ser cômoda agora que ela não mais existe e dela pode-se eliminar todas as contradições e impurezas.

3.4 CONCLUSÃO: lugar agonístico

Nas encruzilhadas da migração, a cultura é produção irregular e incompleta de sentido e valor, porque o ato de significar as próprias experiências e o mundo é simultâneo às lutas que se travam pela sobrevivência material e social. Estar em luta é estar em movimento, atuando em relações de complementaridade ou antagonismo, conforme Certeau (1994), jogando com os acontecimentos para transformá-los em 'ocasiões'. Na construção discursiva sobre as relações no contexto da migração, devido à situação "ex-cêntrica" dos referentes de identidade, tem-se narrativas que procuram um "centro" na performance da ação. Por isso, pode-se dizer também de uma performance discursiva em torno do ideal de uma plasticidade da própria cultura.

O sentido agonístico constitui-se numa das interfaces das interpretações de migrantes sobre suas experiências em situações de trânsitos e impermanências, nas quais haja a predominância do tempo da ação, a falta de sedimentação de identidades e a imprevisibilidade do processo. A itinerância ou a mobilidade das pessoas no território ou nas atividades desenvolvidas, não significam falta de identidade e projeto de vida. Significam que a vida é movimento. Mudar ou mover-se é uma necessidade e um aprendizado de quem precisa lutar pela vida. A provisoriedade que parece caracterizar esse modo de sentir-se e estar no mundo em movimento deve ser vista como um posicionamento – de atenção e abertura – que

possibilita construir *pontes* para muitos lugares e apreciar taticamente os horizontes e as possibilidades.

A migração coloca em movimento o descentramento da identidade do sujeito e, seu projeto de vida, objeto de negociação permanente. Por isso, é significativo aprender a conviver. Os migrantes pobres, quando perguntados sobre as vantagens da migração e de morar numa cidade formada por migrantes, invariavelmente, respondem que conhecer pessoas diferentes e aprender a conviver são as experiências mais importantes, isto é, aprender a conviver é um dos aprendizados táticos necessário à luta pela sobrevivência e, por conseguinte, decisivamente performático.

O deslocamento das experiências de antigos e novos migrantes (re)criam espaços de questionamento e crítica que, em circunstâncias de estabilidade social e cultural, não se apresentam como demandas importantes. A migração traz para o "centro" das experiências as questões de identidade e significação da realidade. Por essa razão, onde aparentemente a migração fez a cultura "cair", "enfraquecer-se", na realidade, ela apresentou o problema crucial da experiência cultural – significar o mundo não é ato apenas relativo (relativismo cultural), é ato de tradução na presença das diferenças, da relação, do contato, enfim. Tem-se, por força dessas experiências, muitas vezes incomensuráveis, o aprendizado da cultura como algo dinâmico e processual. Além disso, a cultura como lugar agonístico dos sentidos é um espaço de atuação ao qual todos os sujeitos devem reivindicar e apresentar sua posição.

Neste texto, procurei "apresentar" algumas posições de diferentes sujeitos sobre a experiência desse problema crucial: as encruzilhadas da migração. Essa noção de encruzilhada demonstrou-se uma imagem pertinente para pensar a questão cultural na cidade de Marabá nas duas décadas estudadas. Ela está entendida nos termos da noção de entre-lugar ou terceiro espaço de Bhabha (2003). Logo, não é uma interpretação que apresente algum sentido finalístico que pretenda resolver o problema da encruzilhada (uma metáfora), porque é o entre-lugar mesmo o *locus* de enunciação dos sujeitos das narrativas. O que considerei relevante foi tentar captar referentes de significação nesse entre-lugar. Em termos prático e teórico, o que poderia afirmar é que nele tem-se que as experiências de significação e identidade são agonísticas (e antagonísticas), tradutórias e performáticas.

NOTAS

[1] "A história de vida dos camponeses da região sul do Pará está crivada de deslocamentos, sendo comum a presença de várias mudanças numa mesma geração. Esta andança não significa nomadismo, significa uma vida marcada por mudanças em vários níveis, de lugar, de relações, de atividades". (VIEIRA, 2001, 111)

[2] Segundo Torres (1991, 300), essa é uma categoria problemática porque é pouco dinâmica: "Neste sentido, os camponeses expulsos das áreas rurais tradicionais pelo processo de modernização da agricultura, buscariam reproduzir, nas cidades e na fronteira, as condições de sua autonomia em relação ao capital, seja dentro de algumas formas de trabalho familiar autônomo nas áreas urbanas, seja enquanto camponeses na fronteira. Embora tenha a virtude de relativizar muito do que foi dito a respeito da 'penetração do capital na fronteira', o conceito de 'projeto de autonomia' dificilmente pode ser usado em termos dinâmicos. Qual a dinâmica do 'projeto de autonomia' em relação à taxa de salários, por exemplo? Em outras palavras, essa autonomia se exerce moderada por uma taxa de salários mais ou menos elevada, ou se exerce em qualquer circunstância?"

[3] Segundo o Dicionário Aurélio – Século XXI, o termo agonístico do grego *agnistikós* é "relativo à luta, em particular à luta pela vida"; agonística, entre os gregos antigos, era a "parte da ginástica que tratava da luta dos atletas".

[4] HARRIS, W. **Tradition, the Writer and Society.** London: New Beacon, 1973 apud BHABHA, 2003, 68.

[5] YBARRA-FRAUSTO, T. "Chicano movement/chicano". In: KARP, I., LAVINE, S. D. (Ed.) Washington and London: Smithsonian Institution Press, 1991 apud BHABHA, 2004, 27.

[6] Perspectivas diferenciais das culturais negras – dimensões de luta e desafio – na formação social brasileira: "Nas relações dos homens com os orixás, destes entre si, dos animais com os homens, do princípio masculino com o feminino, há sempre a dimensão de luta (ijá, em nagô). Na verdade, as coisas só existem através da luta que se pode travar com elas (Exu, orixá responsável pela dinamicidade das coisas, é também chamado de Pai da Luta). Não é a violência ou a força das armas que entram em jogo aqui (a guerra é um aspecto pequeno e episódico da luta), mas as artimanhas, a astúcia, o coração, o poder de realização (axé) implicados. A luta é o movimento agonístico, o 'duelo', suscitado por uma provocação ou um desafio. Quando o homem toca o orum com as mãos sujas, quando o garoto pisa a região proibida, os orixás são obrigados a *responder*, dinamizando assim a existência. Igualmente, quando um *babalaô* (sacerdote de Ifá) diz a alguém que é necessário fazer um sacrifício (ebó) aos pés de um orixá determinado, trata-se também da provocação humana à resposta de uma entidade cósmica. A luta é o que põe fim á imobilidade: todos (orixás, humanos, ancestrais, animais, minerais) são obrigados a responder imediatamente, concretamente, ritualisticamente, às provocações, aos desafios, e assim darem continuidade à existência" (SODRÉ, 1983, 143-144).

[7] A maioria dos migrantes procede de estados nordestinos, especialmente Maranhão, Piauí e Bahia, e dos Estados de Goiás e Minas Gerais.

[8] VALVERDE, Orlando. "Geografia Econômica e Social do Babaçu no Meio-Norte". N. 3, XIX, IBGE, 1957, p. 218-314.

[9] ANDRADE, M. C. "O Meio Norte". In:_____. **Paisagens e problemas do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1969, p. 81-115.

[10] Em termos gerais, encantados podem ser definidos como uma "categoria de seres sobrenaturais pensados como invisíveis, mas que se acredita que podem possuir os seres humanos" (VERGOLINO, 2002, 29). Mais especificamente, segundo Prandi (2001, 7), entidades conhecidas "nas religiões afro-brasileiras pelo nome genérico de encantados, concebidos como espíritos de homens e mulheres que morreram ou então passaram diretamente deste mundo para um mundo mítico, invisível, sem ter conhecido a experiência de morrer: diz-se que se encantaram. No universo plural das religiões afro-brasileiras, ou afro-índio-brasileiras, essas entidades constituem o panteão especialmente brasileiro, justaposto ao panteão de origem africana formado pelos orixás iorubanos, voduns jejes e inquices bantos". Além disso, é muito presente no sudeste do Pará, uma retórica de encantamento relacionada ao universo das encantarias amazônicas, nalguns casos consideradas originadas do repertório de lendas e mitos ameríndios. Trata-se de encantados que já foram (ou são) pessoas humanas e que se encantaram (ou se encantam circunstancialmente) transformando-se em outros seres da natureza, geralmente animais da floresta ou dos fundos dos rios. Ou, ainda, quando mantendo as características humanas, são dotados de poderes ou qualidades improváveis às pessoas comuns.

[11] Estou referindo-me ao jornalismo impresso. Por formação discursiva estou entendendo, "um sistema de coerções da boa formação semântica de um dado discurso" (MAINGUENEAU, Dominique. *Genèses du discours.* Bruxelas, Pierre Mardaga, 1984, p. 5 apud FIORIN, 2004, 40)

[12] "A intertextualidade não é um fenômeno necessário para a constituição de um texto. A interdiscursividade, ao contrário, é inerente à constituição do discurso" (FIORIN, 2003, 35).

[13] A relação contratual na intertextualidade é quando ocorre a citação, alusão ou estilização que não constrói um sentido oposto ao texto citado ou aludido. A polêmica é quando se pretende um sentido oposto ao texto citado ou aludido. Na interdiscursividade ocorrem as mesmas relações, através da citação e alusão. Por isso, afirma Maingueneau (*Nouvelles tendances en analyse du discours.* Paris: Hachette, 1987, p. 88), "Um enunciado de

uma formação discursiva pode então ser lido pelo 'direito' e pelo 'avesso'; num lado ele significa sua pertença a seu próprio discurso, no outro ele marca a diferença constitutiva que o separa de um ou vários outros discursos" (Apud FIORIN, 2003, 33).

[14] A investigação e visibilização dos aportes culturais indígenas para a formação cultural regional ainda estão por ser realizado. Segundo Kluck (1984), ao logo dos rios Araguaia e Tocantins, de Conceição do Araguaia e Imperatriz até Tucuruí, a área era povoada por cinco grupos indígenas: Caiapó (grupo Gê), Gavião (grupo Gê), Paracanã (Tupi-Gurani), Assurini (Tupi-Guarani) e Suruí (Tupi-Guarani). Ainda, segundo o autor, existiu um grupo denominado "arara" que teria desaparecido antes do contato com os "civilizados". Em geral, a trajetória das relações entre esses povos indígenas e os "brancos" foi marcada por conflitos. Primeiramente, confrontos e ataques no contexto da extração do caucho e da castanha. "Caucheiros, castanheiros, caçadores de peles (denominados na região como 'mariscadores'), todos alimentando um manifesto desprezo pelos 'caboclos' (como eram a ainda são tratados os índios, por uma parcela da população local), considerando-os elementos inúteis e nocivos, 'índio bom é índio morto', encarregaram-se de pintalgar de vermelho o verde amazônico" (KLUCK, 1984, 131). Em decorrência disso, vários foram também os ataques de índios às vilas e grupos de extratores de caucho ou castanha. Posteriormente os conflitos ocorreram em decorrência da abertura das estradas, a ocupação do território por camponeses migrantes e fazendeiros. Os contatos considerados de pacificação dos índios eram realizados pelos agentes (sertanistas) do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e também por religiosos, como Frei Gil Gomes (na região de Marabá). Os conflitos só começaram a ser resolvidos com a demarcação dos territórios indígenas.

[15] A primeira era "uma sertaneja maranhense", autora de uma obra – *O Sertão* – publicada em 1924 tratando de aspectos diversos da geografia e da história do "sertão maranhense", descrições de outras áreas ao longo do médio e baixo Tocantins, além de três capítulos sobre assuntos variados. Os três últimos eram padres católicos. José Audrin escreveu uma obra biográfica sobre o bispo de Conceição do Araguaia (Dom Domingos Carrérot) e o período de seu apostolado, que foi publicada em 1946 com o título *Entre sertanejos e índios do Norte.* Barruel de Lagenest escreveu uma obra intitulada *Marabá: cidade do diamante e da castanha*, publicada em 1958. O padre Lebret escreveu o prefácio dessa obra de Lagenest. Nessas obras são encontrados os textos dos "sábios" citados por Ademir Braz no poema "História Natural". A identificação da autoria dos textos citados foi feita por mim, com exceção do nome do Barruel que aparece no poema.

[16] Essa perspectiva não se aplica, pelo menos nos mesmos termos que para os outros três autores, à Carlota Carvalho. Natural do sul do Maranhão, conhecia a região sobre a qual escreveu, aproveitou de suas observações adquiridas com a vivência e, segundo João Renôr de Carvalho que fez a apresentação da 2ª edição de *O Sertão*, aproveitou também da memória social de sua família para escrever alguns temas de sua obra. Ainda segundo João Renôr, Carlota Carvalho foi professora no Amapá e, portanto, viajava pelo rio Tocantins de Belém ao Maranhão. Dessas viagens originaram as descrições que fez de Marabá e de outras regiões do Tocantins. Aliás, as descrições de Carlota sobre Marabá são "positivas" (engrandecedoras), ao contrário da representação negativa que fez de Santa Tereza da Imperatriz. O texto dela citado no poema é aquele também citado por mim no primeiro capítulo: "Desde o Piauhí, todo o sertão exportou víveres, carne de boi... para a phantastica e maravilhosa Marabá...".

[17] BHABHA, H. Freedom`s Basis in the Indeterminate. In: RAJCHMAN, J. (Org.). **The Identity in Question.** New York, Routledge, 1995 apud SOUZA, 2004, 126.

[18] Publicado no Jornal *Correio do Tocantins*, 1 (24), p. 03, de 03 a 09 de agosto de 1983 apud. MATTOS, 1991, 200-202.

[19] Compreendo que o depoente refira-se à concepção que restringe cultura à arte considerada erudita (como produção intelectual formal, como também no âmbito de espetáculos, geralmente para audiência da elite, como teatro e ballet) numa referência a uma tradição cultural e intelectual moderna que hierarquizou e estabeleceu dicotomias como cultura erudita/cultura popular, alto/baixo, dentre outros. Então, entendo que o sentido do termo no contexto da fala refere-se a presença dessa concepção dicotômica e essencialista de cultura. O tema da dicotomia entre alto/baixo num período da época moderna (séculos XVI-XVII) é discutido por Ginzburg (1989) abordando o significado cultural da construção dessas categorias de oposição. Naquele contexto, referia-se ao debate sobre os temas/objetos (abertos ou interditados) das pretensões de conhecimento e de quem estaria autorizado para a sua produção. Para esse autor, a oposição alto/baixo são categorias elementares, de caráter antropológico, em âmbitos culturais diversos. "A espécie humana tende a representar a realidade em termos de opostos. O fluxo das percepções, em outras palavras, é decomposto na base de categorias nitidamente contrapostas: luz e sombra, calor e frio, alto e baixo" (GINZBURG, 1989, 97). Mas, essas hierarquizações, estabelecidas no contexto da "emergência" de sujeitos subalternos no época moderna, foram construções da elite que visavam reconhecer a experiência desses atores, mas construindo um lugar onde pudessem existir, isto é, um lugar inferiorizado de participação na sociedade de uma maneira geral, inclusive na sua orientação cultural. Exemplo disso está na abordagem de Certeau (1995) sobre "a beleza do morto" para referir-se ao processo de idealização do "popular" construído no século XVIII na Europa. "A 'cultura popular' supõe uma ação não-

confessada. Foi preciso que ela fosse censurada para ser estudada" (CERTEAU, 1995, 55). Por exemplo, o processo de controle sobre os livros de colportage na França do século XIX. Então, a questão de "alta" ou "baixa" cultura tem haver com uma tradição de conhecimento (saber moderno, científico, elitista) que fundamenta-se no poder de autorizar e classificar as experiências de homens e mulheres, geralmente utilizando-se de múltiplos critérios (econômicos, geográficos, culturais, raciais, enfim).

4 MARABÁ: DA COMUNIDADE À CIDADE DESCENTRADA

4.1 INTRODUÇÃO: repertórios em movimento

> Sabe-se que o nome dos lugares muda tantas vezes
> quanto são as suas línguas estrangeiras; e que cada lugar
> pode ser alcançado de outros lugares, pelas mais variadas
> estradas e rotas, por quem cavalga guia rema voa.
> (CALVINO, 1990, 125)

As cidades abrigam uma multiplicidade expressa em suas formas visíveis e invisíveis. Uma paisagem repleta de significados para as pessoas que ali vivem, convivendo e se relacionando com espaços mais ou menos definidos – ambientes familiares, a rua, a vizinhança, os moradores do bairro – com os quais estabelecem laços afetivos de cumplicidade e apego. Essa era uma experiência significativa para muitos moradores da cidade de Marabá quando as baixadas alagadiças ainda eram suas fronteiras. Era um lugar capaz de comportar certas bases de solidariedade comunitária e, por isso, fornecer alguns referentes (de coesão) de identidade. Nas memórias desses moradores, a cidade é feita de coisas visíveis e invisíveis, pois, apesar das transformações espaciais e sociais ocorridas, as imagens e representações da cidade fazem-se da atualização de repertórios diversos acumulados ao longo das experiências de vida.

Ecléia Bosi (1994), ao estudar memórias de velhos sobre a cidade de São Paulo, concluiu que, além do mapa visível/material com o qual as pessoas mantinham relação no passado, as suas representações carregadas de significados constitui um novo mapa da cidade – o "mapa afetivo". Neste novo mapa, o conjunto das coisas e da vida das pessoas aparece fundido numa paisagem harmônica dotada de significados: os ambientes visuais, acústicos, dos cheiros e sabores, não são apenas fragmentos de uma realidade, mas coexistem numa combinação de sentidos. As lembranças mantêm viva uma paisagem sem a qual, provavelmente, as pessoas não conseguiriam perceber um eixo de sentido para suas vidas. Isso vale, por exemplo, para as memórias dos espaços de sociabilidade. Como veremos, neste texto, esses espaços são mais do que coisas do passado. São referentes que, através da memória, ainda atuam significando as experiências passadas e presentes. Mas, essas memórias tendem à homogeneização das experiências – de ligamento entre coisas para gerar um sentido – e ao esquecimento das ambiguidades que permeiam as experiências concretas.

A cidade de Marabá abriga uma multiplicidade expressa em suas formas visíveis e invisíveis, porque tem sido o lugar para diferentes memórias e olhares que, de diferentes lugares (sociais, culturais e geográficos), cruzam-se e habitam seus espaços. A migração alargou suas fronteiras e ao mesmo tempo dividiu-a nas diferenças que descentrou qualquer tentativa de uma representação única e homogênea. Uma heterogeneidade cultural rebelde a incursões interpretativas em busca de algum sentido finalístico. Por isso, o exercício, a seguir, pretende apenas trazer à cena algumas representações e memórias que, como repertórios em movimento, nos levam por alguns *caminhos* e *lugares* da cidade.

4.2 Cidade: representações cruzadas

> Marabá, eu lembro quando cheguei em Marabá, cheguei por aqui [mostra pro lado do rio Tocantins], o motorzão dobrou aquela volta ali. Você pode olhar lá que você vê, aí era um movimento aqui na beira do rio que era muito... Cheio de barco, todo mundo passano. Eu, Marabá...! Aí as lágrimas chegam rolam assim. Eu, novinho...! [emocionado] Naquela época tinha 16, lembrando do meu Maranhão.
> (Braz Ferreira de Melo)

O senhor Braz chegou em Marabá em 1965. Naquele momento, a circulação de pessoas e produtos se fazia pelos rios. No seu depoimento, Marabá era o movimento de trabalhadores na beira-rio, inclusive de migrantes como ele chegado à cidade. Para ele, o lugar era de trabalho. Seu mundo afetivo era o Maranhão. Marabá era terra de oportunidade. Ele veio motivado pelo garimpo de diamante, mas dedicou-se ao trabalho itinerante nas matas da região: castanheiro, peão de fazenda, mariscador. Sobre as práticas culturais e as festas que aconteciam na cidade, senhor Braz diz que

> esse num é um lado que me chama muita atenção e eu num sei falar muito, sabe? Quer dizer, a história que eu sei falar é na época de matar onça, tirar couro de caça... É que a gente ficou muito fora também, na mata. Então na época de brincadeira, tava era pro mato lá, era uma outra história (Braz Ferreira de Melo, entrevista oral, 01/04/05).

As relações e as representações do senhor Braz sobre a cidade são marcadas pela perspectiva do trabalho e das expectativas de melhorar as condições de vida da família. Ele só veio para a cidade quando os filhos necessitaram de escola. Para ele, na mata tinha maiores possibilidades de sobreviver: "lá eu mato uma caça, mato um tatu, mato uma paca, mato... num passo fome. Aqui o cara achava que poderia passar fome, devido o trabalho ser difícil, num ter o costume mesmo, e o cara se confiava mais na mata". Quando veio definitivamente

para a cidade, em 1979, montou sua mercearia no bairro Cabelo Seco, onde era conhecido e reconhecido, isto é, tinha a confiança dos moradores e podia contar com a solidariedade comunitária. Na narrativa do senhor Braz, a cidade foi por muito tempo apenas lugar de trânsito. Essa também foi a experiência de muitos migrantes na região: transitar entre o campo e a cidade. Por isso, nas suas representações desses espaços cruzam-se essas experiências.

Outras perspectivas orientavam as imagens da cidade elaboradas pelos estudantes universitários da Universidade de São Paulo que chegaram à Marabá no início da década de 1970. Eram estagiários do Campus Avançado[1] da Universidade de São Paulo (CAUSP), dentro das ações do Projeto Rondon. Um desses estudantes, depois de um mês na cidade, em 1971, descrevia o que via.

> Marabá é uma surpresa, uma explosão. Oficialmente a cidade tem 15 mil habitantes. O que se vê pelas ruas é um movimento intenso; a população estudantil é enorme; a cidade e os bairros são superpovoados, as casas acumulam-se sem intervalo. O comércio é grande em toda a cidade. [...] O progresso muito rápido deixou certos buracos que aos poucos são tapados: há falta de professores e de profissionais de certas áreas, como medicina, enfermagem, direito, engenharia. Faltam eletricistas e mecânicos, costureiras e marceneiros. Os serviços de água, luz e transportes precisam melhorar. Para que essa fase de transição passe depressa, todos procuram colaborar, não medindo sacrifícios. Por isso Marabá é uma terra de encontros: o Tocantins une-se ao Itacaiúnas, a PA-70 encontra-se com a Transamazônica e os brasileiros vêm dos mais diversos Estados para um trabalho onde a amizade e o auxílio mútuo são uma norma e acima de interesses pessoais está o bem estar da comunidade (apud MATTOS, 2003, 95).

Outro estudante, também dias após sua chegada, em 1973, assim descrevia Marabá aos seus familiares:

> Sabem o que é uma explosão, em todo o sentido? Bom, Marabá é uma explosão: lembra guerra, lembra invasão, Oriente Médio, sei lá. A população está entre 15 e 18 mil habitantes, sendo 52% de menores de 18 anos; gente que veio de todo o lado. De Porto Nacional até aqui, o vôo é sobre uma floresta rala, de coqueiro babaçu e montanhas áridas. Pouquíssimas palhoças, isoladas. De repente, Marabá, Aeroporto do outro lado do rio Itacaiúnas, cheio de gente. Travessia de balsa, com o rio repleto de pessoas nadando, lavando roupas, passando de barco. Em seguida, palhoças de babaçu amontoadas, sem um espaço entre uma e outra, como se não houvesse lugar para expandir. A maior parte das construções é improvisada. Todas as portas são comércio e os nomes registram a miscigenação da terra: Bar Gaúcho, Farmácia Fortaleza, Hotel Goiás etc. O comércio está em geral com sírios e libaneses; as grandes lojas têm estoque de 30 geladeiras, 50 rádios, centenas de ventiladores. Pelas ruas, um movimento intenso: bicicletas, carros, burros e jegues, gente a pé, isso a qualquer hora (apud MATTOS, 2003, 95-96).

Para esses agentes, Marabá era objeto da observação e da intervenção que promoveria seu "desenvolvimento". Esse era um dos objetivos do Campus Avançado. É um olhar que

tenta destrinchar a realidade, mas o que se tem é a experiência do estranhamento e um certo deslumbramento frente ao que viam. A cidade era uma "explosão" (caótica) e necessitada de recursos (humanos e infra-estruturais). Ela não é lugar de algum projeto de vida por parte desses atores, mas ela é "projeto" de trabalho. Outras representações cruzam-se na cidade.

A preocupação com a modernização (ambiente favorável às funções econômicas, equipamentos urbanos e controle social) dos espaços da cidade é encontrada em reportagens de jornais desde as décadas de 1950 e 1960. Uma matéria da *Revista Itatocan* de maio de 1956 apresenta uma imagem contrastante. Afirmava que "Marabá – Capital da Terra dos Castanhais, dia a dia vai se tornando numa cidade moderna". O texto ressaltava os mudanças no centro da cidade: "no seu bairro comercial vão surgindo os escritórios organizados: prédios modernos aparecem na paisagem urbana e o asfalto já começou a se espalhar". Um interessante contraste aparecia nas fotos. Numa, a imagem dos "prédios modernos" da cidade, noutra, burros de carga no transporte da castanha por estreitas estradas ou ruas de terra. Trinta anos depois, em 1986, o jornal *Correio do Tocantins* (14-21/08/86, 3) noticiava uma reclamação de moradores da Velha Marabá porque um restaurante que estava sendo construído na Trav. 13 de Maio, no centro da cidade, não atendia "a nenhum padrão de arquitetura compatível com a importância de Marabá".

O jornal *O Marabá* de 1967 (10/12/67, 4) descrevia a preocupação com a ocupação dos espaços da cidade. De um lado, as áreas centrais, onde estava localizado o Clube de Mães, onde seria instalado o Grupo Escolar e de onde deveria ser deslocado a "zona alegre" (meretrício) e no local construído uma igreja.

> Veja-se o Clube de Mães – meta elavadíssima de um povo socializado, localizado no perímetro onde está. No Prédio 'Cel. Antônio Maia', localizado na rua do mesmo nome (onde funcionou a P.M.M por algum tempo), será instalado um Grupo Escolar no ano próximo (68). Ambas as casas socio-educacionais, serão mais fatores positivos ao desalojamento da zona alegre. Mais um motivo em benefício do bom nome de nossa terra. Indenize-se as duas palhoças existentes no canto da Trav. João Abbade com a rua 7 de Julho e faça-se uma igreja. E assim gradativamente a nossa cidade irá tomando um novo aspecto que será orgulho e felicidade de seu povo.

A zona boêmia também era apontada como ambiente favorável a conflitos resolvidos a tiros, muitas vezes resultando em mortes. Em 1985, na coluna A Voz do Povo, o *Correio do Tocantins* afirmava que os moradores próximo à zona boêmia conhecida como "Canela Fina", na Velha Marabá, tinham procurado o jornal para denunciar a situação de intranquilidade que viviam. "Além dos conflitos normais, decorrentes de bebedeiras das quais participam decaídas e elementos de reconhecida periculosidade, agora tem que assistir inertes tiroteios durante o

apagar das luzes quase sempre resultantes em mortes" (CT, 13/06/85, 3). Ainda, segundo a notícia, os moradores reivindicavam "um policiamento ostensivo a partir da confluência das ruas João Abadde e Bartolomeu Igreja". Observe que era a mesma rua que, em 1967, era desejado o deslocamento de duas palhoças da "zona alegre".

Por outro lado, o problema da periferia através da ocupação dos lugares baixos atingidos anualmente pelas enchentes dos rios era um indício de que o espaço da cidade, entre os rios e as baixadas alagadiças, era insuficiente para acomodar o fluxo e o estabelecimento de novos migrantes.

> Pela periferia da cidade, está surgindo aqui e ali uma viela nos lugares – como diz a gíria: caminho dágua de todos os anos... [...] Não damos um espaço de dois meses para que essas pobres famílias estejam qualificadas como flageladas, advindo assim maiores despesas para os cofres do Município (*O Marabá*, 10/12/67, 5).

No geral, nas décadas de 1970 e 1980, a cidade é representada entre aqueles ideais de modernização e sua realidade instável pelo crescimento populacional desordenado, falta de infra-estrutura e equipamentos urbanos e elevado índice de violência. Não são raras as correlações migração, população flutuante e violência[2].

> Marabá é tido como cidade do crime [...]. Entretanto, muitos precisam saber que os filhos de Marabá são cavalheiros, sabe portar-se em sociedade e estão acostumados com quaisquer etiquetas. São os de fora, esses que a predestinada Marabá recebe com carinho, que procuram avacalhar sua existência, praticando atos que repercutem de modo negativo no meio social. É o que está acontecendo com alguns elementos das companhias que constróem a Transamazônica (*O Marabá,* 01/01/71).

No contexto do garimpo de Serra Pelada, a recorrência do tema da violência urbana é expressiva nos jornais[3]. Em 1983, uma reportagem com o título "Fechem Marabá" publicada pelo *Correio do Tocantins* (15-20/12/83, 4) dizia que "Marabá é uma cidade demasiadamente aberta, sem porteiras" e que "trancar uma cidade, não é simpático, mas como está a situação em Marabá, seria uma medida altamente necessária e meritória". O jornal *Correio do Tocantins* publicou também, em 1985 (5-10/04/85, 16), os dados da criminalidade do ano de 1984 que, segundo as informações da Polícia Científica através do legista Osvaldo Ferreira, as principais causas de morte eram baleamento, esfaqueamento e espancamento, tendo como principal fator os conflitos sociais.

> Osvaldo Ferreira disse que o número de 196 exames necroscópicos que foram apontados em 1984, pode, ainda não ser o real, se a ele forem adicionados os casos não levados ao seu conhecimento e ocorridos em localidades distantes de Marabá,

> como Curionópolis, Serra Pelada, Parauapebas, São João do Araguaia entre outras localidades fora da sede.

A realidade da violência incomodava, especialmente as elites, não só como uma questão de segurança, mas também pela imagem (representação) da cidade veiculada externamente. Em 1988, o editorial do *Correio do Tocantins* (29/01-04/02/88, 3) lamentava "a fama de terra violenta, de Meca dos conflitos sociais que nos tornou tristemente famosos por esse Brasil afora". Mas, não era só uma questão de criminalidade, os dramas da cidade eram variados. Encontram-se abordagens de vários problemas, como a disseminação das drogas entre os jovens, a prostituição, a falta de ruas e asfalto, de obras de saneamento, de escolas, enfim. Ainda em 1987, a Associação de Moradores da Nova Marabá reivindicava uma escola de 1º grau para a Folha 28, uma das áreas centrais da Nova Marabá (CT, 15-22/01/87, 2). O senhor Abraão Martins relata as dificuldades enfrentadas pelos moradores da Nova Marabá, como fornecimento de gás, água, abertura de ruas. Segundo ele, a infra-estrutura urbana só veio melhorar um pouco na década de 1990. Este, inclusive, foi um dos fatores que dificultou a efetivação do objetivo de que essa área de expansão urbana servisse ao deslocamento da população atingida pelas enchentes. O senhor Braz quando fixou moradia na cidade, em 1979, preferiu ficar no bairro Cabelo Seco. Além da precariedade das condições de vida na Nova Marabá, ele permaneceu na Cidade Pioneira também por uma questão tática de sobrevivência material e social.

> Na época, em 79, a Marabá Velha era a pioneira, como se chama. Então o movimento todo era aqui, até aquela época realmente o movimento todo era aqui em Marabá, banco, tudo. Nova Marabá, já tinha Nova Marabá. Depois surgiu, porque a Nova Marabá foi em prol não só do crescimento da cidade, como também pra tirar esse... hoje continua a mesma polêmica, que era tirar o pessoal, que era uma cidade muito pequena, muita... pessoas chegano, muitos imigrantes, e o problema da água mesmo. Mas a gente vinha aqui porque sentia lá como se fosse um bairro atrasado. Cansei de ver nego, há eu não vou pra Nova Marabá, aquilo ali parece que tá todo mundo é morto! E coisa, que lá num tinha ninguém, tal, tal. E aí a gente... o pobre é sempre mais audacioso, ele gosta de tá sempre entrosado no meio, coisa, ele nunca, ele sempre pensa só no hoje, no presente, ele num tem uma visão de futuro. E como realmente o poder aquisitivo muito pouco. Porque um rico ele vai pro bairro que tá começando, lá ele poder ter, porque ele pode ter um carro pra ir, ele pode puxar logo a luz, faz uma casa já com um prédio bem confortável, vive uma vida mais confortável pelo poder aquisitivo que ele tem. E o pobre não, dificulta. Então eu vim fiquei aqui, porque aqui realmente era onde eu conhecia as pessoas, tinha as pessoas que me conhecia, e onde eu poderia manter um crédito em dias, em pé, firme (Braz Ferreira de Melo, entrevista oral, 01/04/05).

Essas representações da cidade vinculam-se predominantemente às suas funções econômicas e sociais, inclusive como lugar de projeção dos ideais de regulação do comportamento social. Mas, especialmente os relatos de moradores mais antigos dizem que a

cidade era muito mais do que isso. Um referente de representações sobre a cidade era o ciclo das águas. Nas cheias dos rios era tempo de embrenhar-se na mata para colher e transportar a castanha e, também, para "fugir" das enchentes, alojando-se em casas de parentes, amigos ou ainda em alojamentos provisórios. Quando as águas baixavam, era tempo da procura pelos diamantes, da pesca e das festas. São essas narrativas que descrevem o *mapa afetivo* da cidade (BOSI, 1994) e das práticas culturais, conforme abordarei no próximo texto desse capítulo.

À exceção das grandes enchentes, como aquelas de 1926, 1957 e 1980[4] que, segundo Otávio Barbosa (entrevista oral, 19/04/05), sempre ocasionava muita miséria, a cidade ficava quase destruída, as enchentes anuais dos rios Tocantins e Itacaiúnas podem ser consideradas uma "questão até cultural na cidade". Ele conta que

> antes de vir muita migração mesmo, antes de Serra Pelada, nos anos 80, a enchente atingia aqui, as pessoas num tinha pra onde ir, era pouca opção. Então sempre ficava em casa de alguém, de parentes. [...] Até hoje a gente encontra, *ah! a gente passou a enchente junto!* E hoje não, as pessoas passam a enchente em abrigos que num tem conforto nenhum, privacidade. E fica marcando isso, porque já era pra gente ter uma convivência com essa enchente, que isso é uma questão até cultural na cidade.

Os relatos que ouvi de pessoas que recorrentemente são atingidas pelas enchentes dos rios[5] revelam pontos de vistas de quem se acostumou com esse movimento, mas não negam os sofrimentos que envolvem as mudanças, as perdas materiais e a precariedade nos abrigos. No estudo realizado por Silva e Batista (2004, 51), elas afirmam:

> Analisando o problema das cheiras em Marabá, percebemos que a mesma reordena a vida das pessoas envolvidas o tempo todo. Há pessoas que passam a vida toda esperando e se preparando para o período das enchentes fazendo economia para não ter que depender de terceiros ou do poder público. Quando as águas voltam ao seu curso normal retornam às suas casas e recomeçam, porém nunca da mesma forma porque quase sempre perdem boa parte dos seus (escassos) bens levados pelas águas ou pelos ladrões.

Eram ou ainda são personagens com modos de vida ligados aos rios – pescadores e lavadeiras de roupa –, famílias com relações culturais no lugar ou simplesmente famílias pobres que não dispõem de outras alternativas de sobrevivência. Num poema em prosa de Ademir Braz, "A Terra Mesopotâmica do Sol" (1972), encontra-se uma representação sobre os atingidos pelas enchentes dos rios – suas maneiras de encarar o acontecimento, acostumados com a política (dos políticos) de todo ano, na emergência do decreto de calamidade pública.

> Antigamente, de dez em dez anos, com uma regularidade fatídica e impressionante, cresciam os rios a rebentar touceiras de mato, alagando o varjão e afundando as ruas, casas, bairros, a cidade. [...] Nos duros tempos de provação, olhavam-se nos olhos e não ficavam braços sossegados na tarefa. [...] Quando cessava o capricho das águas e um vento de verão enxugava a terra lavada, os habitantes retornavam e erguiam muros, casas destruídas, e conservavam quintais e raspavam o lodo das paredes, e plantavam as mesmas flores, e davam os mesmos suspiros e, com a obstinação dos grandes desesperos, refaziam tudo e de novo se atiravam para a mesma existência conjugada na rotina. Assim tinha sido em 47. Em 57. Em 67. Assim quantas vezes acontecessem. O governo declarava estado de calamidade pública, na Capital os jornais davam notícias de flagelos com manchetes escandalosas. O marabaense, esse dava um sorriso de quem acostumou-se já a essas pequenas misérias de cidade incomum (BRAZ, 2003, 154-155).

As enchentes, os desalojados, os políticos perpetuando seu modo de fazer política... e um bloco carnavalesco para "brincar" com essa história. Em 1986, no bairro Santa Rosa, foi criado, com a participação da Associação de Jovens, um bloco carnavalesco denominado "Unidos na Tradição" que significava "a tradicional mudança por parte dos moradores do bairro da Santa Rosa". Segundo seu fundador,

> Como o problema da enchente afeta diretamente aquele bairro e virou tradição a mudança dos moradores daquela localidade, então denominou-se "UNIDOS NA TRADIÇÃO", ou seja, o tradicional deslocamento dos moradores para outra localidade, retornando após a enchente para suas casas (Epitácio Valdez Cabral, FCCM, 1986).

Atualmente as enchentes atingem também outros bairros da Nova Marabá e da Cidade Nova. Contudo, conforme destacaram Osnera Pinto da Silva e Alcidela dos Santos Batista (2004) que elaboraram uma monografia – "O Eterno Retorno das Águas" – sobre a questão das enchentes em Marabá, não há e nunca houve[6] a elaboração de uma política pública que visasse solucionar ou minimizar os impactos das enchentes sobre a vida dos moradores.

Em geral, os moradores de Marabá lembram a trajetória da cidade a partir de ciclos: os ciclos econômicos, os ciclos das grandes enchentes e as migrações. Este último aspecto, relacionado especialmente à abertura da rodovia Transamazônica e ao garimpo de Serra Pelada. Suas representações sobre a cidade cruzam repertórios híbridos, devido às diferenças culturais dos migrantes, às diferentes perspectivas dos sujeitos que adentraram ou transitaram nessa terra, bem como, as posições desiguais que ocuparam no contexto das mudanças. Também a "explosão" da cidade significou o cruzamento das fronteiras físicas (o rio e as baixadas), sociais e culturais (da comunidade local à cidade descentrada).

4.3 A cidade invisível e as memórias da sociabilidade

Adeus rosa branca
jasmim que tanto cheira
para o ano eu amostro
como se faz brincadeira.
(versos de boi-bumbá)

Entre os moradores do Cabelo Seco as "brincadeiras" que se realizavam, especialmente até a década de 1970, são lugares de memórias significativas. É assim que se referem às práticas culturais e espaços de sociabilidade – eram brincadeiras que geralmente envolviam desafios relacionados à atuação performática dos participantes: a teatralidade dos grupos de Boi e dos Cordões de Pássaros, a performance dos poetas cantadores dos versos de Boi e das súcias (repentes e desafios), o ritual da folia do Divino e a performance dos foliões na dança da súcia. Também relatam formas mais cotidianas de sociabilidade comunitária, como nessa narrativa de dona Raimunda (Raí), moradora do bairro Cabelo Seco.

> Eu achava bom demais, no tempo de jovem, de criança, era bom, a gente brincava, tinha brincadeira de drama. A brincadeira era assim, fazia drama, às vezes, vinha do [...?], fazia drama, a gente brincava de drama, tinha os piquiniques. [Como era essa brincadeira de drama?] O drama era assim, a gente ensaiava, procurava assim uma música, tinha comédia, recital, às vezes, era cantano, ensaiava aquela música. Ali, inclusive, onde era o Botelho, aonde era o barracão do Botelho, ali, era aonde a gente fazia os drama. [Apresentava?] Era, apresentava ali. Tinha vez que o Iran Bichara, que era dono do Cine Marrocos, ele emprestava as cadeiras, pro pessoal ir assistir. Tinha também piquinique aos domingo, ajuntava aquela turma de moça, fazia pequinique, cada um cooperava, por exemplo, um entrava com a carne, outro com a galinha, macarrão, a gente ia... que tinha logo ali, na casa do seu Bandeira, um quintal, era grande, que acabou tudo. Que aí pro Itacaiúna, era muito grande esses quintais aí. Era tudo sombra, pé de manga, era pé de murici, lá. Então, a gente fazia brincadeira lá debaixo, né. Cozinhava, brincava, era uma coisa divertida, num sabe. Era uma união, era muito unido mesmo. Naquele tempo (Raimunda Souza Costa, entrevista oral, 20/03/05).

As memórias da cidade constroem-se como um mapa afetivo: os quintais com árvores onde realizavam-se os piqueniques, o barracão onde os jovens (re)presentavam seus textos e músicas, os terreiros e os arraias onde (re)apresentavam-se os grupos de boi e também as festas na beira do rio e na praça promovidas pela Associação de Moradores do bairro. Segundo dona Raí, "onde o progresso vai também existe muito maldade. [...] Marabá não era assim uma cidade tão agressiva como tá sendo agora". Também o senhor Otaviano (entrevista oral, 19/04/05) relaciona migração e progresso e estes com a desestruturação das formas de sociabilidade existentes no local.

> Porque aqui tinha, por exemplo, tinha aquela convivência do povo. Tinha, por exemplo, o cinema aqui em Marabá, que esse desapareceu também. Então, era aquele pessoal conhecido que a gente fazia assim aquelas reuniões, tinha aquele convívio com aquele povo, aquela coisa. Isso hoje, toda gente de fora, que hoje pra rever um conhecido já num é mais aquela... Eu me lembro bem quando passou aquele filme, aqui que veio, era Aviso aos Navegantes, a gente foi no Cine Marrocos, encheu. Ele passou pela terceira vez, quarta vez. Hoje, acabou, num tem mais. Então, desapareceu tantas coisas que tinha aqui. Então, eles hoje... também a televisão tirou tudo também, eles se queixam disso. Então, pronto, acabou aquela coisa. Mas eu achava assim o pessoal mais aprazível, mais pacato, um pouco mais assim. Hoje, pra gente dizer assim, o marabaense hoje, a gente anda numa reunião, num lugar, pra gente ver um já tá dificultoso, num é mais como naquele tempo, tudo era aquela família só. Hoje não, como a imigração tá grande... Mas, tudo isso faz parte do progresso da região. Porque antigamente num existia essas estradas que tem hoje. As castanhas eram arriadas nos barquinhos pequeno que entrava nos igarapés, era batelão, era canoa, era os motores, barcos que traziam até aqui no porto de Marabá. Daqui eles pegavam essa castanha levavam pra Tucuruí. Em Tucuruí depositavam nos armazéns pra ela secar que era pra fazer a catação, que era pra depois arriar pra Belém. Era exportada pros países estrangeiros, pra América, pra França, pra Inglaterra, pra tudo. Então, a castanha teve um valor tão grande em nossa região que Ave Maria! À depois dona, com a entrada dos fazendeiros, madeireiros, acabou com tudo, acabou com tudo viu. Que até tem aquela marcha do carnaval da Vanda, *Somos Nós*, que ela dizia assim: o ciclo da castanha, a castanha, o ciclo que a enchente carregou. Tudo aquilo era bonito. Que essa coisa foi bonita, ela cantou isso no bloco, carnaval que saiu.

A música de carnaval a que se refere o senhor Otaviano é de autoria de Erivelton Martins (Vetinho), "Marabá uma história de luta e de amor" (FCCM, s/d).

> Tim tim por tim tim/ vamos cantar tua magia/ tua história Marabá. Herança dos índios gaviões/ que lutaram pela terra Mãe Maria/ dos imigrantes tarados de ambições/ dos conflitos desse dia-a-dia. Somos o leite da castanha/ do ciclo que a enchente carregou/ Ó meu Marabazinho, tua vida/ é de luta e de amor. E o amor/ o amor nos cabarés/ Canela Fina e Antônio da Jurema/ Gente boa nos arrasta pés/ lá no Jadão que valia a pena. Dinheiro fácil vem e vai/ a mistura de trabalho e de prazer/ essas mulheres tipo cai não cai/ ajudaram Marabá crescer. Esse trem que leva/ leva e nunca traz, nunca traz/ leva toda a riqueza/ deixa tristeza nos Carajás. Serra Pelada/ seu problema social/ quero esquecer essa folia/ que hoje é dia de carnaval.

O depoente lembra dessa música para dizer que "a entrada dos fazendeiros, madeireiros, acabou com tudo" – as formas de produzir e organizar a vida de antes. Isso é interessante para perceber como as transformações no espaço modificam a dinâmica sociocultural em diferentes escalas. Além dessa questão das formas comunitárias de sociabilidade, as mudanças espaciais – destruição da floresta, intervenção técnica no curso natural do rio (a construção da hidrelétrica), alterações da toponímica de ruas e bairros (nomeação oficial adotada no cotidiano pelos migrantes) – também afetaram a visão de mundo dos moradores. No percurso temático do poema "História natural" de Ademir Braz, antes "vinha a boiuna das águas [...] tinha matinta-perêra na rua; o cupelôbo, na mata, deixava risco no chão". Mas, depois "o mundo pegou de raiva com a gente [...] e despejou nossa

história". Então, "morreu quase todo bicho, esvaiu-se todo encanto, visagem caiu no mato[...]". Nas narrativas desses antigos moradores, as histórias de encantados compõem a memória sobre a cidade, mas elas aparecem como um mapa invisível. Os lugares parecem deslocados – e desencantados – apesar dos significados que a memória reconstrói.

Dona Ana Rosa conta que quando veio do Maranhão, em 1968, só espantou a saudade de sua terra quando passou debaixo da ponte que ficava aonde hoje está construído o estádio Zinho Oliveira.

> No começo eu chorava demais pra voltar pro Maranhão, mas depois... Aí me disseram que se passasse debaixo da ponte ali aonde era o estádio antigamente, eu não voltava mais [...] Aí eu passei. Aí digo, eu vou saber se isso é verdade. Aí eu fui passano, que era uma ponte, era ponte ali no estádio, cortava a Barão até a Antônio Maia. Aí eu passei por debaixo, aí eu passei por debaixo da ponte, pra saber se era verdade mesmo, e até hoje. [E depois disso a senhora não quis mais voltar?] Não, acabou. Aí eu passei debaixo da ponte... o pessoal dizia assim: ah, se passa debaixo dessa ponte aí não sai mais de Marabá. Pois aconteceu comigo. E num tenho mais vontade de voltar pro Maranhão, não. Esqueci (Ana Rosa Alves Siqueira, entrevista oral, 20/03/05).

Ela que, desde 1980, é lavadeira de roupa no rio, referiu-se a um ditado popular – "Tem mais olho n`água do que cabelo na terra" – quando contava sobre os encantados do rio. Dona Ana Rosa contou de certa vez que ela estava tomando banho no rio e disse que ia mergulhar e se encantar. Imediatamente veio uma "conca" (onda) d`água. Era a boiúna (cobra grande) que havia ouvido seu pedido e vinha para levá-la para seu encante.

> A Boiúna, quando eu cheguei aqui, ela morava ali no inflamável. Aí quando era no mês de agosto ela subia pro São José [aponta o rio Itacaiúnas]. Aí quando foi um dia, quando foi um dia nós tava tomando banho, lua bonita, né, aí nós tava tomando banho nesse ponto bem aí [aponta margem do rio Itacaiúnas no final de sua rua]. [Era de noite?] Era. Porque era tudo limpo, tudo limpim. Aí eu disse, eu vou já me encantar, eu falei eu vou já me encantar e merguiá. (...) Veio aquela conca d'água, bem ali no meio do rio, veio aquela conca d'água. Aí nós corremo, num sabe, aí nós corremo, subimo essa ladeira, chegô bem em cima eu caí, óh. Caí só de cansada com medo, tava tudo com medo. Óh, no mês de agosto a gente via quando ela passava. Ela saia de lá e passava subino. Aí fazia aquele banzeirão. [Por que ela subia?] Ela subia porque ficava muito seco. [...]
> Teve um pescador aí que disse que viu ela. Aí disse que ela pegô e falou, disse que ela falou, assim diz, esse pescador acho que até já morreu. Aí ela falou que era pra levá um copo de leite materno e deixá lá pra ela beber. Não sei se ele levou. [...]
> Ela não mora mais aí não. [Por que?] Ela saiu, ela sumiu. De certo tempo pra trás, ela sumiu daí, sumiu no mundo. [O povo tem alguma explicação pra onde ela poderia ter ido?] Ninguém sabe pra onde ela foi. Ninguém nunca mais viu. [Faz muito tempo que ninguém mais vê ela?] Faz. Muitos anos. Que antigamente, o pessoal dizia, *eu vi a Boiúna*, os pescadores dizia. O Dórico mesmo disse que viu. [Dórico é o marido da senhora?] Não, é meu cunhado. Ele disse que vinha subindo (...?) e disse que a bicha atravessou bem no meio do barco dele, ele não ia nem pra frente, nem pra trás. Agora, ninguém nem mais vê falá nela. (D. Irene – Dizem que tá lá pro lago de Tucuruí). Eu acho que tá pra lá mesmo.

Percebe nesse relato aquela possibilidade da comunicação entre entidades, como bichos e pessoas. Nessa concepção, a boiúna não é apenas cobra, pois já foi um dia uma pessoa e agora possui poderes extraordinários adquiridos pela transformação do encante. Nela, coexistem características que simbolizam a simultaneidade e a horizontalidade dos universos humano e natural e do ordinário e do extraordinário. Essa é uma chave para compreender tantos outros relatos de antigos moradores.

> O povo que diz que aparecia a porca de bobi, mas eu nunca vi. Pé de Ferro também era história que o povo falava, né. Tinha o Pé de Ferro aqui de noite. Negócio do pé de ferro, aí falava que era o finado Irineu porque vivia, morava com as duas irmãs, dentro de uma casa só, e aí quando era de noite ele virava bicho. Que o povo comentava. E a porca de bobi, diz também que era uma mulher que se virava, de noite virava uma porca, e saia aí. (Otávio – Dona Raí a senhora sabe da história do Américo com essa porca de bobi?) Não, não. (Otávio – Não viu falar não?) Não. (Otávio – Pois diz que o Américo andou agarrando ela aí, diz que fez foi namorar com ela, nunca mais apareceu). [...] E também o Nego D'Água, falavam no nego d'água, que existe o nego d'água. Agora, nunca mais que vi falar, mas antes tinha. Tinha a história do nego d'água, que era um nego pretim, pretim igual saci-perere, a cabeça... num tinha cabelo na cabeça, que a cabeça parecia cabeça de cuia. Assim aquela coisa. Que existia o nego d'água, também. Mas, eu nunca vi (riso). [História sobre o nego d'água a senhora não sabe?] Não. Diz que existia, que a aqui no rio tinha o negócio do nego d'água. Quando a gente tava no rio tomando banho, aí dizia, o nego d'água, que menino tava banhando, aí dizia, óh lá vem o nego d'água, que menino saia correndo, com medo do nego d'água. Eu acho que era os pais da gente, metendo medo na gente, porque naquele tempo a gente tinha mais temor, assim, das coisas, a gente mesmo nas histórias que contavam. A gente ficava assim com medo (Raimunda Souza Costa, entrevista oral, 20/03/05).

As histórias de encantados e encantamentos estão, até onde tenho conhecimento, escassamente registradas e ainda pouco analisadas em termos de seus significados culturais. Nos arquivos da Casa da Cultura encontram-se alguns registros sobre os encantados dos rios e da mata ou os encantados "fadistas", como a Porca de Bobi e a Matinta-perêra. Também encontramos nos "fatos e episódios colhidos da tradição oral da população tocantina" registrados por Kluck (1984), diferentes relatos de encantamento, como a história da menina que se encantou no poção da Cachoeira Grande, no rio Itacaiúnas, e a história do Justino, "um piloto empautado" (acreditava-se que tinha trato com o diabo). Gilson Penalva, em sua dissertação de mestrado em Letras, *Literatura oral do sudeste paraense: memórias de velhos camponeses* (2002), abordou parcialmente[7] essas narrativas de encantamento muito difundidas na região. Segundo ele, desde a atividade de coleta e estudo de narrativas orais, desenvolvidas pelo Centro de Letras e Artes da Universidade Federal do Pará, e durante sua pesquisa no mestrado, realizada em onze municípios do sudeste paraense, essas narrativas mostravam um "mundo de encantamentos, duendes e mistérios da floresta" (PENALVA, 2002, 14). Penalva (2002, 173) classificou as narrativas orais reunidas em sua pesquisa como

"contos maravilhosos ou de encantamento" e "histórias de temas variados, que envolvem fatos do cotidiano dos narradores, histórias de caçadas, encantos da floresta, lobisomem, assombração, e relatos de fatos políticos, históricos e culturais da região".

As histórias de encantados e encantamentos são memórias de tempos e espaços que foram transformados. As atividades produtivas são outras, a mata próxima foi destruída, ao rio foi imposto a ação humana, controlando suas águas e ele nem é mais o caminho por onde a vida acontece, as ruas da cidade são iluminadas pela eletricidade e as pessoas ficam mais tempo em casa assistindo televisão. Mas, essas narrativas não são coisas do passado. São re-elaborações da memória para as experiências significativas de uma parcela da população local. Por isso, é o lugar de uma diferença cultural que perpassa a formação social local.

As práticas culturais em Marabá, especialmente até a década de 1970, são resultados dos encontros entre populações do Maranhão, do norte do estado de Goiás (Tocantins) e do baixo Tocantins. Desta forma, encontramos referências a folguedos, danças e uma literatura oral que evidenciam esses encontros. Também houve larga tradição de brincar o carnaval. Na década de 1930, saía-se à rua com máscaras e fantasias. Em meados da década de 1940, surgiu o primeiro bloco carnavalesco e, desde então, havia desfiles dos blocos pelas ruas ao som de uma orquestra. Em 1983, surgiu a primeira escola de samba que inicialmente chamava-se "Unidos da Borracha" e em 1984 passou a denominar-se "Somos Nós" (FCCM, s/d).

Neste momento, interessa-me, especialmente, as práticas culturais populares e que estão muito presentes nas memórias dos antigos moradores, como importantes referentes de sociabilidade e identidade no espaço da cidade. A "brincadeira" do boi-bumbá, a folia do Divino, as apresentações dos Cordões de Pássaros e os festejos ou rezas de santos são as atividades mais lembradas por esses moradores. Os meses de maio e junho eram de intensa sociabilidade e festa.

O Boi-bumbá no Pará e no Maranhão é realizado em junho e, como noutras regiões do Brasil, era um folguedo de negros escravos (SALLES, 2004). Inclusive a palavra bumbá teria origem africana "bumba, instrumento de percussão, tambor, que pode derivar do quicongo *mbumba,* bater, [...] ou redução, no mesmo caso, de *zabumba,* pancada, tambor grande [...]" (SALLES, 2004, 195).

> O bumba-meu-boi é talvez a mais complexa forma de representação popular brasileira, com múltiplas variantes, registradas em quase todos os Estados; uma farsa que participa de um lado, como principal *personagem*, o boi, do outro, figuras representativas da vida social brasileira, satirizadas pelo povo. Neste sentido, é certamente o folguedo nacional de maior significação estético e social. Seu entrecho é

> todavia muito simples. Conta a história da morte do boi de estimação da fazenda e sua ressurreição, após várias peripécias, entre alegria que estabelece o congraçamento geral (SALLES, 2004, 193).

Em Marabá, até pelo menos o final da década de 1970, os grupos de boi saiam às ruas durante o mês de junho, realizavam apresentações em terreiros de residências particulares quando convidados e, no final do mês, no arraial, acontecia a festa da morte do boi que era ressuscitado no próximo ano. A dona Ana Rosa conta como era.

> É que antigamente a gente contratava pra vim dançar no porta da gente, eles vinha, eles vinha pra fazer aquelas graças, pra fazer pro pessoal ri, né. Aí depois passou, parou, parou que ninguém mais contratava mais o boi. Aí ele andava nas ruas, nas praças, no arraial, dançava mais no arraial. [...]
> Nesse tempo, é no tempo dos terreiro, não era cimento. Aí era de tarde, *o boi vem dançar aqui de noite!* Aí a gente varria o terreiro e jogava água para não fazer poeira.[...] Era cantado só aquelas tirada na chegada, quando ele vinha vindo já vinha cantando, e aí quando vinha chegando batendo no bandeiro, maracá (Ana Rosa Alves Siqueira, entrevista oral, 20/03/05).

Nessas apresentações nos terreiros, segundo dona Ana Rosa, somente os cantos da chegada e da saída tinham letras definidas e memorizadas. O que mais atraia os participantes eram os repentes cantados, abordando temas da realidade imediata, geralmente envolvendo as pessoas presentes e os donos da casa. Além disso, o caráter satírico e as inversões, como homem em papel de mulher (a Catirina) ou a luta entre senhores e outros atores subalternos, como o pai Francisco (preto velho) e sua esposa Catirina davam um tom carnavalizado à brincadeira. Na brincadeira do boi, o que mais importava era a performance do grupo, através dos adereços que compunham a encenação, da dança e da atuação – de poeta e cantor – do "amo" do boi.

O mais famoso grupo de boi da cidade foi o Tira-Fama criado pelo Cambraia e, depois de sua morte, assumido pelo Palmica. Segundo o senhor Otaviano Alves de Sousa, que foi brincante do boi, o Cambraia era bom pra rimar. Ele era o amo do boi, portanto o cantador. Na narrativa do senhor Otaviano sobre as brincadeiras do boi e das súcias, há esse ressalto da performance dos poetas e cantadores – eram bons pra rimar. Na brincadeira do boi, inclusive nos desafios que poderiam acontecer entre amos de grupos diferentes, assim como nas súcias (que abordarei mais adiante), sobressai-se uma cultura da oralidade baseada no desafio e na sedução da boa performance. Conforme Sodré (1983, 192), há uma "afinidade semiótica entre o cordel (escrito) e a cantoria (os desafios, os repentes, o canto dito 'de pancada')". Neles, joga-se com o ato do discurso: "o cantador seduz o seu público pelo artifício de sua atuação". Para este autor, "neste jogo de formas, onde importam mesmo o desafio feito à língua (e ao

outro) através da rima e o segredo (a inventividade pessoal) da boa performance", há uma convergência de elementos da literatura popularesca portuguesa e da tradição dos contadores/cantadores (griots, akpalô) negros.

Seu Otaviano conta que os versos do boi eram retirados de temas imediatos. Uma certa vez o Tira-Fama teria chegado numa casa e as moças não saíram à janela. E o Cambraia então teria cantado:

> Eu sou aquele que disse
> que hoje eu vinha cá
> batalhão do Tira Fama
> não promete pra faltar.
>
> Eu canto todo dia,
> todo dia e toda hora
> eu só canto em formigueiro
> quando tem formiga fora.

Algumas letras, parecem-me, acabavam memorizadas devido à repetição, inclusive porque o senhor Otaviano recorda letras completas desses versos: "Eu botei meu boi na rua/ não foi pra contrariar/ só se Deus não quiser/ esse batalhão real". Outras que podem ter sido retiradas da literatura oral de domínio público.

> Adeus rosa branca
> jasmim que tanto cheira
> para o ano eu amostro
> como se faz brincadeira.
>
> Tava brincando com rosa
> rosa foi furo meu dedo
> isso tudo acontece
> quem com rosa tem brinquedo.

Seu Otaviano conta que antes de casar-se também foi amo do boi e aprendeu com o Cambraia. Ele ainda lembra os versos cantados na morte do boi. Conta a história do sumiço e morte do boi, mas com destaque mesmo para a atuação dos personagens. É a performance teatral dos membros, representando papéis, às vezes, invertidos e estereotipados, e da cantiga rimada. O Otávio Barbosa, filho do seu Otaviano, também disse que brincou e foi caboclo do boi Pingo de Ouro. Ele conta que nos encontros dos bois na rua havia "brigas". Era o desafio que se estabelecia em versos, mas, às vezes, era briga física mesmo. Segundo ele, nenhum grupo enfrentava o Tira-Fama quando o encontrava na rua.

> O boi do Palmica era o mais famoso, então ninguém ia defrontar com o Palmica. Para nós, a gente tava atrapalhando ele, que ele tava passando. Então, ele começava a cantar lá pra gente sair. *Arreda da frente que eu quero passar, esse ano o Tira-Fama é campeão de Marabá. Arreda do contrário senão eu brigo, eu ainda levo uma moça daqui comigo.* Quer dizer, que ainda ia pegar as meninas que acompanhavam. Que acompanhavam muitas moças o boi, aquela coisa, que elas ficavam até admirando quem ficava no boi (Otávio Barbosa de Sousa, entrevista oral, 19/04/05).

Com as transformações no espaço urbano e as novas atividades econômicas, como o trabalho formal que restringia o tempo das pessoas (Otávio Barbosa), as reclamações de novos moradores sobre o barulho dos grupos de boi à rua (MESQUITA, 1998), as brigas nas quais terminavam envolvidos os participantes do boi (Ana Rosa), a televisão como meio de entretenimento (lembrado por alguns entrevistados), a brincadeira do boi-bumbá foi perdendo sua função de sociabilidade e festa. O primeiro canal de TV (13) em Marabá começou a funcionar em novembro de 1976. A revista Veja veiculou uma reportagem em 1977 (13/04/77, 83) sobre esse acontecimento, dizendo "A nova noite de Marabá: a TV começa a derrotar o botequim, as conversas e outros hábitos do passado". A matéria registrava que nas casas dos enriquecidos tinham-se aparelhos e que, informados por Raimunda Souza Costa, sabiam que o prefeito tinha colocado um aparelho para os pobres no Cabelo Seco. As preocupações com a novidade ficavam por conta do padre Baltazar e do bispo D. Alano Pena. Temiam que, numa população de 80% de analfabetos, poderiam ocorrer mudanças de valores que não seriam desejadas.

Na década de 1980, a Secretaria Municipal de Cultura passou a organizar e regular as apresentações do boi. Estas passaram a ser realizadas junto com outras atividades juninas, como quadrilhas, no arraial montado na praça em frente à igreja de São Félix, hoje Praça do Manduquinha. Somente o boi Tira-Fama manteve seu arraial no bairro das Laranjeiras, na Cidade Nova. Em 1991, segundo Virgínia Mattos (1991, 20), tinha-se "cerca de 18 grupos, sendo mais populares os grupos 'Pingo de Ouro', 'Tira Fama', 'Misterioso' e o 'Bem-te-vi'".

Os Cordões de Pássaros eram práticas trazidas pelos migrantes do baixo Tocantins e era um folguedo assemelhado ao boi-bumbá. Segundo Vicente Salles (1985, 41),

> Os pássaros, à primeira vista criação ou recriação do caboclo, é quase uma contrafação daqueles [refere-se ao boi-bumbá]. O modelo de teatro popular e tradicional europeu, como nos autos natalinos, está evidente, num como no outro. Entretanto, a origem dos pássaros não é tão remota como a do bumbá; não há registros que documentem a contemporaneidade dos pássaros relativamente aos demais folguedos, não se podendo, a rigor, ligá-los ao teatro missioneiro, como o de Anchieta, nem tampouco à tradição do teatro vicentino ou da *comédia dell'arte* senão, talvez, via indireta: através dos mambembes e dos circos.

Em Marabá, existiram vários grupos, como Arara, Rouxinol, Tucano e Beija-Flor. Existem poucas informações sobre esses grupos e elas lembram os cordões de pássaros que eram realizados em Belém. Margaret Refkalefsky (2001, 45) considera que os cordões de pássaros e os pássaros juninos (uma variante chamada pássaro melodrama fantasia) de Belém são um tipo de teatro popular. Segundo a autora, a dramaturgia do cordão, "tem seu percurso dramático conhecido pelo público em decorrência de seus elementos estruturais permanecerem constantes". Ainda segundo essa autora, sua temática envolve um "realismo fantástico".

> A temática abordada por esse teatro reflete a maneira como esses segmentos sociais encaram a exuberância e o caráter fantástico da natureza e da cultura amazônica. Cultura esta, que permite que a vida atual do cotidiano das pessoas seja impregnada de um caráter mágico, com seres fantástico como os botos, que tomam a forma humana e assim, seduzem as moças-donzelas nas beiras dos rios; de plantas que operam milagrosas curas de amor, de uma floresta rica e indevassável, repleta de feras reais e mitológicas e de variados pássaros que fazem parte do imaginário dos povos dessa região (REFKALEFSKY, 2001, 47).

Resumidamente, o drama conta a história de um pássaro que vive na floresta, é caçado e morto, o caçador se arrepende e recorre aos poderes mágicos de um pajé para ressuscitar o pássaro[8]. Em Marabá, teriam existido cordões de pássaros até fins da década de 1960. Esses grupos também saiam à rua e quando convidados apresentavam nas residências de familiares. Seu Otaviano ainda lembra alguns versos dos cordões de pássaros, como estes, a seguir. "O rouxinol vai passando na rua de Marabá/ Todo mundo gritando com alegria/ Viva o rouxinol/ Com prazer e alegria!". E esta outra cantiga do amo do pássaro e do caçador:

> – Caçador dessas floresta
> Há não seja tão tirano
> Nós pedimos por favor
> Que não mate nosso tucano.
>
> – Não posso fazer pedido
> Por me achar tão chateado
> Se eu matar esse bichinho
> Que me dá bom resultado.

As folias do Divino também estão presentes nas memórias dos moradores do Cabelo Seco. Ainda hoje existem grupos do Divino que circulam nalguns bairros da cidade, mas a participação dos moradores não tem mais o sentido da reiteração comunitária e a prática não dispõe de visibilidade pública. Em 1989, a Casa da Cultura registrou a existência de oito grupos do Divino (MATTOS, 1991). Antigamente, eram muitos os grupos de foliões do

Divino, conforme lembra dona Ana Rosa, "cada promesseiro é um dono do Divino. Quer dizer, o Emiliano tem um, o Divino na Pedra era outro, o seu Irineu era outro. Quer dizer que o Divino é um só, mas era muito os promesseiro". A dona Rosa recebia os foliões na sua casa para pouso. Ela conta a história do Divino na Pedra.

> Aí tem a parte do Divino na Pedra. O Divino na Pedra foi encontrado num garimpo de diamante. Aí ele foi jogado no chão, tava na casa do moço lá, o dono, o pessoal que achou a pedra. Aí quando foi um dia meio-dia, ele tava almoçano e viu que a pedra tava ficano mais bonita, mais bonita. Aí ele disse que olhou pra pedra e passou a ponta da faca e aí nada, não riscava, aí ele pensou que tava muito estranho, aí ele falou que viu a pomba do Divino na pedra. Aí ele chegou na igreja, levou pro pade, (...) aí o pade falou que era o Divino na pedra, é Divino na pedra, é o Divino na pedra. Aí os pade queria ficar com o Divino na pedra, aí o dono que achou não aceitô, né.

No livro publicado pela prefeitura em 1984, tem um texto – "O Divino na Pedra, uma devoção tocantina" – sobre este culto que já teria "sua coleção de milagres realizados, vários ex-votos são colocados junto ao seu altar e muitíssimas pessoas já vieram agradecer graças alcançadas, segundo relato dos fiéis" (KLUCK, 1984, 221). A pedra era guardada numa caixa e, quando do "giro" do Divino, ela era retirada, lavada e a água era bebida pelos foliões que passavam "mais de mês cantando todos os dias, sem nunca ficarem roucos" (KLUCK, 1984, 221). Uma matéria da *Revista Itatocan* de janeiro de 1953, com o título "Tralha do Divino", relata um diálogo com o senhor Antônio Sampaio que teria dito que o "mal da fartura" da região do Araguaia era a "preguiça" e que, além disso,

> há também um meio de vida fácil e divertido: o das 'promessas'. Todo mundo faz uma 'promessa' com o Divino e, para cumpri-la, convida meia duzia de amigos, forma os foliões e com uma viola, um pandeiro, uma caixa (tambor) e a bandeira da 'divinidade' sai de casa em casa, com a folia, recebendo dinheiro, cereais, legumes, ovos, etc. Feita a arrecadação, marca um dia e realiza a festança...

É uma visão preconceituosa sobre a recorrência da devoção na região, mas corrobora a idéia de que era uma prática muito difundida por estas terras. Além de ser tradição no Brasil Central, segundo Salles (2004, 27) também entre "as festas tradicionais do Pará, estudadas por Arthur Vianna[9], duas eram particularmente estimadas pelos negros, libertos e escravos, a do Divino Espírito Santo e a de São Raimundo". Alceu Maynard Araújo (1964)[10] também afirmou que a festa do Divino na Amazônia estava ligada aos pretos. A devoção do Divino no Pará foi associada por Nunes Pereira (s/d)[11] às procissões e danças de índios e negros introduzidas pelos missionários católicos, denominadas Sahiré e Marabaixo. Também no Maranhão a festa do Divino esteve ligada aos negros, inclusive sendo organizada pelos

terreiros de mina e nagô de São Luís e outras regiões do Estado[12] (FERRETTI, 1995). Para Mattos (1991, 18), "as festas populares em torno do Divino Espírito Santo são de origem portuguesa e vieram para o Brasil no século XVI". Ferretti (1995) também concorda com essa origem, constando que a festa do Divino a partir da segunda metade do século XVII teria persistido em Portugal apenas em algumas regiões, especialmente nos Açores. E, a mesma, teria chegado ao Brasil trazida pelos missionários nos inícios da colonização. Em nosso país, a festa teria assumido características peculiares em cada região.

> Em alguns lugares a festa do Divino é característica de imigrantes portugueses, como no Rio de Janeiro, ao longo do século XX (Cascia Frade, 1981[13]). Na Amazônia, aparece como festa de índios ou de negros (Nunes Pereira, s/d; Ypiranga Monteiro, 1983[14]). Em outras regiões é festa de brancos ricos. Em São Luís do Maranhão, o Divino é uma festa do tambor de mina (FERRETTI, 1995, 170).

Na região sudeste do Pará, no século XX, a festa do Divino era praticada por uma população pobre, provavelmente também procedente das migrações negras, e tomou a forma principal de folia. Pode ser considerada como parte do Catolicismo e da cultura popular e, assim como no Maranhão, organizado sem a participação e o controle eclesiástico da Igreja Católica ou o poder civil (governamental). Como se percebe da narrativa de dona Ana Rosa e do texto de jornal, acima citado, a folia do Divino era organizada especialmente em torno das promessas[15]. O senhor Otaviano começou a participar na folia do Divino ainda criança para pagar uma promessa que a mãe tinha feito.

> Eu fui folião. Fui salveiro pra pagar uma promessa durante cinco ano. Que a minha mãe fez pra mim. Então eu saia. A promessa era assim. Eu me lembro que usava uma toalha aqui, com divisa do Espírito Santo, chapeuzinho com as fitas e quando eles vinham, passavam em casa eu acompanhava. Até terminar o giro. Ela fez a promessa, foi isso. Agora depois eu continuei mais. Mas eu era novo nesse tempo. Eu comecei, me parece, com sete, oito ano. Aí quando eu comecei, tá nos quatorze pra quinze ano, aí eu sei que num podia mais, aí eu larguei. Que o nosso Divino, do senhor Chico Soldado, ele era, a bandeira dele era batizada. Se o cara trastejasse, fizesse qualquer coisa, o castigo era na hora. Tá vendo, era assim. Que nós andava de barco, de canoa, de canoa, né? Então tinha o salveiro que, por exemplo, era eu, andava com a salva na mão, com a bandeira e salva ali. Salva era uma bandeja assim, com a coroa aqui, com o [...?] do Divino aqui. Então, era o do frente. E o alferes também na frente com a bandeira andano. Então, nós chegava naquelas casas, pedia, cantava o dia todinho, chegava na noite ia dormir naquele lugar. Então, o pessoal assistia o terço, depois do terço era a roda que chama. Aí aquela folia, era assim. Era uma coisa muito bonita (Otaviano Alves Barbosa, entrevista oral, 19/04/05).

Esse dado de que alguns símbolos da festa do Divino deveriam ser carregados preferencialmente por crianças também é encontrado nas festas organizadas pelos terreiros de São Luís do Maranhão. Segundo Ferretti (1995, 171), "a festa do Divino é organizada por

adultos, mas crianças têm uma participação especial, representando o império. São crianças de 6 a 12 anos, ou mais novas". Também nelas, a motivação da promessa é muito presente: "muitos participam por pagamento de promessa, quase sempre da mulher" (FERRETTI, 1995, 171).

Noé von Atzingen conheceu e gravou a cantoria de grupos do "Divino da Casa de Pedra" que se apresentam na região da Serra das Andarinhas.

> Os grupos de Divino reúnem-se na Casa de Pedra, há vários anos, mantendo assim uma velha tradição. Ali, a 600 metros de altitude na entrada de uma gruta, eles mantêm a igreja da Trindade, onde, nestes dias é mantido um altar com a pomba do Divino, guarnecido com bandeiras do Divino. As pessoas vêm de longe à pé, à cavalo, alguns caminham mais de 30 quilômetros, subindo a Serra: é uma manifestação muito forte e impressionante. Dezenas de homens, mulheres e crianças alojam-se nas cavernas e abrigos, e ali passam alguns dias. Os dias e noites são repletos de rezas, terços, procissões e cantorias" (ATZINGEN, 1999, 6).

O comentário realizado por Noé, na entrevista oral, sobre esses grupos de Divino da Casa de Pedra, permite pensar na hipótese da recriação de, pelo menos, um dos elementos (o canto cujo som tem características onomatopéicas) da fala plurissingnificativa presente no teatro ritual negro e recriado ou mimetizado em formas diversas de práticas culturais e religiosas no Brasil.

> Num desses boletins, no primeiro boletim, nós fizemos uma transcrição dos cantos do Divino. Num sei se você já viu? [Humhum] A Virgínia que fez. Eu coletei e ela trabalhou. [Ela trabalhou a questão da linguagem] Então, é assim muito interessante. Eu fico apaixonado de ver, nem tanto pela letra em si, mas a entonação, a maneira de cantar. Num sei se tu já ouviu, que eles ficam assim... (faz o som). Você num entende as palavras, é uma coisa, é uma coisa de depois de ouvir várias vezes que você começa a entender. Porque, não só é uma coisa muito anasalada, emendam as palavras umas nas outras, é uma coisa assim... parece uma outra língua! É um negócio...! Sei lá, eu acho que alguém precisa trabalhar isso, porque é uma coisa que vai desaparecer, com certeza (Noé von Atzingen, entrevista oral, 27/04/05).

A Virgínia Mattos (1999b, 8) estudou "algumas palavras, expressões e a maneira de locução", bem como publicou as transcrições dos versos dos cantos do Divino. Segundo ela, em "1992 eram seis grupos de Divino, sendo um da cidade de São Geraldo, um do Sororó, dois da entrada denominada OP-2 (abertura no período de repressão à Guerrilha do Araguaia) e dois de pontos diferentes da Serra". Mas, o que me leva a levantar a hipótese, acima apresentada, é aquilo ressaltado pelo próprio Noé – "nem é tanto pela letra em si, mas a entonação, a maneira de cantar". Estou me apoiando na reflexão de Martins (1995) sobre a fala plurissignificativa no teatro ritual africano e a reterritorialização de suas formas nas culturas negras nas Américas.

> No engrendamento dessa fala plurissignificativa, o teatro ritual africano utiliza recursos como onomatopéias, gritos, cantos, silêncio, música, dança, cheiros, numa relação sígnica contígua, absolutamente necessária para a efusão da atmosfera sinestésica que libera a palavra e movimenta o corpo. A cultura negra nas Américas, a seu modo, nas várias formas de expressão e asserção aqui desenvolvidas, mimetiza essa concepção do ritual dramático africano, num *continuum* que reterriorializa essas formas (MARTINS, 1995, 99-100).

A questão levantada poderá motivar futuras pesquisas que poderão analisar e verificar a viabilidade dessa hipótese. Sua insinuação aqui tem essa função e também reforça a hipótese que tem percorrido este texto de que as práticas culturais, nesta região, têm na performance da atuação (do corpo e da palavra) um elemento chave de significação.

Em 1989, o *Correio do Tocantins* (21-27/07/89) divulgou o acontecimento do Festejo do Divino no bairro Santa Rosa. Segundo a reportagem, esse festejo teria iniciado há mais de cinco décadas, no povoado do Espírito Santo, pelo casal Basílica e José Duarte. Desde que o casal mudou-se para o Santa Rosa a festa é ali realizada. O senhor Manoel Dias Duarte, filho do casal, continuou a festa depois do falecimento dos pais. Em 1996, Virgínia Mattos escreveu no *Correio do Tocantins* (1-7/03/96) um pouco da história do senhor Zeca Matos, outro personagem da folia do Divino que havia falecido naquele ano[16].

> Marabá acolheu, em 1920, um menino de 10 anos, que desde os cinco era órfão de pai, 'um caboclo' e de mãe, que tinha 'a cor do melado e o cabelo grosso'. [...] Com 12 anos, em 1922, o menino começou a participar da devoção que o conduziria por toda a vida: as folias do Divino. Foi folião do grupo do seu Dionísio, no Apertado da Hora. Participava também do festejo do seu Marcelino, que morava em frente à ilha do Soldado.

As folias do Divino são lembradas também pela dança da súcia que era realizada nas pousadas dos foliões. "A realização do Divino, muitas vezes celebrada como pagamento de promessas, embora de fundo religioso tem conotado sabor profano" (ATZINGEN, 1999, 6). O senhor Otaviano diz que se usava a viola ou violão e pandeiro e fez uma demonstração da dança que me lembrou a catira de Goiás. O senhor Zeca Matos contou à Virgínia que a súcia era "um tipo de quadrilha, com caixa e tambor, e a música igual a roda, catira" (CT, 1-7/03/93). A súcia era uma dança praticada em Marabá desde o início do século XX associada a uma literatura oral de cantadores e poetas populares.

> Somente nas *súcias* e nos *pagodes* surgem aqueles poetas, de largo prestígio na comunidade, cantadores ou improvisadores, fazendo porfias quase ao acaso, aleatoriamente. Pela calha do Tocantins, onde são mais frequentes as *súcias*, especialmente em Marabá, desce a poesia do Brasil Central e aí encontramos grande

> repertório que se identifica com os *recortados* e as *modas-de-viola.* [...] nessa cidade que se registrou a evolução do termo *súcia*, ralé, para o significado semântico que abrange todo um complexo cultural: dança, canto, desafio, modinha, recortado, catira, etc (SALLES, 1985, 40;44).

Segundo Virgínia Mattos (1991), a súcia pode ser uma variação da chula encontrada na região marajoara e que tem sua origem no lundu. No município de Óbidos, José Veríssimo[17] teria encontrado o lundu associado à festa do Divino (SALLES, 2004). Na região de Marabá, a folia do Divino foi o último espaço da presença residual da dança da súcia. Provavelmente nela prevaleceu essa variação da súcia mais próxima da catira. Mas, é provável que, anteriormente, a súcia envolvesse também outros ritmos e danças, inclusive o samba ou lundu. Nos versos do poeta popular Romualdo Ferreira Santos, em seu folheto *O Barqueiro do Tocantins* (1921), encontra-se referências às súcias de Marabá como dança de "roda", "samba", "lundu" e "recortados".

– Lá vou, lá vou, Marabá!
E tu, meu Marabazinho,
vai encordoando o "pinho"
p'ro nosso "cacuriá".

De noite ferveu o "samba"
também lá foi o patrão
por gostar muito de ver
a "dança do folião"
Em duas alas formados,
frente a frente, vis a vis,
cada um sabe o que diz
pois todos são amestrados.

Ocupando a cabeceira
estão os dois instrumentos
nas mãos dos dois cantadores,
dois verdadeiros portentos.
Alto suspira a viola
e responde baixo o adufo:
"tira tufo, mete tufo,
elegante cabriola".

[...]

As palmas ressoam longe,
o pinho geme de dôr,
o pandeiro faz arrufos,
do samba sóbe o calor.
E a bela, sapateando
desmancha-se em requebrados
e elle faz seus "aparados"
na ponta do pé dançando.

Nas bôas sucias as "rodas"
sempre são parte integrante,

o mais ruim dançador
nellas se torna elegante.
Num circ'lo um tanto apertado
as palmas em bateria,
se dança com bizarria
qualquer "lundu" entoado.

(Uma roda)
As "cadeira" me dóe.
CÔRO
Dóe não dóe.
As "cadeira" me dóe.
CÔRO
Dóe não dóe.

Nesta vae um após outro
fazer o seu "recortado";
o homem, o bom minuêto;
a mulher seu "peneirado".
e quando ao som do tambôr
a mulher se rebolindo,
o homem nos exhibindo
um "cortado" encantadôr.

(SANTOS, 1921, 24-27)[18]

Dona Sebastiana (Sabá), nascida em Marabá e moradora do Cabelo Seco, lembra que antigamente – quando "era só filho do lugar" – existiam dois tipos de festas: as festas dos pobres ("pipiras") e as festas grandes que "só ia aqueles senhores" (entrevista oral, 20/03/05). Em geral, parece-me que na primeira metade do século XX, essas festas de pobres poderiam ser denominadas de súcias, conforme considerou Salles (1985, 44), afirmando que em Marabá registrou-se a "evolução do termo súcia, ralé, para o significado semântico que abrange todo um complexo cultural: dança, canto, desafio, modinha, recortado, catira etc. Nas súcias se apresentam cantadores e menestréis".

Os versos das súcias cantados na rodas referiam-se a temas da história regional e, às vezes, eram fatos acontecidos com o próprio poeta. "A *roda* pode contar – e cantar – o insucesso de um caçador ou quaisquer acontecimentos da vida comunitária dos beiradeiros. Emotivos ou zombateiros, podem ridicularizar pessoas ou referir-se a determinadas situações" (SALLES, 1981, 69). Algumas letras certamente eram recorrentemente repetidas e memorizadas, pois o senhor Otaviano ainda lembra de versos das súcias que eram cantados pelo João Pereira Mateus. Segundo Otaviano, ele era "bom pra rimar" e fazer uma roda. Nas pousadas da folia de Reis – seu Otaviano foi folião de Reis –, também se cantava e dançava a súcia. Conforme já analisei, ao abordar a brincadeira do boi-bumbá, também nas súcias temos como elemento significativo a performance da atuação. O "cantador seduz o seu público pelo artifício de sua atuação", especialmente através da rima e da inventividade pessoal (SODRÉ,

1983, 192). Algumas músicas das rodas de súcias que o senhor Otaviano ainda tem memorizado abordam temas – casos acontecidos ou inventados – relacionados ao garimpo de diamante no rio Tocantins, o trabalho nos castanhais, "caso" de encantado e de amor. Em anexo, encontram-se letras de músicas da súcia que eram cantadas pelo João Pereira Mateus e me foram narradas pelo senhor Otaviano.

As festas ou rezas de santo também eram muito comuns na cidade. Atualmente, ainda existem pessoas que fazem rezas para seu santo de devoção. Geralmente, a devoção aos santos faz parte de um catolicismo popular. Uma prática ligada às promessas aos santos e como herança familiar. Na história da religiosidade popular na Amazônia é comum o culto aos santos, inclusive associado a crenças ameríndias e africanas. Eduardo Galvão (1952), ao estudar a religiosidade de uma comunidade do baixo Amazonas, estabeleceu ligações entre o culto aos santos e as concepções da pajelança. Para este autor e, posteriormente, também para Heraldo Maués (2001, 2005), essa ligação teria constituído um catolicismo caboclo na Amazônia, cujas matrizes seriam concepções da pajelança indígena, do catolicismo europeu e, por último, talvez de matrizes religiosas africanas. Conforme observou Figueiredo (1996), o estudo de Galvão privilegia o "modelo" de pajelança que reafirma as raízes tupis na vida religiosa "cabocla". O próprio trabalho de Galvão fornece dados da presença de elementos negros na composição e realização dos cultos aos santos. No entanto, o autor não dedica qualquer abordagem dessas evidências. Ele parte e conserva a tese, ainda corrente no período de seu estudo, da inexpressiva presença de escravos africanos no Grão-Pará e, a partir disso, parece considerar "natural" que sua contribuição cultural tenha sido insignificativa. Entretanto, seu trabalho exerceu muita influência nos estudos de religiosidade na Amazônia, inclusive sobre os trabalhos de Maués, caracterizando o que Figueiredo (1996) denominou como um dos "mitos" de origem desses estudos.

O culto aos santos encontrado em Marabá é praticado por migrantes advindos de diferentes regiões. Talvez, devido a população nordestina constituir a maioria dos migrantes, também é entre esses que encontramos muitos devotos – por promessa ou herança – que realizavam rituais, como novenas e festas aos santos. Inclusive os praticantes de religiões negras estão entre aqueles que teriam como tradição a realização de festas aos santos relacionados com seus guias ou orixás. O culto aos santos está relacionado com um universo mágico-religioso bem amplo, podendo estar associado com tradições religiosas católicas, africanas e indígenas. É uma questão do universo no qual a prática se realiza, como ela é apropriada pelos devotos. Isto é, ela poderá estar mais ou menos imbricadas de significados que implique uma ou outra tradição religiosa.

Dona Aureliana Gomes de Souza (entrevista oral, 20/03/04), maranhense, moradora no bairro Cabelo Seco, continuou a devoção do pai por São Raimundo Nonato. Ela conta que "no tempo que eu morava na chácara eu dava muita comida pro povo". Depois que veio para a cidade, reza o terço e com a ajuda da vizinhança faz um bolo, um mungunzá para os participantes e pipoca para as crianças. Ela conta que no bairro a dona Luzia festeja São Sebastião e a Terezinha festeja São Lázaro. Na rua Benjamim Constante há uma família que festeja São Cosme e Damião. Dona Sebastiana de Jesus Oliveira Marques (dona Sabá), lembra a existência da reza para Santa Luzia que era realizada pela dona Madalena e que a filha dela continuou a reza depois de seu falecimento. A dona Sabá é muito devota dos santos católicos, aos quais recorre para ajudar resolver seus problemas e para agradecer as graças alcançadas. Ela disse que, às vezes, deixa "os santo[s] doido[s]" (entrevista oral, 20/03/04). Na casa dela tem um oratório e, segundo ela, teve um tempo que tinha setenta e cinco imagens de santos.

Dona Raimunda Souza Costa (Raí) também moradora no bairro Cabelo Seco lembra que a mãe dela – dona Zenith – realizava a folia e o festejo de Reis. Depois de seu falecimento, os filhos continuam a realizar a reza de Reis e também a de Senhora de Santana, outra devoção da mãe. Segundo ela, eles fazem a reza e faz uma "panelona" de mungunzá para os participantes. Os relatos das rezas e festas de santos dos moradores do Cabelo Seco estão compreendidos, especialmente, como formas da solidariedade comunitária.

Neste aspecto, também Otávio Barbosa de Sousa lembra outros espaços de sociabilidade. Segundo ele, os lugares das conversas, dos debates e das trocas de informações na cidade eram o Mercado Municipal, as praças e alguns bares.

> Que, por não ter televisão, então o pessoal saía pro mercado, pras praças e comentava o que estava se passando, e participava todo mundo, velho, criança, menino, quem quisesse ouvir. No mercado, quando acontecia alguma coisa, a gente ia no mercado principal, enfrente ao Zinho Oliveira, lá tinha o pessoal comprando carne, comprando bolo típico pro café da manhã, aí o pessoal tava comentando. O leite, a maioria do leite era vendido lá em volta do mercado. Então, era muito popular o mercado. E algum lugar na praça. Alguns bares também, como o bar do Orlando (Otávio Barbosa de Sousa, entrevista oral, 19/04/05).

Além disso, ele lembra como eram populares as partidas de futebol e os filmes no Cine Marrocos. "Então, as partidas de futebol dia de domingo eram muito animadas. [...] quase que ia a população toda pra assistir a partida de futebol. E tinha música também". Mas, segundo ele, tinha muita briga também, a torcida invadia o campo, jogava pedra nos jogadores. As brigas diminuíram depois que construíram o Estádio Zinho Oliveira em 1973. Sobre o cinema,

ele conta que era "a questão cultural que a gente tinha [...] a gente ouvia o prefixo do cinema, a gente já sabia que ia ter filmes. [...] A gente corria na beira do rio pegava castanha que, às vezes, caía, que sempre caía, vendia pro pessoal lá da beira do rio, e já tinha o dinheiro para assistir o cinema". Também Ademir Braz, em seu poema em prosa, "A Terra Mesopotâmica do Sol" (1972), lembra do cinema como "um ponto de encontro".

> Mas, prazer fundamental é ir ao cinema. No domingo, de preferência. O cinema é o ponto de encontro diário à boca da noite, o lugar onde todo mundo conhece todo mundo. De freqüência obrigatória, desde cedo é bom se ir preparando para lugar (sic) por um lugar confortável nas cadeiras de madeira, sob pena de – se tardos – assistir-se de pé e abafado, suarento, comprimido, a sessão única das vinte horas (BRAZ, 2003, 154).

O prefixo do cinema, conforme Otávio, era o som veiculado por um sistema tipo "boca de ferro" que também era usado nas ruas para propaganda. Segundo Otávio, neste período, o governo federal veiculava sua propaganda de colonização da região através da "boca de ferro" na cidade. Ele diz: "tinha também alguns slogans do Brasil, do governo que dizia assim: *terra sem homens, para homens sem terra.* [...] Aí, de vez em quando, metia esses slogans pra tá na cabeça". Ele disse ainda sobre como a população local via essa propaganda.

> A gente ficava assim admirado com as coisas. Que eu lembro quando entrou os tratores aqui pra fazer a Transamazônica teve festa, teve foguete, foi uma festa aqui na cidade. Os tratores andaram, nem todos vieram, mas alguns entraram dentro da cidade, aí o povo, todo mundo batendo palmas. Era sempre novidade pra comunidade aqui. E sempre dizia que nós ia ficar melhor de vida porque agora tava chegando o progresso aqui. E hoje, até hoje a gente tá esperando esse progresso que num veio. Apesar de ter, desenvolveu, mas na visão de dar resposta pra questão da miséria, desemprego, num chegou, porque fazia um empreendimento que geraria mil empregos viria muito mais gente, como veio (Otávio Barbosa de Sousa, entrevista oral, 19/04/05).

Com a expansão urbana, nos novos núcleos, como a Nova Marabá, têm-se formas de sociabilidade mais fragmentadas e menos duradouras. Os espaços foram outros, como as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos de jovens da Igreja Católica[19], a Associação de Moradores, o "terecô"[20] e também os festejos e rezas de santos. O senhor Abraão Martins conta que

> tinha muito, negócio de terecô aqui tinha pra danar! Inclusive, que quando nós chegamos aqui, mudamos para a Nova Marabá em junho de 78 [Judith – 77] Há, foi 77. Aí ficamo aqui e depois em outubro nós mudou lá pro sete. Comprei um barraquinho lá porque aqui tava de casinha... num sabia nem quem era o dono [...] E lá ficamo. E bem pertinho de nós, tinha o Maurição que era um terecoseiro afamado, batia um tambor lá que vou te dizer. E vai, vai, nós num agüentou mais, eu rezei tanto por esse homem! [...] Mas não era só ele lá não, tinha o Maurição, tinha a Teresa do

> Davi, tinha quem era mais Judith? Ali pro lado do Pepeu tinha outros pra lá. Tinha terecô pra danar! [...]
> O pessoal que participava dessas coisas de terecô, ainda mesmo que fosse católico não era assim uma quantidade tão grande não. E outros ia, a gente via pessoas que ia pro terecô até mesmo porque não tinha um outro tipo de coisa, de divertimento.. então eles ia assim como quem fosse para uma festa, pra participar... (Abrão Martins de Souza, entrevista oral, 31/03/05).

Também dona Raimunda Souza Costa (Raí) conta que no Cabelo Seco teve o terreiro de "terecô" da dona Adélia e, segundo ela, as pessoas iam também para participar da festa e da dança. Os(as) chefes de terreiro ou congar também promoviam as festas de santos. Kátia Maria Alves Lopes (entrevista oral, 28/04/05) conta que realizava festa para São João Batista (sincretizado com Xangô) que é padroeiro do seu salão e também fazia outras duas festas no ano, uma em 11 de fevereiro para senhor Mulú [?] e outra em 27 de setembro para Cosme e Damião. O senhor Gonsalo Bezerra da Cruz (entrevista oral, 05/04/05), babalorixá, tem um congar na Morada Nova, diz que até seis anos atrás fazia a festa para Santa Bárbara[21] e Santa Luzia no dia quatro de dezembro.

> Quando era dia 4 de dezembro, dia de Santa Bárbara, eu matava uma vaca ou um boi mesmo aí pra dar pro povo. Cozinhar pra dar pro povo comer. E aí brincava a noite todinha, brincano e rodano e batendo palma, mas aquele tamborzão não.

Maria de Jesus Pereira da Silva (Dijé) conta que sua mãe, moradora da folha 20, tem seu congar da Umbanda e faz a festa de São Cosme e Damião. "Quando ela quer dançar, ela vai em outro salão lá no 35 [...]. Ela faz a festa, a festa que ela faz é de Cosme e Damião, mas o batuque ela não faz" (entrevista oral, 20/04/05).

As rezadeiras/benzedeiras de "arca caída" (espinhela caída), "quebrante" (quebranto) e "izipa" (erisipela) e/ou parteiras também realizavam rezas aos santos de devoção. Atualmente, fazem quase somente a reza, como a dona Dalgiza Nunes Gomes (entrevista oral, 28/04/05), moradora da folha 29, é benzedeira de arca caída, quebrante e izipa e faz a reza para Santa Luzia. Ela conta que era uma devoção da mãe e ela continuou. Fazia a novena e no final tinha o festejo. Agora, segundo ela, reza somente o terço no dia da santa. Dona Dalgiza aprendeu a rezar e benzer com a dona Francisca que viveu na folha 28 e que é lembrada pelo senhor Abraão também como parteira. Este último conta de outras várias pessoas na folha 28 que realizam rezas para santos: a dona Luiza festeja Bom Jesus da Lapa, a Maria Brito era Nossa Senhora da Conceição e a Antônia do Eugênio faz a festa de Santa Luzia. Também, segundo seu Abraão, a dona Maria Brito e a dona Helena benziam as pessoas. No terreno em frente à casa do senhor Abraão tem várias plantas medicinais e, segundo ele, aprendeu o valor das

ervas como remédio natural/caseiro com a dona Jovita que morava na Cidade Nova e uma vez rezou e lhe fez um banho de ervas que foi muito bom para sua saúde.

Dentre as homenagens e festas aos orixás africanos realizadas em Marabá, as mais visíveis que tive notícias eram em homenagem à Iemanjá. Na folha 16, havia um famoso terreiro (provavelmente o terreiro de Candomblé Ogum Xoroque) que, segundo me informou verbalmente Bertolina, em 1984, ela assistiu algo parecido com uma procissão pelas ruas de Marabá, no dia 8 de dezembro, a maioria mulheres. Parece-me que era uma prática tradicional desse salão. A Associação dos Cultos Afro-Brasileiros de Marabá também promovia uma festa na praia do Meio, próxima a Itupiranga, em homenagem à Iemanjá, realizada no mês de agosto. Encontrei uma reportagem de 1988 no *Correio do Tocantins* divulgando o evento (12-18/08/88, 1). Também me contaram verbalmente, Maria Virgínia e Sulamita de Sousa, sobre a devoção que existia entre a população da Cidade Pioneira à Nossa Senhora das Candeias (a mesma Nossa Senhora dos Navegantes). Segundo elas, no dia 2 de fevereiro os moradores soltavam velas no leito do rio. Também encontrei, no *Correio do Tocantins* de 1985 (5-13/06/85, 4), uma reportagem noticiando a realização de um cortejo de barcos em homenagem a Nossa Senhora dos Navegantes. Em algumas regiões do Brasil, Nossa Senhora dos Navegantes pode aparecer sincretizada com Iemanjá e Nossa Senhora das Candeias com Oxum. Precisaria aprofundar a pesquisa para saber se em Marabá a devoção à Nossa Senhora dos Navegantes e à Nossa Senhora das Candeias mantinha alguma relação com concepções e crenças nos orixás.

A Nova Marabá tem características predominantemente nordestinas nas suas formas de sociabilidade, saberes táticos e devoção religiosa. A presença das rezadeiras/benzedeiras, a devoção aos santos e os terreiros de religiões negras são exemplos dessa presença. As histórias dessas práticas precisam ser buscadas no cotidiano, nas narrativas orais, inclusive porque atualmente elas vêm sofrendo novos processos de deslocamentos. As práticas religiosas de procedência negra, além da estigmatização que sofrem, também atuam sobre elas o processo da urbanização que envolve o movimento de empurrar para a periferia os pobres. Ademir Braz considera que o deslocamento dos terreiros para as margens da cidade tem haver com esse processo de urbanização.

> Na verdade, o que eu tenho aqui é um processo desumano de urbanização, desumano de urbanização. Onde chega a urbanização, quem tem dinheiro, capital vai se apropriando dos melhores terrenos. E as pessoas vão vendendo e morando na periferia e vão carregando, além das tralhas, a sua prática cultural. Mas, na verdade, não é... há uma discriminação sem dúvida nenhuma, mas nesse caso aqui eu tenho uma questão comum. Quem pratica Candomblé é pobre, embora os terreiros sejam freqüentados

> por ricos. Eu conheci um terreiro do Vela Preta, a casa dele tá caindo os pedaços, mas lá atrás o Congar dele é todo de cimento. Por quê? Porque os freqüentadores ricos de lá, financiaram a construção do Congar, mas a casa dele tá caindo. Isso é pra mim muito simbólico. Ele mora lá na periferia da Laranjeira (Ademir Braz, entrevista oral, 19/04/05).

Por fim, considero que essas formas de sociabilidade e práticas culturais abordadas, neste texto, além das características performáticas carregam também uma concepção carnavalizada, vislumbrada, por exemplo, nas brincadeiras do boi.

> o carnaval, não é de maneira alguma a forma puramente *artística* do espetáculo teatral e, de forma geral, não entra no domínio da arte. Ele se situa nas fronteiras entre a arte e a vida. Na realidade, é a própria vida apresentada com os elementos característicos da representação. [...]
> A segunda vida, o segundo mundo da cultura popular constrói-se de certa forma como paródia da vida ordinária, como um 'mundo ao revés' (BAKTHIN, 2002, 6;10).

Segundo Salles (1985, 41), "*Pássaros* e *bumbás*, estes mais que aqueles, contêm todavia matéria capaz de exprimir as lutas e vicissitudes populares". Especificamente sobre o boi-bumbá o autor acrescenta:

> O *boi-bumbá* sempre foi um folguedo insólito e agressivo. Inclui episódios de crítica social (oposição senhor-escravo), satíricos (são satirizadas as instituições básicas do mandonismo europeu: religião, a medicina oficial etc.), históricos (a imposição do batismo que simboliza a 'integração' ou incorporação do indígena à sociedade de modelo europeu; a instituição dos 'diretórios' pombalinos; a figura nefasta do capitão-do-mato etc.) (SALLES, 1985, 41).

Além desses aspectos assinalados por Vicente Salles, parece-me que a "brincadeira" do boi-bumbá em Marabá tinha um potencial de atualização, na medida que mesmo mantendo a estrutura do drama, os repertórios de conteúdo estavam associados à realidade e às experiências imediatas dos brincantes. Além disso, a característica cômica era ponto alto no folguedo. Creio ser possível, ainda, que a conotação profana dos festejos do Divino tenha também essa característica carnavalizada.

Uma segunda característica a ser considerada é a crença em poderes mágico-religiosos – as promessas, rezas, benzeções, especialmente com finalidade curativa – e que considero constituir um universo não separado daquela concepção de mundo da horizontalidade e simultaneidade das dimensões do natural/sobrenatural e sagrado/profano. Essas concepções encontravam-se imbricadas em contextos de solidariedade (complementaridade) comunitária. A fragmentação dessas formas também modifica essas concepções que tendem ao esquecimento coletivo. Uma questão que se coloca, neste contexto da migração, diz respeito

às memórias desses saberes, atualizados, transformados, invisibilizados ou esquecidos através das relações nos novos lugares e do jogo de força entre as culturas.

4. 4 CONCLUSÃO: uma cidade sem centro e muitas margens

Essa, talvez, seja uma imagem possível para as representações sobre Marabá. Fisicamente, a cidade possui alguns espaços que poderiam ser considerados "centros" (nos termos do que se considera áreas centrais em cidades desse porte na região[22]) – a Avenida Antônio Maia, na Cidade Pioneira, a VP-08, na Nova Marabá, a Avenida Tocantins, na Cidade Nova, e, alguns trechos da rodovia Transamazônica como, por exemplo, o que era o Km-06[23], com seu movimento de atividades comerciais e ambulantes, a circulação de pessoas, experimentações de errantes na cidade. Um lugar representado com sensibilidade e acuidade pelo poeta Jorge Luiz Ribeiro no poema "Quilômetro 6" (epígrafe deste trabalho) – para falar do lugar onde a PA-150 cruza a Transamazônica ou vice-versa –, cujas imagens bem podem ser representativas de muitas outras cidades-beiras-de-estradas-encruzilhadas nesta região. Mas, não é essa questão do meio físico e as funções sociais da cidade a preocupação principal.

Marabá é uma cidade sem centro em termos culturais. Qualquer reivindicação de supremacia cultural seria apenas mais uma atuação na luta pelo poder de representação. Talvez, o mais próximo que poderíamos chegar seria relacioná-la à uma marcante influência nordestina de procedência cultural negra. Mas, os nordestinos também carregam suas diferenças. Efetivamente é uma realidade caracterizada pelas justaposições de elementos diversos e também pela presença de expectativas de dominação cultural como, por exemplo, o processo de estigmatização de contribuições culturais de determinados grupos regionais de migrantes.

Se, de um lado, os agentes culturais – porque cada pessoa tem o direito de significar suas experiências – ganham na vivência de identidades interfaceadas, por outro, essa realidade significa um elevado grau de dilaceramento e fragmentação das formas de sociabilidade. Não se pode desconsiderar as circunstâncias (precipitação das migrações) de sua ocupação sócio-espacial e a precariedade da urbanização, onde os equipamentos urbanos e serviços coletivos públicos chegaram apenas parcial e tardiamente. Para o poeta Ademir Braz, em 1972, Marabá parecia-lhe mais uma favela da Transamazônica. Não se pode julgar ilegítimo que seus moradores – antigos e novos – tenham desejado a cidade ordenada (funções sedimentadas, comportamentos normatizados e urbanização) e mais centrada (capturar as forças instáveis e a

irregularidade de seus movimentos e sua heterogeneidade). Nem se pode interpretar suas experiências de vida sem considerar a produtividade de um espaço curvo (não linear) de significação do coabitar a cidade. Por isso, a presença de estratégias discursivas que justapõem elementos e tornam mais evidentes as ambivalências e contradições das condições sócio-históricas existentes. O quanto isso contribuiu (ou contribuirá) para engajamentos sociais e políticos nesse mesmo contexto é uma outra história.

Como afirmei na introdução deste capítulo, a migração alargou as fronteiras da cidade e ao mesmo tempo dividiu-a nas diferenças que descentrou qualquer tentativa de uma representação única e homogênea. Seria necessário dar visibilidade aos diferentes lugares de enunciação (híbridos), especialmente aqueles em constantes deslocamentos (físicos e simbólicos) decorrentes das relações culturais e sociais entre os migrantes ou das estratégias de organização do espaço urbano. Além disso, reconhecer no universo das relações – de solidariedade e conflito – a possibilidade dos entre-lugares de entendimento na e da cidade.

NOTAS

[1] "O Campus Avançado, extensão da própria Universidade, que atua fora de sua área geo-educacional, caracteriza-se pela presença permanente de universitários e professores executando atividades que visam o desenvolvimento da micro-região onde se encontra a sede dos Campi. O trabalho realizado em cada Campus Avançado, instalado em área prioritária do Governo Federal e considerada como polo de desenvolvimento, mas ainda carente de recursos, representa um potencial de grande valia para o desenvolvimento dessa área, como também contribui para acelerar a sua integração na comunidade nacional" (Fundação Projeto Rondon, Programa de Metas, 1974 apud MATTOS, 2003, 93).

[2] Quando estava realizando a pesquisa de campo, no dia 21 de março de 2005, estive na Câmara Municipal de Marabá e algo me chamou a atenção. A funcionária da recepção usava uma camiseta que tinha escrito "Verdadeiros filhos de Marabá", abaixo de uma pomba tinha-se escrito "Paz". Perguntei sobre o que significava, ela me disse que era uma resposta à outras camisetas que estavam sendo utilizadas por jovens que também diziam filhos de Marabá, mas com o símbolo de duas armas apontadas uma para outra. Perguntei porque ela estava usando, ela disse: "Porque sou verdadeira filha de Marabá". Continuei: - Quem usa as outras camisetas não são? Ela deu a entender que achava ser "os de fora". Então insisti: - Não seria uma ironia? Ela: - "Eles veiculam o símbolo da violência. Nós não."

[3] Também é muito frequente o tema da violência no campo, os conflitos de terra entre posseiros e fazendeiros e o conflito entre colonos e os índios Gavião na área Mãe Maria.

[4] Maria de Jesus (Dijé) disse que "uma coisa pra mim, assim marcante mesmo, que eu vivenciei, que eu senti muito drama mesmo, um deles foi a enchente de 80" (entrevista oral 20/04/05). Também Noé von Atzingen relatou: "A enchente de oitenta foi uma coisa impressionante, porque a cidade inteira ficou embaixo d'água. A Velha Marabá ficou toda submersa. Então, eu me lembro que a gente pegava uma balça, com carro... quem, por exemplo, vinha pela Transamazônica que queria ir pra Belém, por exemplo, pegava uma balça lá na Cidade Nova, no Amapá, e passava com a balça em cima onde é Marabá, na Velha Marabá, e ia parar lá no São Félix, no km 2 do São Félix! Então, tudo isso era um mar de água. [...] Era quase como uma viagem a outra planeta, era uma coisa incrível você imaginar que a cidade estava embaixo, só tinha os postes de fora!" (entrevista oral, 27/04/05).

[5] Inclusive as entrevistas orais foram realizadas no período da cheia dos rios e algumas áreas estavam alagadas. Ocorreu-me de ir numa rua no Cabelo Seco e contatar uma pessoa para ser entrevistada no domingo e quando voltei no meio da semana toda a área estava alagada e os moradores já tinham se deslocado. O senhor Braz Ferreira de Melo que mora no Santa Rosa foi entrevistado no prédio do antigo Mercado Municipal, onde estava provisoriamente com sua pequena mercearia, pois também tinha sido desalojado pelas águas dos rios. Ele, por exemplo, explica que o seu sonho é conseguir uma casa num lugar alto, que só ficou na baixada porque seu poder aquisitivo nunca foi suficiente para conseguir sair daquele lugar.

[6] O projeto de expansão urbana Nova Marabá previa solucionar o problema pela alternativa do deslocamento da população, mas acabou não ocorrendo os resultados esperados.

[7] Parcialmente porque a análise (dos significados) dessas histórias de encantamentos ficou quase exclusiva a um ensaio (anexado ao trabalho) elaborado pelo autor como introdução a algumas narrativas colocadas em anexo da dissertação. O objeto principal da dissertação é a abordagem da literatura oral e da cultura, analisando a relação entre literatura e história, bem como o trabalho da performance e modernização de narrativas orais na região sudeste paraense (PENALVA, 2002, 170).

[8] Nos cordões e pássaros juninos em Belém há a participação de uma variedade de personagens, especialmente nestes últimos nos quais a dramaturgia é mais complexa (REFKAKEFSKY, 2001).

[9] VIANNA, Arthur. "Festas Populares do Pará". In: *Annaes da Bibl. e Arch. Publ. Pará*, t. III, 1904.

[10] ARAÚJO, Alceu Maynard. **Folclore Nacional**. Festas, Bailados, Mitos e Lendas. São Paulo: Melhoramentos, 1964, vol. 1 apud FERRETTI (1995).

[11] NUNES PEREIRA, M. **O Sahiré e o Marabaixo.** Tradições da Amazônia. Contribuição ao I Congresso Brasileiro de Folclore em 1951. Manaus, s/d, apud FERRETTI (1995).

[12] Nas suas pesquisas realizadas entre 1973 e 1988, Sérgio Ferretti (1995, 167) constatou que era muito difundida a realização das festas do Divino nos terreiros de São Luís, afirmando que, nesta cidade, "o Divino é uma festa eminentemente de terreiros". Segundo este autor, trata-se de um paralelismo entre religião africana e catolicismo popular. Ou seja, de práticas diferentes que se combinam, mas não se misturam. Na época da pesquisa, uma chefe de terreiro – D. Celeste – afirmava "que todo ano são realizadas, em São Luís, mais de trezentas festas deste tipo, e cada uma costuma envolver de cem a quinhentas pessoas ou mais" (Id. Ibid., 169).

[13] FRADE, Maria de Cáscia Nascimento. **O Divino em Vila Isabel.** A Devoção e a Festa. 1981. Dissertação. (Antropologia Urbana). Museu Nacional/PPGAS, Rio de Janeiro, 1981.

[14] MONTEIRO, Mário Ypiranga. **Cultos de Santos & Festas Profano-Religiosas.** Manaus: FUNCOMIZ, 1983.

[15] Nos terreiros de religiões negras no Maranhão a festa do Divino é organizada geralmente como "uma obrigação em homenagem a uma entidade sobrenatural, que é nobre ou o dono da casa" (FERRETTI, 1995, 168).

[16] A matéria foi elaborada a partir de material de entrevista com o senhor Zeca Matos anos antes, conforme me informou Virgínia em julho de 2005.

[17] VERÍSSIMO, José. **Primeiras páginas**. Belém, 1878.

[18] Segundo Salles (1981, 78), "pinho" significa viola ou violão; "cacuriá" é "a roda da dança ou a própria dança num sentido mais genérico"; adufo é o mesmo que *adufe,* pandeiro; "roda" é "poesia comum, quase sempre construída em forma de quadras setissilábricas"; "lundu" entoado é "lundu cantado em forma alternada"; "minuêto" é "mesura do cavalheiro frente à dama durante a dança".

[19] Dos meus entrevistados, além do senhor Abraão com larga militância na comunidade religiosa católica, também Arionide (Ari), Kátia e Maria de Jesus (Dijé) tiveram suas trajetórias marcadas pela participação nas CEBs e nos grupos de jovens. A Kátia, por exemplo, fala com muito entusiasmo do grupo de Teatro de Rua que tinham (na década de 80) e que realizam pesquisas nas folhas, elaboravam as peças baseadas na realidade da comunidade e apresentavam nesses lugares. Segundo ela, eram muito concorridas as apresentações do grupo de teatro, porque além de tratar de temas da realidade das pessoas, eles introduziam um lado cômico que atraía as pessoas.

[20] Terecô é a denominação dada na região aos diversos cultos religiosos afro-brasileiros, mas que, pelos menos atualmente, os chefes de terreiro ou congar, geralmente, não se auto-denominam desta forma. O terecô é prática migrada do Maranhão. Segundo Mundicarmo Ferreti (2001, 60), no "Maranhão, fora da capital, os terreiros afro-brasileiros definem-se principalmente como mata ou terecô (como os tradicionais de Codó e da região do Mearim) e, mais recentemente, como umbanda [...]". Ainda segundo a mesma autora, o terecô é encontrado em outros estados brasileiros integrados ao tambor-de-mina ou à umbanda. No Maranhão, ele pode ser denominado também pajé, brinquedo de Santa Bárbara, budum (vodum) ou nagô, e caracteriza-se por acentuado sincretismo afro-católico-ameríndio. Segundo Ferreti (Ibid., 71), "o terecô, longe de ser uma mina ou umbanda 'degenerada', tem identidade própria e que o *vudu* ou *pajé* encontrado em 1943 por Costa Eduardo (1948) no povoado de Santo Antônio, município de Codó, MA, é uma forma antiga do que é hoje mais comumente denominado terecô, tendo na cultura banto sua matriz principal". No sudeste do Pará, o terecô sofreu um forte processo de estigmatização, o que se verifica na recusa dos chefes de terreiros ou outros praticantes de auto-definirem-se como terecozeiros. Também no Maranhão, especialmente pelos preconceitos veiculados sobre Codó – "terra do feitiço" ou "capital da magia negra" – o terecô sofre processo de estigmatização (FERRETI, 2001)). Como a autora ressaltou, mais recentemente tem se autodefinidos como umbanda, especialmente após "o surgimento de federações de terreiros para designar toda manifestação religiosa onde há transe e ritual com tambor" (FERRETI, 2001, 60).

[21] Santa Bárbara no terecô é associada à entidade Maria Barbara Soeira ou Barba Soeira (acredita-se que esta teria sido a primeira "pajeleira"). Por isso, o terecô é também conhecido por Encantaria de Barba Soeira

(FERRETTI, 2001). O senhor Gonsalo iniciou suas atividades religiosas quando morava em Codó no Maranhão. Provavelmente vem daí a influência do culto à Santa Bárbara.

[22] O centro da cidade geralmente é compreendido a partir de uma avenida principal, onde concentram-se as principais casas comerciais, instituições bancárias e, às vezes, os prédios da administração pública.

[23] Não existe mais o Km-06 da poesia, pois o local, às margens da rodovia Transamazônica, foi desocupado pela prefeitura, no início desta década, e construído um segundo terminal rodoviário na cidade, exatamente próximo ao local.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

De uma cidade,
não aproveitamos as suas sete
ou setenta e sete maravilhas,
mas a resposta que dá às nossas perguntas.
- Ou as perguntas que nos colocamos
para nos obrigar a responder,
como Tebas na boca da Esfinge.
(CALVINO, 1990, 44)

Mediante a tarefa de elaborar as considerações finais do presente trabalho, questionava-me sobre o que ainda seria necessário registrar. Então, comecei a refletir sobre a questão inicial que havia sido motivo e problema para a realização desta pesquisa. Era a expectativa de apropriar-me de uma realidade fugidia, encontrar-lhe um eixo de sentido, como quem consegue decifrar um enigma. Talvez, desejasse mesmo construir significados finalísticos para uma realidade que era marcada pela "indecibilidade significatória ou representacional" (BHABHA, 2003, 64). Eu perguntava como poderiam ser tão "caóticas" e "desordenadas" essas cidades que conhecia no sudeste do Pará? Como as pessoas se sentiam e pensavam suas vidas em ambientes que me pareciam sem memórias e outros apegos de identidade?

Cada história, ao ser construída, deve confrontar-se com questões sobre o papel do(a) historiador(a). Por exemplo, como não admitir a presença das preferências e cosmovisões dos(as) historiadores(as) nas suas construções narrativas? O discurso acadêmico é efetivamente diferente daquele produzido na experiência vivida, mas o poder que o autoriza não deveria ser apenas o aparente distanciamento desapaixonado, porque também os historiadores movem-se pelo que acreditam possível fazer com suas atuações.

Essas questões não pretendem inscrever-se num contra-discurso acadêmico. É apenas resultado de uma pergunta sobre o lugar das experiências do(a) historiador(a) na história que ele(a) constrói. Por que os(as) narradores(as) orais do presente estudo são, no geral, pessoas comuns ou que poderíamos considerar de grupos subalternos? Por que ele – o estudo – priorizou uma abordagem positiva para as experiências dos migrantes pobres que se encontraram nessa cidade "desordenada"? Se, conforme afirma Rüsen (2001), as histórias servem para a consolidação de identidades, talvez este estudo tenha sido animado pelo desejo de dar visibilidade ao protagonismo desses sujeitos. Além disso, se este trabalho, de alguma forma, servir de orientação cultural, ele deveria servir, por exemplo, para dizer que mesmo num contexto de fragmentação social e cultural, é possível a atuação para mudar as condições

de vida e a realidade mais abrangente. Ou, ainda, que mesmo num contexto que aponte para uma performance discursiva em favor da plasticidade da própria cultura, tenhamos uma realidade também marcada por formas de discriminação e opressão. Em tudo isso, animou-me o desejo de construir uma história que significasse a crença na ação humana em melhorar o mundo e no papel do conhecimento na produção de uma crítica social e culturalmente engajada nas lutas que se travam pelo poder de representação da realidade. No centro da interpretação está a questão do protagonismo (que é ação e atuação) dos sujeitos na luta pelo sobrevivência social e pelo direito de significar suas próprias experiências. É nesse sentido que entendo a condição subalterna dos discursos ressaltada no trabalho.

A produção acadêmica é um exercício de aprendizado, mediado por múltiplas competências e sensibilidades. Por isso, todas aquelas motivações, acima citadas, foram sendo refletidas com base em referenciais teóricos que contribuíram para que o trabalho não se transformasse numa idealização (romantismo) social ou política. Assim, tem-se um trabalho que apresenta uma interpretação e uma resposta parcial e provisória ao problema proposto. Não decifrei nenhum enigma, mas estou aprendendo a produtividade de um espaço "curvo" de interpretação (para captar as fragmentações), bem como, o desafio e o potencial (para orientação no tempo) de um objeto histórico que é um evento inconcluso e, portanto, aberto à ação e atuação (disputada) dos sujeitos envolvidos.

Conforme evidenciou esta pesquisa, a maioria dos migrantes para o sudeste do Pará eram originários de grupos subalternos, como aqueles que migraram do baixo Tocantins, dos estados de Goiás e Tocantins e do Nordeste brasileiro. Nos novos espaços ocupados, as relações entre estes e/ou outros grupos de migrantes foram de solidariedade, mas também de alteridade e construção de estereótipos discriminatórios. Por um lado, uma característica das relações tem sido a tendência à plasticidade cultural, por outro, têm-se, na concorrência de repertórios culturais e nas relações sociais, o desenvolvimento de formas de nomeação e identificação visando a classificação/inferiorização de determinados grupos. As denominações de "caboclo" e "maranhense" são categorias empregadas nas fronteiras ambíguas entre conteúdos pejorativos e representações irônicas das relações desiguais entre grupos regionais de migrantes.

Este processo poderia ser relacionado com tentativas de etnização, na medida que trata-se da designação de pessoas e grupos considerados como "os outros", diferentes e, de certa forma, concebidos como participantes marginais na sociedade envolvente. Contudo, considero ser mais correto, no contexto estudado, entender esse processo como parte da concorrência e das lutas de representação entre os migrantes. Inclusive, porque o que poderia

ser considerado tentativas de etnização, no contexto das grandes migrações, é, na realidade, o confronto de perspectivas de vida e visões de mundo entre grupos de migrantes que chegaram, concomitamente, à região. Por outro lado, são representações construídas em escalas mais amplas da sociedade brasileira, isto é, não restringem-se e não constituem fenômenos específicos apenas desta região. O que a migração coloca em evidência é uma maior visibilidade à (re)produção destes estereótipos, devido às relações entre os diferentes e as condições desiguais das quais participam os migrantes. Além disso, essas experiências não são tomadas como resultados da etnização de determinados grupos de migrantes porque não é possível afirmar que esses processos tenham ocasionado a criação de comunidades ou grupos de solidariedade étnica como resistência (para reverter processos de estigmatizarão) ou afirmação de identidades.

Uma outra discussão desse estudo é aquela do descentramento cultural da cidade, sua heterogeneidade que impossibilita a atribuição de algum conceito totalizador para sua definição social e cultural. Talvez, algumas hipóteses de interpretação pudessem ser tomadas como percursos e direções mais ou menos comuns. A característica performática das relações entre os migrantes pode ser tomada como um elemento importante na compreensão da sociedade local. Neste aspecto, considero que essa característica apresenta-se, especialmente, como uma contribuição nordestina à configuração da cultura regional. O que ressalto é a recorrência, nos discursos e nas práticas desses migrantes, de valores ligados à comunicação social e à convivência. Enquanto escrevia estas considerações finais, assisti pela televisão um programa-documentário produzido pela *TV Sesc Senac* com depoimentos de moradores de três bairros (várias favelas) em São Paulo. Os depoentes referiam-se aos seus lugares de moradia como comunidades que reúnem, especialmente, grupos de migrantes nordestinos, cujos sentidos e valores das relações eram a solidariedade, o aprendizado da convivência e a comunicação social. Conforme Certeau (1994, 44), "a fraqueza em meios de informação, em bens financeiros e em 'seguranças' de todo tipo exige um acréscimo de astúcia, de sonhos ou de senso de humor". Considero pertinente essa idéia para pensar os processos de socialização e (re)territorialização de migrantes nordestinos no sudeste do Pará, assim como, este aspecto como uma contribuição desses grupos ao processo social mais amplo da construção de novas relações entre grupos de migrantes em novos espaços.

A representação da cidade descentrada, por um lado, pode significar um campo de possibilidades para a atuação dos sujeitos socioculturais, por outro, é a imagem da fragmentação das práticas e da pulverização das demandas e necessidades dos moradores. Um espaço não necessariamente marcado pelo confronto entre algum discurso ou intervenção

urbanística ‘modernizadora’ (razão técnica) e as ‘táticas’ de moradia e sobrevivência de seus habitantes (espaço vivido). Mas, uma cidade ‘improvisada’ pelas precipitações das migrações e os arranjos sociais tornados possíveis em circunstâncias de trânsitos e impermanências. Nas décadas em estudo, pode-se afirmar que a cidade era formada de espaços (re)criados pelos migrantes e apenas tacitamente alcançados pelos poderes normalizadores do Estado.

Finalmente, pode-se considerar que afirmações *da* ou *sobre* a cultura, no sudeste paraense, no século XX, localizam-se no contexto sócio-histórico das migrações. A experiência da tradução cultural apresentou-se como uma exigência e um aprendizado e, atualmente, assume a tendência para performances discursivas que ressaltam a plasticidade da própria cultura. Será a cidade desejante de um “centro”?

FONTES E BIBLIOGRAFIAS

Narrativas Orais

Abraão Martins de Souza, 60 anos, maranhense de Carolina. Migrou para Marabá na década de 1970, recém casado com dona Judith. Tem seis filhos. Era trabalhador rural e veio na expetativa de conseguir uma terra. Inscreveu-se no INCRA e a terra nunca saiu. Tornou-se carpinteiro, tem sua própria oficina e um ponto de venda (comercialização) na feira da folha 28. Desde a década de 1980 tornou-se liderança comunitária (militância religiosa, comunitária, sindical e partidária). Mora na folha 28, Nova Marabá. A entrevista foi realizada no dia 31 de março de 2005.

Ademir Braz (1947), marabaense, jornalista, advogado e poeta. Iniciou-se em Jornalismo no jornal "Província do Pará", de Belém, em 1972. Foi correspondente do jornal "O Estado de S. Paulo" em Marabá, entre 1974 e 1976. Em diferentes momentos Redator dos jornais "Correio do Tocantins" e "Opinião". Exerceu diferentes atividades na administração pública. Participações em diversos festivais e concursos literários (e de música) regional, nacional e internacional. Publicou, individualmente, dois livros de poesias: *Esta Terra* (1981) e *Rebanho de Pedras* (2003), e organizou a publicação *Antologia Tocantina. Poesia* (1998). Mora na folha 17, Nova Marabá. Entrevista realizada no dia 19 de abril de 2005.

Ana Rosa Alves Siqueira (1945), 60 anos de idade, maranhense de Carolina, veio para Marabá em 1968, ainda jovem, em busca de trabalho. Casou-se logo em seguida, foi castanheira até 1980 e, desde então, é lavadeira de roupa no rio. Mora no bairro "Cabelo Seco" – Francisco Coelho – no núcleo Cidade Pioneira. Entrevista realizada no dia 20 de março de 2005.

Arionide Rodrigues Martins (Ari). Tem 31 anos de idade, é pedagoga e professora. Maranhense, nascida em Cidelândia, Imperatriz. Os pais são maranhenses, trabalhadores rurais, migraram em 1987 para a região de Jacundá/PA. Ari veio para Marabá na década de 1990 para fazer a faculdade. Ari se define como negra e seu discurso é militante. Participou de movimentos de consciência negra. Mora no núcleo Nova Marabá. Entrevista realizada no dia 4 de abril de 2005.

Aureliana Gomes de Sousa (1934), tem 70 anos, maranhense de Imperatriz, chegou na região de Marabá em 1944. Teve 15 filhos (5 morreram), foi abandonada pelo marido e criou sozinha os filhos. Morava num sítio e veio para a cidade para os filhos estudar. Dona de casa, festeja São Raimundo Nonato. Mora no bairro "Cabelo Seco" – Francisco Coelho – na Cidade Pioneira. Entrevista realizada no dia 20 de março de 2005.

Braz Ferreira de Melo, 56 anos, maranhense de Pindaré, região do Mearim. Veio para a região em 1965. Desenvolveu diversas atividades, dentre elas, foi castanheiro, mariscador, trabalhou em fazendas e esteve no garimpo de Serra Pelada. A partir de 1979 fixou moradia na cidade, no bairro Cabelo Seco e, desde 1998, mora no bairro Santa Rosa, na Cidade Pioneira. Tem uma pequena mercearia. A entrevista foi realizada no dia 1º de abril de 2005, no antigo mercado municipal, onde estava, provisoriamente, com sua mercearia, pois estava desalojado pela enchente do rio Tocantins.

Catarina Kátia do Socorro Rodrigues Gomes (Kátia), oficialmente nasceu em 1956, paraense de Mocajuba. Veio para Marabá em 1974, estudava e trabalhava como doméstica. Logo depois se tornou comerciária. Morou um período em Belém. Estudou magistério e, desde meados da década de 1980, é professora. Atualmente, trabalha com uma turma de Educação de Jovens e Adultos (EJA) numa sala da sede da Associação de Moradores da Nova Marabá. Desde a década de 1980 é liderança comunitária (militância religiosa, comunitária e partidária). Morou inicialmente na Cidade Pioneira, mudou-se para Nova Marabá (folha 28) em 1977, quando a SUDAM estava abrindo a área. A entrevista foi realizada no dia 12 de abril de 2005.

Gonsalo Bezerra da Cruz, 66 anos de idade, cearense, babalorixá (umbanda), mora no bairro Morada Nova, onde tem um congá. Disse que sua atividade econômica principal foi a agricultura, era trabalhador rural. Também foi garimpeiro em Serra Pelada. Saiu do Ceará em 1959 para Codó, no Maranhão (onde se casou e iniciou sua atividade religiosa). Morou também noutras regiões, inclusive no antigo norte de Goiás. Chegou a Marabá em 1979. Na sua prática religiosa faz atendimento individual, reza e cura com ervas. Entrevista realizada no dia 5 de abril de 2005.

Dalgiza Nunes Gomes, 63 anos, piauiense de Canto Buriti. Migrou para o Pará na década de 1950. Mora na Nova Marabá desde o início do povoamento da área, na década de 1970. Durante um certo período trabalhou e cuidou sozinha da sobrevivência dos filhos. Atualmente mora na folha 29. É rezadeira (quebranto, arca caída e izipa) e aluna na turma de alfabetização de jovens e adultos que funciona na sede da Associação de Moradores. Entrevista realizada no dia 28 de abril de 2005.

Kátia Maria Alves Lopes (1958), 48 anos de idade, goiana de Rio Verde. Mãe de santo (umbanda). Migrou primeiro para o Maranhão, depois passou sete anos num salão no Pernambuco, onde recebeu sua formação. Veio para o Pará em 1982, morou em várias regiões do estado, trabalhando em garimpos. Somente no Pará já fundou oito salões. Os filhos são médiuns e dois deles tem salão. Mora na folha 28, Nova Marabá. Entrevista realizada em 28 de abril de 2005.

Maria de Jesus Pereira da Silva (Dijé), 42 anos, paraense de São João do Araguaia. Veio para Marabá na década de 1970. Estudou magistério (ensino médio), mora na folha 13, na Nova Marabá e trabalha como secretária na Sociedade Paraense de Direitos Humanos (SDDH). Sua trajetória é marcada pela militância comunitária. Foi liderança nos movimentos de sem teto que ocuparam diversas áreas (hoje folhas) na Nova Marabá. Entrevista realizada no dia 18 de abril de 2005.

Noé von Atzingen, paulista de descendência suíça, veio para Marabá em 1976, como estagiário do quarto ano de biologia no Campus Avançado da USP (Projeto Rondon). Desde então se dedica a diversas pesquisas, conservação de parques e acervos (nas áreas de arqueologia, botânica, antropologia, lingüística, etc) na região. É presidente da Fundação Casa da Cultura de Marabá. Recentemente publicou um livro *Vocabulário Regional de Marabá* (2004), reunindo cerca de 3.000 mil termos e expressões que ouviu e pesquisou na região. Tem um filme documentário que conta a trajetória de Noé na região, *Na ponta da língua*, duração de 30 minutos, FCCM. Mora no povoado Murumuru. Entrevista realizada no dia 27 de abril de 2005.

Ornildo Sales Souza, 56 anos, maranhense, da região do Mearim. Veio para o Pará em 1956. Morou em diferentes lugares na região e também andou em Manaus e Macapá. Mudou-se para Morada Nova (onde mora) em 1979. Foi pintor e construtor civil (atualmente desenvolve esta última atividade). Também foi garimpeiro em Serra Pelada. Entrevista realizada em 5 de abril de 2005.

Otaviano Alves de Sousa, 70 anos, marabaense (o pai era cearense e a mãe maranhense), mora no bairro "Cabelo Seco" – Francisco Coelho – na Cidade Pioneira. Desenvolveu inúmeras atividades econômicas e sua trajetória é marcada pela participação em práticas culturais (boi-bumbá e folia do Divino) e conheceu os grupos de pássaros. Também foi militante político-partidário. Entrevista realizada no dia 19 de abril de 2005.

Otávio Barbosa de Sousa, 39 anos, marabaense (filho de seu Otaviano), mora no bairro "Cabelo Seco" – Francisco Coelho – na Cidade Pioneira. É urbanitário. Liderança comunitária, sindical e militante político-partidário. Entrevista realizada no dia 19 de abril de 2005.

Raimunda Batista Pinheiro, 60 anos, piauiense, cartomante. Migrou primeiro para o Maranhão e depois para a região de Belém, no Pará. Veio para Marabá na década de 1970. Em 1981 foi para Boa Vista, Roraima. Sua trajetória no Pará é marcada por inúmeras migrações. Atualmente, mora no km 7, bairro à margem direita da PA-150, na Nova Marabá. É aluna na turma de alfabetização de adultos que funciona na sede da Associação de Moradores da Nova Marabá. A entrevista foi realizada no dia 14 de abril de 2005.

Raimunda Souza Costa (dona Raí), 63 anos, veio de Mocajuba, Pará. Foi para o Piauí onde ficou por 7 anos, retornando à Marabá em 1964/65. Mora no bairro "Cabelo Seco" – Francisco Coelho – na Cidade Pioneira. A mãe dela, dona Zenith (já falecida), era uma pessoa de referência no bairro, fazia rezas e folia de reis. Ambas eram lavadeiras de roupa no rio. Entrevista realizada no dia 20 de março de 2005.

Rosirene Rodrigues Neto, 50 anos, paraense de São Geraldo do Araguaia. Trabalha como costureira e, circunstancialmente, como empregada doméstica. É médium. Disse que pratica o espiritismo, a umbanda e o candomblé, mas não pertence exclusivamente a nenhum terreiro. Participa onde se sente bem para o contato com os espíritos. Seu marido morreu com 34 anos de idade, era espírita e curava as pessoas através de intervenções cirúrgicas e remédios. Também era da umbanda e tinha salão e médiuns sob sua orientação. Mora na folha 28, Nova Marabá. Entrevista realizada no dia 30 de abril de 2005.

Sebastiana de Jesus Oliveira Marquez (dona Sabá), 74 anos, marabaense, mora no bairro "Cabelo Seco" – Francisco Coelho – na Cidade Pioneira. Foi lavadeira de roupa no rio. É muito devota dos santos católicos, inclusive tem um oratório com imagens de diversos santos. Disse que já teve 75 imagens de santos. A entrevista foi realizada no dia 20 de março de 2005.

Poesias

BRAZ, Ademir. Outros tempos. In:____. **Rebanho de Pedras & Esta Terra**. Poesias. Marabá: Grafecort, 2003, p. 88-89.

BRAZ, Ademir. Auto-Exílio. In:____. **Rebanho de Pedras & Esta Terra**. Poesias. Marabá: Grafecort, 2003, p. 80.

BRAZ, Ademir. História natural: a memória tribal narrada por um sobrevivente. In:____. **Rebanho de Pedras & Esta Terra**. Poesias. 2ª edição. Marabá: Grafecort, 2003, p. 135-147.

BRAZ, Ademir. A terra mesopotâmica do sol. In:____. **Rebanho de Pedras & Esta Terra**. Poesias. 2ª edição. Marabá: Grafecort, 2003, p. 149-155.

MORBACH, Frederico. Marabá. In: BRAZ, Ademir (Org.). **Antologia Tocantina**. Marabá: Grafecort, 1998, p. 58-59.

MORBACH, Frederico. Tocantins! Tocantins! **Correio do Tocantins**. Marabá, 3-9 ago. 1983. Ano I, n. 24, p. 3.

RIBEIRO, Jorge Luiz. Quilometro 6. In: BRAZ, Ademir (Org.). **Antologia Tocantina**. Marabá: Grafecort, 1998, p. 89-90.

Jornais e revistas (magazine)

A AMAZÔNIA e o Migrante. **O Marabá**. Marabá, 31 mar. 4 abr. 1984. Ano XX, n. 714, p. 3.

A CIDADE e seus dramas. **Correio do Tocantins**. Marabá, 24-30 mai. 1984. Ano II, n. 57, p. 2.

A TRALHA do Divino. **Revista Itatocan**. Marabá, jan. 1953. Ano I, n. 3, p. 10.

A TRANSAMAZÔNICA. **Notícias de Marabá**. Marabá, 1 out. 1971. Ano I, n. 5, p. 5.

A TV MARABÁ apresenta. **Revista Veja**. 13 abr. 1977. N. 449, p. 83.

BOI-BUMBÁ incrementa festejos juninos. **Correio do Tocantins**. Marabá, 9-15 jun. 1989. Ano VII, n. 233, p. 8.

BOI-BUMBÁ: cultura e tradição. **Correio do Tocantins**. Marabá, 10-16 jun. 1988. Ano VI, n. 186, p. 4.

CASA da Cultura faz balanço de realizações. **O Marabá**. Marabá, 11-17 mar. 1986. Ano XXII, n. 737, p. 2.

COM PROBLEMAS de toda ordem, Marabá pede socorro. **Correio do Tocantins**. Marabá, 28 ago. 5 set. 1986. Ano IV, n. 110, p. 1.

COMUNIDADE Negra comemorou abolição. **Correio do Tocantins**. Marabá, 20-26 mai. 1988. Ano VI, n. 183, p. 8.

CULTURA de Marabá não acompanha evolução. **Correio do Tocantins**. Marabá, 30 jul. 2 ago. 1999. Edição 821, p. 9.

DESENVOLVIMENTO está empolgando os que chegam ao município. **Jornal de Vanguarda**. Marabá, 30 jul. 13 ago. 1981. Ano I, n. 159, p. 2.

DO FOLCLORE Tocantino. **Revista Itatocan**. Marabá, dez. 1954. Ano II, n. 12, p. 18.

ESTRADA PA-70: Novos rumos para uma região. **O Marabá**. Marabá, 3 nov. 1968. Ano V, n. 182, p. 5.

ESTÉTICA. **Correio do Tocantins.** Marabá, 14-21 ago. 1986. Ano IV, n. 109, p. 3.

FECHEM Marabá. **Correio do Tocantins**. Marabá, 15-20 dez. 1983. Ano I, n. 42, p. 4.

FESTAS Juninas. **O Marabá**. Marabá, 27-30 jun. 1984. Ano XX, n. 723.

FESTEJO do Divino ainda é tradição na Santa Rosa. **Correio do Tocantins**. Marabá, 21-27 jul. 1989. Ano VII, n. 239, p. 4.

FESTIVAL de Música. **Correio do Tocantins**. Marabá, 17-24 jul. 1986. Ano IV, n. 107, p. 13.

FLAGRANTES da cidade. **Revista Itatocan**. Marabá, jan. 1954. Ano III, n. 7, p. 3.

FLASH do momento. **O Marabá**. Marabá, 10 dez. 1967. Ano IV, n. 141, p. 5.

ÍNDICE de criminalidade foi grande em 1984. **Correio do Tocantins**. Marabá, 5-10 abr. 1985. Ano III, n. 75, p. 16.

INTRANQUILIDADE. **Correio do Tocantins**. Marabá, 5-13 jun. 1985. Ano III, n. 79, p. 3.

LEI cria a Fundação Casa da Cultura. **Correio do Tocantins**. Marabá, 8-14 jan. 1988. Ano VI, n. 165, p. 5.

MARABÁ 70 – Operação Carajás. **Revista Itatocan**. Marabá, jan. 1971. Ano 8, n. 1.

MARABÁ está com medo. **Correio do Tocantins**. Marabá, 15-30 jan. 1983. Ano I, n. 1, p. 15.

MARABÁ ganha Casa da Cultura. **Correio do Tocantins**. Marabá, 21-27 nov. 1984. Ano II, n. 70, p. 5.

MARABÁ não merece. **O Marabá**. Marabá, 1 jan. 1971. Ano VII, n. 277.

MARABÁ tem muitos Amigos e os verdadeiros Amigos apreciam trocar correspondência. **Notícias de Marabá**. Marabá, 7 abr. 1975. Ano IV, n. 31, p. 3.

MARABÁ, Município Cosmopolita. **O Marabá**. Marabá, 16-24 mai. 1982. Ano XVIII, n. 670, p. 2.

MARABÁ. **Revista Itatocan**. Marabá, mai. 1956. Ano III, n. 2.

MERETRÍCIO: A tendência é deslocar-se. **O Marabá**. Marabá, 10 dez. 1967. Ano IV, n. 141, p. 4.

NAVEGANTES: ritual de beleza e fé. **Correio do Tocantins**. Marabá, 5-13 jun. 1985. Ano III, n. 79, p. 4.

NEGRA Margarida. **O Marabá**. Marabá, 24 nov. 1974. Ano XI, n. 484.

O DESFILE de equipamentos pesado da Mendes Júnior provoca grande entusiasmo em Marabá. **Notícias de Marabá**. Marabá, out. 1970. Ano I, n. 1, p. 1.

"O MAIOR Palácio de Exposições das Américas está no mesmo país que faz a Transamazônica": o gigante Anhembi reverencia a grandeza soberana da Transamazônica. **Notícias de Marabá**. Marabá, nov. 1970. Ano I, n. 2, p. 2.

"OS GAVIÕES" acossados pela civilização, atacam colonos nas margens da PA 70. **O Marabá**. Marabá, 3 nov. 1968. Ano V, n. 182, p. 1.

PARTICIPANTES do FECAM cobram apoio à cultura. **Correio do Tocantins**. Marabá, 4-10 ago. 1989. Ano VII, n. 241, p. 5.

PIONEIROS foram homenageados. **Correio do Tocantins**. Marabá, 5-10 abr. 1985. Ano III, n. 75, p. 6.

PROBLEMAS sociais de Marabá. **O Marabá**. Marabá, 15-21 jun. 1984. Ano XX, n. 724.

REIVINDICAÇÃO. **Correio do Tocantins**. Marabá, 15-22 jan. 1987. Ano V, n. 123. A Voz do Povo, p. 2.

TERECÔ barulhento. **Correio do Tocantins**. Marabá, 15-20 dez. 1983. Ano I, n. 42, p. 3.

TERREIRO do Sinhozinho [título incorreto/trocado] **Aratocan Jornal**. Tocantinópolis, 6-12 jun. 1982. Ano VI, n. 065, p. 4.

TRANSAMAZÔNICA (poema). **Notícias de Marabá**. Marabá, 7 abr. 1975. Ano IV, n. 31, p. 2.

UMBANDISTAS comemoram a data de Iemanjá. **Correio do Tocantins**. Marabá, 12-18 ago. 1988. Ano VI, n. 195, p. 1.

BARROS, João Maria. Futuro e Grandeza. **Revista Itatocan**. Marabá, jan. 1971. Ano 8, n. 1.

BRAZ, Ademir. A invenção marabaense de Virgínia. **Correio do Tocantins**. Marabá, 15-21 nov. 1991. Ano IX, n. 336, p. 2.

BRAZ, Ademir. Roteiro crítico para a fronteira do inferno. **Correio do Tocantins**. Marabá, 29 jan. 4 fev. 1988. Ano VI, n. 168, p. 9.

DANTAS JR., Amyr. Defesa da memória de Marabá. **Correio do Tocantins**. Marabá, 1-7 mar. 1983. Ano I, n. 5, p. 6.

EDITORIAL **Correio do Tocantins**. Marabá, 29 jan. 4 fev. 1988. Ano VI, n. 168, p. 3.

EDITORIAL. **Notícias de Marabá**. Marabá, out. 1970. Ano I, n. 1, p. 2.

EDITORIAL. **Raízes Marabaenses**. Belém, dez. 1984. Ano I, n. 1, p. 1.

GONÇALVES, J. Juntando às nossas riquezas. **Raízes Marabaenses**. Belém, jan. 1985. Ano I, n. 2.

LUIZ SÉRGIO. Saudade da terrinha e daqueles belos tempos. **Raízes Marabaenses.** Belém, set. 1985. Ano I, n. 09, p. 6.

MATTOS, Virgínia. Um menino folião. **Correio do Tocantins**. Marabá, 1-7 mar. 1996.

MOBARCH, Frederico C. À Marabá Setentona. **Correio do Tocantins**. Marabá, 4-11 abr. 1983. Ano I, n. 9, p. 2.

MORBACH, A. Bastos. A Metrópole do Ferro e da Castanha avança também nos setores das Letras e das Artes. **Notícias de Marabá**. Marabá, 30 jul. 1976. Ano V, n. 47, p. 3.

MORBACH, Frederico C. Fim de ano. Balanço geral. **Correio do Tocantins**. Marabá, 1-7 jan. 1986. Ano III, n. 94, p. 2.

MORBACH, Frederico C. Marabá: Em 72 anos, nada mudou. **Correio do Tocantins**. Marabá, 5-10 abr. 1985. Ano III, n. 75, p. 2.

MORBACH, Frederico C. O porquê de tudo. **Correio do Tocantins**. Marabá, 19-25 fev. 1988. Ano VI, n. 171, p. 2.

OLIVEIRA, Francisco Barbosa de. A pobreza cultural marabaense. **Correio do Tocantins**. Marabá, 15-20 dez. 1983. Ano I, n. 42, p. 7.

ROSA, Raimundo. Marabá. **Notícias de Marabá**. 31 jul. 1974. Ano IV, n. 20, p. 1.

ROSA, Raymundo. Marabá Eterna. **Notícias de Marabá**. Marabá, 5 out. 1974. Ano IV, n. 23, p. 4.

ROSA, Raymundo. Oração de um brasileiro. **Notícias de Marabá**. Marabá, 17 dez. 1974. Ano IV, n. 25, p. 1.

SÁ, Candido. Transamazônica humanizando. **Itatocan Jornal**. Marabá, dez. 1971. Edição do Natal, p. 2.

SAMPAIO, Antonio. Basta de deboches a nossa terra. **O Marabá**. Marabá, 10 jan. 1965. Ano I, n. 16, p. 6.

SAMPAIO, Antonio. Marabazinho. **Revista Itatocan**. Marabá, fev.-mar. 1968.

Documentos da Fundação Casa da Cultura de Marabá

CABRAL, Epitácio Valdez. **Unidos na Tradição**. Marabá: FCCM/Arquivo Público, 1986, 1p. (mimeo)

FIGUEIRÓ, Elizabeth. (Org.) **Lendas e Mitos da Região de Marabá**. Marabá: Fundação Casa da Cultura de Marabá, 1988, 8f. (mimeo)

FUNDAÇÃO CASA DA CULTURA DE MARABÁ. Arquivo Público. **Eventos folclóricos de Marabá**. Marabá, s/d, 1f. (mimeo)

FUNDAÇÃO CASA DA CULTURA DE MARABÁ. Arquivo Público. **Epaminondas Cordeiro de Castro (Palmica)**. Marabá, s/d, 1f. (mimeo)

FUNDAÇÃO CASA DA CULTURA DE MARABÁ. Arquivo Público. **Cordão de Arara**. Marabá, s/d, 1f. (mimeo)

FUNDAÇÃO CASA DA CULTURA DE MARABÁ. Arquivo Público. **O Carnaval**. Marabá, 1998, p. 4 (mimeo).

FUNDAÇÃO CASA DA CULTURA DE MARABÁ. Arquivo Público. **As lavadeiras.** Marabá, s/d, 1f. (mimeo).

Dados Estatísticos

IBGE. Censo Demográfico 1980. Pará. **Dados gerais, migração, instrução, fecundidade, mortalidade**. Rio de Janeiro, v. 1, t. 4, n. 6, p. 163-172, 1982-1983.

IBGE. Censo Demográfico 1991. Pará. **Migração**: resultados da amostra. Rio de Janeiro, n. 6, p. 214-245; 270-289, 1996.

IBGE. Censo Demográfico 1991. Pará. **Características gerais da população e instrução:** resultados da amostra. Rio de Janeiro, n. 7, p. 60-65, 1996.

Bibliografia

ABDALA JÚNIOR, Benjamin. **Fronteiras múltiplas, identidades plurais***:* um ensaio sobre mestiçagem e hibridismo cultural. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2002. (Série Livre Pensar, 13)

ABDALA JÙNIOR, Benjamin. Um ensaio de abertura: mestiçagem e hibridismo, globalização e comunitarismos. In: _____ (Org.) **Margens da cultura:** mestiçagem, hibridismo & outras misturas. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 9-20.

ACEVEDO, Rosa e CASTRO, Edna. **Negros do Trombetas***:* guardiães de matas e rios. 2ª edição revista e ampliada. Belém: Cejup/UFPA-NAEA, 1998.

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth e CASTRO, Edna Maria Ramos de. Mobilização política de comunidades negras rurais: domínio de um conhecimento praxiológico. **Cadernos NAEA.** Belém, v. 2, n. 2, p. 73-106, 1999.

ACEVEDO MARIN, Rosa e CASTRO, Edna (Coord.). **Quilombolas do Pará**. CD-ROM. Belém: NAEA-UFPA, 2005.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Carajás:** a guerra dos mapas. 2ª edição revista e ampliada. Belém: Seminário Consulta, 1995.

ANDRADE, V. R. de, SANTOS, A. P. dos e TORRES, M. P.(Org.) **Marabá e suas lendas**. Marabá: Gráfica Opinião, 2000.

ATZINGEN, Noé von. **Vocabulário Regional de Marabá**. Marabá: Fundação Casa da Cultura de Marabá/Projeto Usimar Cultural, 2004.

BAKHTIN, Mikhail. Tema e significação na língua. In: _____. **Marxismo e filosofia da linguagem:** problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. Tradução de Michel Lahud e Yara F. Vieira. 2ª edição. São Paulo: Hucitec, 1981, p. 128-136.

BAKHTIN, Mikhail. O discurso na poesia e o discurso no romance. In:_____. **Questões de literatura e de estética** (A teoria do romance). Trad. de Aurora F. Bernadini e outros. 3ª edição. São Paulo: Unesp, 1993, p. 85-106.

BAKHTIN, Mikhail. Introdução: apresentação do problema. In:_____. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento:** o contexto de François Rabelais. Trad. de Yara Frateschi Vieira. 5ª edição. São Paulo: Hucitec, 2002, p. 1-50.

BARROS, Diana L. P. de. Dialogismo, polifonia e enunciação. In: BARROS, D.L.P. de e FIORIN, J.L. (Orgs.) **Dialogismo, Polifonia, Intertextualidade:** Em torno de Bakhtin. 2ª ed. 1ª reimpressão. São Paulo: EDUSP, 3003, p. 1-9.

BARROS, Maria Vitória Martins. **A zona castanheira do Médio Tocantins e Vale do Itacaiúnas:** reoganização do espaço sob os efeitos das políticas públicas para a Amazônia. 1992. 96f. Monografia (Graduação em Geografia). CFCH/UFPA, Campus Universitário do Sul e Sudeste do Pará, Marabá, 1992.

BARROS, João Maria. Segunda parte: A colonização; Navegação; Transporte aéreo. In: MARABÁ. Prefeitura Muncipal. **A história de uma parte da Amazônia, da gente que nela vivia e da gente que a desbravou e dominou, fazendo-a emergir para a civilização.** De 1892 até nossos dias. Ademir Braz et. all. Marabá, 1984, p. 37-54.

BATISTA, Anagete Márcia. **A diversidade étnico regional de Marabá**. 1992. 47f. Trabalho de Conclusão de Curso. (Bacharelado e Licenciatura em História). CFCH/UFPA. Marabá, 1992.

BECKER, Berta K. **Amazônia**. 6ª edição. São Paulo: Ática, 1990.

BERND, Zilá. O elogio da crioulidade: o conceito de hibridação a partir dos autores francófonos do Caribe. In: ABDALA Jr. (Org.) **Margens da cultura**: mestiçagem, hibridismo & outras misturas. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 99-111.

BEZERRA NETO, José Maia. **Escravidão negra no Grão-Pará (Séculos XVII-XIX)**. Belém: Paka-Tatu, 2001.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. 2ª reimpressão. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte Ed. UFMG, 2003.

BOSI, Ecléia. **Memória e Sociedade:** lembrança de velhos. 3ª edição. São Paulo: Cia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. In:_____. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989, p. 107-132.

BRANDÃO, José da Silva. **As origens de Marabá**. São Sebastião do Paraíso, MG: ChromoArte Editora Ltda., 1998.

BRAS, Ademir. Terceira parte: Estudo sobre o município de Marabá. In: MARABÁ. Prefeitura Muncipal. **A história de uma parte da Amazônia, da gente que nela vivia e da gente que a desbravou e dominou, fazendo-a emergir para a civilização.** De 1892 até nossos dias. Ademir Braz et. all. Marabá, 1984, p. 55-76.

BRAZ, Ademir. **Rebanho de Pedras & Esta Terra**. Poesias. 1ª/2ª edições. Marabá: Grafecort, 2003.

BRAZ, Ademir (Org.) **Antologia Tocantins**. Poesia. Marabá: Grafecort, 1998.

BURKE, Peter. História como memória social. In:____. **Variedades de história cultural**. Trad. de Alda Porto. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 67-89.

CABRERA, Olga. Las Culturas de Migración em las Fronteras Caribeñas: Caribe Insular y Brasil Caribe. In: CORTÉS ZAVALA, M. T., CABRERA, O. e URIBE SALAS, J. A. (Coords.). **Región, Frontera y Prácticas Culturales en la Historia de América Latina y el Caribe.** México: Universidade Michoacana de San Nicolás de Hidalgo; Brasil: UFG/CECAB, 2002, p. 149-166.

CABRERA, Olga. A literatura e a filosofia da contracultura caribenha em Alejo Carpentier. In: ALMEIDA, Jaime de, CABRERA, Olga e CORTÉS ZAVALA, María Teresa (Orgs.). **Cenários Caribenhos**. Brasília: Paralelo 15, 2003, p. 32-48.

CABRERA, Olga. O horizonte do migrante. In: _____. (Org.) **Experiências e memórias**. Goiânia: CECAB/UFG, 2001, p. 43-72.

CABRERA, Olga. **Las culturas de migración em las fábricas de tabaco**. Texto inédito, s/d, 25f.

CALVINO, Ítalo. **As cidades invisíveis**. Trad. de Diogo Mainardi. 12ª reimpressão. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

CARVALHO, Carlota. **O Sertão:** subsídios para a história e a geografia do Brasil. 2ª edição. Imperatriz: Ética, 2000.

CASTRO, Edna. Tradição e Modernidade: a propósito de processos de trabalho na Amazônia. **Cadernos NAEA.** Belém, v. 2, n. 1, p. 31-50, 1999.

CASTRO, Edna M. Ramos de e HÉBETTE, Jean. (Org.) **Na trilha dos grandes projetos:** modernização e conflito na Amazônia. Belém: NAEA/UFPA, 1989.

CENTRO DE ESTUDOS MIGRATÓRIOS. **Migrações no Brasil***:* o peregrinar de um povo sem terra. Elaboração de Marilda Aparecida Menezes e Alfredo José Gonçalves. São Paulo: Paulinas, 1986.

CERTEAU, Michel de. **A cultura no plural.** (Trad.) Campinas, SP: Papirus, 1995.

CERTEAU, Michel de. Introdução Geral. In:_____. **A invenção do cotidiano:** 1. Artes de fazer. (trad.). 6ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p. 37-56.

CHARTIER, Roger. "Cultura Popular": revisitando um conceito historiográfico. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p. 179-192, 1995.

CHARTIER, Roger. **A história cultural:** entre práticas e representações. São Paulo: Bertrand, 1990.

CHALHOUB, Sidney e PEREIRA, Leonardo A. de M. Apresentação. In:____. (Org.) **A história contada:** capítulos de história social da literatura no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p. 7-13.

CLEARY, David. Problemas na interpretação da história moderna da Amazônia. In: D'INCAO, M. A. e SILVEIRA, I. M. (Orgs.) **A Amazônia e a crise da modernização.** Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994, p. 159-165.

COELHO, Maria Célia Nunes et al. Territórios, cidades e entornos no espaço da mineração em Carajás/Pará – Amazônia Oriental. TRINDADE JÚNIOR, Saint-Clair Cordeiro da e ROCHA, Gilberto de Miranda (Orgs.). **Cidade e Empresa na Amazônia:** gestão do território e desenvolvimento local. Belém: Paka-Tatu, 2002, p. 137-169.

COSTA, C. M. S., R. SOBRINHO e ARAÚJO, D. S. Grupos indígenas da Região de Marabá. **Boletim Técnico n. 2**. Organizado por Noé von Atzingen. Marabá: Fundação Casa da Cultura de Marabá, 2003, p. 7-18.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. 2ª edição. Bauru: EDUSC, 2002.

DALMIR FRANCISCO. Comunicação, identidade cultural e racismo. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.). **Brasil afro-brasileiro.** Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 117-151.

DA MATTA, Roberto e LARAIA, Roque de Barros. **Índios e castanheiros:** a empresa extrativa e os índios no Médio Tocantins. 2ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

DAMATO, Diva Barbaro. **Edouard Glissant:** poética e política. São Paulo: ANNABLUME: FFLCH, 1995.

DOLES, Dalísia Elizabeth Martins. **As comunicações fluviais pelo Tocantins e Araguaia no século XIX**. Goiânia: Editora Oriente, 1973.

EMMI, Marília. **A oligarquia do Tocantins e o domínio dos castanhais**. Belém: CFCH/NAEA/UFPA, 1987.

EMMI, Marília. A oligarquia da castanha: crise e rearticulação. In: CASTRO, Edna M. Ramos de e HÉBETTE, Jean. (Org.) **Na trilha dos grandes projetos:** modernização e conflito na Amazônia. Belém: NAEA/UFPA, 1989, p. 127-161.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina. **Cartografias dos estudos culturais** – uma versão latino-americana. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

FERNANDES, Marcionília. **Donos de Terras:** trajetórias da União Democrática Ruralista – UDR. Belém: UFPA/NAEA, 1999.

FERRETI, Mundicarmo. Terecô, a linha de Codó. In: PRANDI, Reginaldo. (Org.) **Encantaria Brasileira***:* o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, p. 59-73.

FERRETTI, Mundicarmo. Religião afro-brasileira e pajelança de negro no Maranhão. In:____ (Org.). **Pajelança do Maranhão no século XIX**: o processo de Aurelia Rosa. Transcrição documental por Jacira Pavão da Silva. São Luís: CMF; FAPEMA, 2004, p. 17-60.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo**: estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo: EDUSP, 1995.

FIGUEIRA, Ricardo Rezende. **A justiça do lobo***:* posseiros e padres do Araguaia. Petrópolis: Vozes, 1986.

FIGUEIREDO, Roberta M. B. de. **A constituição das identidades dos denominados "maranhenses" nos assentamentos da região de Carajás-PA**. Universidade Federal do Maranhão, s/d, 17p. (mimeo)

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. **A cidade dos encantados**: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia. A constituição de um campo de estudo, 1970-1950. 1996. Dissertação (Mestrado em História). IFCH-UNICAMP, Campinas, 1996.

FIORIN, José Luiz. Bakhtin e a concepção dialógica da linguagem. In: ABDALA Jr., Benjamin (Org.). **Margens da cultura**: mestiçagem, hibridismo & outras misturas. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 37-66.

FIORIN, J. L. Polifonia textual e discursiva. In: BARROS, D.L.P. de e FIORIN, J.L. (Orgs.) **Dialogismo, Polifonia, Intertextualidade***:* Em torno de Bakhtin. 2ª ed. 1ª reimpressão. São Paulo: EDUSP, 3003, p. 29-36.

FLEXA, Ramón e GÓMEZ, Jesús. **Racismo***:* no, gracias. Ni moderno, ni postmoderno. Barcelona: El Roure Editorial, 1995.

FONSECA, M. N. Soares. Visibilidade e ocultação da diferença. In:_____(Org.) **Brasil afro-brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 87-115.

FRANÇA, Júnia Lessa et al. **Manual para normalização de publicações técnico-científicas.** 6ª ed. ver. e ampl. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

GIARD, Luce. Apresentação. In: CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. 1. Artes de fazer. (trad.) 6ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p. 9-32.

GARCIA CANCLINI, Nestor. **Culturas Híbridas***:* Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade. Tradução de Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa; tradução prefácio à 2. ed. Gêneses. 4ª edição. São Paulo: EDUSP, 2003. (Ensaios Latino-americanos, 1)

GLISSANT, Édouard. Errantry, Exile; The Relative and Cahos. In:____.**Poetics of Relation**. Translated by Betsy Wing. United States of America: University of Michigan Press, 1997, p. 11-22; 133-140.

GLISSANT, Édouard. **Introducción a una poética de lo diverso**. Traducción de Luis Cayo Pérez Bueno. Barcelona: Ediciones del Bronce, 2002.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais***:* morfologia e história. Trad. de Federico Carotti. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

GUILLEN, Isabel Cristina Martins. "Expatriados dentro da própria pátria": a migração nordestina para a Amazônia. **Travessia**. São Paulo: CEM, n. 37, p. 31-35, mai-ago., 2000.

GUERRA, Gutemberg Armando Diniz. **O posseiro da fronteira:** campesinato e sindicalismo no Sudeste Paraense. Belém: UFPA/NAEA, 2001.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva e o espaço. In:_____. **A memória coletiva**. Tradução de Laurent Leon Schaffter. Editora Vértice, 1990, p. 131-160.

HARRIS, Wilson. Creoleness: the crossroads of a civilization? In:____.**Selected Essays of Wilson Harris** – The Unifinished Genesis of the Imagination. Edited by Andrew Bundy. London and New York: Routledge, 1999, p. 237-247.

HÉBETTE, Jean e MOREIRA, Edma Silva. Situação social das áreas rurais amazônicas. **Cadernos de Estudos Sociais.** Recife, v. 12, n. 2, p. 383-405, 1996.

HÉBETTE, Jean. Resistência dos posseiros. **Travessia**. São Paulo: CEM, n. 3, p. 15-18, jan-abr., 1989.

HÉBETTE, Jean. O Grande Carajás: um novo momento da história moderna da Amazônia Paraense. In: CASTRO, Edna M. Ramos de e HÉBETTE, Jean. (Org.) **Na trilha dos grandes projetos:** modernização e conflito na Amazônia. Belém: NAEA/UFPA, 1989, p. 7-40.

HÉBETTE, Jean e ACEVEDO MARIN, Rosa E.. A ligação rodoviária norte-sul: sonhos e realidade [1973]. In: HÉBETTE, Jean. **Cruzando a fronteira:** 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia. Belém: EDUFPA, 2004, 1 v., p. 35-39.

HÉBETTE, Jean. Fluxos migratórios decorrentes da política de desenvolvimento para a Amazônia [1980]. In:_____. **Cruzando a fronteira:** 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia. Belém: EDUFPA, 2004a, 1 v., p. 331-354.

HÉBETTE, Jean et al. Cruzando uma zona de fronteira em conflitos: o leste do médio Tocantins. I. O processo conflituoso de ocupação. In: HÉBETTE, Jean. **Cruzando a fronteira:** 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia. Belém: EDUFPA, 2004, 2 v., p. 51-128.

HÉBETTE, Jean. A colonização na Amazônia brasileira: um modelo para uso interno [1987]. In:_____. **Cruzando a fronteira:** 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia. Belém: EDUFPA, 2004b, 2 v., p. 275-289.

HÉBETTE, Jean. O cerco está se fechando [1991]. In:_____. **Cruzando a fronteira:** 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia. Belém: EDUFPA, 2004c, 3 v., p. 23-29.

HÉBETTE, Jean. A ocupação humana recente da microregião de Marabá [1995]. In: _____. **Cruzando a fronteira:** 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia. Belém: EDUFPA, 2004d, 4 v., p. 63-71.

HUNT, Lynn (Org.) **A Nova História Cultural**. Tradução de Jefferson L. Camargo. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (O homem e a história)

IANNI, Octavio. **A luta pela terra***:* história social da terra e da luta pela terra numa área da Amazônia. Petrópolis: Vozes, 1978.

INSTITUTO DE ARTES DO PARÁ. **Terra de negro**. Texto de Evandro Santos; fotografias de Paulo Sampaio. Belém: Programa Raízes, 2003.

INSTITUTO DO DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO E SOCIAL DO PARÁ. Convênios. **Diagnóstico do município de Marabá.** Belém: IDESP/Coordenadoria de Documentação e Informação, 1977 (Relatórios de Pesquisa, 5).

KLUCK, H. H., ATZINGEN, N. C. B. e RAMOS, A. T. Primeira parte: A origem do nome "Marabá"; O município de Marabá. In: MARABÁ. Prefeitura Municipal. **A história de uma parte da Amazônia, da gente que nela vivia e da gente que a desbravou e dominou, fazendo-a emergir para a civilização.** De 1892 até nossos dias. Ademir Braz et. all. Marabá, 1984, p. 23-36.

KLUCK, Hilmar Harry. Quinta parte: Marabá e os índios da região; Marabá e seus homens; Fatos e episódios colhidos da tradição oral da população tocantina. In: MARABÁ. Prefeitura Municipal. **A história de uma parte da Amazônia, da gente que nela vivia e da gente que a desbravou e dominou, fazendo-a emergir para a civilização.** De 1892 até nossos dias. Ademir Braz et. all. Marabá, 1984, p. 129-223.

LAGENEST, Barruel de. **Marabá***:* cidade do diamante e da castanha*.* São Paulo: Editora Anhambi, 1958.

LAVERDI, Robson. **Tempos diversos, vidas entrelaçadas:** trajetórias itinerantes de trabalhadores na paisagem social do Extremo-Oeste Paranense (1970-2000). 2003. 250f. Tese (Doutorado em História Social) Universidade Federal Fluminense, 2003.

LIMA, Deborah de Magalhães. A construção histórica do termo cabloco: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. **Cadernos NAEA.** Belém, v. 2, n. 2, p. 5-32, 1999.

LIMA, Nei Clara de. **Narrativas orais***:* uma poética da vida social*.* Brasília: Editora da UnB, 2003.

LIMA, Josélio Rodrigues. **A Guerrilha do Araguaia (1972-1975):** reflexões sobre as causas políticas e militares da derrota. 1996. Trabalho de conclusão do ciclo básico do curso filosófico/teológico – Instituto de Pastoral Regional/IPAR, Belém, 1996.

LIMA, Álvaro de Barros. Quarta Parte (episódios da história de Marabá). In: MARABÁ. Prefeitura Municipal. **A história de uma parte da Amazônia, da gente que nela vivia e da gente que a desbravou e dominou, fazendo-a emergir para a civilização.** De 1892 até nossos dias. Ademir Braz et. all. Marabá, 1984, p. 77-117.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. Amazônia: uma história de perdas e danos, um futuro a (re)construir. **Estudos Avançados***.* São Paulo, v. 16, n. 45, p. 107-121, 2002.

MACIEL, Auterives. Nomadização dos espaços urbanos. In: COSTA, Icléia T. M. e GONDAR, Jô (Orgs.). **Memória e Espaço.** Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000, p. 11-21.

MALUF, Marina. **Rótulos da memória***.* São Paulo: Siciliano, 1995.

MARABÁ. Prefeitura Municipal. **A história de uma parte da Amazônia, da gente que nela vivia e da gente que a desbravou e dominou, fazendo-a emergir para a civilização.** De 1892 até nossos dias. Ademir Braz et. all. Marabá, 1984.

MARTINS, José de S. **Fronteira***:* a degradação do outro nos confins do humano*.* São Paulo: Hucitec, 1997.

MATTOS, Maria Virgínia Bastos de. **História de Marabá***.* Marabá: Grafil, 1996.

MATTOS, Maria Virgínia Bastos de. **Manifestações literárias em Marabá***.* Marabá, 1991. 220p. Inédito.

MATTOS, Maria Virgínia B. de. 15 anos de Casa de Cultura. **Boletim Informativo** – Edição comemorativa, 15º aniversário da FCCM. Organizado por Cássia Horsth. Marabá: Fundação Casa da Cultura de Marabá, 1999, p.5.

MATTOS, Maria Virgínia B. de. Os cantos do "Divino da Casa de Pedra". **Boletim Informativo** – Edição comemorativa, 15º aniversário da FCCM. Organizado por Cássia Horsth. Marabá: Fundação Casa da Cultura de Marabá, 1999b, p.6-24.

MATTOS, Maria Virgínia B. de. O Campus Avançado da USP em Marabá: apontamentos para sua história. **Boletim Técnico n. 2**. Organizado por Noé von Atzingen. Marabá: Fundação Casa da Cultura de Marabá, 2003, p. 93-102.

MAUÉS, Raymundo Heraldo e VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, Reginaldo. (Org.) **Encantaria Brasileira***:* o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, p. 11-58.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. **Estudos Avançados**. São Paulo, vol. 19, n. 53, p. 259-274, 2005.

MENDONÇA, L. M. N., ROCHA, C. R. R. e GOMES, S. H. de A. **Guia para apresentação de trabalhos acadêmicos na UFG.** Goiânia: UFG, Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Gradução, 2005.

MENEZES, Marilda Aparecida. Introdução. In:_____. **Redes e enredos nas trilhas dos migrantes***:* um estudo de famílias de camponeses-migrantes. Rio de Janeiro: Relume Dumará; João Pessoa: EDUFPB, 2002, p. 15-44.

MESQUITA, Marinalva Barbosa de. **Origem e significado do Boi-Bumbá em Marabá**. 1998. Monografia (graduação em História). Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 1998.

MORBACH, Augusto. Os tempos pioneiros da Castanha do Pará em Marabá. In: MARABÁ. Prefeitura Municipal. **A história de uma parte da Amazônia, da gente que nela vivia e da gente que a desbravou e dominou, fazendo-a emergir para a civilização.** De 1892 até nossos dias. Ademir Braz et. all. Marabá, 1984, p. 118-123.

MOREIRA, Morvan de Mello. O novo padrão demográfico e as consequências socio-econômicas da transição demográfica na Amazônia brasileira. **Cadernos de Estudos Sociais**. Recife, v. 12, n. 2, p. 285-314, 1996.

MONTEIRO, João Brasil. **Viagem ao Tocantins, Araguaia e Itacaiúnas**. 2ª edição. Narrada por João Brasil Monteiro e escrita por Domingos César. Marabá, s/d.

MOURA, Hélio A. de. O balanço migratório do nordeste no período de 1950/70. In: _____(Coord.). **Migração interna***:* textos selecionados. Fortaleza: BNB/ETENE, 1980, p.1.025-1071.

MOURA, Ignácio Baptista de. **De Belém a S. João do Araguaia, Vale do rio Tocantins**. Belém: Secretaria de Estado da Cultura; Fundação Cultura do Pará Tancredo Neves, 1989.

MOUGEOT, Luc J. A. A recente ocupação humana da região amazônica: causas, durabilidade e utilidade social. In: ARAGON, Luis E. e MOUGEOT, Luc J. A.(Org.) **Migrações internas na Amazônia:** contribuições teóricas e metolológicas. Belém: UFPA-NAEA, 1989, p. 17-53.

MOVIMENTO DE EDUCAÇÃO DE BASE. Regional MAPA. **Conhecer para intervir, um olhar sobre o Pará e Maranhão**. Organizado por Cleomar Locatelli, Idelma S. da Silva, Ricardo S. Mariz e Robério M. Lima. Brasília: MEB, 1998.

NASCIMENTO, Abdias. Prefácio. In: OLIVEIRA, Dijaci David de et al. (Org.). **A cor do medo:** homicídios e relações raciais no Brasil. Brasília: Editora da UnB; Goiânia: Editora da UFG, 1998, p. 11-13.

NEVES, L. de Almeida. Memória e História: potencialidades da história oral. **ArtCultura.** Uberlândia, v. 5, n. 6, p. 28-38, 2003.

OLIVEIRA, Walney e BRAGA, Elisabeth F. D. Lendas Regionais na visão de Rildo Brasil. **Boletim Técnico n. 2**. Organizado por Noé von Atzingen. Marabá: Fundação Casa da Cultura de Marabá, 2003, p. 87-92.

OLIVEIRA, Francisco de. A reconquista da Amazônia. In: D'INCAO, M. A. e SILVEIRA, I. M. (Orgs.) **A Amazônia e a crise da modernização.** Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994, p. 85-95.

OLIVEIRA, Dijaci David de et al. A cor do medo: o medo da cor. In:_____ (Org.). **A cor do medo:** homicídios e relações raciais no Brasil. Brasília: Editora da UnB; Goiânia: Editora da UFG, 1998, p. 37-60.

ORTENCIO, Bariani. **Cartilha do folclore brasileiro**. 2ª edição revista e aumentada. Goiânia: Editora da UFG, 2004.

PARENTE, Temis Gomes. **Fundamentos históricos do Estado do Tocantins**. 1ª reimpressão. Goiânia: Editora da UFG, 2001.

PECHMAN, Roberto Moses (Org.). **Um olhar sobre a cidade**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1994, p. 1-7.

PENALVA, Gilson. **Literatura oral do sudeste paraense:** memórias de velhos camponeses. 2002. 218f. Dissertação (Mestrado em Letras em Estudos Literários) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2002.

PENNA, Maura. **O que faz ser nordestino:** identidades sociais, interesses e o "escândalo" Erundina. São Paulo: Cortez, 1992.

PENNA, Maura. Relatos de migrantes: questionando as noções de perda de identidade e desenraizamento. In: SIGNORINE, Inês (Org.). **Lingua(gem) e identidade**: elementos para uma discussão no campo aplicado. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 1998, p. 89-112.

PEREIRA, Airton dos Reis. **O papel dos mediadores nos conflitos pela posse da terra na região Araguaia Paraense:** o caso da Fazenda Bela Vista. 2004. 205f. Dissertação. (Mestrado em Extensão Rural) – Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural, Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, 2004.

PEREIRA, Alberto Carlos L. Garimpo e fronteira amazônica: as transformações dos anos 80. In: PHILIPPE LÉNA e OLIVEIRA, Adélia Engracia de (Orgs.) **Amazônia:** a fronteira agrícola 20 anos depois. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1991, p. 305-318.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & História Cultural**. 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Muito além do espaço: por uma história cultural do urbano. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p. 279-290, 1995.

PETIT, Pere. **Chão de promessas:** elites políticas e transformações econômicas no estado do Pará pós-1964. Belém: Paka-Tatu, 2003.
PINTO, Lúcio Flávio. Apresentação. In: BRAZ, Ademir. **Rebanho de Pedras & Esta Terra.** 2ª edição. Marabá: Grafecort, 2003, p. 115-116.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Nas veredas da sobrevivência**: memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos. Belém: Paka-Tatu, 2004.

PÓVOA NETO, Helion. A produção de um estigma: Nordeste e Nordestinos no Brasil. **Travessia**. São Paulo: CEM, n. 19, p. 20-22, mai-ago., 1994.

PRINS, Gryn. História Oral. In: BURKE, Peter (Org.). **A escrita da história**. São Paulo: Unesp, 1992, p. 163-198.

RAMOS JÚNIOR, Dernival Venâncio. Temporalidade, História e Literatura na América Latina e no Caribe. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DO CENTRO DE ESTUDOS DO CARIBE NO BRASIL, 3., 2004, Goiânia. **Culturas híbridas no atlântico:** Relações África-Ásia-Brasil-Caribe. Goiânia: CECAB/FCHF/UFG, 2004. 1 CD-ROM.

REFKALEFSKY, Margaret. **Pássaros... bordando sonhos**: função dramática do figurino no Teatro dos Pássaros em Belém do Pará. Belém: Instituto de Artes do Pará, 2001.

RIDENTI, Marcelo. Sonho de guerrilha camponesa numa noite de verão do diabo. In: **O fantasma da revolução brasileira.** São Paulo: Ed. da ENESP, 1993.

ROCHA, Leandro Mendes. **As transformações da rede urbana na região de Marabá PA: 1980-2000.** Texto inédito, s/d, 25f.

RODRIGUES, Antônio Edmilson Martins. Cultura urbana e modernidade: um exercício interpretativo. In: PAIVA, Mária de e MOREIRA, Maria Ester (Coord.). **Cultura Substantivo Plural.** Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil; São Paulo: Ed. 34, 1996, p. 55-77.

ROSA, Raymundo O. C. Os garimpos de diamante do Tocantins (ou Araguaia). In: MARABÁ. Prefeitura Municipal. **A história de uma parte da Amazônia, da gente que nela**

vivia e da gente que a desbravou e dominou, fazendo-a emergir para a civilização. De 1892 até nossos dias. Ademir Braz et. all. Marabá, 1984, p. 125-127.

RÜSEN, Jörn. **Razão Histórica***:* Teoria da história: fundamentos da ciência histórica. Tradução de Estevão de R. Martins. Brasília: Editora da UnB, 2001.

SAHLINS, Marshall. O "pessismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). **MANA.** 3(1): 51-73, 1997.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas da História**. Tradução de Barbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

SAHLINS, Marshall. Conclusão – a utilidade e a ordem cultural. In: _____. **Cultura e razão prática**. Trad. de Sérgio Tadeu de Niemayer Lamarão. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p. 204-218.

SALES, Teresa e BAENINGER, Rosana. Migrações internas e internacionais no Brasil: panorama deste século. **Travessia.** São Paulo: CEM, n. 36, p. 33-44, jan.-abr., 2000.

SALLES, Vicente. **Repente e Cordel***:* literatura popular em versos na Amazônia. Rio de Janeiro: FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore, 1985.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará sob o regime da escravidão**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas; Belém: UFPA, 1971.

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

SALLES, Vicente. **Vocabulário crioulo**: contribuição do negro ao falar regional amazônico. Belém: IAP, Programa Raízes, 2003.

SANTOS, Romualdo Ferreira dos. **O Barqueiro do Tocantins**. Poemeto regional em que se descreve uma viagem de Carolina a Belém do Pará e vice-versa. Carolina-MA: Typ. d' "O Tocantins", 1921.

SANTOS, Milton. O lugar e o cotidiano. In:____. **A Natureza do Espaço***:* Técnica e Tempo, Razão e Emoção. 4ª edição, 1ª reimpressão. São Paulo: EDUSP, 2004, p. 313-330.

SCHÖNENBERG, Regine. Quais fronteiras? **Cardernos NAEA**. Belém, v. 2. n. 2, p. 127-138, 1999.

SECRETO, María Verónica. A fronteira amazônica no Governo Vargas: campanhas da borracha e mobilização de trabalhadores. **Travessia.** São Paulo: CEM, n. 48, p. 15-22, jan-abr., 2004.

SILVA, Idelma S. Trajetórias de vida e trabalho: migração e cultura numa região da Amazônia Oriental brasileira. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DO CENTRO DE ESTUDOS DO CARIBE NO BRASIL, 3., 2004, Goiânia. **Culturas híbridas no atlântico:** Relações África-Ásia-Brasil-Caribe. Goiânia: CECAB/FCHF/UFG, 2004. 1 CD-ROM.

SILVA, Idelma S. Fronteiras internas da nação brasileira, culturas negras: interdição e sobreviência. **Revista Brasileira do Caribe.** Goiânia: CECAB, v. 5, n. 10, p. 451-472, 2005.

SILVA, Idelma S. **Política e economia no município de Redenção.** 1999. 158f. Monografia (Graduação em História) – Departamento de História/Universidade Federal do Pará, Campus Universitário de Marabá, 1999.

SILVA, João Márcio Palheta da. Reestruturação sócio-espacial e gestão do poder local: o uso do território em Carajás. In: TRINDADE JÚNIOR, Saint-Clair Cordeiro da e ROCHA, Gilberto de Miranda (Orgs.). **Cidade e Empresa na Amazônia:** gestão do território e desenvolvimento local. Belém: Paka-Tatu, 2002, p. 171-191.

SILVA, Osnera P. da e BATISTA, Alcidela dos S. **O eterno retorno das águas:** Marabá e os conflitos enfrentados pelos desabrigados das cheias dos rios Tocantins e Itacaiúnas. 2004. 60f. Monografia (Especialização em Planejamento e Gestão do Desenvolvimento Regional). SEAD/PLANEAR/UFPA, 2004.

SILVA, Vera Alice Cardoso. Regionalismo: o enfoque metodológico e a concepção histórica. In: SILVA, Marcos A. da (Coord.). **Repúblicas em migalhas:** história regional e local. São Paulo: Marco Zero, 1990, p. 43-49.

SINGER, Paul. Amazônia na sociedade global. In: D'INCAO, M. A. e SILVEIRA, I. M. (Orgs.) **A Amazônia e a crise da modernização.** Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994, p. 167-174.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida:** por um conceito de cultura no Brasil. Rio de Janeiro: Codecri, 1983.

SOUSA, Lynn Mario T. Menezes de. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA Jr. (Org.) **Margens da cultura:** mestiçagem, hibridismo & outras misturas. São Paulo: Boitempo, 2004, p.113-133.

SOUSA, Maria S. de. Segredos do rio Tocantins: de tardizinha é hora do Nego D'água. **Boletim Técnico n. 2**. Organizado por Noé von Atzingen. Marabá: Fundação Casa da Cultura de Marabá, 2003, p. 19-20.

SOUZA, Carlos Augusto da Silva. **Urbanização na Amazônia**. Belém: UNAMA, 2000.

THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros***:* uma crítica ao pensamento de Althusser. (trad.). Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

THOMSON, Alistair. Recompondo a memória: questões sobre a relação entre história oral e as memórias. **Projeto História**. São Paulo: PUC, n. 15, p. 51-71, 1997.

THOMSON, Alistair. Histórias (co)movedoras: História Oral e estudos de migração. **Revista Brasileira de História.** São Paulo, v. 22, n. 44, p. 341-364, 2002.

TORRES, Haroldo da Gama. Migração e o migrante de origem urbana na Amazônia. In: PHILIPPE LÉNA e OLIVEIRA, Adélia Engracia de (Orgs.) **Amazônia:** a fronteira agrícola 20 anos depois. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1991, p. 291-303.

TRINDADE JÚNIOR, Saint-Clair Cordeiro da e ROCHA, Gilberto de Miranda (Orgs.). **Cidade e Empresa na Amazônia:** gestão do território e desenvolvimento local. Belém: Paka-Tatu, 2002.

TRINDADE JÚNIOR, Saint-Clair Cordeiro da. **A cidade e o urbano na Amazônia**. Belém, s/d, 7f. Inédito.

TRINDADE JÚNIOR, Saint-Clair Cordeiro da. **A cidade e o urbano no Pará: significado, importância e dinâmica sócio-espacial**. Belém, s/d, 18f. Inédito.

TRINDADE JÚNIOR, Saint-Clair Cordeiro da. **A economia política da urbanização e a nova dinâmica regional amazônica**. Belém, s/d, 12f. Inédito.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar:** a perspectiva da experiência. Trad. de Lívia de Oliveira. São Paulo: DIFEL, 1983.

VAINER, Carlos B. Estado e migrações no Brasil: anotações para uma história das políticas migratórias. **Travessia.** São Paulo: CEM, n. 36, p. 15-32, jan-abr., 2000.

VELHO, Gilberto. Memória, identidade e projeto. In:___. **Projetos e Metamorfoses**. Antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Zahar, 1994, p. 97-105.

VELHO, Otávio Guilherme. **Frentes de expansão e estrutura agrária:** estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.

VERGOLINO, Anaíza. Os cultos afros do Pará. In: FONTES, Edilza J. de Oliveira (Org.). **Contando a história do Pará**: diálogos entre história e antropologia. Belém: E. Motion, 2002, 3 v., p. 3-34.

VIEIRA, Maria Antonieta da C. Fronteira e campesinato – a cultura da andança. In:_____. **À procura das Bandeiras Verdes**: viagem, missão e romaria – movimentos sócio-religiosos na Amazônia Oriental. 2001. Tese. (Doutoramento em Antropologia) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001, p. 109-144.

VIEIRA, Maria Antonieta da C. O processo migratório. In:_____. **Caçando o destino**: um estudo sobre a luta de resistência dos posseiros do sul do Pará. 1981. 374f. Dissertação. (Mestrado em Antropologia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1981, p. 26-48.

VIEIRA, Maria Antonieta da C. A viagem da mata, espaço e tempo sagrados: movimentos socioreligiosos na Amazônia. **Travessia.** São Paulo: CEM, n. 46, p. 5-13, mai-ago., 2003.

YOSHIOKA, Reimei. **Avaliação de implantação de núcleo urbano na Amazônia.** Exemplo de Nova Marabá – Pará. 1986. 178 f. Dissertação. (Mestrado em Geografia). FFLCH/USP, 1986.

ANEXO A

Músicas das rodas de súcias (cantadas na Folia do Divino)

Autor: João Pereira Mateus
Narrador: Otaviano Alves de Souza

I – Caso acontecido no Ipixuna (garimpo de diamante)

Eu vou lhe contar um caso
um caso de admirar
foi dum castigo que eu tive
quatro dia no Picuá.(*)

Fui lavar um esmeril
lá no meio de uma trinca
eu peguei dois diamante
e vendi por cento e trinta.

Peguei nesse dinheiro
me esqueci de reparar
embolei, meti no bolso
pensando que era legá.

Recebi uma de vinte
a'depois outra de dez
aonde veio uma nota falsa
era a tal de cem mil réis.

Quando eu saí dali
fui pegar a refeição
eu fui junto com Tomé
parecia dois irmão.

E lá nesse hotel
tava repleto de gente
fui pegar a refeição
num tal de cachorro quente.

Quando eu saí do hotel
fui pro porto tomar banho
quando eu fui chegando n'água
eu ouvi as vozes da mamãe.

As vozes dizia assim:
João Mateus toma cuidado
que daqui pra mais cum'pôco
tu ti pega com soldado.

Olhei, num vi nada
eu prestei pouca atenção
porque quem fala, eu num enxergo
já penso que é ilusão.

Quando eu acabei do banho
me vesti num terno branco
quando chegou o Lindolfo
Ferramenta mais o França.

Lindolfo falou pra mim:
se renda não faça ação
me acompanha até o Picuá
pela ordem do capitão.

E lá nesse Picuá
eu num podia estar em pé
a valença que num fui só
eu fui de companhia cum Tomé.

Corubá(**) falou pro cabo:
vocês vão pro outro lado
chegue lá tire a camisa
para serem fuzilado.

É pra ir só vocês dois
três soldados e um reservista
fuzile eles pra lá
tiram eles da minha vista.

Essas vozes de morrer
olhe que a coisa num é boa
nós foge aqui do Pará
vamos pro Estado de Alagoas.

Tomé falou pra mim:
nós num faz isso não
se algum dia nós for pego
nós sofre judiação.

Quando foi à meia noite
eu vi a pomba do Divino
só não vi perfeitamente
porque eu tava dormindo.

Essa pomba quando entrou
foi pra se acabar em pranto
sei que era resplendor
por estar vestida de branco.

Quando eu vi essa pomba
sentei meu joelho no chão
depois eu dei um suspiro
que abalou meu coração.

Quando ela saiu
me apeguei com o Espírito Santo
para ser meu defensor
e me cubra com vosso manto.

Quando foi no outro dia
lá pelas nove hora
quando o Corubá chegou
disse pra nós ir se embora.

Adeus ilha do Ipixuna
terra dos navegante
chora a mãe pelos seus filhos
e o amor pelos seus amantes.

Minha mãe com tanto gosto
que no berço me botava
ela nunca imaginou
de que forma eu me matava.

Minha mãe terá que passar
é por esta dor tão dura
foi a boca do fuzil
a minha sepultura.

(*) Picuá era a cadeia onde prendia as pessoas
(**) Corubá era o capitão que trabalhava na área do garimpo

II – Caso acontecido no Castanhal do Almir Morais

Ninguém sabe o que eu passei
lá dentro do Sororó
eu contando a minha vida
chorando será melhor.

Me aviei com o Almir
por conta da Fortaleza
na hora da aviação
já vi que grande tristeza.

Da sabedoria do Almir
Eu juro não há quem possa
me aviei pra castanha
me botaram numa roça.

Trabalhei nessa roça
como se ela fosse minha
me tiraram dessa roça
e me botaram na cozinha.

Um dia de domingo
eu estava despreocupado
arrumaram um passeio
no tal de Mane Arrumado.

E lá nesse passeio
quase que eu fico maluco
inventaram um fuxico
com a mulher do Pernambuco.

O Pernambuco foi e disse:
eu sei o que eu vou fazer
esses cantador de roda
o resultado é morrer.

Ela me escreveu uma carta
com toda a pontuação
João Mateus o meu marido
quer te fazer uma traição.

Quando tu ler essa carta
não tem o que esperar
arruma tudo que tem
e desce pro Marabá.

Ao chegar em Marabá
não te ponha andar na rua
eu vou no primeiro barco
eu vou em procura tua.

Chegar no Marabá
tu vai chegar primeiro
num te hospeda noutra rua
e vai pra rua dos mineiros.

O autor desse fuxico eu sei
que num me engano
mas o chefe disso tudo
foi o Chico Erculano.(*)

(*) era o encarregado do ponto de castanha.

III – Caso do bicho do cipó (encantado)

Eu vou lhe contar um caso
sendo este o primeiro
dum caso que aconteceu
lá no centro do Flandêro.

No barracão tinha um homem
sobrinho do Antônio Jardim
esse cabra gargantiava
e sempre dizia assim:

Garanto que esse bicho
nunca encontrou com homem
no dia que nós se encontrar
nesse dia ele dá o nome.

Quando foi no outro dia
Pedro formou uma caçada
quando chegou no cipó
deu com o bicho deitado.

Valei-me Nossa Senhora
tu é bicho e eu sou homem
tu é a fera do cipó
mas porém tu não me come.

Esse bicho brigava
brigava com perfeição
pulava pelos ares
e rolava pelo chão.

Ele puxou pelo rifle
logo um tiro detonou
e com grande ligeireza
o bicho se levantou.

Quando ele levantou
levantou quase grunhindo
era o dedo amulegando
e o fumaceiro cobrindo.

Na cabeça duma bala
Pedro fez um triângulo
rezou uma oração
dessas de São Cipriano.

Deu a carga no rifle
nenhuma bala tiniu
por milagre de Jesus Cristo
sem pressa a bala atingiu.

Quando a bala atingiu
o bicho saiu de banda
e Pedro disse
eu num fico te esperando.

Quando chegou no barracão
chegou quase na carreira
chegou se queimando de febre
e já falando besteira.

Eu tendo um rifle com bala
ponha o resto no mocó
eu pendo pra todo lado
mas num vou mais no cipó.

IV – Caso "inventado"

Eu tava trabalhando
pro homem muito valente
fui fazer uma viagem
pois assim era urgente.

E nessa viagem
veja agora o que que é
e nesse ínterim
eu encontrei uma mulher.

Deixando uma coisa por outra
essa noite tinha chovido
nos mato tinha orvalho
e ela suspendeu o vestido.

Quando nos se encontramos
ela chamou Nossa Senhora!
eu disse: vixi dona!
o que será de mim agora.

Eu tava ruim da vista
que eu já vi dos meus amigos
divulguei um carrapato
bem no pezinho do umbigo.

Ela foi disse pra mim:
agora tá em perigo
moço eu vou com você
num quero mais o meu marido.

Eu fui disse pra ela:
nós num faz isso não
se um dia ele souber
nós vamo sofrer perseguição.

ANEXO B

Anedotas sobre o maranhense

Narradas por Elson Amorim e Wendel Lima

O maranhense veio do Maranhão e foi trabalhar numa fazenda, mexendo com gado. Mas não sabia o que era trem. Todo dia tinha que atravessar os bois por cima do trilho. Os que sabiam, esperavam o trem passar, mas como ele era novato na fazenda, tocou os bois e o trem veio e matou um bocado. O fazendeiro chegou: - *você está louco?* O maranhense respondeu: - *você teve foi sorte! Que ele veio de frente, se tivesse vindo de banda, tinha matado mais.* O fazendeiro disse: - *Muito bem, você está despedido.* O maranhense voltou pro Maranhão. Passou um bom tempo por lá e voltou pro Pará. Foi fazer compra numa loja e viu um trenzinho de brinquedo rodando, pi, pi, pi... O maranhense pegou um pau e quebrou o trenzinho todinho. O gerente chegou: - *você está louco?* O Maranhense: - *Não, só estou matando essa daqui enquanto tá pequena.*

***

Um maranhense veio do Maranhão pra morar com um paraense em uma Kit Net. Os dois ficaram assistindo filmes até tarde. O paraense foi dormir e falou: - *quando você for dormir apague a luz.* No dia seguinte, o paraense acordou, olhou, o maranhense estava soprando a lâmpada. O paraense apertou o interruptor, o maranhense falou: - *mas você não me falou que o paviu era aí.*

***

O maranhense ia passando com um jumentinho, tinha uma carreta atolada na subida da ladeira. Isso aqui no Pará. O maranhense parou e olhou e falou pro carreteiro: - *meu jumento arrasta essa carreta e põe lá em cima da ladeira.* O carreteiro respondeu: - *Duvido! Pois, eu te dou tanto se ele arrastar e por lá em cima da ladeira.* O maranhense pegou os cabos de aço e amarrou no jumentinho e na carreta. O jumentinho puxou, puxou e não conseguiu. O carreteiro respondeu: - *ele não vai conseguir.* O maranhense falou: - *consegue.* O carreteiro falou: - *se arrastar e por lá em cima eu dobro a aposta.* O jumentinho tornou forçar, puxou, puxou e não conseguiu. O caminhoneiro tornou aumentar o preço: - *pois se você arrastar eu lhe dou o dobro.* O maranhense foi lá no ouvido do jumentinho e falou uma coisa pra ele. O jumentinho arrastou a carreta, foi deixar lá em cima da ladeira. O carreteiro se encabulou e disse: - *se você contar o que você falou pra esse jumentinho eu dou dobrado.* O maranhense respondeu: - *eu só falei que ia levar ele de volta pro Maranhão.*

***

Vinha vindo num avião um paraense, um maranhense e um gaúcho. O avião começou a cair por excesso de peso. O gaúcho falou: - *vamos jogar nossas coisas que o avião não cai.* O gaúcho começou a jogar aquelas coisas que eles tomam chimarrão. Aí foi a vez do maranhense, começou a jogar os côco babaçu. O gaúcho falou: - *você vai jogar tudo?* Respondeu o maranhense: - *na minha terra tem muito!* Foi a vez do paraense. O paraense começou a jogar os ouriços de castanha-do-pará, depois pegou o maranhense pelos fundos da calça... O gaúcho perguntou: - *você vai jogar o cara?* O paraense respondeu: - *na minha terra tem muito!* E jogou.

***

O maranhense foi numa loja e perguntou: - *quanto é essa televisão?* O vendedor respondeu: - *é tanto, mas pra ti que é maranhense eu faço por tanto.* O maranhense ficou pensando: *como é que ele sabe que eu sou maranhense?* Voltou pra casa o maranhense, trocou-se de roupa e voltou à loja. Tornou a perguntar: - *quanto é essa televisão?* O vendedor tornou responder: - *é tanto, mas pra ti que é maranhense eu faço por tanto*. O maranhense tornou pensar de novo: *mas como é que ele sabe que eu sou maranhense?* O maranhense voltou pra casa de novo. Cortou o cabelo, tomou banho, vestiu um paletó e gravata e saiu parecendo um empresário, com a pasta na mão. Chegou na loja e perguntou: - *quanto é essa televisão?* O vendedor respondeu: - *é tanto, mas pra ti que é maranhense eu faço por tanto.* O maranhense irritado, perguntou: - *como é que você sabe que eu sou maranhense?* O vendedor respondeu: - *porra, meu irmão, comparar a televisão com micro-ondas, só podia ser maranhense!*

***

O maranhense veio estribado do Maranhão. Foi pra um hotel de luxo. Chegando no restaurante do hotel, o maranhense perguntou pro garçom: - *onde é que tem uma privada aqui?* O garçom falou: - *moço, fale baixo, um banheiro serve?* Ele respondeu: - *serve.* O maranhense chegou assim, olhou no banheiro e disse: - *porra muleque, esse banheiro é de luxo, tem até a entrada de arejamento!* Ele disse: - *Num vou cagar nesse banheiro.* Tirou uma meia do pé e começou a cagar dentro da meia. Uma meia toda furada, cheia de merda e começou a rodar e jogou lá em cima, melou tudo de merda, as paredes e todo o banheiro. O garçom chegou e falou: - *moço, o que é isso?* O maranhense respondeu: - *num fala nada pra ninguém que eu te dou R$ 300,00.* O garçom respondeu: - *eu te dou é R$ 400,00 pra você me ensinar a cagar rodando desse jeito.*

***

Um maranhense levou chifre da mulher no Maranhão e veio pro Pará. Chegando no Pará ele encontrou num bar. No bar tinha escrito: fale-se um verso e ganhe uma dose. Ele disse: - *é agora que eu me mato de tanto beber.* Falou tanto verso que estava bêbado, caído no chão. Já não tinha mais verso pra contar quando chegou uma mulher no bar. Ele ficou olhando! A mulher chegou no balcão e falou: - *põe uma pra mim que eu vou falar um verso.* Pegou o copo com a cachaça e olhou: - *juro perante a Deus que casei com sete homens e ainda sou virgem.* O maranhense respondeu: - *já ganhei mais uma dose.* Põe uma pra mim que eu vou contar mais um verso. O maranhense olhou assim pro copo, e falou: - *eu bebo essa e mais outra, isso é coisa do diabo, ou é coisa do capeta, ou essa mulher num tinha priguito ou nenhum desses homens tinha pica.*

***

O maranhense foi procurar emprego numa fazenda. O fazendeiro falou: - *não temos emprego, mas a onça está comendo meu gado, se você quiser, eu posso pagar você pra matar essas onças.* O maranhense aceitou, mas ele não sabia nem o que era onça. O fazendeiro o levou pra escolher a arma Em vez dele pegar uma arma ele pegou um chicote de chiquerar gado. Aí ele foi pro mato. Demorou, demorou... ele chegou com uma onça amarrada e falou: - *eu num encontrei onça, só encontrei esse gatinho aqui.*

***

Deus fez o mundo em seis dias; no sétimo dia o diabo riscou o Maranhão.

***

Vinha no avião um português, um paraense e um maranhense. O avião começou a cair e só tinha dois pára-quedas. O maranhense pulou. O português perguntou ao paraense: - *quer um milhão nesse pára-quedas?* O paraense respondeu que sim. O português espantado perguntou: - *você é doido, o único pára-quedas você me vende!* O paraense disse: - *doido é o maranhense que pegou minha mochila e pulou.*

***

O maranhense estava indo para Macapá, quando chegou em Belém ele tinha que pegar um navio. Quando o navio já estava cheio, o capitão pelo interfone disse: - *o navio vai partir*. Então, todos os maranhenses pularam dentro do rio.

***

O que é um nada dentro do nada ouvindo nada voltando pro nada? É um maranhense dentro de um fusca ouvindo regue voltando pro Maranhão.