

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
AGÊNCIA DE INOVAÇÃO, EMPREENDEDORISMO, PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO
E INTERNACIONALIZAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E SOCIEDADE

MARIA ALICE PIRES OLIVEIRA VAN DEURSEN

MEMÓRIA E HISTÓRIA DA COMUNIDADE DE IMBIRAL: alianças interétnicas
constituídas entre indígenas e quilombolas

São Luís

2022

MARIA ALICE PIRES OLIVEIRA VAN DEURSEN

MEMÓRIA E HISTÓRIA DA COMUNIDADE DE IMBIRAL: alianças interétnicas
constituídas entre indígenas e quilombolas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade – Mestrado Interdisciplinar da Universidade Federal do Maranhão para defesa do título de Mestre em Cultura e Sociedade.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ana Caroline Amorim Oliveira.

São Luís

2022

Dados internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Ficha catalográfica elaborada pelo Bibliotecário
Maurício José Morais Costa CRB 13-833

V217m

Van Deursen, Maria Alice Pires Oliveira.

Memória e história da comunidade de Imbiral : alianças interétnicas constituídas entre indígenas e quilombolas / Maria Alice Pires Oliveira Van Deursen. – São Luís, 2022.

137 f.: il. ; color.

Orientador: Prof.a Dr.a Ana Caroline Amorim Oliveira.

Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2021.

Inclui bibliografia, apêndices e anexos.

1. Gamela. 2. Quilombola. 3. Imbiral. 4. Indígena. 5. São Benedito do Céu. I. Título. II. Oliveira, Ana Caroline Amorim.

CDD: 981.918122
CDU: 93/94(=1-82):812.1

MARIA ALICE PIRES OLIVEIRA VAN DEURSEN

MEMÓRIA E HISTÓRIA DA COMUNIDADE DE IMBIRAL: alianças interétnicas
constituídas entre indígenas e quilombolas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade – Mestrado Interdisciplinar da Universidade Federal do Maranhão para defesa do título de Mestre em Cultura e Sociedade.

Aprovada em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA:

Prof.^a Dr.^a Ana Caroline Amorim Oliveira (Orientadora)

Doutora em Antropologia Social
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Prof. Dr. Arkley Marques Bandeira (Membro Interno)

Doutor em Arqueologia
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Prof. Dr. José Alves Dias (Membro Externo)

Doutor em História Social
Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB)

A todos os parentes, amigas e amigos que perdi
nessa pandemia, em especial, à minha amada
mãe Júlia e meu querido irmão, Aldo.

Ao meu pai, que se foi antes de presenciar esses
dias, aos que ficaram e continuam lutando pela
vida e aos que não se cansam de travar a mais
imprescindível das lutas: a luta por justiça
social.

AGRADECIMENTOS

A Ele! “Porque dEle e por Ele e para Ele são todas as coisas” e ao Apóstolo Paulo, por ter escrito uma carta aos Romanos dizendo isso.

Ao meu amado esposo, István Van Deursen Varga, pelo seu amor e dedicação a mim e aos povos indígenas e comunidades tradicionais, pelo incansável incentivo, por ter me presenteado com um notebook novinho quando entrei no Mestrado (é para aplaudir de pé, igreja), por fazer o almoço enquanto eu assistia às aulas, por jogar chocolates de longe em mim quando eu estava em momentos de alta tensão e por me perdoar por, até hoje, não conseguir decorar seu nome.

A minha orientadora Carol, pelo profissionalismo, pela serenidade, cuidado e respeito que dispensa aos seus discentes e por todas as vezes que repetiu a frase: “Eu compreendo, querida!”, ela compreendia mesmo, e por me encontrar quando eu não conseguia me achar.

A minha família, que é muito grande e não tenho como citar todo mundo, mas não posso deixar de mencionar meus irmãos Antonio e Francisco e minhas irmãs: Maria do Perpétuo Socorro (o nome é este mesmo), Maria Amicelânia (vocês não leram errado), ao meu cunhado Cândido, pelo incentivo, aos meus sobrinhos: Erick, Pedro e Erica, que ainda não perdoei por não ter nascido minha filha e também porque ela batizou o gato com o nome de “Jack o papagaio não consegue respirar”. A todos os outros que nem sabem que eu ainda estudo e aos que não foram mencionados, mas meu coração não esqueceu.

Ao meu amigo Relve, que tem alergia a edital de Mestrado, mas mandava todos pra mim. Ao meu amigo Marcos Moraes, porque, desde que eu falei que ia fazer minha inscrição, ele disse que já estava ansioso para assistir a defesa da minha dissertação, e pergunta a data todo dia e ao Raimundo pelo seu vasto mundo de conhecimento e livros partilhados.

À Flávia Regina pela eterna amizade e por escrever lindamente as PaLARVAS e BorboLETRAS, à Guapa que sempre diz “meu orgulho bem aí” pra qualquer frase que escrevo, à Lucélia, minha personal informática. À Núbia, minha amiga desde o dilúvio, meu arquivo vivo, sendo por este motivo a única pessoa na face da terra com quem nunca poderei brigar. E claro, ao Maurício por normalizar o mundo. (Entendedores, entenderão).

Às aulas filosóficas e à coordenação exemplar da professora Zilmara, que enfrentou com maestria o desafio de coordenar a primeira turma com aulas virtuais durante uma pandemia. A todos os professores e professoras que descobriram com a gente que a vida do crente e de aula on-line não é fácil e que tantas vezes deram aula para letras maiúsculas na tela

do computador. Desculpem por todas as vezes que tiveram que nos perguntar: “você estão aí?”. Queria dizer que não. Às vezes, não estávamos mesmo.

A melhor turma de Mestrado das galáxias (até porque não conheço outra rs) por vocês um dia sonharem em entrar num Mestrado e por, agora, sonharem em sair. Por serem divertidos até nos momentos de desespero, pelo nosso grupo de whatsapp que fica on 24h por dia, por encherem a memória do meu celular com tantos trabalhos postados (na verdade, são só memes), por falarem que eu não podia ser normal, porque era a única da turma que não recorria a nem um rivotrilzinho. Aos que me emprestaram, não apenas livros, mas também o ouvido. Não posso dizer o ombro, porque, devido à pandemia, não pudemos nos encontrar. Não quero ser injusta, citando apenas alguns nomes, mas vocês me deixariam ser justa e agradecer rapidinho a solidariedade e generosidade do Jadson e aos melhores líderes de turma, Francyléia e Gustavo? Obrigada! De nada.

Aos amig@s do meu Grupo de Pesquisa Epistemologia da Antropologia, Etnologia e Política, “que não sabem que estão incluídos na sagrada relação de meus amigos” e moram dentro do poema do Vinícius de Moraes.

E por fim, porque me faltaram palavras no começo, minha imensa gratidão à comunidade de Imbiral Cabeça-Branca, uma reserva de amor que descobri escondida às margens do Rio Turiaçu. Não sei como consegui viver tantos anos sem conhecer a sabedoria e o bom humor do meu grande amigo e pajé, seu Luís. Da simplicidade e doçura da sua esposa, Dona Sebastiana, de suas filhas e filhos que fazem festa quando a gente chega e contribuíram demais nessa pesquisa. À Preta Akroá Gamella por perguntar todo dia: “já terminou de escrever?” Só pra eu poder lhe dar mais atenção no zap. Às crianças de Imbiral, que não desgrudam de mim quando vou pra comunidade, que ligam quando estamos longe, e escrevem declarações de amor com os dedinhos no carro empoeirado. E finalmente, valeu Google! Ah! Quase ia esquecendo, Fora Bolsonaro!

“Que as nossas almas sigam irmanadas na utopia de um mundo cuja maior loucura seja a dignidade de todos os homens. Cujas alegrias de uns não estejam alicerçadas na desgraça de inúmeros outros. Cujas esperanças sobrevivam ao caos. Onde o pão nosso de cada dia esteja à mesa recheado de sonho e poesia” (Eduardo Galeano)

RESUMO

A Dissertação ora apresentada é o resultado da investigação sobre a história e a memória da comunidade de Imbiral Cabeça – Branca, localizada no município de Pedro do Rosário – MA. Para o desenvolvimento da pesquisa, optamos pela metodologia qualitativa, com análise bibliográfica e documental, realizamos também entrevistas com lideranças da referida comunidade. As questões que se colocam neste projeto são quanto à territorialidade, à memória, à história e as alianças interétnicas entre indígenas Akroá Gamella e quilombolas. O povo Gamella foi considerado “extinto” por antropólogos, indigenistas e pela própria FUNAI, que, alegando intensa miscigenação, passou a identificá-los como “camponeses”. No entanto, a partir de 2013, os Gamella têm travado verdadeiras batalhas e sofrido diversas violações de direitos na luta pelo reconhecimento da sua identidade e recuperação do seu território. A pesquisa traz importantes registros fotográficos que revelam como a comunidade de Imbiral incorpora a cultura material e imaterial nos seus processos identitários. Apresenta também os resultados da investigação sobre a participação de indígenas Gamella num dos episódios mais importantes da história do Maranhão, conhecido como Insurreição de Escravos em Viana, ocorrido em 1867, organizado e deflagrado pelos moradores do Quilombo São Benedito do Céu. Embora as literaturas a respeito desta Revolta deem maior destaque para o protagonismo dos quilombolas, a pesquisa demonstra que houve importante participação de indígenas na insurreição. Verificou-se, neste estudo, que o território Quilombola Imbiral Cabeça - Branca tem sofrido constantes violações dos seus direitos, qualificados pela convenção 169 da OIT e que seus moradores são revestidos de profunda vulnerabilidade. Fazendeiros estão cercando o território e destruindo o patrimônio da comunidade, além da destruição da diversidade geoambiental da Amazônia Legal maranhense, essencial para a sobrevivência daquela comunidade, estão destruindo importantes lugares de memória, como o Cemitério dos Negros. Constatamos também que Imbiral Cabeça-Branca é detentora de uma vasta e importante reserva de etnomedicina quilombola no Maranhão.

Palavras-chave: Gamela. Quilombola. Imbiral. Indígena. São Benedito do Céu.

ABSTRACT

The Dissertation presented here is the result of an investigation into the history and memory of the community of Imbiral Cabeça – Branca, located in the municipality of Pedro do Rosário – MA. For the development of the research, we opted for the qualitative methodology, with bibliographic and documental analysis, we also carried out interviews with community leaders. The questions that arise in this project are related to territoriality, memory, history, and interethnic alliances between Akroá Gamella indigenous people and quilombolas. The Gamella people were considered extinct by anthropologists, indigenists and by FUNAI itself, which, claiming intense miscegenation, started to identify them as “peasants”. However, since 2013, the Gamella have been fighting real battles, suffering several rights violations in the struggle for recognition of their identity and recovery of their territory. The research brings important photographic records that reveal how the Imbiral community incorporates material and immaterial culture in their identity processes. It also presents the results of the investigation into the participation of Gamella indigenous people in one of the most important episodes in the history of Maranhão, known as the Insurrection of Slaves in Viana, which took place in 1867, organized and started by the inhabitants of the São Benedito do Céu Quilombo. Literature about this Revolt, give greater prominence to the protagonism of blacks, the research shows that there was an important participation participation of indigenous people in the insurrection. It was verified, in this study, that the Quilombola Imbiral Cabeça Branca territory has suffered constant violations of its rights, qualified by ILO convention 169 and that its residents are coated with deep vulnerability. Farmers are surrounding the territory and destroying the community's heritage. In addition to the destruction of the geo-environmental diversity of the Legal Amazon in Maranhão, essential for the survival of that community, important places of memory are being destroyed, such as the Cemitério dos Negros. We also found that Imbiral Cabeça-Branca holds a vast and important reserve of quilombola ethnomedicine in Maranhão.

Keywords: Gamela. Quilombola. Imbiral. Indigenous. São Benedito do Céu.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Imagem panorâmica do rio Turi que atravessa o Território de Imbiral Cabeça-Branca, Amazônia Legal-Maranhão.....	22
Figura 2 - Mapa ilustrativo das distâncias e formas de transportes da comunidade quilombola Imbiral Cabeça Branca aos municípios próximos e a capital São Luís/MA.....	23
Figura 3 - Estrada para Imbiral, período chuvoso, nos meses de julho e dezembro	29
Figura 4 - Desembocadura do rio Bonito ou Rio do Braço (canto inferior esquerdo) para dentro do rio Turiaçu	31
Figura 5 - Jovens da comunidade de Imbiral com traços indígenas e quilombolas, revelam a força das relações afro-indígenas	40
Figura 6 - Banner denunciando crime ambiental em Imbiral.....	49
Figura 7 - Luís Carlos Teixeira, pajé da comunidade de Imbiral.....	51
Figura 8 - Dona Sebastiana Lopes, tecendo um cofo – objeto de palha que tem várias utilidades	59
Figura 9 - Desenho da encantaria da cabeça branca feito por crianças de Imbiral	65
Figura 10 - Mapa do município de Viana - MA.....	66
Figura 11 - Indígenas Gamella comemoram a liberdade após serem presos arbitrariamente e terem suas cabeças raspadas.	71
Figura 12 - Criança indígena de Imbiral exibindo uma gamela de coco Inajá (<i>Maximiliana regia</i>)	72
Figura 13 - Cópia da carta enviada às autoridades de Viana pelos escravos sublevados	74
Figura 14 – Desenho de representação das diferenças de termos dos Tiriyól do Pará.....	81
Figura 15 – Jovem da comunidade de Imbiral com pinturas corporais feitas com jenipapo ..	84
Figura 16 – Jovem da comunidade de Imbiral com pinturas corporais feitas com jenipapo ..	85
Figura 17 – Crianças de Imbiral pintando seus rostos com urucum.....	85
Figura 18 – Crianças de Imbiral pintando seus rostos com urucum.....	86
Figura 19 – Pajé, Luís Teixeira com cordões de miçangas e de sementes	87
Figura 20 – Jovens com adorno feito com utilização de palha.....	89
Figura 21 – Jovem indígena de Imbiral com adorno feito de taboca de bambu.....	89
Figura 22 – Jovem de Imbiral com cordões de miçangas e adornos nas orelhas feitos de Araribá rosa (<i>Centrolobium tomentosum</i>).....	90
Figura 23 - Enfeite feito de papel retorcido.....	91
Figura 24 - Arte feita com fitas coloridas.....	91

Figura 25 - Jovem confeccionando um abano de palha	92
Figura 26 - Diversos objetos decorativos e utilitários	92
Figura 27 - Plantações e colheita de arroz nas roças próximas à Mata de Imbiral.....	93
Figura 28 - Arroz sendo colocado no pilão	94
Figura 29 - Mulheres socando arroz no pilão	94
Figura 30 - Casa de farinha comunitária	95
Figura 31 - Juçara sendo preparada com as mãos	96
Figura 32 – Mulheres na produção de juçara	96
Figura 33 – Pescaria coletiva no Rio Turiaçu	97
Figura 34 - Peixe cozido.....	97
Figura 35 – Luzineide Teixeira tecendo uma tarrafa.....	98
Figura 36 – Jovem com uma tarrafa	99
Figura 37 – Socó.....	99
Figura 38 – Almoço tradicional na comunidade preparado com peixes do rio Turiaçu	100
Figura 39 – Peixes secando ao sol.....	101
Figura 40 – Jovens durante festa do tambor de crioula	102
Figura 41 – Momento de festividade na comunidade	103
Figura 42 – Imagem de Santa Bárbara no altar em Imbiral	105
Figura 43 – Barracão de pajelança da comunidade de Imbiral	107
Figura 44 – O pajé, seu Luís, com as vestimentas especiais para realização dos trabalhos..	108
Figura 45 – Nilza Teixeira, 26 anos, filha do pajé, Luiz Teixeira	110
Figura 46 – Erva Santa	111
Figura 47 – Penicilina.....	112
Figura 48 – Cura tudo.....	112
Figura 49 – Anador.....	113
Figura 50 – Pintura corporal feita com jenipapo antes do ritual	115
Figura 51 – Mastro enfeitado com frutas aos pés do mastro imagens de São Bilibeu.	116
Figura 52 – Bagageiros na prática de caça à ave.....	117
Figura 53 – Banho de água e lama na Festa de São Bilibeu.....	117

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
ANAÍ	Associação Nacional de Ação Indigenista
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
COVID-19	<i>Coronavirus disease</i>
CPT C	Comissão Pastoral da Terra
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GEMAE	Grupo de Estudos em Memória, Arte e Etnicidade
GPEAEP	Grupo de Pesquisa: Epistemologia da Antropologia, Etnologia e Política/UFMA.
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ITERMA	Instituto de Colonização e Terras do Maranhão
MOQUIBOM	Movimento Quilombola do Maranhão
MPF	Ministério Público do Maranhão
MPF	Ministério Público Federal
MST	Movimento Sem Terra
NURUNI	Núcleo de extensão e pesquisa com populações e comunidades Rurais, Negras, quilombolas e Indígenas
OAB	Ordem dos Advogados do Brasil
PGCULT	Mestrado Interdisciplinar em Cultura e Sociedade
RTID	Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação
SAA	Sistema de Abastecimento de Água
SES	Secretaria de Estado da Saúde
SMSPIR	Secretaria Municipal de Saúde e Promoção da Igualdade Racial do Município de Pedro do Rosário;
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
SPILTN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
UFMA	Universidade Federal do Maranhão

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	15
1.1 Caminhos para esta pesquisa	19
2 TERRITÓRIO DE IMBIRAL CABEÇA-BRANCA	22
2.1 Notas sobre remanescentes	25
2.2 Como chegar e informações gerais sobre a comunidade de Imbiral	28
3 QUILOMBO SÃO BENEDITO DO CÉU E A INSURREIÇÃO DE ESCRAVOS EM VIANA	31
3.1 “E o negro vestiu o índio”	39
3.2 Mito da Cabeça Branca.....	64
3.3 Povo Akroá Gamella	66
4 CULTURA MATERIAL E IMATERIAL DE IMBIRAL.....	79
4.1 Pintura Corporal	82
4.2 Adornos para o corpo.....	86
4.3 Produção de artefatos.....	90
4.4 Práticas agrícolas.....	93
4.5 A Prática da pesca na comunidade de Imbiral	97
4.6 Manifestações religiosas	101
4.7 Santa Bárbara para o catolicismo	103
4.7.1 Santa Bárbara para a comunidade de Imbiral	104
4.8 Pajelança	106
4.9 Conhecimento sobre ervas medicinais.....	111
4.10 Festa de São Bilibeu para os Akroá Gamella de Viana.....	115
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	118
REFERÊNCIAS	121
APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO.....	125
APÊNDICE B – ROTEIRO DA ENTREVISTA	127
ANEXO A – AUTORIZAÇÃO PARA REALIZAÇÃO DE PESQUISA.....	129
ANEXO B – PARECER DO COMITÊ DE ÉTICA - PLATAFORMA BRASIL	130
ANEXO C – VIVAS Á LIBERDADE (A SAGA HEROICA DA INSURREIÇÃO NEGRA EM VIANA).....	135

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como título *Memória e História da Comunidade de Imbiral: alianças interétnicas constituídas entre indígenas e quilombolas*. A referida comunidade fica localizada na Baixada Maranhense, à margem ocidental do médio curso do rio Turiaçu, no município de Pedro do Rosário-MA, distante aproximadamente 292 km da capital, São Luís. Historicamente, a região foi marcada por várias experiências de lutas e conflitos entre grupos indígenas e quilombolas, no entanto, há registros de alianças firmadas entre quilombolas e indígenas dos povos Ka'apor e Gamella¹ na localidade pesquisada. Um dos episódios mais importantes da história do Maranhão, resultante dessas alianças, foi a chamada Insurreição de Escravos em Viana, ocorrida em 1867 (ARAÚJO, 2014). Ocorre que, embora as literaturas a respeito desta Revolta, deem maior destaque para o protagonismo dos quilombolas, registros apontam uma forte participação de indígenas na insurreição.

Após décadas marcadas pelos mais diversos tipos de violências e injustiças contra negros escravizados, a Revolta explodiu num levante organizado e comandado pelos moradores de São Benedito do Céu, importante quilombo localizado na então comarca de Viana, um dos municípios da, atualmente, denominada Baixada Ocidental Maranhense e localizado dentro do território foco desta pesquisa. Em 1835, a Comarca de São Luís foi redefinida para Ilha do Maranhão e foram instituídas as comarcas de Alcântara, Itapecuru, São Bernardo, Caxias, Pastos Bons e Viana. Esta última era uma região de grande abrangência e muitos municípios faziam parte desta comarca, a exemplo de: Pinheiro, Pedro do Rosário, Monção, Viana, entre outros.

Dessa forma, esta pesquisa foi desenvolvida no âmbito da linha de pesquisa “Expressões e Processos Socioculturais” do Mestrado Interdisciplinar em Cultura e Sociedade. A pesquisa representa grande relevância pessoal, social e científica. Primeiro, por partir de um anseio pessoal da pesquisadora, devido sua proximidade com a comunidade de Imbiral e, também, pelo desejo de desenvolver projetos que possam beneficiar a comunidade a partir da identificação de problemas concretos vividos pela população local.

O problema que se coloca nesta pesquisa é: quais são os lugares de memória dessa

¹ Na “historiografia oficial” o nome Gamela é grafado apenas com um “l”. No entanto, os indígenas se autodefinem como Akroá Gamella (grafado com 2 eles), os Gamella da comunidade de Imbiral Cabeça-Branca informaram que são da mesma família dos Akroá Gamella de Viana, contudo, sempre foram conhecidos por Tapuio Gamela, devido ao fato de serem cabeludos e comparados a capelobos (personagem do folclore brasileiro que mistura formas humanas e de lobo). A autodefinição será respeitada ao longo de todo este trabalho. Grafaremos Gamela com um “l” apenas quando se tratar da “historiografia oficial”.

comunidade? A partir desse problema, surgem outros importantes questionamentos: como era formado o quilombo de São Benedito do Céu? Qual a participação de indígenas na Insurreição de Escravos em Viana? Esta comunidade enfrenta algum tipo de conflito?

Possuindo as seguintes hipóteses: Imbiral é resultado da dispersão dos antigos habitantes do Quilombo São Benedito do Céu e das comunidades vizinhas; há memória do convívio entre os habitantes de São Benedito do Céu e indígenas Akroá Gamella; Houve importante participação indígena na Insurreição de escravos em Viana. As indagações mencionadas nortearam toda a pesquisa.

O objetivo principal foi pesquisar a história, a cultura e a memória da comunidade de Imbiral, preocupando-se mais especificamente em: realizar um levantamento sobre a cultura material e imaterial e sua relação com a memória; analisar registros da memória oral e coletiva da comunidade de Imbiral, mapear as principais festas realizadas, aprofundando o conhecimento sobre a produção bibliográfica disponível acerca dessa comunidade. Nesse contexto, a partir das ideias de Halbwachs (1997), Pollak (1989), Nora (1993), Araújo (2014), Varga (2019), Andrade (1990) Gomes (1997) e Paul Ricoeur (2007), entre outros, este estudo estabelece um diálogo numa perspectiva interdisciplinar com distintas áreas das Ciências Sociais e Humanas, atravessando estudos em História e Antropologia.

A metodologia inicial seria a pesquisa de campo, entretanto, devido à pandemia da COVID-19² causada pelo novo coronavírus, Sars-CoV-2, vimos-nos diante de algumas novas limitações a este tipo de pesquisa. Diante deste panorama, surgiu a necessidade de pensarmos esse estudo em um novo contexto, principalmente, por se tratar de pesquisa com populações vulneráveis como indígenas e comunidades tradicionais. Vale ressaltar que, devido a essa vulnerabilidade, doenças virais já foram usadas como arma biológica contra esses povos. Portanto, no que se refere ao percurso metodológico trilhado nesse estudo, optamos pela metodologia qualitativa, com análise bibliográfica e documental, realizamos também entrevistas semiestruturadas por telefone com lideranças da comunidade. Importante registrar que, no final do mês de outubro de 2021, após a comunidade e a pesquisadora terem recebido as duas doses da vacina contra a COVID-19, foi possível fazer uma viagem até a comunidade

² A COVID-19 é uma doença infecciosa causada pelo coronavírus SARS-CoV-2, seus principais sintomas são cansaço, febre e tosse seca entre outros sintomas. Em 31 de dezembro de 2019, a Organização Mundial de Saúde (OMS), foi alertada sobre um grande número de casos na cidade de Wuhan, província de Hubei, na República Popular da China. Em 11 de março de 2020 a OMS caracterizou a COVID-19 como uma pandemia. De acordo com a Universidade Johns Hopkins, até o momento mais de 5 milhões de pessoas já morreram da doença em todo o mundo. A emergência causada pela pandemia levou bilhões de pessoas a ficarem em isolamento social, a fazer uso constante de máscaras e a higienizar as mãos com álcool. Apesar da descoberta de várias vacinas, em 26 de novembro de 2021, a OMS designou uma variante denominada Ômicron como de grande preocupação.

para a realização de uma Oficina sobre saúde e elaboração de cartilhas bilíngues, com colaboração da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a cultura (UNESCO). Ocasão que me propiciou tecer diálogos com as principais lideranças locais, colher depoimentos e fazer registros fotográficos utilizados neste estudo.

Nos anexos, contém um questionário aberto, que serviu como base para a coleta de informações, ressaltando que as perguntas contidas no mesmo serviram apenas para nortear conversas informais, por esse motivo, não houve necessidade de análise e interpretação de dados do questionário. Também foram realizados registros fotográficos consentidos que foram utilizados ao longo desse trabalho. O pajé Luís Carlos Teixeira, 63 anos, o seu pai, o senhor Manuel Marcelino Lopes, 83 anos, Dona selvina, 73 anos, são os principais guardiões da memória oral a respeito da origem do Território de Imbiral Cabeça-Branca. Em se tratando de memória mais remota recorremos aos historiadores com obras publicadas, com vasta documentação sobre o episódio da Revolta: Flávio dos Santos Gomes e Mundinha Araújo.

As entrevistas foram feitas dentro do escopo planejado e são compreendidas como um procedimento metodológico dialógico e interativo e para além da entrevista há a escuta de relatos de memória e história de vida. É uma técnica que permite a obtenção de dados sociais e subjetivos como imaginários, representações, sentimentos, valores e emoções, e se constitui em importante recurso para a pesquisa qualitativa, considerando a memória uma dimensão social, histórica e cultural e ser um processo de construção de identidade (OLIVEIRA; FONSECA; SANTOS, 2010). Buscamos também analisar a partir das entrevistas com pessoas da comunidade e registros de suas histórias de vida divergências entre memória subterrânea e memória oficial como refere (POLLAK, 1989).

Pretende-se, com este trabalho, trazer subsídios e contribuições para o estudo das questões mencionadas, uma vez que é possível observarmos que, no meio do universo de pesquisas, cujos temas se referem a alianças interétnicas formadas entre indígenas e quilombolas e relações afro-indígenas, os estudos produzidos ainda são muito tímidos, principalmente, os que se referem à comunidade em questão. Espera-se que este estudo possa atrair atenção para o tema, contribuir para o arcabouço científico sobre o assunto e estabelecer bases para futuros estudos sobre Imbiral. Esperamos também que esta pesquisa possa trazer resultados concretos para esta comunidade, trazer consciência da sua cultura, incentivar o orgulho dos seus costumes, colaborar para que possamos solicitar políticas públicas junto aos órgãos competentes e que possam beneficiá-los diretamente.

Dessa forma, este trabalho está estruturado da seguinte maneira: são cinco sessões contando com a Introdução, onde apresento a constituição histórica, questões territoriais, os

mitos, a cultura e os lugares de memória da comunidade de Imbiral.

A introdução apresenta a contextualização do tema, objetivos deste estudo, justificativa, problematização da pesquisa, além da metodologia utilizada. Descrevo também os caminhos que me levaram a pesquisar sobre esta comunidade,

No primeiro capítulo, apresento uma detalhada descrição do Território de Imbiral Cabeça-Branca, sua localização, trazendo também uma reflexão sobre Arruti (1997), que trata dos direitos fundamentais que devem ser conferidos aos remanescentes de quilombos e propõe um diálogo sobre indígenas e quilombolas. Apresento também um quadro sobre os povoados localizados dentro do território e suas respectivas origens, os caminhos para chegar até a comunidade pesquisada e dados sobre a saúde da população de Imbiral.

No segundo capítulo, abordaremos o episódio conhecido como “A Insurreição de Escravos em Viana”, ocorrida em 1867, organizada e deflagrada por indígenas e quilombolas, que viviam refugiados no Quilombo São Benedito do Céu, cujas ruínas se encontram dentro da localidade pesquisada e em cujos estudos a respeito do tema nos permitiram observar um importante silenciamento no que se refere à participação de indígenas no levante. Os parágrafos são antecidos por versos de um cordel e representam uma análise dos mesmos, o referido cordel foi escrito pelo poeta e militante do Movimento Negro, Magno Cruz, onde ele reconta, de forma poética, a Insurreição de Escravos em Viana e descreve com detalhes o Quilombo São Benedito do Céu. A íntegra do cordel faz parte dos anexos deste trabalho. Ainda sobre este capítulo, ancorada em Paul Ricoeur (2007), que nos ajuda a pensar a fenomenologia da memória, faço uma descrição dos mitos que atravessam as lembranças da comunidade, traço um perfil do casal, Sr. Luís Carlos Teixeira (pajé de Imbiral) e de Dona Sebastiana Teixeira, principais lideranças da comunidade, além de fazer um breve histórico dos indígenas Akroá Gamella e da árdua luta pelo reconhecimento da sua identidade e do seu território que resultou no caso conhecido como o Massacre dos Gamella.

No terceiro capítulo, descrevo elementos da cultura material e imaterial de Imbiral, ilustrada por fotos do arquivo pessoal da autora. Este capítulo, objetivou também descrever a Festa de Santa Bárbara, principal festividade realizada pela comunidade de Imbiral, ritual de pajelança e a festa de São Bilibeu, principal celebração dos Akroá Gamella de Viana. Ressaltando que não tivemos a pretensão de apresentar uma pesquisa etnográfica dessas festividades, tal estudo foi impossibilitado em virtude da pandemia da Covid-19, que resultou na suspensão das festas tradicionalmente realizadas na comunidade.

Na quarta seção, trazemos as considerações finais retomando os resultados da pesquisa e apontando possibilidades para a continuidade da mesma.

1.1 Caminhos para esta pesquisa

Neste tópico, farei uma contextualização da minha trajetória e experiência de campo, justificando os caminhos que me levaram a pesquisar esta temática. Identifiquei-me com questões relativas à defesa dos direitos humanos por ter nascido no interior de um Estado onde violações de direitos fundamentais acontecem de forma sistemática. Meu contato com povos tradicionais se iniciou em meados de 2009 quando, juntamente com três amigos, fundei o Jornal Vias de Fato – Jornalismo a Serviço da Causa Popular, um projeto de comunicação alternativo com uma pauta atenta às organizações populares, direitos humanos, movimentos sociais e as lutas das comunidades tradicionais do Maranhão. A criação deste projeto se deu pelo entendimento de que, no Maranhão, fazia-se (e ainda se faz) necessária uma mídia livre, que não esteja submetida ao interesse dos enclaves econômicos, do latifúndio, dos grandes monopólios de comunicação, da dominação cultural ou do poder público.

Nesses 11 anos, fazendo parte da coordenação do projeto Vias de Fato, pude ter relevante inserção nos movimentos sociais, num convívio intenso, que trouxe uma ressignificação do meu olhar sobre o mundo. Participei de ações junto a entidades como Comissão Pastoral da Terra (CPT), Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Irmãos de Notre Dame de Namur (Comitê Padre Josimo), Movimento Sem Terra (MST) e Movimento Quilombola do Maranhão (MOQUIBOM). Realizei diversas viagens pelo interior do Maranhão, acompanhando reuniões de planejamento do MOQUIBOM com as comunidades remanescentes de quilombos. Posteriormente, acompanhei as diversas ocupações do Movimento Quilombola, realizadas na sede do Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) em São Luís (MA). Durante uma dessas ocupações, em 2015, indígenas e quilombolas se aliançaram e realizaram uma greve de fome em protesto aos constantes assassinatos, morosidade e falta de interesse do governo federal em garantir a titulação dos territórios.

Durante seis anos, fiz parte da Assessoria de Comunicação da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB/MA) e acompanhei, de modo próximo, o trabalho da Comissão de Direitos Humanos daquela entidade, conhecendo de perto situações que interferem nas liberdades fundamentais e na dignidade humana. Nestas circunstâncias, acompanhei conflitos envolvendo comunidades indígenas, quilombolas, população carcerária, comunidades ameaçadas de despejo, pessoas vítimas de violência e outros. Atualmente, sou integrante da Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI), do Núcleo de Extensão e Pesquisa com Populações e Comunidades Rurais, Negras, Quilombolas e Indígenas (NuRuNI), do Programa

de Pós-Graduação em Saúde e Ambiente (PPGSA) da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) e do Grupo de Pesquisa: Epistemologia da Antropologia, Etnologia e Política (UFMA - GPEAEP).

Com graduação em Pedagogia, participei da elaboração e coordenação do Curso de Extensão Formação Continuada em Gênero e Educação para relações Étnico Raciais do NuRuNi/UFMA. Através deste Núcleo, durante a execução de seus projetos de extensão e pesquisa, realizei diversas visitas às comunidades indígenas dos Tenetehar/Guajajara da Terra Indígena Araribóia e visitei territórios retomados pelos Akroá Gamella do município de Viana-MA, cultivando nessas comunidades valiosas amizades, com algumas delas, mantendo contato diário.

Através do NuRuNI tive a oportunidade de, por diversas vezes, conviver com a comunidade de Imbiral. Desde o ano de 2015, participo das diversas ações em saúde realizadas pelo referido Núcleo, que leva médicos e enfermeiros para realizar consultas em Clínica Médica, Enfermagem e Nutrição; Ações de apoio à única escola da comunidade (Unidade Escolar Boa Esperança) e ao trabalho da líder comunitária e professora, Dona Sebastiana; Ações de mediação de suas reivindicações junto a órgãos públicos como a Secretaria Municipal de Saúde e Promoção da Igualdade Racial do município de Pedro do Rosário; Secretaria de Estado da Saúde e Ministério Público do Maranhão e ações de apoio à articulação com movimentos sociais como o Movimento Quilombola do Maranhão -MOQUIBOM.

Ao chegar à comunidade pela primeira vez, logo ao descer do carro, fui recebida por um menino de aproximadamente cinco anos de idade e de sorriso fácil, tinha, nos olhos, bem impressos traços de alegria e doçura. Desde a hora que cheguei até a hora de ir embora, ele não desgrudou mais de mim, fazendo-me mil perguntas, mostrando todo o lugar, a árvore que ele gostava de subir, as brincadeiras, a escola da comunidade, virou meu melhor amigo naquele local. Depois, apresentou-me outras crianças, suas irmãs, seus primos e, desde então, criei um vínculo muito forte com eles, foi um final de semana inesquecível de muitas conversas, brincadeiras e diversões. Logo, fiquei amiga também da Dona Sebastiana, do Seu Luís (pajé da comunidade), dos seus filhos e filhas. Participar do cotidiano dessas pessoas, das festas, das brincadeiras com as crianças, ajudar Dona Sebastiana e suas filhas na preparação dos almoços feitos em fogão a lenha e de barro, as conversas divertidas, as brincadeiras e todo o acolhimento recebido fez estabelecer fortes vínculos afetivos e interpessoais.

Nas conversas informais e descontraídas com o Sr. Luís, único pajé vivo do Povo Akroá Gamella, logo percebi que o mesmo é um arquivo vivo, guarda em sua memória a comprovação da história da comunidade de Imbiral, que, até o presente momento, não se perdeu

nos escombros do esquecimento. A partir daí, retornei por diversas vezes à esta comunidade, onde chama atenção a união de todos, a paz, o trabalho e o amor que são comungados solenemente a cada dia. Nas conversas informais com o Sr. Luís, fui constatando o quanto a memória, a história e os infinitos saberes daquela comunidade é rica e merece ser registrada, o quanto aquelas pessoas são acolhedoras e especiais. E essa aproximação despertou em mim uma vontade de fazer algo no intuito de contribuir ainda mais para a melhoria da qualidade de vida daquela comunidade.

2 TERRITÓRIO DE IMBIRAL CABEÇA-BRANCA

Figura 1 - Imagem panorâmica do rio Turi que atravessa o Território de Imbiral Cabeça-Branca, Amazônia Legal-Maranhão



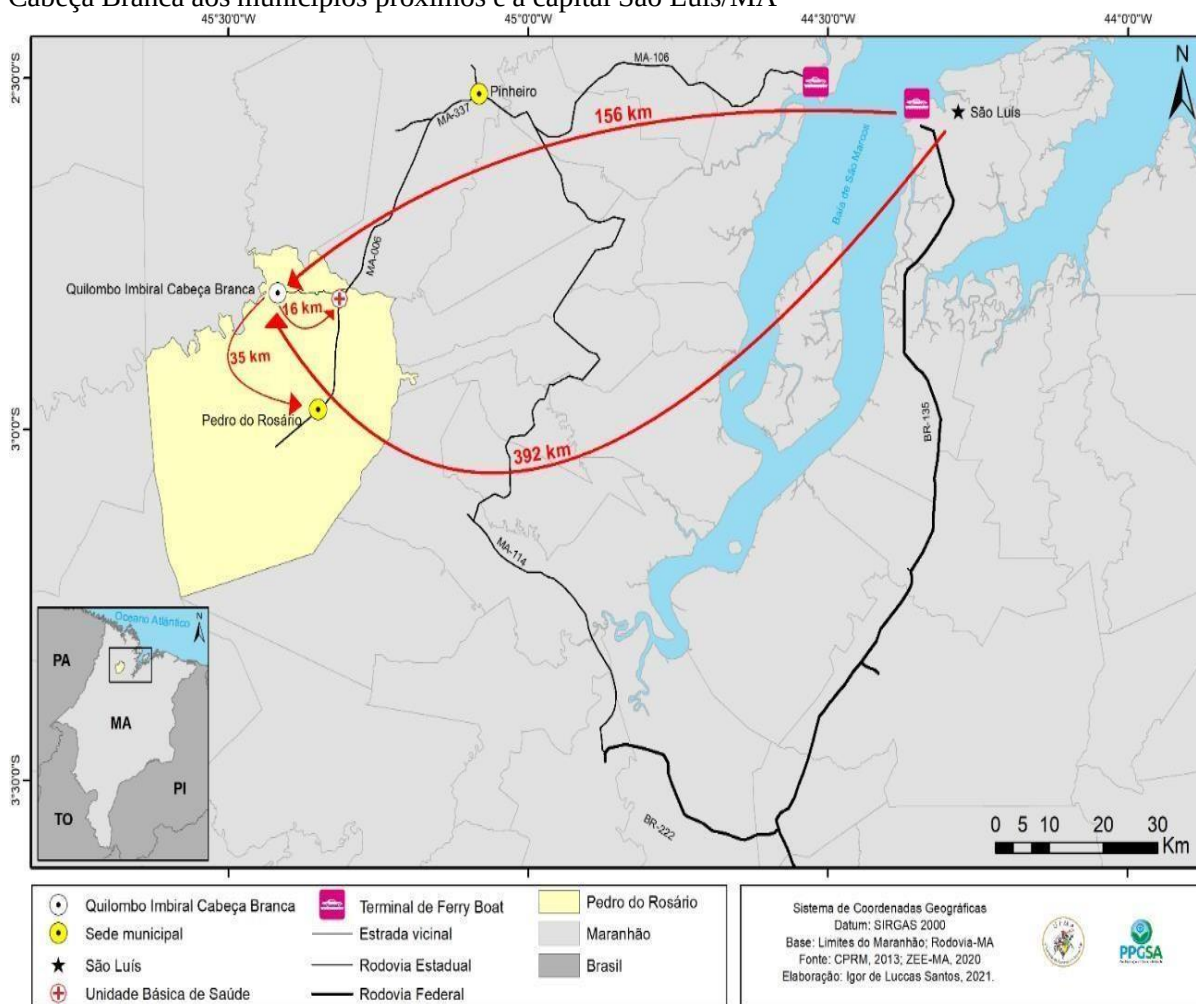
Produzido por veículo aéreo não tripulado (*Drone*)

Fonte: Centro de Pesquisa de História Natural e Arqueologia do Maranhão (2021)

Para uma melhor compreensão da pesquisa, é necessário conhecermos o território estudado e mergulharmos na história, na cultura e nos costumes das pessoas dessa comunidade. De acordo com o Sr. Luís Teixeira, pajé e liderança espiritual da referida comunidade, o topônimo Imbiral deriva de embira (*Xylopia frutescens*), uma planta comum da região, encontrada em grande quantidade, das quais os indígenas e quilombolas retiravam tiras resistentes denominadas “enviras”, que serviam para diversos usos, depois as mesmas eram vendidas e utilizadas como meios de sobrevivência.

Imbiral é lugar de tirar envira, as pessoas viviam nesse tempo era disso, de vender envira. A vivência da gente era tirar folha para sobreviver, aí levava e pesava em arroba, a gente botava a envira dentro da água, tirava junco pra fazer esteira e vendia, mas hoje a gente não tem mais nada lá. Porque já acabaram com tudo, estão roçando tudo. (TEIXEIRA, 2021a, informação oral).

Figura 2 - Mapa ilustrativo das distâncias e formas de transportes da comunidade quilombola Imbiral Cabeça Branca aos municípios próximos e a capital São Luís/MA



Fonte: Reis (2020)

O Território de Imbiral Cabeça-Branca fica localizado no município de Pedro do Rosário, na Baixada Maranhense, região caracterizada por possuir grande extensão de terra baixa, o que resulta em muitos alagamentos no período chuvoso. O acesso à região é feito através de transportes aquaviários como ferry-boats, pelas rodovias, (BR-222, MA-014) e também pela Ferrovia Carajás. A comunidade hoje é organizada em torno da Associação do Desenvolvimento Comunitário Quilombola do Povoado Imbiral Cabeça-Branca, ainda em processo de titulação pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Foi certificada pela Fundação Palmares, através da Portaria nº-104/2016, sob o número 2.372, processo 01420.004129/2014-12. Ocupa uma área de aproximadamente 6.777,625 Ha. Obteve sua titulação pelo Instituto de Colonização e Terras do Maranhão (ITERMA), no ano de 2016, através da Portaria n. 16.865, Processo 113263/2015 (REIS, 2020).

Até o presente momento, a titulação do território não foi concluída pelo INCRA e continua paralisada por falta de recursos para pagamento dos serviços de peritos antropólogos,

indispensáveis na elaboração de seus respectivos Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTID). No entanto, o Prof. Doutor, István van Deursen Varga, médico, antropólogo e professor do Departamento de Sociologia e Antropologia do Programa de Pós-Graduação em Saúde e Ambiente da UFMA, coordenou uma equipe técnica interdisciplinar na elaboração em caráter voluntário, do Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica, Ambiental e Sociocultural do Território Quilombola Imbiral Cabeça – Branca (o território leva o mesmo nome da comunidade). O relatório já está finalizado, no entanto, a equipe responsável pelo Relatório ainda está aguardando a aprovação do INCRA.

Além do Dr. István a equipe é formada pelo Prof. Dr. Potyguara Alencar dos Santos (Antropólogo/PI), Prof. Pedro Dembosky (Engenheiro Agrônomo), Prof.^a Ma. Alice Maria Almeida e Sá (Historiadora e Mestra em Antropologia) e a prof^a Me^a. Liliane Pereira de Amorim (Advogada e Mestra em Direito Agrário).

Seu Luís Carlos Teixeira, liderança espiritual de Imbiral, relata que a comunidade hoje, conta com presença indígena somente do povo Gamella, porque os Ka'apor teriam se afastado do local após vários conflitos entre os indígenas e trabalhadores de uma linha de telégrafo. A respeito desta memória, Darcy Ribeiro (1962) nos informa que alguns desses operários eram muito violentos, vários Ka'apor foram assassinados com requintes de crueldade, incluindo decapitações de homens, mulheres e crianças, com exposição das cabeças espetadas em estacas e nos postes telegráficos como veremos adiante. Infelizmente, constatamos que as histórias de violência não ficaram só no passado, no dia 30 de abril de 2017, um grupo de pessoas, incluindo fazendeiros, intitulado “Movimento pela Paz” protagonizou um violento ataque contra os indígenas Akroá Gamella do município de Viana/MA. A crueldade do ataque e a tentativa de linchamento do povo Akroá Gamella chamou a atenção da Imprensa nacional e internacional. Este episódio será melhor abordado na segunda seção.

De acordo com Varga (2019), a comunidade de Imbiral se identifica oficialmente como quilombola, e em nome de seus habitantes, consta, no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), processo para titulação do Território Quilombola denominado Imbiral Cabeça-Branca. O nome do território é a junção dos nomes de duas importantes comunidades, pois aquela localidade era formada por diversos mocambos e aldeias, caracterizada por uma densa vegetação, constituindo-se assim, em local estratégico para a organização da insurreição, que resultou no ataque às principais fazendas da região, com o objetivo de libertar os escravos que viviam cativos; no entanto, apesar de se reivindicarem publicamente como comunidade quilombola e invocarem a guarda da memória e das ruínas do Quilombo São Benedito do Céu, boa parte das famílias do povoado se reconhece como

indígenas Gamella.

Imbiral está organizada em torno da Associação de Moradores da Comunidade Quilombola Imbiral Cabeça-Branca (AMOAQui). Criada em 1988, possui cerca de 73 cadastrados e se encontra devidamente regularizada junto ao fisco público. A referida Associação possui 3 comissões: a Comissão de Educação Quilombola, Comissão de Captação de Projetos Sociais e Desenvolvimento e a Comissão de Gestão Territorial. Cada uma dessas comissões é responsável por cuidar de assuntos relacionados a educação quilombola, inscrições em projetos sociais e políticas públicas e proteção e preservação territorial e ambiental. O atual presidente da Associação é Nelson Carlos Teixeira, no entanto, a comunidade coloca acima de qualquer cargo eletivo a autoridade do seu pajé.

2.1 Notas sobre remanescentes

Arruti (1997), no artigo *A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas*, faz uma reflexão sobre as “comunidades remanescentes de quilombo” (populações tradicionais) de que trata o artigo 68³ do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) e analisa que essas comunidades seriam criações sociais, surgidas através do imaginário sociológico, vontade política, desejos e criações jurídicas (ARRUTI, 1997, p. 7).

O referido artigo se refere ao direito fundamental que deve ser conferido às comunidades remanescentes de quilombos, que é o reconhecimento do seu território e garante às comunidades chamadas “remanescentes” o direito de moradia e a manutenção das suas tradições, da sua cultura e dos seus costumes. Sobre isto, Arruti (1997, p. 9) pontua: “[...] O fenômeno atual que assistimos, do surgimento, resgate ou descoberta de comunidades remanescentes indígenas e de comunidades remanescentes de quilombo, corresponde à produção de novos sujeitos políticos [...]”.

Para este autor, só houve uma mudança de posicionamento dos estudiosos do tema a partir das décadas de 70, 80 e 90, após o “ressurgimento” de vários grupos indígenas principalmente no Nordeste. A literatura antropológica, antes, presa ao diagnóstico básico de desaparecimento, decadência cultural e desagregação, mudou seu olhar e passou a enxergar o desaparecimento de indígenas sobre uma outra perspectiva. Para Arruti (1997), quando uma

³ O Art. 68 analisado pelo autor diz o seguinte: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Posteriormente, o artigo foi regulamentado pelo decreto nº 4.887, de 2003.

coletividade se autodenomina “remanescente” produz uma realidade, identificando-se como tal e recorrendo à memória recriam traços culturais do passado.

Arruti (1997) reflete também sobre os arranjos classificatórios e dá exemplos práticos de comunidades onde a distinção entre negros e índios deve ser problematizada. Entre os exemplos, cita o povo Pankararu.

Um dentre outros exemplos possíveis dessa plasticidade é vivido pelo grupo Pankararu, localizado no Brejo dos Padres, sertão pernambucano do São Francisco, para os quais a distinção entre índios e negros antes de ser puramente descritiva de uma realidade evidente é de natureza política e simbólica, servindo de termo acusatório e faccional. Na memória recuperada e na dinâmica vivida pelo grupo é impossível e inútil a tentativa de separar aqueles que podem ser perfeitamente reconhecidos como indígenas em oposição àqueles que sejam claramente negros. (ARRUTI, 1997, p. 8).

Um outro exemplo citado por Arruti são os Atikum, habitantes da Serra do Umã também em Pernambuco. De acordo com o autor, esse povo indígena na década de 40, foi reconhecido como “remanescente” indígena pelo extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI), no entanto, eram identificados como negros pela população local.

O autor destaca que, a partir dos anos 30, parte da intelectualidade social brasileira produziu designações a respeito do indígena e do negro no Brasil. Esses dois recortes quando submetidos à ideologia do Estado Nacional brasileiro ganhou expedientes de controle social e cultural diferentes. Prossegue-se, acentuando-se que,

[...] a produção intelectual posterior à década de 30, progressivamente institucionalizada, disciplinada e adaptada às práticas divisórias do discurso acadêmico, passou a dedicar aos indivíduos de ascendência africana a designação de negros, ligando-os à ideia de raça, assim como a dedicar aos de origem americana a designação de índios, ligando-os à ideia de etnia. (ARRUTI, 1997, p. 9).

Dessa forma, foram constituídos dois planos de representações denominado pelo autor de “mitologia savante” de mutações sócio-étnico-raciais. Estes planos seriam compostos da seguinte forma: o primeiro, composto pelo indígena, pelo caboclo e pelo civilizado e o outro seria formado pelo negro, pelo mulato e pelo branco. Enquanto o indígena era considerado exótico e assim, valorizado, precisava ser “preservado”, já o negro era desvalorizado em sua forma aparente. Enquanto um representava a pureza o outro a contaminação. Não poderiam deixar que o negro tão numeroso, alterasse a imagem de uma nacionalidade ocidentalizante e branca.

Em suas imagens ideais um corresponderia ao isolamento, enquanto o outro à interação, um à pureza enquanto o outro à contaminação. Os atributos da população indígena seriam o exotismo, a alteridade radical, o universo de referências absolutamente estranho que deve ser traduzido, sendo que, neste caso, os dilemas nacionais ficariam por conta da necessidade de integrar, absorver e eliminar, ao

mesmo tempo de, sob o signo do romantismo, proteger como núcleo da nacionalidade ou, sob o signo do universalismo, armazenar, junto a tantos outros registros de alteridade, como contribuição a uma visão total do humano. (ARRUTI, 1997, p. 12).

As concepções de Arruti se relacionam diretamente com esta pesquisa devido ao fato de refletir a atual situação vivida pela comunidade de Imbiral formada por indígenas e quilombolas, sendo impossível na memória recuperada distinguir quem pode ser conhecido como negro ou indígena.

Ao articular seus antigos costumes, sua cultura, suas festividades, de forma dinâmica, os moradores de Imbiral promovem politicamente sua auto-organização. E assim, conforme pontua o autor, podem ser pensados não mais como remanescentes, mas como emergentes, numa perspectiva de se descobrirem possuidores de direitos e de uma tentativa não de criar, mas de obter o reconhecimento de sua identidade e de seu direito à terra.

O texto do artigo 68 das Disposições Constitucionais Transitórias (DCTs) analisado por Arruti, corrobora a luta da comunidade pela titulação do seu território, pois o referido artigo diz que o estado deve emitir o título das terras aos remanescentes de quilombos que estejam ocupando suas terras. O autor também nos ajuda a compreender os diversos processos pelos quais essa comunidade se constitui e como sua luta pelo território está ligada diretamente a sua afirmação étnica.

Assim como o Povo Pankararu e o Povo Atikum, ambos de Pernambuco, mencionados pelo autor, no Maranhão, os indígenas Akroá Gamella foram considerados oficialmente “extintos”, enquanto povo indígena, por conta de sua miscigenação com a população regional, especialmente com quilombolas. Dessa forma, é comum sofrerem preconceito e rejeição por parte da sociedade que os rotulam de “falsos índios” ou “oportunistas” ou que usam desse artifício apenas para adquirirem terras. Em 2014, os Akroá Gamella do município de Viana, iniciaram um processo de retomada do seu território e realizaram no dia 2 de agosto do mesmo ano, sua Assembleia de Autodeclaração.

De acordo com o Sr. Luís Teixeira, várias comunidades indígenas e quilombolas originaram os atuais povoados do Território de Imbiral, conforme Quadro 1, a seguir:

Quadro 1 - Lista dos povoados com suas respectivas origens

POVOADOS	ORIGEM
Jandiá	Quilombola e Akroá Gamella
Roque	Akroá Gamella e quilombola
Capoeira Grande	Ka'apor

Imbiral	Akroá Gamella e quilombola
Cabeça Branca	quilombola e Ka'apor
Limeira	Akroá Gamella e “índios fule”, descendentes de Ka'apor e Quilombolas
Pimenta	Indígenas vindos do Amazonas, etnia desconhecida, trazida pelos portugueses para trabalhar em seus canaviais.

Fonte: Elaborado pela autora (2021)

Os depoimentos do pajé de Imbiral e outros que colhemos entre pessoas da comunidade reafirmam essa memória comum de relatos dos seus antepassados acerca das interações afro-indígenas, que deram origem a estes povoados. “[...] os preto fugia das fazenda e chegava na beira do rio quase morto, os índio pegavam eles e ficavam com pena e iam cuidar e foi assim que eles começaram a se encontrar aqui, por causa das perseguição, aí se ajudaram [...]”. (TEIXEIRA, 2021a, informação oral).

As localidades citadas constituem o complexo afro-indígena localizado nas proximidades do rio Turiaçu. Esses locais eram marcados pelo acesso comum à caça, à pesca, ao trato de roças, à partilha de grandes pomares, às roças de fumo, ao algodão e ao café. De acordo com o pajé, os indígenas ajudavam no cultivo do cafezal dos quilombolas e os quilombolas ajudavam no cultivo do fumaça dos indígenas. O refugio na floresta devido à cobertura vegetal e à troca de informações sobre inimigos comuns os aproximou, assim conviviam e se miscigenavam. Evidenciando assim a forte participação indígena na Insurreição de escravos em Viana.

2.2 Como chegar e informações gerais sobre a comunidade de Imbiral

Saindo de *ferry-boat* do terminal da Ponta da Espera em São Luís, é realizado um percurso de cerca de 20km até o Porto do Cuijue, na cidade de Alcântara-MA. A partir daí, o percurso é feito por cerca de 142 km até o município de Pedro do Rosário, onde se localiza uma estrada vicinal que dá acesso à comunidade de Imbiral. São 14km de estrada de chão batido com alguns trechos intrafegáveis.

Nas inúmeras viagens que fizemos ao território, por várias vezes, moradores da comunidade vieram nos ajudar, trazendo foices e enxadas para abrir caminho para podermos passar. No período chuvoso, geralmente a comunidade fica isolada, pois a estrada fica intransitável até mesmo para motos, um dos meios de transporte utilizados pela comunidade.

Figura 3 - Estrada para Imbiral, período chuvoso, nos meses de julho e dezembro



Fonte: A Autora (2021)

Depois de cerca de três horas de muita dificuldade devido à precariedade da estrada, mas ao mesmo tempo de mergulho intenso em uma outra atmosfera com muito verde, canto de pássaros, sons de bichos e cheiro de mato, chega-se à comunidade de Imbiral.

O local é formado por 44 famílias e possui cerca de 150 pessoas entre homens, mulheres, jovens, crianças e idosos. As casas são simples, feitas de taipa, algumas bem distante das outras. Algumas casas são formadas por famílias compostas, ou seja, dois ou mais núcleos domésticos dividem a mesma unidade residencial. A casa do pajé, por exemplo, é muito movimentada, ele mora com sua esposa, D. Sebastiana e os filhos. Os dois tiveram juntos 16 filhos, a maioria deles já constituíram família, moram nas proximidades da casa, no entanto, são vistos com frequência na casa dos pais. Por este motivo, Dona Sebastiana (TEIXEIRA, 2021b, informação oral) diz, “ainda moram todos aqui”. Na frente da casa tem uma árvore frondosa, sob cuja sombra as pessoas costumam se reunir para conversar, ali é um dos lugares onde as histórias são contadas e a memória oral é repassada.

Devido às pressões territoriais e a dificuldade em fazer novas casas, observa-se que a quantidade de agregados em um mesmo núcleo familiar é alta, a progressiva taxa de natalidade também contribui para vários núcleos dividirem um mesmo teto. Nem na comunidade, tampouco nos povoados vizinhos, não se encontra uma única escola que forneça o ensino médio impossibilitando assim, que os jovens deem continuidade aos estudos. As casas, em sua grande maioria, possuem energia elétrica e, nas proximidades do salão de pajelança, é possível acessar serviços de internet comunitária. Do ponto de vista da economia laboral, os filhos cuidam das roças dos pais, as noras e os genros cultivam as roças dos sogros e sogras, principalmente se

estes já estão idosos ou inaptos para este tipo de trabalho.

Até o presente momento, não possui na comunidade nenhuma Unidade Básica de Saúde (UBS), também não possui Sistema de Abastecimento de Água (SAA), que permita o acesso da população a água distribuída e tratada nos domicílios ou mesmo torneiras coletivas de água potável. O abastecimento das famílias é realizado por meio de poços rasos do tipo “cacimbão”, que captam água no lençol freático. Algumas pessoas compartilham os poços, comumente utilizados para beber, lavar roupas, louças e tomar banho. Percebe-se que os maiores entraves para o acesso da comunidade às políticas públicas são o difícil acesso e os crescentes conflitos de terra.

Na zona rural as condições da infraestrutura são mais precárias, sobretudo nas comunidades quilombolas, pela acessibilidade deficiente e a existência de conflitos de terra. Em Imbiral, por exemplo, os moradores enfrentam muitas dificuldades para garantirem sua sobrevivência, devido as constantes ameaças de expropriação territorial por madeireiros ilegais, além dos constantes episódios de intolerância religiosa. (FALCAI, 2021, p. 252).

A falta de discussões voltadas para as múltiplas realidades e a elaboração de projetos específicos para comunidades quilombolas também contribui para a escassez de políticas públicas dentro do território.

Ainda são restritas no setor de saneamento e na saúde pública, discussões que tratem da adoção de tecnologias de saneamento adequadas às múltiplas realidades e a formulação de projetos específicos para as populações vulneráveis como as quilombolas, que considerem seus determinantes ambientais, sanitários e culturais, os quais podem provocar condições de vida pouco satisfatórias, riscos e perigos ambientais, como também, doenças e incapacidades. (FALCAI, 2021, p. 251).

De acordo com dados de atendimento médico e de enfermagem realizados pelos pesquisadores do NuRuNi, as doenças mais detectadas em Imbiral, entre os anos de 2015 a 2019, eram Hipertensão Arterial, Diabetes, Cânceres e Doenças Respiratórias crônicas. Foi observado também um número importante de doenças diarreicas e gastroenterites, relacionadas ao Saneamento Ambiental Inadequado. A comunidade dispõe de energia elétrica e possuía uma única escola que ofertava apenas o ensino fundamental, além de servir de dormitório para os visitantes. No entanto, devido à pandemia da COVID-19, as aulas foram suspensas e a escola, que já estava em situação precária, foi demolida para a construção de uma nova. A comunidade também possui um grande quantitativo de crianças, que são vistas frequentemente em grupos, promovendo muitas algazaras e brincadeiras, fazendo do local um ambiente de muita alegria.

3 QUILOMBO SÃO BENEDITO DO CÉU E A INSURREIÇÃO DE ESCRAVOS EM VIANA

Figura 4 - Desembocadura do rio Bonito ou Rio do Braço (canto inferior esquerdo) para dentro do rio Turiaçu



O pontal (banco de areia) visto no canto inferior direito marca a entrada para o antigo quilombo São Benedito do Céu. Produzido por veículo aéreo não tripulado (*Drone*).

Fonte: Centro de Pesquisa de História Natural e Arqueologia do Maranhão (2021).

Vou falar da Insurreição
Que teve lá em Viana
No tempo da escravidão
Que agora vem na lembrança

O Quilombo São Benedito do Céu, apesar de pouco conhecido, devido à sua localização, possui grande importância histórica, a história do Quilombo foi contada e documentada pela pesquisadora e militante do movimento Negro, Maria Raymunda Araújo, conhecida por Mundinha Araújo, no livro *A Insurreição de Escravos em Viana*. Segundo Araújo (2014), a data mais provável de formação do Quilombo São Benedito do Céu seria o início da década de 60 do século XIX. Para esta autora, os quilombolas que fundaram o referido quilombo seriam oriundos de um outro quilombo que havia sido abatido, denominado São Vicente do Céu. No entanto, Gomes (1997, p. 347) informa que o quilombo teria sido reconstituído no final dos anos 50, acrescentando que quilombolas remanescentes de outros quilombos além de São Vicente do Céu fizeram parte também.

Este ao que se sabe tinha sido reconstituído no final dos anos 50 por quilombolas remanescentes dos quilombos de Jaguareguara, Pacoval e Queimado, atacados em 1853 e também daqueles que escaparam dos ataques ao quilombo São Vicente do Céu anos depois. (GOMES, 1997, p. 347).

A história do quilombo também foi contada por Magno Cruz, por ocasião do 23º aniversário do Centro de Cultura Negra do Maranhão, o poeta e militante do Movimento Negro, falecido em 2010, publicou um cordel, recontando a história da Insurreição deflagrada por indígenas e quilombolas, moradores do quilombo São Benedito do Céu. O poeta conta em versos como aconteceu a Revolta. Ao longo desta seção, mesclarei versos do referido cordel com os respectivos acontecimentos. A íntegra do cordel está nos anexos deste trabalho.

Professor "Jamaicano"
 Me desculpe interromper
 Mas, vá me explicando
 Insurreição é mesmo o quê?

Entre 1811 e 1820, o Maranhão teria importado mais de 36 mil pessoas escravizadas provenientes do continente Africano. Em 1819, a província maranhense tinha a maior concentração de escravos de todo o Brasil em relação à população livre, alcançando o índice de 66,6%. A população escravizada da província só começaria a diminuir a partir dos anos 60. Em 1864 era cerca de 70.000 e, dez anos depois, pouco menos de 50.000 (GOMES, 1997). O autor aponta que desde o surgimento e incontestável notabilidade do Quilombo dos Palmares que a administração colonial temia que outros quilombos se articulassem e atingissem o mesmo êxito do quilombo de Zumbi (GOMES, 1997).

A insurreição é parecida
 Com a massa se revoltar
 Ser rebelde e atrevida
 E humilhação não aceitar.

As comunidades quilombolas da região do Turiaçu no Maranhão, organizavam-se em redes e se comunicavam, semelhante a forma de organização de Palmares que não era uma comunidade apenas, mas uma rede de mocambos que se comunicava entre si.

Era tanta injustiça
 Que a revolta explodiu
 A massa escrava fugia
 Tal e qual nunca se viu

O ano de 1867 foi marcado pelo grande número de levantes de escravos, espalhados por toda a Província do Maranhão. De acordo com Araújo (2014), no início de julho de 1867 centenas de quilombolas cansados da escravização saíram de seus refúgios determinados a dar liberdade a outros escravos cativos e ocuparam em ação simultânea diversas fazendas da comarca de Viana. Os insurretos viviam refugiados no Quilombo São Benedito do Céu, localizado “[...] nas cabeceiras do Bonito, braço do rio Turi, a três dias e meio de viagem a pé de Viana [...]” (ARAÚJO, 2014, p. 41). No ano de 1867, São Benedito do Céu possuía cerca de 80 casas e contava com uma população que variava entre 600 e 700 pessoas.

Era tempo de guerra
 E o recruta vai-que-vai
 Sem querer deixar a terra
 Pra lutar com o Paraguai

Os insurretos foram motivados pela experiência da liberdade e pelo pavor que o recrutamento forçado para a Guerra do Paraguai causava na população, pois a maior parte da tropa tinha sido enviada para os campos de batalha. Além desta, foram enviados também um grande número de “Voluntários da Pátria”, onde muitos escravos faziam parte desse “voluntariado”.

Já fazia muito tempo
 Da Guerra da Balaiada
 E a alma de Cosme Bento
 Incitava a negrada.

Inspirados também pela Revolta da Balaiada, liderada por Cosme Bento dos Santos, o Negro Cosme, os líderes do quilombo se sentiram motivados a libertarem seus irmãos escravizados.

Daniel, Bruno, Joaquim
 Feliciano Corta-Mato
 Que tinham por nobre fim
 Libertar o povo escravo

Assim, entre os dias 07 e 10 de julho de 1867, os líderes José Crioulo, Daniel, Feliciano Corta-Mato e Joaquim Calixto, com o seu “exército” de guerreiros quilombolas partindo do Quilombo São Benedito do Céu mobilizaram-se em direção às fazendas mais próximas.

Santo Inácio foi primeiro
 Santa Bárbara, o segundo
 Engenho Timbó, o terceiro
 Aonde conseguem chumbo

No dia 08, pela manhã, ocuparam a Fazenda Santa Bárbara transformando-a em Quartel-General. No dia seguinte, chegaram ao engenho Timbó se apropriando de armas e munições.

Em Vila Nova de Anadia
 Rápidos como busca-pé
 Recolhem mercadorias
 E pernoitam em São José

Depois, invadiram a Vila Nova de Anadia e se aquartelaram na Fazenda São José. Das casas comerciais, recolheram as mercadorias necessárias para a manutenção da tropa. Logo, a notícia ultrapassou as fronteiras da Comarca de Viana, chegando até as áreas limítrofes e, depois, até ao Vale do Itapecuru deixando os proprietários de escravos dos municípios da Baixada e do Litoral Ocidental: São Vicente de Ferrer, São Bento, Pinheiro, Santa Helena, Guimarães Alcântara, Turiaçu e Cururupu em estado de medo e pânico (AUTOS, 1868).

Um ofício foi escrito
 Por Daniel e João Mulato
 LIBERDADE PROS CATIVOS

Esse era o ultimato:

Depois de atacarem várias fazendas, coagiram o administrador da fazenda Santa Bárbara, um capataz famoso pela crueldade com que tratava os escravos, Plácido Mello dos Santos, a escrever um manifesto contendo uma única reivindicação: A Liberdade!

Ilmos. Senhores delegados e comandantes do destacamento de Viana Santa Bárbara,
10 de julho de 1867

Comunicamos a Vossas senhores que nos achamos em campo a tratar da liberdade dos cativos, por muito que esperamos por ella, e como o nosso desejo e por todos e não fazer mal a ninguém esperamos por ella em santo Ignácio e quando não aparece athe o dia 15 do mês vindouro não teremos remédio senão lançar-mos mão nas armas e la hirmos, podendo Vossas Senhorias, contatem que temos 1000 armas de fogo e contarmos com todos os arcos dos gentios em nossa defesa e da liberdade, e espero que não tomem este noço avizo por graça é muito seria esta nossa deliberação e assim se privinão, e esperamos pela resposta amanhã por todo dia. Somos de Vossas senhorias.

Daniel Antonio de Araújo

João Antonio de Araújo” (282). (GOMES, 1997, p. 329, grifo nosso).

Gomes (1997) destaca que os quilombolas enviaram essa carta apenas às autoridades policiais de Viana, não dirigindo a mesma ao Imperador ou as autoridades superiores do Império e/ou da província e mesmo aos senhores, proprietários de escravos. Como se já se sentissem com garantia de liberdade, faltando somente que as autoridades policiais também reconhecessem. Importante destacar que o Manifesto citado acima, menciona “os arcos dos gentios”. “Gentio” era um termo utilizado para se referir aos indígenas, que atacavam os invasores, comprovando aqui, nas palavras dos líderes da Revolta, a importante participação de indígenas na Insurreição de Escravos em Viana. Depois de muita repressão e mortes, os quilombolas se dispersaram nas matas, voltando para seus mocambos. A partir daí, iniciava-se uma perseguição implacável.

A partir dos Autos de perguntas dos inquiridores a Feliciano Corta-Mato, um dos líderes da revolta, que viveu em ambos os quilombos e serviu forçadamente de guia das tropas na invasão de São Benedito do Céu pode-se traçar um perfil de como era o quilombo.

Tinha muita criação

De galos e de galinhas

Plantio de cana e algodão

Muito arroz, muita farinha

A seguir, as respostas dadas por Feliciano ao ser inquirido:

[...] a população de São Benedito variava, entre 600 a 700 pessoas, aproximadamente [...]; que as do sexo masculino, armadas em sua maioria, compunham os diversos pelotões de 20 homens cada um, incumbidos da defesa e guarda do quilombo [...]; que além desses pelotões, havia muitas mulheres, crianças e alguns pretos velhos [...]; que possuíam armas de fogo finas e grossas, lanças e terçados [...]; que viviam todos da lavoura e caça; fora alguma rês que às vezes furtavam e comiam [...]; que negociavam com o ouro extraído das minas, com vários comerciantes, inclusive, os ingleses de das minas de Maracaçumé [...]; que para chegar até as minas gastavam uma semana de viagem puxada por cortes de mato, por não haver caminho direto até lá [...]; que quase todos os homens do quilombo ocupavam-se da extração do ouro, trocando-o por fazendas, pólvora, chumbo, armas e outros gêneros de primeira necessidade [...] que muitos pretos e pretas, inclusive crianças, trabalhavam nas roças de alguns fazendeiros da região em troca de chumbo e pólvora [...]; que dos produtos da lavoura nada vendiam, servindo apenas para o consumo dos moradores do quilombo; mas que furtavam algodão das capoeiras para vender a dois mil reis por arroba” aos negociantes regatões que andavam pelo Turiaçu [...]; que o algodão que colhiam em suas roças era empregado para tecer panos com que se vestiam [...]; que em casas ocupavam um terreno duas vezes maior que a praça da matriz da Vila de Viana, cujo terreno, completamente cheio de casas, tinha outras por detrás e algumas encostadas na mata [...]; que o chefe do quilombo era José Crioulo e que os capitães eram Daniel, Bruno, Feliciano, Corta- Mato e Joaquim Soares, Filho de Calisto. (ARAÚJO, 2014, p. 80-81).

Ainda temos poucas informações a respeito das organizações internas dos quilombos no Brasil, no entanto, no relato acima, temos uma descrição detalhada da formação do Quilombo São Benedito do Céu, feita por um dos seus líderes, de nome Feliciano. Sabemos que os quilombos do Turiaçu formavam uma cadeia de quilombos, eram famosos por possuírem uma ampla rede de proteção, comércio e abastecimento. Trocavam ouro, farinha e outros produtos por armas, munições, sal e pólvora. A região tinha grande importância econômica, pois além de mananciais auríferos, as terras eram muito boas para o cultivo. Nesse sentido, observa-se, pelo relato, a grandiosidade de São Benedito do Céu, a organização, as estratégias de defesa, de proteção e a grande quantidade de quilombolas refugiados.

Destaca-se que a estrutura militar não era exclusiva dos homens, de acordo com o relato, mulheres e crianças possuíam armas de fogo, surpreende a quantidade de pessoas, os armamentos, as relações com os comerciantes de ouro, com ingleses e contraditoriamente até trabalho em fazendas em troca de chumbo e pólvora. De acordo com depoimentos colhidos em Imbiral, atualmente, acontece algo semelhante. É comum jovens moradores do território trabalharem nas fazendas da região, capinando mato em troca de 40 reais por dia quando muito.

A descrição da economia do quilombo, sua capacidade bélica e estratégias de resistência, tão bem detalhadas no relato, podem ter causado espanto nas autoridades que, talvez, subestimassem esses quilombos. Importante destacarmos que, no depoimento acima, consta que o chefe do quilombo era José Crioulo, pouco mencionado na Insurreição e que os outros nomes como Daniel, Bruno, Feliciano, Corta-Mato e Joaquim Soares, frequentemente

citados em outros documentos e apontados como os líderes da Revolta, aqui, são chamados de capitães. O que nos leva a crer que os verdadeiros líderes do quilombo poderiam ter seus nomes protegidos ou, ainda, que Feliciano quis proteger a si mesmo, omitindo ser um dos líderes. Depois de vários ataques aos quilombos do Turiaçu, as tropas chegam a São Benedito do Céu e promovem a invasão. Como veremos a seguir.

No dia 17 de julho de 1867, aconteceu a invasão do Quilombo São Benedito do Céu. Araújo (2014) relata que alguns quilombolas foram aprisionados pelas autoridades e acabaram fornecendo informações precisas sobre a localização e a organização, política, social e econômica do quilombo.

Os quilombolas, após enfrentarem as tropas do governo na fazenda Santa Bárbara, retornaram para o Quilombo São Benedito do Céu, por este motivo, foi formada uma expedição de 250 homens armados, formada por tropas dos municípios de São Vicente Férrer, São Bento e Viana. Além de militares, lavradores também foram alistados para invadir o quilombo. No entanto, esta não foi uma tarefa fácil, o quilombo era conhecido como muito poderoso e difícil de ser abatido, devido principalmente à sua localização nas matas do rio Turiaçu, as tropas enviadas sofreram algumas derrotas, pois descobriram que os mocambos da região eram inúmeros, alguns muito grandes, outros menores, espalhados por toda a região.

Reunidos, discutiram estratégias e dividiram o comando das tropas: O alferes Antônio Côrrea chefiou o contingente de São Vicente Ferrer; o de São Bento pelo alferes Antônio Caetano Côrrea e o de Viana, pelo delegado José Gregório Pinheiro e também pelo capitão Travassos (GOMES, 1997, p. 348).

Decidiram então, obrigar um dos quilombolas, por nome Feliciano Corta-Mato, (o mesmo que guiara os quilombolas nos ataques em Viana), profundo conhecedor daquelas matas, a guiar a expedição destacada para destruir o quilombo São Benedito do Céu. Destaca-se que, “As tropas legais retornaram derrotadas aos seus respectivos municípios: estropiadas, praças e voluntários, pelo longo caminho percorrido; desmoralizados, os três comandantes acusavam-se mutuamente pelo mau desempenho das tropas.” (ARAÚJO, 2014, p. 76). Nesse sentido, esclarece-se que,

As diligências não conseguiram – via de regra- capturar muitos quilombolas, pelo menos calculando-se as prováveis populações destes mocambos. Pelo contrário, tal como a fábula da hidra de lerna, os quilombolas atacados subdividiavam-se, migravam e multiplicavam-se em outros mocambos. (GOMES, 1997, p. 248).

Depois de várias tentativas, em 29 de julho de 1867, o Publicador maranhense informava seus leitores que o quilombo São Benedito do Céu fora finalmente abatido. Os

ataques começaram no dia 17 de julho sendo aniquilado até o dia 20 quando se retiraram as forças do governo (ARAÚJO, 2014).

As casas foram queimadas, as lideranças mortas, mas a população do quilombo fugiu, tinha uma trilha secreta e se refugiaram em outros quilombos, voltando a povoar São Benedito do Céu tempos depois.

Sem ninguém para prender
Nas casas tocaram fogo
Sem nada para comer
Regressaram no sufoco

De acordo com os relatórios das tropas, só conseguiram prender uma criança.

A polícia na chegada
No Quilombo São Benedito
Só prendeu uma criança
No relatório está escrito

Este fato nos remete a um relato do Sr. Luís, que confessou ouvir de sua avó que quando aconteciam as invasões aos quilombos as mães sem poder levar as crianças na fuga as escondiam embaixo das mensabas (folhas de palmeiras trançadas).

Minha avó dizia: ai meu filho tu não sabe de nada, tu sabe o que é deixar criança escondida embaixo de uma mensaba? Deixava os pequeninhos escondido porque não podia levar, pra criança não ir gritando, aí eles chegavam por dentro de casa reparando não achavam nadinha só as casas, minha avó me contava isso, levava os maiores e deixava os pequeninhos, ela tinha muitos filhos igual eu. A Valença é que quando eles tocaram fogo, o pessoal não tava mais em casa. (TEIXEIRA, 2021a, informação oral).

São Benedito do Céu
Foi de novo ativado
Resistindo ao fogaréu
De cento e tantos soldados

Através de uma trilha secreta, a população de São Benedito do Céu conseguiu fugir antes das tropas chegarem, e se refugiaram em outros quilombos, voltando a povoar o local

tempos depois. Estava assim "acabada" a heroica Insurreição.

É importante destacar que diferente dos relatos dos moradores, que sempre falam da importante presença indígena na comunidade de Imbiral, desde a sua formação, na Insurreição dos escravos e nos dias atuais, as literaturas acerca da Revolta, não dão destaque para a atuação dos indígenas, como podemos constatar também nesse cordel, os indígenas são mencionados apenas uma vez no verso 6 “Índios atacam plantações”.

Índios atacam plantações
Negros ameaçam senhores
Com fugas, quilombações
Causando pânico, horrores (grifo nosso)

O que podemos depreender é que, embora seja constatado o silenciamento, as literaturas a respeito do episódio, não negam que houve participação de indígenas no Levante, apenas não deram destaque, causando assim, a impressão de que a Revolta foi protagonizada somente pelos quilombolas, conforme observa Varga (2019). Para o autor, “Os Gamela de Viana, como os de Codó, também mantiveram convívio pacífico e especialmente intenso com comunidades quilombolas (e, tudo indica, formavam parte do grande apoio indígena armado à chamada “Insurreição de Escravos em Viana”, em 1867).” (VARGA 2019, p. 4).

Refletindo sobre a rede de relações que formaram e constituem a comunidade de Imbiral Cabeça – Branca, a partir de agora, o texto aborda as relações afro-indígenas, que fazem parte do seu processo histórico.

3.1 “E o negro vestiu o índio”

De acordo com relatórios policiais das brigadas de extermínio dos quilombos, encontrados em (ARAÚJO, 2014), Imbiral Cabeça-Branca foi ocupada por negros escravizados e fugidos das fazendas da região, muito antes de 1867, data da Insurreição dos Escravos de Viana. No entanto, segundo os moradores de Imbiral, desde o princípio a comunidade era formada por quilombolas, indígenas Gamella e Ka’apor. Seu Luís Carlos Teixeira, pajé da comunidade, carrega a memória oral que herdou dos seus antepassados, e fala com convicção sobre as relações interétnicas que deram origem ao lugar.

A gente era uma família só. O local Cabeça Branca é indígena e São Benedito do Céu é Negra. Os índios que viviam lá era os Gamella e os Ka’apor que viviam lá em Cabeça

Branca, os caboclos, os índios e os negros viviam juntos porque os negros eram casados com as índias e as índias casadas com os negros. Aí o que acontece, o meu pai casou com uma índia, meu avô casou com uma índia e era filho de uma índia com um negro, então tudo é bem dizer uma família, família dos negros com a família dos índios. (TEIXEIRA, 2021a, informação oral).

O depoimento do pajé mostra de forma cristalina, as relações afro-indígenas que fazem parte da constituição da comunidade de Imbiral e que, sem querer fugir dos estereótipos, são visivelmente percebidas nos traços físicos dos moradores daquela comunidade, revelando uma linda “mistura”, uma perfeita representação do “encontro e casamento dos Deuses africanos com os Espíritos indígenas no Brasil”, conforme descrito por Goldman (2014).

Figura 5 - Jovens da comunidade de Imbiral com traços indígenas e quilombolas, revelam a força das relações afro-indígenas



Fonte: Autora (2021)

Goldman (2014) destaca que 10 milhões de pessoas foram levadas contra a sua vontade da África para as Américas, e os 4 milhões que conseguiram chegar ao que hoje chamamos de Brasil, encontraram milhões de indígenas que já viviam aqui e foram aniquilados, vítimas de um inegável genocídio e que esse encontro entre “afros” e “indígenas” resultou no maior processo de desterritorialização e reterritorialização da história. No entanto, este fato não recebeu a devida atenção e pouco se escreveu sobre ele, e o que foi escrito se deu a partir de um ponto de vista em que o branco europeu subordinava a relação afro-indígena.

Para o autor, a relação afro-indígena foi pensada e submetida “à sociedade dos

brancos” a partir daquilo que se convencionou chamar “mito das três raças”, sendo este um processo claramente comandado pelos brancos, com um discurso elaborado de que a “nação brasileira” teria recebido em sua formação a harmoniosa contribuição do branco, do negro e do indígena, quando na verdade, os brancos dominaram e ofuscaram essa relação (GOLDMAN, 2014). Ainda, segundo o autor, “A criação de novas condições e condicionantes inevitavelmente faz parte de toda luta política. A nós, por nossa vez, caberia acompanhar esse movimento e libertar a relação afroindígena da dominação e do ofuscamento produzido pela presença dessa variável ‘maior’, os ‘brancos’ [...]” (GOLDMAN, 2014, p. 216).

O que ocorre é que, se considerarmos as relações entre dominantes e dominados, veremos que a natureza das relações que une os vértices do triângulo das “três raças” não pode ser a mesma. Para o autor, o que se deve comparar não são os traços, são os princípios a eles inerentes.

Trata-se, na verdade, de identificar e contrastar não aspectos históricos, sociais, ou culturais em si, mas princípios e funcionamentos que podem ser denominados ameríndios e afro-americanos em função das condições objetivas de seu encontro. Pois o que se deve comparar não são traços, aspectos ou agrupamentos culturais, mas os princípios a eles imanentes. (GOLDMAN, 2014, p. 217).

O autor explica por que decidiu não respeitar a convenção ortográfica e grafar “afroindígena” em lugar de “afro-indígena”. Segundo ele, a subtração do hífen tem o propósito de “[...] assinalar que se trata de um processo de variação contínua que oscila entre os limites puramente teóricos da oposição e da identificação [...]” (GOLDMAN, 2014, p. 220). Ao mesmo tempo em que sugere que os especialistas nos dois termos separados pelo hífen teriam muito a aprender com isso.

O próprio autor parece ser o primeiro a ter aprendido com suas próprias reflexões acerca do tema. *Em Nada É Igual. Variações sobre a Relação Afroindígena*, Goldman (2021) retoma alguns pontos do que escreveu em 2014 com o objetivo, segundo ele, de dissipar alguns mal-entendidos.

Este texto visa fundamentalmente retomar alguns pontos do que denominei um tanto inadvertidamente relação afroindígena (Goldman, 2014) a fim de situar um pouco a questão e, talvez, dissipar alguns mal-entendidos. Por isso, recorro à observação feita desde esse primeiro momento sobre os riscos envolvidos na expressão, sobre ‘as imagens que não gostaríamos que o termo afroindígena evocasse, os clichês que não gostaríamos que ele desencadeasse [...]’ (Goldman, 2014: 216). A explicitação de que se tratava de uma tentativa de abordar o tema de um ângulo não identitário e de evitar o privilégio de gêneses ou tipologias, no entanto, não foi suficiente para afastar leituras efetuadas destes pontos de vista, o que, acredito, não pode ser inteiramente atribuído a alguma má vontade de leitoras e leitores”. (GOLDMAN, 2021, p. 1).

Para o autor, a questão é de alta complexidade e falar de relação afroindígena não

se trata apenas de tentar definir o que seria afro, o que seria indígena ou o resultado dessa mistura, pois uma análise que contemple apenas essa perspectiva soaria como insuficiente. O autor ressalta que, ao se privilegiar interações afroindígenas, é possível produzir grandes contribuições inovadoras no campo das relações interétnicas.

Na esteira dos estudos afro-indígenas, Pacheco (2011) aborda o tema no artigo *E o negro vestiu o índio... Intercâmbios Afroindígenas pela Amazônia Marajoara*. O autor se propõe a analisar esse processo que, segundo ele, só muito recentemente foi visibilizado por pesquisadores: as identidades afro-indígenas. Segundo (PACHECO, 2011, p. 11),

No bojo das investigações realizadas, tornou-se possível, então, cunhar a expressão afroindígena para evidenciar como, na Amazônia Marajoara, é quase impossível discutir a presença africana descolada de relações, interações e redes de sociabilidades tecidas com grupos nativos da região.

O autor aborda as evidências históricas das diásporas africanas e contatos afro-indígenas na Amazônia Marajoara desde o período colonial e discute práticas de solidariedade entre indígenas e negros na constituição de quilombos e mocambos. Faz ainda uma análise sobre as constantes renovações na cultura desses povos, nos rituais, festas e tradições. Pacheco (2016) destaca, também, como a historiografia paraense associa o negro aos campos e os indígenas às florestas e como os pesquisadores esqueceram de acompanhar os processos de mudança e as intersecções tecidas por negros e indígenas.

Aspecto importante para ser contextualizado é a forma esquemática como a historiografia paraense concebeu a Amazônia Marajoara. Campos de presença negra e florestas de presença indígena; nessa representação fatal, pesquisadores interessados pela história regional esqueceram de acompanhar a constante movimentação interna (do campo para a floresta e vice-versa). (PACHECO, 2016, p. 34).

O autor destaca que o padre jesuíta português, João Daniel, ao descrever os costumes dos índios Pacajás, evidencia, além das fugas de escravos negros do Maranhão para o Pará, as trocas culturais entre negros e indígenas.

O padre jesuíta português, João Daniel, em sua estada pelo grande Vale Amazônico entre 1741-1757, ao descrever costumes e práticas dos “muito alvos, como os brancos” índios pacajás, uma das nações recrutada para a missão jesuíta da aldeia de Arucará, hoje, município de Portel, deixa importante evidência não apenas das fugas de escravos negros do Maranhão para este lado ocidental marajoara, mas das trocas culturais entre negros desertores e índios pacajás em torno do hábito de usar roupas. (PACHECO, 2016, p. 35).

Para Pacheco (2011), é inquestionável a existência de focos de afroindigenismos e contatos culturais recorrentes naquela região. Ele atribui à fragilidade um olhar mais apurado para a questão, à carência de investigações arqueológicas e antropológicas. O autor destaca

ainda que, em 2009, a empresa de celular Vivo ao realizar uma escavação para instalação de uma antena telefônica móvel, numa área recém povoada na cidade-floresta Melgaço, os trabalhadores se depararam com um grande sambaqui⁴. Ao tomar conhecimento da descoberta, o IPHAN paralisou a obra até que fossem feitos acordos legais entre os órgãos competentes.

O autor pontua que, nos Setecentos, a população escrava negra e africana encontrava-se espalhada pela Amazônia, na lavoura, junto aos indígenas, no transporte das canoas, ou em obras militares. Destaca ainda que, seguramente, a floresta já estava “enegrecida” (PACHECO, 2016).

Escravos africanos se uniram aos povos indígenas que não eram acostumados com o lucro e reinventaram uma economia de subsistência, desestabilizando assim a economia regional, no entanto, sustentavam as populações que viviam entre rios, campos e florestas. Cansados com a exploração intensa de seus corpos e de suas culturas, indígenas e negros lutaram em defesa de significados de liberdade.

Para o autor, é indispensável para qualquer pesquisador mergulhar nos processos sociais e historicidades, que gestaram a maneira de afirmar ou negar aquelas identidades, ainda que ele se atenha à necessidade de saber quais representações sociais são operadas no cotidiano desses sujeitos históricos. Dessa forma, torna-se possível acompanhar esse movimento delicado, por vezes, sinuoso e, muitas vezes, contraditório pelos quais determinadas identidades culturais atravessam. O fato é que, entre silenciamentos, apagamentos e evidências, múltiplas identidades amazônicas vão se revelando, a exemplo das afroindígenas que não podem ser mais ignoradas, como pontua Pacheco (2011).

O que podemos depreender é que, apesar do esmagamento dos saberes e fazeres de negros e indígenas, do tema ser pouco estudado, hoje, existem inúmeros processos de interação efetiva entre indígenas e quilombolas em diversos contextos, a exemplo das relações constituídas entre indígenas e quilombolas da comunidade de Imbiral Cabeça – Branca, foco desta pesquisa.

De acordo com os moradores de Imbiral, o nome dado ao quilombo São Benedito do Céu se deve à sensação de paz e de liberdade que os escravos sentiam ao chegarem no local. Sentiam-se como estivessem no céu. Atualmente, os moradores de Imbiral reivindicam a guarda das ruínas do quilombo, que fica distante cerca de 5 km da comunidade e se constitui num

⁴ Os sambaquis são sítios constituídos basicamente por várias camadas compostas de areia, terra e conchas. A construção era um processo contínuo, sendo que alguns sambaquis ficaram ativos por milhares de anos. Dentro deles são encontrados inúmeros vestígios de atividade humana, incluindo artefatos líticos, ósseos e de conchas, fogueiras, sepultamentos humanos e diversos remanescentes de animais e plantas. Disponível em: <https://arqueologiaeprehistoria.com/2021/03/29/voce-sabe-o-que-e-um-sambaqui/>. Acesso em: 15 dez. 2021.

importante lugar de memória. Seu Luís Carlos Teixeira lamenta que o local continue sendo invadido, só que, agora, por grileiros.

São Benedito do Céu do que era dantes, hoje está muito estragado. Em 2000 eles bagunçaram um prédio velho que tinha lá, era um colégio antigo que tinha lá no São Benedito do Céu, aí eles venderam aquela área. Aí ficou um cafezal grande, um sítio grande de café, abacaxi, muitas fruteiras, mangueira, um cocal grande que a gente tira coco babaçu, agora eles estão acabando com esse cocal, acabaram com o cafezal, cortando, tocando fogo, fazendo pasto pra gado, é uma coisa que eu vi e hoje não existe mais. (TEIXEIRA, 2021a, informação oral).

Varga (2019) relata que visitou pessoalmente as ruínas de São Benedito do Céu e encontrou trilhas antigas, vestígios de roças, do antigo cafezal e do antigo fumaça, conforme relato abaixo:

Visitamos pessoalmente as ruínas de São Benedito do Céu, acompanhados do Sr. Luís Carlos Teixeira e de um de seus filhos: estão tomadas pela mata, mas os esteios das casas e algumas das trilhas antigas utilizadas por índios e quilombolas ainda são bem visíveis, e podem ser facilmente recuperadas. Ainda se encontram vestígios do antigo cafezal dos quilombolas e do fumaça dos índios, inclusive. (VARGA, 2019, p. 13).

Ressalta-se que estava nos planos desta pesquisadora visitar as ruínas do Quilombo São Benedito do Céu fazer uma descrição mais detalhada do local, registro de imagens fotográficas, contudo, devido a pandemia da Covid-19, a pesquisa de campo se tornou inviável.

Seu Luís chama atenção para a grave situação enfrentada pela comunidade. Nos últimos anos, o território tem sido constantemente invadido por madeireiros e grileiros, a situação se agravou ainda mais com a pandemia da COVID-19. Ele relatou que os invasores estão destruindo tudo que restou de São Benedito do Céu, que no local tinha muito ferro-velho, mas até isso, já levaram quase tudo.

Isso aí de invadir a terra é uma coisa muito ruim, fica até ruim pra Universidade que gosta de pesquisar essas histórias, porque você conta as histórias, mas não tem mais as coisas, aí parece que a pessoa tá mentindo. Estão se perdendo tantas coisas bonitas, tanta coisa da natureza, de serventia, eles estão acabando, eles não têm pena e eu fico muito sentido de acabar com essas coisas lá e a gente não ter uma solução, porque nós somos muitas famílias auto definidas como quilombolas e indígenas e não temos direito e uma pessoa sozinha tem o direito de bagunçar. Uma pessoa só, tem mais de sete áreas dentro daquele lugar e agente pedindo não tem o direito de receber. Mas tá lá o chão pra quem quiser olhar, cada pedrão que dá pra fazer umas 10 casas, essas eles não puderam tirar. (TEIXEIRA, 2021a, informação oral).

A preocupação do pajé em contar as histórias e não ter como provar sua veracidade encontra amparo nos caminhos abertos por Halbwachs (2013), o autor referencia que, as memórias não coexistem isoladas do grupo social, perdendo assim a dimensão individual. Para se reconstituir o passado, precisamos de registros preservados na memória, seja ela individual ou coletiva. De acordo com o autor, nossas lembranças podem ser rememoradas por outros.

Não basta reconstituir pedaço por pedaço a imagem de um acontecimento passado para obter uma lembrança. É preciso que esta reconstituição funcione a partir de dados ou de noções comuns que estejam em nosso espírito e no dos outros, porque elas estão sempre passando destes para aqueles e vice-versa, o que será possível se somente tiverem feito e continuarem fazendo parte de uma mesma sociedade, de um mesmo grupo. (HALBWACHS, 2013, p. 39).

Segundo o autor, para o indivíduo recordar ou confirmar uma lembrança, não há necessidade de testemunhos na forma literal da palavra, ou da presença de outrem. No entanto, a memória não é algo fechado ou isolado, recorrendo às lembranças de outros a pessoa evoca seu próprio passado. Diz ainda que, “[...] o funcionamento da memória individual não é possível sem esses instrumentos que são as palavras e as ideias, que o indivíduo não inventou, mas toma emprestado de seu ambiente [...]” (HALBWACHS, 2013, p. 72).

O autor enfatiza ainda que toda memória coletiva se desenvolve num quadro espacial, pois o espaço “é uma realidade que dura”. Seria impossível recuperarmos o passado se este não se conservasse no meio material, que nos cerca. O fato das pessoas estarem próximas no espaço cria entre seus membros relações sociais.

Se os habitantes de uma cidade ou de um quarteirão formam uma pequena sociedade, é porque estão reunidos numa mesma região do espaço”. Ele enfatiza que essa pode ser apenas uma condição da existência desses grupos, no entanto é uma condição essencial. Diz ainda que “A história vivida se distingue da história escrita: ela tem tudo o que é preciso para constituir um quadro vivo e natural em que um pensamento pode se apoiar, para conservar e reencontrar a imagem do passado. (HALBWACHS, 2013, p. 71).

Halbwachs (1990) enfatiza que a lembrança é uma reconstrução do passado, pois ela toma dados emprestados do presente. Os relatos, os depoimentos, as confidências dos outros nos permitem fazer uma ideia do que foi o nosso passado. No entanto, ele adverte que as memórias dos grupos não podem estar sem relação alguma com os eventos que constituem o passado, é preciso que haja uma interação, para que a memória dos outros venham reforçar a nossa.

O autor pondera ainda que seria este um dos objetivos da história, lançar uma ponte entre o passado e o presente, numa tentativa de reestabelecer uma continuidade que foi interrompida. Ele então, faz a seguinte indagação: “[...] como recriar correntes de pensamento coletivo que tomam impulso no passado, quando só tratamos do presente?” (HALBWACHS, 1990, p. 81). A resposta, segundo ele, estaria com os próprios historiadores: “Os historiadores, através de um trabalho minucioso, podem encontrar e colocar em dia uma quantidade de fatos grandes e pequenos que julgaríamos definitivamente perdidos, sobretudo se tiverem a oportunidade de descobrir memórias inéditas.” (HALBWACHS, 1990, p. 81).

Ele chama atenção para um fato que julga importante, que se a história resolve tratar dos detalhes dos fatos, ela se tornará erudita e a erudição é condição de apenas uma minoria, portanto, a memória coletiva se distingue da história nesse aspecto, ela é uma corrente contínua de pensamento, nada tem de artificial, pois o que ela retém do passado é aquilo que permanece vivo ou se mantém vivo na consciência do grupo.

Ainda sobre a fala do pajé e o rastro de destruição deixado por invasores, recorremos a João Pacheco de Oliveira (1997), que analisou as constantes invasões, ameaças e luta por território. O autor compara os indígenas da região Nordeste com os da Amazônia em termos territoriais, para Oliveira (1997), a diferença é desproporcional. Ele pontua que, enquanto os indígenas da Amazônia detêm grande parte de seus territórios, no Nordeste, as áreas não são muito diferentes das posses dos camponeses. Ressalta-se que,

Dadas as características e a cronologia da expansão das fronteiras na Amazônia, os povos indígenas detêm parte significativa de seus territórios e nichos ecológicos, enquanto no Nordeste tais áreas foram incorporadas por fluxos colonizadores anteriores, não diferindo muito as suas posses atuais do padrão camponês e estando entremeadas à população regional. (OLIVEIRA, 1997, p. 53).

Oliveira (1997) enfatiza que o principal problema enfrentado pelos povos da Amazônia é a invasão dos territórios e a degradação ambiental, enquanto no Nordeste, o maior desafio é restabelecer os territórios, expulsando os invasores das áreas indígenas. Razão pela qual, nos últimos 20 anos, o processo de “etnogênese” vem se impondo tanto com a emergência de novas identidades, quanto com a reinvenção de etnias já conhecidas.

O autor tece uma crítica ao uso do termo “etnogênese”, devido o mesmo ter sido empregado no contexto de uma oposição ao fenômeno do etnocídio. Ele diz que, em termos teóricos, a aplicação dessa noção “pode acabar substantivando um processo que é histórico, dando a falsa impressão de que, nos outros casos em que não se fala de “etnogênese” ou de “emergência étnica”, o processo de formação de identidades estaria ausente (OLIVEIRA, 1997, p. 62). Diz ainda que “A expressão ‘índios misturados’ freqüentemente encontrada nos Relatórios de Presidentes de Província e em outros documentos oficiais merece uma outra ordem de atenção, pois permite explicitar valores, estratégias de ação e expectativas dos múltiplos atores presentes nessa situação interétnica.” (OLIVEIRA, 1997, p. 52).

O autor destaca ainda que os aldeamentos, suscitados pelos portugueses em meados do século XVI, a legislação pombalina da década de 1750 e a destruição das aldeias, no século XIX, foram fundamentais para que acontecesse o processo de “mistura”. A partir da noção de “territorialização” as aldeias se tornaram força motora para a formação de novas identidades.

Nesse sentido, a noção de territorialização é definida como um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado. (OLIVEIRA, 1997, p. 55).

Ainda sobre o pensamento deste autor, ele pontua que, antes do final do século XIX, não se ouvia mais falar em povos indígenas nordestinos nem em suas culturas, pois estes haviam sido destituídos dos seus territórios e não eram mais conhecidos como coletividade, eram chamados individualmente de “remanescentes” ou “descendentes”, suas festas e crenças passavam a ser chamadas de “tradições populares”. Oliveira (1997) ressalta ainda que o processo de territorialização não pode ser entendido como uma via de mão única, pois sua atualização pelos indígenas os leva a uma construção de uma identidade étnica e individualizada da comunidade.

Antigamente, a região hoje chamada Amazônia Maranhense incluía uma faixa de terra que formava fronteira com o atual estado do Pará, essa faixa de terra ficava localizada a noroeste do Maranhão, interflúvio entre os rios Gurupi e Turiaçu. Os primeiros relatos sobre presença de quilombos no então estado do Maranhão – Grão Pará, datam do século XVIII, referiam-se a região das matas situadas entre as bacias dos rios Gurupi e Turiaçu e destacavam que as comunidades já estavam ali há muito tempo, o que se deduz que essas comunidades tenham sido formadas possivelmente ainda, no século XVII, quando as frentes de expansão açucareira e algodoeira estavam em plena expansão na foz do rio Itapecuru.

O Território de Imbiral Cabeça-Branca é caracterizado por uma vegetação muito densa e fechada, a comunidade sobrevive dos elementos naturais que são utilizados de forma coletiva, o Rio Turiaçu é uma importante fonte de vida, alimentação e saúde pois a comunidade tradicionalmente pratica a pesca e a agricultura. As roças podem ser coletivas ou individuais, mas devido as constantes grilagens o território está muito reduzido, portanto, as colheitas são insuficientes para sobreviver o ano inteiro.

É preciso recorrer à compra de mantimentos em Pedro do Rosário ou em Pinheiro. Além disso, os moradores vendem produtos como milho, feijão e arroz uns para os outros. No entanto, utensílios como roupa, açúcar, sabão, café entre outros, os obriga a sair da comunidade para comprar. Dona Sebastiana Teixeira, reclama da redução do território.

Teixeira (2021b, informação oral) ressalta que, “Às vezes uma ponta de mato pode ter 3 donos, fulano, beltrano, ciclano, mas as vezes só tem um dono porque não tem espaço.”

Lideranças da comunidade denunciam que um pessoal do município de Zé Doca cercou parte do território e, agora, os moradores da comunidade não conseguem mais entrar,

estão desmatando, vendendo as madeiras e fazendo plantação de capim no local para a criação de gado.

É muito triste, porque coco babaçu só tem lá, era lá que a gente quebrava nosso coco pra fazer nosso azeite e agora ninguém pode mais entrar lá e ainda ameaçam a gente. Cercaram tudo, o cemitério dos negros ficou lá dentro. Tá difícil até pescar nos rios, a gente vive porque Deus quer pra gente viver. A gente só tem esse pedacinho de terra e eles ainda vêm levar o peixe, a juçara, tudo de dentro.⁵ (INFORMANTE A, 2021).

A comunidade vive sobressaltada, pois suas lideranças são constantemente ameaçadas por fazendeiros e madeireiros. O território dispõe de importantes elementos paisagísticos como o imponente rio Turiaçu com seu complexo de lagoas e igarapés, bolsões florestais, Rios do Bispo, de Folhas, de Areia (ou do Jaco) e Pau-ferrado.

Os principais equipamentos comunitários são: a casa de pajelança, onde também funciona a sede da Associação dos moradores da comunidade Imbiral Cabeça-Branca (AMOAQui), a Unidade Escolar Quilombola Boa Esperança e um único bar e comércio. Além disso, a comunidade mantém os sítios arqueológicos preservados, pois os bolsões florestais e cursos d'água são extremamente importantes para o extrativismo e para suas tradições ligadas à pajelança. Atualmente, o território está cercado por propriedades privadas que avançam cada vez mais de forma irregular para dentro do território, grilando terras, plantando pastagem para gado e impedindo o cultivo das roças, as culturas do algodão, do fumo e do café, todas citadas como práticas produtivas do quilombo São Benedito do Céu.

Toda essa situação leva a população a depender de programas sociais como o Bolsa Família e do programa de doação de cestas básicas da Fundação Cultural Palmares (FCP). Além disso, como antes mencionado, jovens, de 14 a 21 anos, veem-se obrigados a vender sua mão de obra para os fazendeiros que prejudicam o território, os trabalhos realizados, geralmente são limpas de ervas daninhas que brotam em meio ao pasto, recebendo de 30 a 40 reais por dia.

A comunidade, por inúmeras vezes, denunciou um fazendeiro, que tem desmatado cabeça-Branca e destruído os artefatos arqueológicos, várias denúncias e pedidos de estudos técnicos também já foram feitos junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

Antes da pandemia, quando era comum as festividades tradicionais da comunidade, era comum também pistoleiros embriagados aparecerem para estragar a festa e ameaçá-los. Constantemente, suas roças e juçarais são alvos de queimadas criminosas, levando a comunidade a formular várias denúncias junto à Defensoria Pública do Estado, Secretaria de

⁵ Em depoimentos que denunciam invasores, foram omitidos os nomes dos entrevistados por uma questão de segurança.

Estado do Meio Ambiente, Ministério Público Federal, Secretaria de Direitos Humanos e Participação Popular, entre outros. No entanto, até o momento, nenhuma providência foi tomada a respeito dessas denúncias.

Uma moradora relata emocionada o clima de terror e de medo em que vivem: “Certa vez um morador foi falar para eles não tirar madeira e falaram que ele ainda ia ser encontrado com a boca cheia de formiga”.

Figura 6 - Banner denunciando crime ambiental em Imbiral

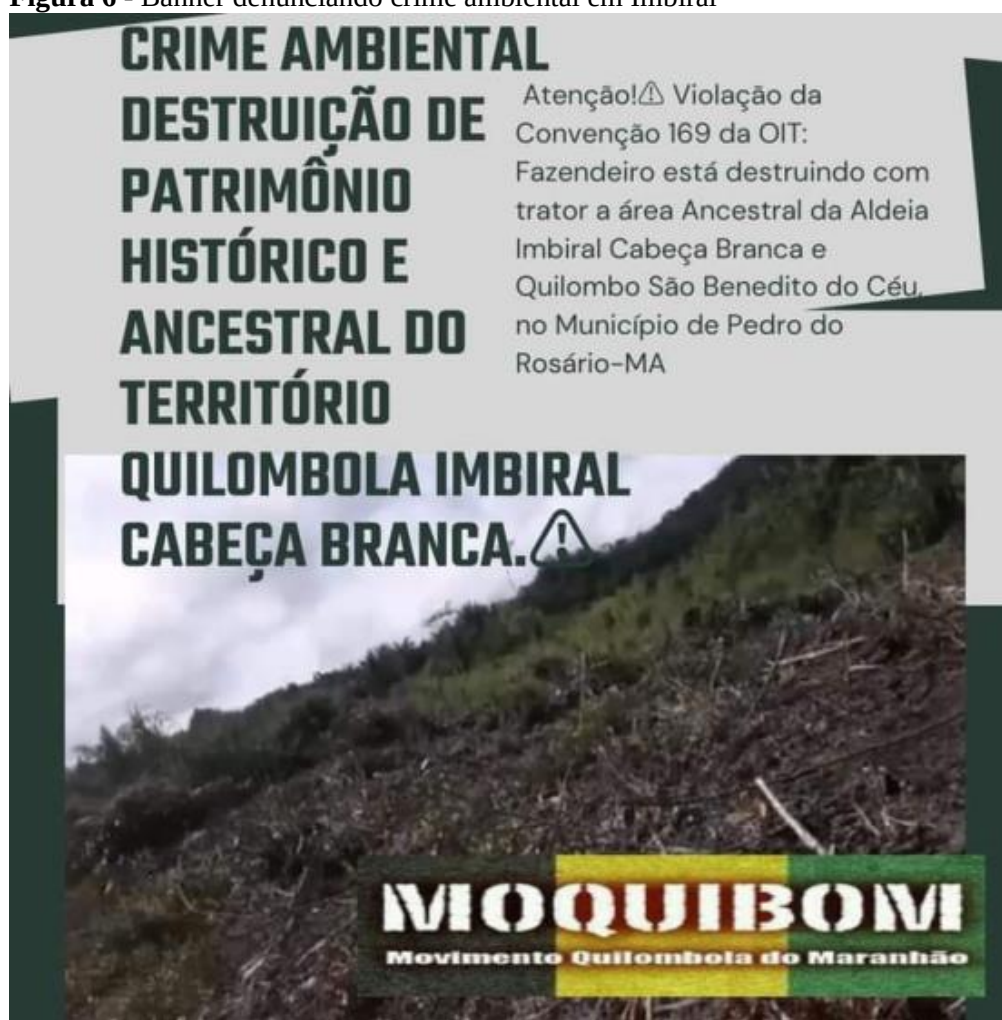


Foto: Divulgação MOQUIBOM (2021)

Em julho de 2021, o Movimento Quilombola do Maranhão (MOQUIBOM) iniciou uma campanha nas redes sociais, denunciando situações de violência e ataques contra os moradores que estão pedindo socorro, pois um fazendeiro colocou um trator de esteira e está destruindo todo o patrimônio histórico ancestral do Território de Imbiral, Cabeça-Branca. Esta pesquisadora fez ampla divulgação desse fato, protocolou denúncias formais em vários órgãos estaduais, veículos de comunicação, articulou entrevistas por telefone com o pajé da

comunidade em rádios da capital e nas redes sociais.

No início do mês de dezembro do corrente ano, um sobrinho do pajé foi alvejado com quatro tiros quando voltava à noite de moto para a sua comunidade. Até o presente momento, ele se encontra na UTI de um hospital da capital São Luís. No momento que eu soube da notícia, liguei imediatamente para Seu Luís para obter informações sobre o ocorrido. O mesmo me informou que estavam muito tristes e amedrontados com medo de sair de casa, disse ainda que sempre faz preces quando vamos para a comunidade, porque teme que possamos ser atacados no meio da estrada. Em uma de nossas viagens para levarmos atendimento médico, ao deixarmos o carro estacionado em determinado local enquanto realizávamos algumas atividades, quando voltamos, deparamo-nos com os pneus do carro furados.

Devido à pandemia da Covid-19, em 2020, não pude voltar a Imbiral, no entanto, em janeiro de 2021, tendo eu passado por 2 cirurgias e com várias perdas familiares, fui surpreendida pela visita do Seu Luís, ao nosso apartamento residencial em São Luís, o mesmo confessou que não lhe agradava a ideia de subir em um elevador até o décimo quinto andar, mas tinha feito esse sacrifício para poder me visitar.

Mesmo assim, tivemos que adiar o abraço, esconder nossos sorrisos com máscaras de proteção e manter o distanciamento recomendável. Na ocasião, perguntei se ele poderia me conceder uma entrevista gravada no que ele atendeu prontamente. Pretendo neste texto fazer um breve registro da sua história para que essa fonte de conhecimento não se perca e não passe despercebida como muitas outras que já se foram.

Figura 7 - Luís Carlos Teixeira, pajé da comunidade de Imbiral



Fonte: Autora (2021)

Seu Luís, como é conhecido, é o líder espiritual da comunidade, tem 62 anos e 36 filhos, sendo 18 filhos e filhas com Dona Sebastiana, os outros 18, com outras 5 mulheres. Em Imbiral, moram 22 filhos, quanto aos outros filhos ele informou que estão espalhados por outros lugares. O pajé de Imbiral é uma dessas pessoas que você começa a conversar e não vê o passar das horas. Uma enciclopédia viva, carrega consigo a força dos ancestrais para liderar a comunidade em que vive. Guarda na memória as histórias que ouviu dos seus parentes e dos mais velhos a respeito dos seus ancestrais sobre os mitos, as lutas, a resistência do seu povo, sobre a história da comunidade de Imbiral e seus lugares sagrados.

Com um grande conhecimento em plantas medicinais, transmitido há séculos através da memória oral de seus antepassados, ele luta para preservar esse conhecimento usado na terapêutica indígena. Apesar de não saber ler nem escrever, assinando apenas seu nome, revelou que sonha em ter todos esses saberes registrados em um livro para deixar para as outras gerações. Líder de uma comunidade constituída nas relações interétnicas entre indígenas e quilombolas ele diz orgulhoso: “[...] sou pai de santo e pajé, devo tá com uma base assim de uns 45 anos que trabalho como pajé e pai de santo em São Benedito do Céu.” (TEIXEIRA, 2021a, informação oral).

Ele relata que mora na comunidade desde os 11 anos de idade e não pretende sair de lá enquanto viver, porque gosta muito do lugar. Lamenta a perda recente da mãe, aos 101

anos de idade.

Sou assentado em Imbiral Cabeça-Branca desde os 11 anos de idade e fiz minha família lá, não tenho assim um padrão meu de sair de lá enquanto tiver vivo, depois que eu morrer não vou, me levam, mas enquanto eu tiver vivo não tenho assim prazer de sair e deixar o território pra ir pra outro lado não, porque eu gosto muito do lugar, quero bem ao lugar porque me criou, criou meus filhos todos, criou meu pai, ajudou a criar minha mãe, até quando Deus levou com 101 anos. Eu agradeço muito ela que lutou muito por nosso lugar e preciso muito agradecer a Deus que ela passou um século vivendo porque é dificilmente que uma pessoa passe os anos que minha mãe passou, mas ela faleceu porque Deus precisou dela. (TEIXEIRA, 2021a, informação oral).

O Sr. Luís fez o relato acima com a voz embargada e um olhar carregado de saudade. Em uma das visitas que fiz à comunidade, tive a oportunidade de conhecer Dona Francisca Joaquina, mãe de Seu Luís, todos a conheciam por “mãe chiquinha”. Conversamos embaixo de uma árvore sobre assuntos variados, ela falou que sua “visão estava curta, mas sua cabeça tava boa” dizia isso sorrindo e possuía uma voz mansa. De outra feita, seu Luís ligou dizendo que ela estava doente, saímos de São Luís e fomos até sua casa em Imbiral, meu esposo, que é médico, conversou com Dona Maria, examinou-a e verificou sua pressão, constatando que estava elevada. Ela foi medicada e melhorou. Meses depois, recebemos com tristeza a notícia de sua partida. Ela completou 101 anos no dia 6 de janeiro de 2020 e faleceu em agosto do mesmo ano, levando consigo boa parte da memória de Imbiral. Indagado sobre sua relação com os outros povos indígenas, Seu Luís conta que mantém contato com os Akroá Gamella de Viana e também com o povo Canela.

Hoje eu me comunico com os outros Gamella, eles vão me visitar e eu visito eles, a gente tem assim como uma irmandade, a gente tem muita parceria com eles, eles fazem encontros lá em casa, a gente faz encontro com eles, só os de Viana e também com os Canela. Mas os Gamella sempre são junto com nós, a gente vive junto e lutando junto. (TEIXEIRA, 2021a, informação oral).

De acordo com Oliveira (2008), estudos de Nimuendajú (1946) apontam que os indígenas Ramkokamekra/Canela, que vivem no Maranhão, pertencem aos povos Timbira, estando classificados no grupo dos Timbiras Orientais, juntamente com os Apaniekra/Canela, Krikati e Pukobiê/Gavião. Já os Kraô e os Apinajé, localizados no Estado do Tocantins, são considerados como Timbira Ocidentais.

No Maranhão, os Apaniekra vivem na Terra Indígena Porquinhos e os Ramkokamekra na Terra indígena Kanela, apesar de possuírem algumas diferenciações, eles mantêm contatos constantes.

Cabe destacar que, “[...] esses povos têm como características em comum uma língua classificada pelos linguistas no tronco linguístico Macro-Jê, com variações dialetais da língua Timbira, considerados por alguns estudiosos como “sotaque”, podendo os povos se

compreender mutuamente.” (OLIVEIRA, 2008, p. 22). A autora diz ainda que, apesar de existir uma discussão liderada pela escola Timbira do Centro de Trabalho Indigenista (CTI) acerca da unificação da grafia das línguas Timbira, suas principais características culturais como os mitos, os ritos, corte longitudinal dos cabelos, disposição em círculo das aldeias, entre outros, fizeram com que eles fossem definidos como pertencentes ao “país Timbira”.

Atualmente, os Gamella do município de Viana estão recebendo aulas de professores Krikati na tentativa de recuperar a língua do seu povo que foi esquecida em consequência das décadas de silenciamento a que foram submetidos. Importante destacar que os Gamella não pertencem ao grupo dos Timbira, no entanto, a língua que era falada pelos Gamella pertence ao Tronco linguístico Macro-Jê, a mesma dos Krikati pertencentes ao grupo dos Timbira.

Seu Luís relata que seu avô morava em Viana, era capataz, um capitão do mato, no entanto, não suportou impor sofrimento a sua própria família, casado com uma escrava, com quem tinha três filhos, que atendiam pelos nomes de: Tomás, Antônio e Maria Rosa, o casal combinou de fugir da senzala para morar no quilombo de São Benedito do Céu.

O meu avô ele era capataz, ele renunciou o cargo de capataz pra libertar os outros, porque era muito ruim ele judiar com as próprias pessoas dele, então por isso que ele renunciou, ele queria ser escravo junto com os outros, era um capitão do mato, mas ele achou muito dolorido fazer isso com a família dele. E minha avó que era Tereza Barros ela era mãe de santo e ela convidou ele pra fugir da senzala para São Benedito do Céu. (TEIXEIRA, 2021a, informação oral).

Ele traz à memória um ataque realizado por quilombolas aos indígenas que viviam às margens do rio Capivari.

Então quando os negros atacaram os índios no rio Capivari, meus bisavós fugiram, eles moravam na beira do Capivari, aí eles saíram de Santa Bárbara e de lá eles saíram pra Cabeça Branca, aí lá fizeram a moradia deles, aí foram carregando os pareceros⁶ deles e levaram outras pessoas de Viana pra lá também, eles saíam “aberrando” o rio Turi e assim foi chegando os negros, então tinha 44 famílias de negros lá em São Benedito do Céu que foi fundado por Pedro Celestino. Aí chegaram e casaram tudinho com as índias que tinha. Os Gamella com os negros e ficaram tudo aí morando em Imbiral Cabeça Branca. (TEIXEIRA, 2021a, informação oral).

O pai do Seu Luís, Manoel Dávila Lopes, 88 anos, concedeu uma entrevista gravada em vídeo, ao NuRuNI, em 2015. Tive acesso a essa entrevista e ao transcrevê-la, pude perceber que o Sr. Manoel preferia falar sobre o lugar do que sobre suas origens. Muito saudosista dos tempos passados, insistia em falar em como o local era bonito, da abundância de frutas e da enorme variedade de animais domésticos e silvestres. Dessa forma, observamos que o Sr.

⁶ Parceiro, em sua forma de expressão na linguagem oral.

Manoel se sentia bem à vontade ao falar desses lugares de memória, no entanto, ao ser perguntado quais lembranças tinha guardadas sobre seus antepassados, ele mudava de assunto e se restringiu a falar que os seus pais não conversavam muito sobre isso e quando os adultos conversavam, as crianças não podiam escutar a conversa dos mais velhos.

Antigamente tudo aqui era mata, tinha grande fartura de frutas como açaí e bacaba eu criava muitos animais, tinha um total de 60 porcos mas foram todos roubados e hoje não tem mais nenhum, se eu quiser comer carne de porco tenho que comprar um quilo. Meus pais não conversavam muito sobre isso não (sobre seus antepassados) e quando os adultos conversavam, as crianças não podiam escutar a conversa dos mais velhos, quando chegava alguém, a gente tinha que sair do local pra não ouvir o que eles conversavam.⁷(LOPES, 2021b, informação oral).

A declaração de Seu Manoel nos leva a refletir sobre o real motivo dos seus pais não falarem sobre determinados assuntos, como suas origens, na frente das crianças. Não podemos precisar se era por uma questão cultural, relacionada ao respeito dispensado pelas crianças aos mais velhos, que não podiam ouvir ou interromper a conversa dos adultos ou se era pelo medo cultivado por décadas, que os obrigava a silenciarem, sendo ainda mantido pelo Sr. Manoel.

Em meados do século XX, Pierre Nora (1993) trouxe o conceito de “lugares de memória”. Para o autor, a nossa percepção do passado é a apropriação daquilo que sabemos não mais nos pertencer e a história é procurada na continuidade de uma memória. Para ele, um lugar de memória não seria simplesmente um lugar digno de lembrança, mas um jogo da memória e da história, ou seja: uma interação dos dois fatores. Anteriormente a ideia que se fazia de memória era que ela era regida exclusivamente por leis biológicas e que o indivíduo era o único responsável por resgatar fatos do seu passado, foi então que o sociólogo Halbwachs (1990) rompeu com essa ideia a respeito da memória e mostrou que havia uma profunda e íntima relação entre o individual e o coletivo. Para ele, a memória individual não está em isolamento, ela está apoiada nas percepções produzidas pela memória histórica.

A partir do depoimento do Sr. Manoel, observamos que são muitos os dispositivos memorialísticos pelos quais um povo pode se reconhecer. Uma fruta, um monumento, um museu, um cemitério, um cheiro, um sabor, uma comida, tudo isso pode ser um elemento importante na reconstrução da memória, como observa Pollak (1989) ao analisar Halbwachs e Nora.

⁷ Arquivos em vídeo do projeto Qualidade de vida e controle da hipertensão arterial em comunidades quilombolas no Maranhão. Entrevista registrada em vídeo com o Sr. Manoel Dávila (pai do sr. Luís Carlos Teixeira), realizada na Unidade Escolar Boa Esperança da comunidade Imbiral, em Pedro do Rosário/MA, aos 27 de dezembro de 2015. Núcleo de Extensão e Pesquisa com Populações e Comunidades Rurais, Negras, Quilombolas e Indígenas (NuRuNI). Apoio Fapema. Edital Fapema 006/2015 TECS.

Em sua análise da memória coletiva, Halbwachs (1990) enfatiza a força dos diferentes pontos de referência que estruturam nossa memória e que a inserem na memória da coletividade a que pertencemos. Entre eles incluem-se evidentemente os monumentos, esses lugares da memória analisados por Pierre Nora, o patrimônio arquitetônico e seu estilo, que nos acompanham por toda a nossa vida, as paisagens, as datas e personagens históricas de cuja importância somos incessantemente lembrados, as tradições e costumes, certas regras de interação, o folclore e a música, e, por que não, as tradições culinárias”. (POLLAK, 1989, p. 1).

Em *Memória, Esquecimento e Silêncio*, Pollak (1989) evidencia elementos significativos ao mostrar os vários processos e atores, que contribuem para a formalização de memórias, destacando a importância do que foi dito e também do não dito para a construção de memórias coletivas e individuais. O autor esclarece que as pessoas deixam importantes rastros ao longo das suas experiências, que servirão como referencial para qualquer estudo histórico. Esses rastros, mesmo que ignorados, podem destonar das versões oficiais. E muitas destas “versões oficiais” afirmam que os Akroá Gamella foram extintos.

Acerca disso, Seu Luís nos conta que uma conhecida pesquisadora, ao tomar conhecimento que havia indígenas Akroá Gamella e quilombolas em Imbiral, descendentes dos moradores do quilombo São Benedito do Céu, foi até a comunidade e confrontou seu Luís, dizendo que eles “não existiam”, que ela sabia da existência de São Benedito do Céu, mas não sabia da existência de pessoas daquela época morando no local. No que ele retrucou indignado: “[...] pessoas dessa época não existe mesmo, porque já morreram, mas existe as raiz e as raiz estão aqui. Meu pai mora bem aqui e é filho do filho de Cabeça-Branca e você não diga nunca mais que a gente não existe.” (TEIXEIRA, 2021a, informação verbal).

Dessa forma, podemos constatar que apesar do esquecimento, da suposta “extinção” do povo Akroá Gamela, do apagamento e do silenciamento acerca da existência dos descendentes de São Benedito do Céu, pela “história oficial”, a memória dos habitantes de Imbiral acerca das suas origens e dos povoados existentes dentro do território, bem como as relações interétnicas e de parentesco, são elementos muito vivos na memória coletiva dos moradores e no cotidiano da comunidade.

Ao lado do Sr. Manoel estava Dona Selvina Silva, 76 anos, que incentivava o amigo a falar e também quis dar seu depoimento. Ela relatou que nasceu no povoado Roque e lembra que quando o seu pai a levou para Imbiral, com a idade de 8 anos, o local tinha muito mato e, desde então, nunca mais saiu de lá. Ali cresceu, casou e constituiu família, é mãe de 13 filhos e fala com muita alegria ao lembrar da grande quantidade de netos e bisnetos que possui. Disse que sempre trabalhou muito e não pretende parar, que sempre está fazendo algo “sou igual lagarta na areia quente, estou sempre me movimentando”.

Ela afirma que é muito saudável, no entanto, disse que todo médico que a examina diz que ela tem pressão alta, porém, nunca sentiu nada. Reafirma o que o Sr. Manoel declarou, que o local sempre foi muito bom de morar, que se precisasse comer ia no rio, pescava, saía para caçar, pegava uma caça e comia. No entanto, hoje está cada vez mais difícil devido as invasões de madeireiros que destroem as matas, impedem o acesso aos rios e matam os animais.

Dona Selvina, ao contrário de seu Manoel, faz questão de falar das memórias que carrega acerca dos seus antepassados, disse que: “[...] tenho muitas lembranças da minha infância e dos indígenas que aqui viviam, meu pai sempre repetia, pra mim não esquecer que eu sou da raça de índio [...]”⁸.

Ela lembra também que muitos indígenas vinham de outras aldeias para Imbiral, que seu pai fazia muito fumo e sempre separava para cada indígena uma boa quantidade do produto. Ela não soube dizer a quais etnias esses indígenas pertenciam, disse que não entendia o que eles falavam, era uma outra língua, apenas seus pais os compreendiam, porque frequentemente seu pai ia para outras aldeias e, quando voltava, trazia cofos de jabutis que ganhava de presente, que seu pai andava nas matas junto dos animais, que muitos catius o acompanhavam. Ela relata com muita tristeza que uma índia foi assassinada e fincaram sua cabeça numa estaca e, todo ano, os indígenas voltavam religiosamente ao local para a homenagear. Ela diz que o assassino era conhecido por Dico Preto e depois que ele assassinou a indígena, os índios também o mataram.

O relato acima corrobora o estudo de Varga (2019), que relata a presença de indígenas Ka’apor naquela região. Seu Luís também informou que os Ka’apor e os Gamella ajudavam a cultivar o cafezal dos quilombolas. Em contrapartida os quilombolas retribuía ajudando no cultivo do fumo dos Gamella e dos Ka’apor. Além disso, realizavam ações conjuntas e rituais religiosos. Essas ações consistiam em combater os inimigos por meio de passagens camufladas por baixo da vegetação em movimentos rápidos e silenciosos.

Em suas palavras, “Eles eram inteligente danado, faziam as casa tudo longe das outra, pros inimigo não chegar e pegar eles junto. Não é uma inteligência isso? A tapera do Nego Bruno, essa que era longe, afastada, ainda vi essa casa longe das outras, isso tudo quando eu era pequeno”. (TEIXEIRA, 2021a, informação oral).

Em 1874, foi enviada uma tropa com o intuito de exterminar os quilombos

⁸ Arquivos em vídeo do projeto Qualidade de vida e controle da hipertensão arterial em comunidades quilombolas, no Maranhão. Entrevista registrada em vídeo com sra. Servina Silva, realizada na Unidade Escolar Boa Esperançada comunidade Imbiral, em Pedro do Rosário/MA, aos 27 de dezembro de 2015. Núcleo de Extensão e Pesquisa com Populações e Comunidades Rurais, Negras, Quilombolas e Indígenas (NuRuNI). Apoio Fapema. Edital Fapema 006/2015 TECS.

denominados Braço do Laranjal e São Sebastião, formados por aqueles que escaparam da destruição de São Benedito do Céu. Os batedores encontraram uma imensa trilha, que chegava até o rio Turiaçu, no lugar chamado Pedreiras, a referida trilha dava rápido acesso aos lagos de Capivari e de Viana (GOMES, 1997). “[...] Próximo dali deparou-se com “uma picada batida por pretos”. Esta picada era extensa e fazia supor que os quilombolas ainda a utilizavam. Foi ela seguida pelos ‘guias’ daquela tropa que, após investigarem, revelaram que a mesma ia ter a beira do rio, no lugar Pedreiras. D’ali ao Capivary e a Bocca do largo e Viana [...]” (GOMES, 1997, p. 359).

Darcy Ribeiro (1996) registrou, no seu *Diários Índios - Os Urubu Ka’apor*, que não existia mais nenhum pajé Ka’apor. Quando os indígenas queriam realizar seus rituais, recorriam aos pajés do povo Tembé/Tenetehara.

De acordo com Varga (2019), O nome Ka’apor significa moradores da mata. Originalmente, habitavam a região do rio Tocantins no atual Estado do Pará. Em meados do século XIX, nos idos de 1856, atravessaram o rio Gurupi, chegaram ao Maranhão e ocuparam as matas entre este rio e o vale do Turiaçu.

Os chamados “Urubu-Ka’apor” (autodenominados “Ka’apor”: “moradores da mata”), descendem do que teria sido, até o início do século XVI, um complexo mais homogêneo de grupos *Tupi*, habitantes da região do baixo rio Amazonas. Os sucessivos massacres e as epidemias, que marcam a história das campanhas portuguesas e brasileiras de conquista da Amazônia, teriam causado sua grande redução populacional, com casos de extinção de grupos inteiros e a dispersão dos sobreviventes, ao longo dos séculos seguintes. Habitavam a região do baixo rio Tocantins e médio Moju (atual Estado do Pará) quando, em meados do século XIX, buscando terras mais tranquilas e a salvo dos combates da Cabanagem, iniciaram, assim como os Awá, uma migração para o leste, tendo atravessado o rio Gurupi em 1856 e ocupado as matas entre este e o vale do Turiaçu [...]. (VARGA, 2019, p. 10).

Esse autor diz ainda que, inicialmente, os Ka’apor disputaram território com os Awá e com os Tenetehara. Em suas palavras, “Os Ka’apor, instalando-se, inicialmente, no topo dos montes e nas cabeceiras dos igarapés, terminaram disputando território tanto com os Awá (de população muito menor), quanto com grupos *Tenetehara*, que ocuparam suas margens e cursos médios [...]” (VARGA, 2019, p. 10).

Na época, os portos de Turiaçu e seus arredores eram famosos pelo constante desembarque do tráfico clandestino de escravos, resultando na formação de grande número de combativas comunidades quilombolas, havendo portanto, constantes confrontos com indígenas que viviam nas mesmas matas. No entanto, apesar desses embates entre indígenas e quilombolas há registros de alianças constituídas entre os mesmos naquela região.

No que se refere às alianças, além das materializadas em uniões conjugais, nas trocas,

no manejo conjunto de roças e pomares, e na defesa de São Benedito do Céu, como veremos adiante (e supomos, como Flávio dos Santos Gomes, que possa ter ocorrido em outros quilombos – mas também em comunidades indígenas), foram registrados ataques conjuntos (entre quilombolas e Ka'apor) aos acampamentos da Companhia Maranhense de Mineração, próximos às minas do rio Maracaçumé, na década de 1860. (VARGA, 2019, p. 12).

Varga (2019) relata ainda que, na década de 1880, foi iniciada a abertura das primeiras linhas de telégrafo São Luís-Belém, que cortavam as matas do Alto Turiaçu. A construção dessas linhas teria desencadeado uma violenta guerra do Governo e das elites regionais contra os Ka'apor. O ciclo da borracha e o garimpo teriam atraído muitos invasores. Em 1910, foi criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), no ano seguinte o órgão dá início aos trabalhos de “pacificação” dos Ka'apor, posteriormente, em 1918 foi criado o posto de vigilância do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), no Turiaçu, com o objetivo de impedir o acirrado conflito existente entre indígenas e operários da linha telegráfica que promoviam verdadeiras chacinas aos Urubu- Ka'apor.⁹ Conforme veremos a seguir:

Segundo Darcy Ribeiro,

Estes se haviam especializado nas chacinas aos *Urubu-Kaapor*. Um certo João Grande, agente da linha, perseguia atrozmente os índios, organizando expedições contra suas aldeias e espetando as cabeças das vítimas, homens, mulheres e crianças, nos postes telegráficos, como advertência para que os índios não cortassem mais a linha. Os relatórios do S.P.I. da época, mencionam ataques atribuídos ora a índios *Urubu-Kaapor*, ora a Timbira que, provindos do rio Caru, também se infiltraram na área, sem que pudessem ser precisamente identificados uns e outros. (RIBEIRO, 1965, p. 85).

Varga (2019) também colheu depoimentos a respeito destes episódios com indígenas da comunidade de Imbiral. Prossegue-se, destacando que,

Os Gamela da comunidade hoje denominada Imbiral-Cabeça Branca (localizada no município de Pedro do Rosário/MA), com quem vimos trabalhando há mais de dois anos, guardam ainda a memória de alguns desses episódios, e relatam que os *Ka'apor* teriam se afastado daquele local justamente após o assassinato e decapitação de um dos seus em Roque, povoado próximo a Imbiral, em que o assassino teria espetado sua cabeça numa longa vara, fincada no chão em frente à entrada da festa dos índios que ali estaria acontecendo. (VARGA, 2019, p. 14).

Inúmeras expedições militares foram realizadas contra os Ka'apor, ao longo da década de 1920, tendo sido decretado estado de sítio em toda a região do Gurupi-Pindaré pelos governos do Maranhão e Pará. No final da década, em 1928, após vários combates, com episódios de violência dos dois lados, guerreiros Ka'apor dirigiram-se até a cidade de Alto

⁹ Urubu -Ka'apor é o nome de um povo indígena que vive no estado do Maranhão. Também são conhecidos por: Kambô, urubu-Caápor, e Ka'apor. Entre 1949 e 1951, o antropólogo Darcy Ribeiro após realizar duas expedições até este povo, produziu um documentário e escreveu um livro intitulado “Diários Índios – Os urubu Ka'apor”.

Turi, situado às margens do rio Turiaçu, exibindo suas flechas apontadas para baixo em sinal de paz. A partir daí, foi declarado que os indígenas Ka'apor estavam oficialmente “pacificados”.

Atualmente, os Ka'apor vivem na Terra Indígena Turiaçu, no norte do Maranhão. Apesar de homologada desde 1989, o clima na região é tenso causado pela invasão de posseiros, madeireiros e grileiros.

Dona Sebastiana, esposa de Seu Luís, confirma que indígenas Ka'apor, Gamela e quilombolas além de conviverem partilhavam muitas coisas entre si, a exemplo de roças, alimentos e também realizavam juntos rituais religiosos. Sebastiana dos Santos Lopes Teixeira, tem 54 anos, casou-se com seu Luís, e dessa união nasceram 18 filhos, destes, 14 estão vivos. Ela nos trouxe algumas narrativas sobre sua genealogia e diz se identificar como descendente de indígenas Gamella. Em suas palavras: “Minha avó era índia, legítima, índia Gamela. Da parte da minha mãe, minha bisavó era indígena e da parte do meu pai também era índia mesmo. A avó dele foi pega no mato com cachorro, alguém pegou ela e criou. Aí, ela casou com um negro.” (TEIXEIRA, 2021b, informação verbal).

Figura 8 - Dona Sebastiana Lopes, tecendo um cofo – objeto de palha que tem várias utilidades



Fonte: Teixeira (2021)

Esta é uma narrativa bastante repetida. O relato de Dona Sebastiana, apesar de comum, não deixa de ser muito impactante. Pois, são numerosas as histórias relacionadas a episódios de mulheres indígenas capturadas “pegas no laço ou a dentes de cachorro”. O fato narrado, remete a um ato de extrema violência contra essas mulheres e traz à tona a forma como o Brasil foi “inventado”, fruto de estupros, parido à força com muita dor e sangue de mulheres negras e indígenas.

Dona Sebastiana relata que nasceu no povoado de Pampilhosa, município de Pinheiro, na Baixada maranhense, que os pais dela moravam no território, mas, devido aos ataques e invasões, tiveram que sair de lá, retornando posteriormente para Imbiral.

Eu nasci em Pampilhosa, lá era um pedaço de aldeia, onde tinha um engenho que os portugueses fizeram, meus pais trabalharam muito cortando cana, ainda tem gente por lá, minha última tia ainda mora por lá. Mas nossos ancestrais eram daqui, quando as pessoas começaram a invadir aqui, as pessoas corriam pra outro lugar, com o passar do tempo fomos voltando de novo. A gente era de uma nação só, uma só família, filhos dos negros e dos índios. (TEIXEIRA, 2021b, informação verbal).

Ela lembra com saudade do cafezal, do fumal, do “abacaxizal” e de como era o local antes das grilagens de terra. Conta-nos sobre o local conhecido como Pau Ferrado, que funcionava como uma espécie de telefone dos negros.

Como ela bem pontua, “Eles davam alô batendo nas capembas, quando vinha alguém lá, eles batiam nas capembas¹⁰ aí os outros batiam e sabiam que tava vindo alguém, era o telefone.” (TEIXEIRA, 2021b, informação verbal). Corroborando Varga e Cardoso (2019), que colheram depoimentos dos moradores de Imbiral a respeito desse instrumento de emissão de aviso, confirmado aqui por Dona Sebastiana.

Segundo depoimentos colhidos em Imbiral, a sapopemba de uma grande laranjeira às margens da lagoa, à qual se dependurava uma barra de ferro (na localidade atualmente denominada Pau Ferrado), servia de instrumento de emissão do aviso de chegada de visitantes ou de alerta na aproximação de forças inimigas – avisos recebidos e retransmitidos, à distância, em outra localidade, ainda hoje denominada Escuta. As maneiras como se percutiam as raízes da árvore com a barra de ferro indicavam tanto a presença de visitantes atravessando a lagoa como a direção, o tamanho e o tipo de ameaça a caminho – e as direções que deveriam ser tomadas, portanto, como rota de fuga ou pelas forças de retaguarda e contra-ataque. Foram provavelmente estes dispositivos de camuflagem, conjugados a vários outros, arranjados/adaptados pelos quilombolas e indígenas em Cabeça Branca e em outros locais de seus territórios, que permitiram a rápida evacuação prévia dos habitantes de São Benedito do Céu nos sucessivos ataques das tropas enviadas para destruí-lo, frustrando seu principal objetivo: cortar as cabeças da “Hydra”, aprisionando ou matando todos os seus líderes. (VARGA; CARDOSO, 2019, p. 12).

¹⁰ Capemba - Folha larga e consistente encontrada nas palmeiras.

As mulheres de Imbiral exercem um importante papel na organização social da comunidade. Além de cuidarem da casa e dos filhos, elas também trabalham nas roças juntamente com os homens, praticam várias atividades extrativistas, pescam, coletam frutas, tiram juçara do pé. Sua única fonte de renda é o Bolsa-Família.

Dona Sebastiana é uma das principais figuras femininas. Uma das poucas que conseguiu cursar o Ensino Médio, ela conta que cursou o Magistério no município de Pedro do Rosário, passava semanas lá e voltava para a comunidade. “Se alguém quer cursar o Ensino Médio tem que sair, vai pra casa alheia pra poder estudar, porque não dá para ir e voltar” (TEIXEIRA, 2021b, informação oral). Na comunidade, possui uma única escola de Ensino Fundamental, de acordo com dona Sebastiana, este ano ainda não funcionou. O barracão onde funcionava a escola e onde dormíamos sempre que íamos para a comunidade, foi demolido. A prefeitura de Pedro do Rosário prometeu entregar outra escola, no entanto, até o momento, ainda não foi concluída. Este ano não teve aula e não tem data para o início das atividades. “Nós tava lutando para vir o Ensino Médio, tem uma turma de 20 pessoas já, mas tá muito difícil de acontecer” (TEIXEIRA, 2021b, informação oral). A escola dispunha de 4 professoras, Dona Sebastiana era uma delas, mas, segundo relata, ela passou o ano de 2019 todo sem trabalhar, porque a prefeitura enviou uma outra professora para ocupar seu lugar. Nas palavras de Dona Sebastiana, “Passei um ano sem trabalhar não sei o que o prefeito enxergou ou não enxergou, que passei o ano todinho sem trabalhar, foi um ano muito difícil, porque eu não tirava nem o Bolsa-Família, que estava suspenso. Aconteceu tudo junto [...]” (TEIXEIRA, 2021b, informação oral).

O que podemos observar nos depoimentos e nas narrativas dos moradores de Imbiral é que todas essas memórias, apesar de relatadas de forma individual, encontram um núcleo resistente, fazem parte de uma memória coletiva e estão interligadas por um fio condutor conforme (POLLAK, 1989). Segundo o autor, “Essas características de todas as histórias de vida sugerem que estas últimas devem ser consideradas como instrumentos de reconstrução da identidade, e não apenas como relatos, factuais [...]” (POLLAK, 1989, p. 13). O autor observa que uma história de vida obtida através de entrevista oral, constitui-se num condensamento de uma história, portanto, é suscetível de ser apresentada de diferentes formas em função do contexto em que aconteceu o relato. Que tanto as memórias coletivas quanto as individuais podem resultar em uma infinidade de contradições e tensões; no entanto, essas variações apresentam limitações, pois tudo ocorre com coerência e continuidade, elementos comumente admitidos para distinguir uma memória crível, pois reconstruir a si mesmo é um trabalho, que tem papel definidor do que é o seu lugar social e quais as suas relações com as outras pessoas;

no entanto, no decorrer deste trabalho, não percebemos contradições nas narrativas das pessoas entrevistadas acerca da história de Imbiral. A coerência apresentada nos relatos de um é a continuidade da história do outro.

Na comunidade de Imbiral, os moradores narram histórias de lutas, de resistências, de fantasmas e lugares encantados. De acordo com a tradição oral, contada pelos mais velhos, essas memórias relacionadas ao passado fazem parte do presente, pois são repassadas aos mais novos. Como dito antes, ancorada em Paul Ricoeur (2007), que nos ajuda a pensar a fenomenologia da memória, faço uma descrição dos mitos que atravessam as lembranças da comunidade. A análise é estruturada no cotidiano da comunidade, nas memórias dos mais velhos, na organização social, trazendo elementos estruturados também em memórias afetivas, sentimentos, instrumentalizando nosso olhar para a memória oral que, como vimos, muitas vezes é antagônica à história oficial.

Para esta comunidade, assim como para as demais comunidades tradicionais, a terra é muito mais do que um simples meio de subsistência: ela representa o suporte da vida social e está diretamente ligada ao sistema de crenças e conhecimentos. Eles sabem precisar a localização exata dos rios, do Sítio dos Negros, do Cemitério dos Negros, das plantas medicinais e todos conhecem e falam com respeito da história da Cabeça-Branca, uma encantaria que originou o nome da localidade.

Em *A memória, a História, o Esquecimento* (2007), Paul Ricoeur faz uma separação entre memória e imaginação, pois, na sua interpretação, são duas coisas distintas. Enquanto a imaginação está relacionada ao irreal, ao fantástico, a memória está voltada para a realidade um dia vivida. O autor questiona se as possibilidades de falha da memória podem gerar narrativas distorcidas ou abrir caminho para manipulações.

O autor diz que, “A permanente ameaça de confusão entre rememoração e imaginação, que resulta desse tornar-se imagem da lembrança, afeta a ambição de fidelidade na qual se resume a função veritativa da memória.” (RICOEUR, 2007, p. 26).

O filósofo recorre à Grécia Clássica, aos pilares do pensamento ocidental e nos apresenta duas versões da aporia da imaginação e da memória, dois topois rivais e complementares, um platônico outro aristotélico que a filosofia socrática nos legou e com os quais nos confrontamos incessantemente. O primeiro, centrado no conceito de *eikon*, que se refere a representação presente de uma coisa ausente e o segundo voltado para a representação de algo percebido, adquirido ou aprendido anteriormente. Recomenda incluir a problemática da imagem na da lembrança, trazendo para o tempo presente algo que em algum momento pretérito já aconteceu.

Para o autor, desde o início, desde os textos fundadores, memória e imaginação partilham o mesmo destino. Ele chama atenção para o fato que “[...] a memória está no singular, como capacidade e como efetuação, as lembranças estão no plural; temos *umas* lembranças (já houve quem dissesse maldosamente que os velhos têm mais lembranças do que os jovens, mas menos memória!).” (RICOEUR, 2007, p. 41). Nessa assertiva, ele diz que um dos motivos para desconfiarmos da memória seria o fato da memória depender da imaginação, rememorar se constitui num jogo complexo, pois inclui lembrarmos não apenas daquilo que vimos ou ouvimos, mas sobretudo dos lugares e das situações que vimos e aprendemos, enfatiza também que a fenomenologia busca compreender a diferença entre imagem e lembrança, pois rememorar tem uma ligação intrínseca com a capacidade imaginativa do sujeito.

Nesse contexto, os povos indígenas brasileiros fazem preciosos relatos sobre diversos mitos de origem e principalmente os cosmogônicos, que são aqueles que explicam a origem do universo. Para eles, a floresta é uma enciclopédia viva, repleta de mistérios, esconde seres e coisas invisíveis aos olhos humanos. Sua percepção é diferente da nossa, entendem todas essas histórias como verdadeiras e não como algo imaginativo, essas memórias e lembranças são transmitidas oralmente de geração em geração.

É possível encontrarmos na literatura uma infinidade de análises e explicações acerca do mito, assunto amplamente utilizado também na psicologia. O antropólogo, Lévi-Strauss (2004) em *Cru e o cozido* e nas outras Mitológicas se dedica a compreender a lógica de diversos mitos das Terras baixas Sul-Americanas até a Columbia Britânica. O autor analisa 187 mitos, relatados por indígenas a diversos pesquisadores. Para o autor, é possível mergulharmos no universo mitológico de forma mais profunda. “Não pretendemos mostrar como os homens pensam nos mitos, mas como os mitos se pensam nos homens, e à sua revelia [...]” (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 31).

É nesse contexto, que Flavio Santos Gomes demonstra, na sua tese de doutorado, que um despacho do Ministério da Justiça, datado de 21 de agosto de 1867, ordenava que as alianças estabelecidas entre indígenas e quilombolas, que viviam na comarca de Viana, na qual estava localizado o território de Imbiral Cabeça Branca, fossem exterminadas e também que fossem cortadas suas cabeças, fazendo clara referência ao mito grego da Hidra de Lerna. O termo utilizado no despacho inspirou o título da tese de Gomes; *A Hidra e os Pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (sécs. XVII-XIX)*.

Num despacho do Ministério da Justiça para a Presidência de Província do Maranhão em 1867 anotaria-se a necessidade urgente e definitiva de “por meio de ferro e fogo” destruir os quilombos do Turiaçu-Gurupi, pois “dispersos representam a hydra de Lerna. Assim clamava: “removam as cabeças”. (GOMES, 1997, p. 163).

De acordo com a mitologia grega, a Hidra de Lerna era um animal que habitava os pântanos junto ao lago de Lerna, na região da Argólida, situada na costa leste do Peloponeso. Seus pais eram os monstros Tifão e Equidna. A Hidra possuía sete cabeças (algumas versões citam 9, outras, um número muito maior), além de ter um corpo de dragão, capaz de matar um homem com um sopro do seu hálito, possuía também capacidade de rápida regeneração. A Hidra foi derrotada por Héracles, conhecido por Hércules na mitologia romana, no seu segundo trabalho. Hércules por sua vez, era filho de Zeus, o principal dos deuses, com uma mulher mortal, os 12 trabalhos de Hércules eram tarefas quase impossíveis, que só poderiam ser executadas por alguém com uma força descomunal. A princípio, Hércules teria tentado decepar os pescoços do monstro, e em seguida esmagar as cabeças da Hidra, no entanto, elas se regeneravam, a cada cabeça cortada surgiam duas no lugar. Hércules então muda sua tática, ordenou ao seu sobrinho Lolau que, tão logo que cortasse o pescoço, a cabeça fosse imediatamente queimada, cicatrizando a ferida, impedindo assim, que a mesma se regenerasse. Ao cortar a última cabeça, Hércules a enterrou, vencendo assim o monstro de várias cabeças, conhecido como Hidra de Lerna.

Dessa forma, inspirado na mitologia grega, foi que o autor do despacho do Ministério da Justiça, utilizou-se de uma alegoria, para demonstrar qual a sua percepção a respeito dos inúmeros mocambos localizados na comarca de Viana. Para ele, os grupos de indígenas e quilombolas eram como um monstro de muitas cabeças, que, ao serem cortadas, regeneravam-se, pois, ao tentarem exterminar um agrupamento, descobriam que existiam muitos outros, necessitando, assim, lançar mão da estratégia de aniquilá-las “por meio de ferro e fogo”, tal qual o monstro mitológico.

3.2 Mito da Cabeça Branca

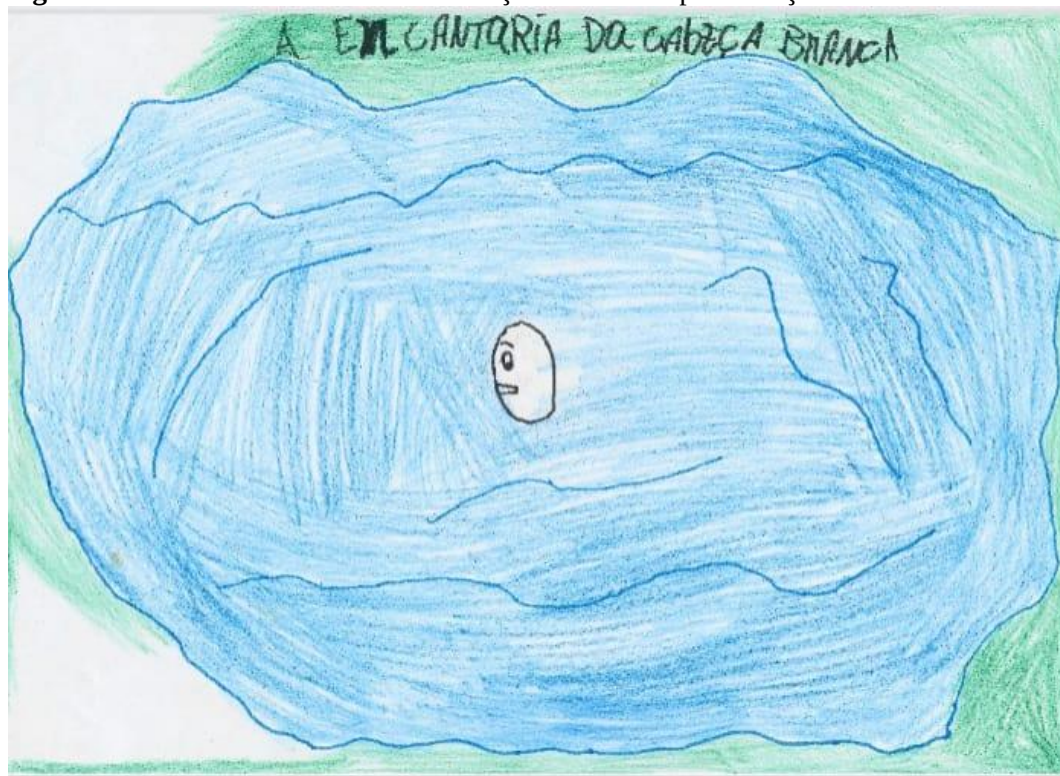
Como mencionado anteriormente, consta no Incra, para efeito de titulação do território pesquisado, o nome “Imbiral Cabeça-Branca”. Uma das histórias que fazem parte da memória coletiva da comunidade de Imbiral diz respeito a uma misteriosa aparição que tinha a forma de uma grande cabeça branca e aparecia durante à noite, dentro do rio Turi.

Em entrevista realizada pela pesquisadora com o Sr. Luís Teixeira, ele fala com muito entusiasmo e convicção sobre o local e o mito da cabeça-branca. Acerca deste mito, Dona Sebastiana diz conhecer bem: “Nossos pais, que moravam aqui, vinham, faziam farinha, levavam arroz. Aí, uma cabeça branca aparecia no meio do rio, a água ficava rolando que nem

redemoinho, e todo mundo via essa cabeça.” (TEIXEIRA, 2021b, informação verbal).

Outros moradores quando indagados se conheciam o mito da Cabeça Branca, afirmaram que sim, que ouviram dos antigos que a encantaria flutuava sobre as águas por cerca de uns 2 metros de altura, que o lugar era muito assustador. No entanto, entendiam que ela aparecia para protegê-los. Reforçaram a importância do lugar, tanto pela sua localização estratégica, que abrigava indígenas Akroá Gamella, Ka’apor e quilombolas, pois a vegetação dificultava o acesso dos inimigos, quanto pelas aparições da cabeça branca que causava terror nos invasores. Durante uma Oficina realizada por esta pesquisadora em Imbiral, as crianças da comunidade fizeram um desenho do rio Turi, onde é possível observar uma cabeça branca flutuando no meio do rio, idealizada pelo olhar das crianças.

Figura 9 - Desenho da encantaria da cabeça branca feito por crianças de Imbiral

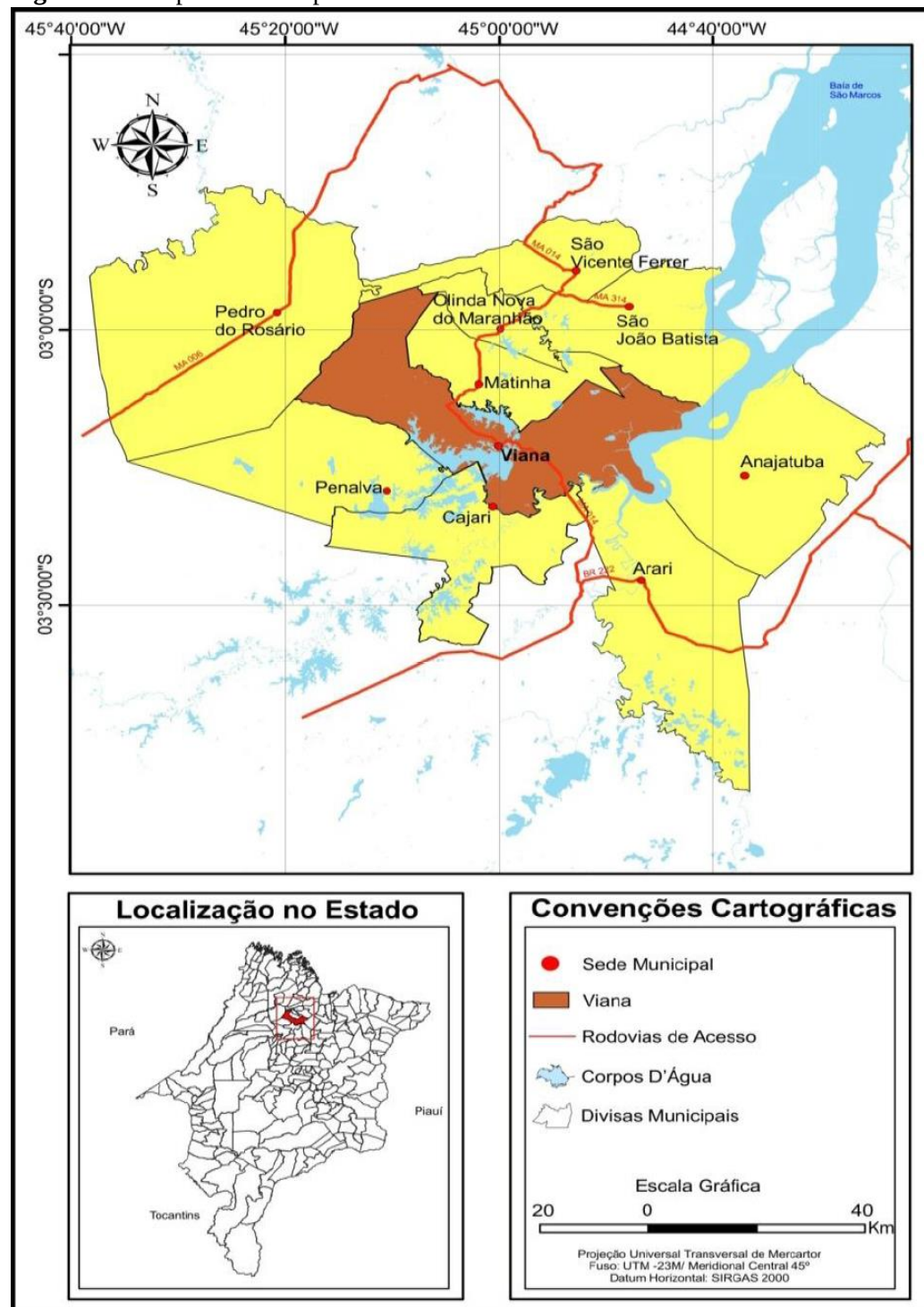


Fonte: Autora (2021)

A seguir, faremos uma breve apresentação do povo Akroá Gamella, como já mencionado neste trabalho, parte da população de Imbiral se identifica como Akroá Gamella.

3.3 Povo Akroá Gamella

Figura 10 - Mapa do município de Viana - MA



Fonte: IBGE (2013) e IMESC (2013)

Nas últimas décadas, dezenas de povos indígenas no Brasil, considerados extintos sobretudo no Nordeste, reapareceram no cenário social reivindicando seu reconhecimento e lutando por seus direitos, no entanto, é comum sofrerem preconceito e rejeição por parte da

sociedade. Nesse processo de “ressurgência”, de reelaboração identitária, encontram-se indígenas do povo Akroá Gamella, que vivem no Maranhão. Considerados extintos pela FUNAI, iniciaram, em 2014, um processo de retomada do seu território nos arredores dos municípios de Viana, Matinha e Penalva e realizaram, no dia 2 de agosto do mesmo ano, sua Assembleia de Autodeclaração. No dia 30 de abril de 2017, um grupo de pessoas, incluindo fazendeiros, intitulado “Movimento pela Paz”, protagonizou um violento ataque contra os Akroá Gamella do município de Viana. O Ministério Público Federal (MPF) alegou que a ação contou com incitação de ódio em emissoras de rádio da região que convocaram “pessoas de bem” a realizar o ataque. De acordo com o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 22 indígenas ficaram feridos, entre estes, duas crianças e um pré-adolescente. Os indígenas foram atacados com armas de fogo, armas brancas, pedras e paus. O ataque teve repercussão internacional, grande parte da imprensa mundial se mobilizou para cobrir a tentativa de linchamento do povo Gamela. Em nota, o MPF cobrou da Polícia Federal segurança para os indígenas e que a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) tomasse providências para evitar uma nova ofensiva.

Por meio do aplicativo *WhatsApp*, conversei com Valdenilde Trindade Baia, 31 anos, indígena conhecida como Preta Gamella. Conhecemo-nos em 2015 quando indígenas, lavradores e quilombolas fizeram um protesto na sede do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), localizado em São Luís/MA. Durante 10 dias, realizaram uma greve de fome, exigindo a regularização e a titulação dos seus territórios. A greve de fome começou com 26 pessoas, mas apenas 8 conseguiram resistir e chegar até o final, os outros passaram mal e desistiram. Preta Gamela era uma dessas pessoas que participou do protesto. Na ocasião, ficamos muito próximas, eu ia ao INCRA diariamente levar apoio, ajudando no que fosse preciso e também ajudava na divulgação da greve de fome, convocava a imprensa para coletivas e distribuía *releases* diários sobre o que estava acontecendo. Meu esposo, que é médico, também participava, prestando atendimento clínico aos participantes da greve de fome. Findada a greve, ela retornou para a aldeia, mas, desde então, continuamos a manter contato por telefone ou por redes sociais e nos reencontramos várias vezes, antes da pandemia da COVID-19, quando eu ia aos territórios retomados. Preta faz parte do grupo de indígenas Gamella do município de Viana, mas, uma vez, eu a encontrei em Imbiral. Na ocasião, fiquei sabendo que ela estava se relacionando com um dos filhos do Seu Luís Teixeira, liderança da comunidade e esperava um filho dele. Numa conversa informal, via áudio de *WhatsApp*, ela me relatou como teve contato com os Gamella de Imbiral e também falou sobre o dia 30 de abril de 2017 quando um grupo de fazendeiros e seus capangas atacaram barbaramente o povo Akroá Gamella no município de

Baías em Viana, distante 214 km da capital, São Luís. Vários indígenas foram baleados e 2 indígenas tiveram as mãos quase que decepadas. Preta me autorizou a divulgar seu depoimento.

O primeiro contato que tive com os Gamella de Imbiral foi através de Seu Luís. Na época, estávamos fazendo as retomadas em Viana e seu Luís apareceu por lá, no território Taquaritiua. Durante uma roda de conversa, seu Luís relatou a história de Imbiral e, depois, a gente se reencontrou novamente na luta, nos Movimentos, no Sindicato dos Bancários¹¹ em São Luís e, depois, fomos lá em Imbiral e começamos essa ida e vinda de parente se reencontrando novamente, porque o povo tinha se espalhado, nossos parentes Gamella tinham se espalhado por causa desse massacre, que vinha acontecendo ao longo do tempo, porque não podia se declarar indígena. Aí, os outros parentes foram subindo pra mata e, hoje, nossos parentes estão todos espalhados, o povo Akroá Gamella. Hoje, a gente tem esse laço mais próximo, tem essa troca de estar ido e vindo, nós vamos pra lá, eles vêm pra cá. Então, tudo aconteceu por causa do Movimento, que fez a gente se aproximar de novo, porque nossos parentes sempre estiveram juntos, mas devido às invasões dos latifundiários, das mortes, nosso povo foi subindo e ficando um tanto em cada lugar. Mas uma coisa é verdadeira: os Gamella gostam mesmo de preto e os pretos gostam dos Gamella. (BAIA, 2021, informação oral).

Ela fala sobre sua forte ligação com a natureza, o amor pelo território e seu constante sentimento de pertencimento, que surge da ligação entre a identidade cultural e a identidade territorial.

Desde criança, já nasci com esse dom de defender a natureza, de proteger, esse amor mesmo, de luta, eu tenho um sentimento muito grande pelo território, pelos rios, pelas caças, não entendo isso, acho que é um dom que Deus me deu de pertencimento mesmo. Tem horas que nem eu mesma compreendo essa minha tamanha preocupação com o outro, com os parentes que estão longe, mas isso é algo muito bom. (BAIA, 2021, informação oral).

A relação entre os indígenas e a natureza é uma relação sagrada, entendem a terra como a grande mãe, por isso, Preta Gamella diz que tem a sensação de pertencimento, diz se sentir parte da natureza, pois é dela que eles extraem o alimento físico e espiritual, é esta relação sagrada que faz com que os povos indígenas sejam exemplos e inspiração de vida sustentável. A natureza é tratada com respeito e só extraem dela o necessário à sobrevivência.

No dia 30 de abril de 2017, uma multidão com cerca de 250 pessoas ensandecidas, incitada por políticos, protagonizou um feroz ataque aos indígenas Akroá Gamella de Viana. Portando armas de fogo, facões, pedras e pedaços de madeira, os indígenas sofreram um verdadeiro massacre, o ataque resultou em 22 indígenas feridos, incluindo crianças e adolescentes. Dois indígenas tiveram as mãos quase que completamente decepadas a golpes de facão, tendo que fazer cirurgia para religar as mãos aos pulsos.

Preta Gamella relatou que, no dia do conflito, ela estava na aldeia Tabocal, pois

¹¹ O Sindicato dos Bancários do Maranhão tem sido um grande aliado das lutas dos movimentos populares como quilombolas e indígenas. Não raro, esses Movimentos fazem reuniões no auditório da entidade, localizado no centro da capital, São Luís.

havia chegado no dia anterior de Brasília, do Acampamento Terra Livre. Devido ao cansaço da viagem, não compareceu a uma reunião que aconteceria na aldeia Taquaritua para tratar das retomadas. Às 5h da tarde, começou uma chuva silenciosa que ela atribuiu aos encantados que, segundo ela, colocaram na hora certa. Ela estava em casa quando seu pai e irmão chegaram com a notícia do ataque. O caso ficou conhecido como o Massacre dos Gamella.

Às 7h da noite, meu pai chegou, mancando, dizendo que achava que tinha muita gente morta do nosso povo. Ali, pra mim, foi uma emoção tão forte, porque ele não sabia quem tinha morrido, porque era muito tiro, muita coisa assim que ele falava pra gente, meu irmão chegou descalço e ele também, mas eu senti que, no fundo, no fundo, nosso povo não tinha tombado, porque a gente fala que a gente não morre a gente tomba na luta. Faz muitos anos que a gente vem nesse sofrimento todo, a minha irmã se desesperou e começou a chorar, eu também me desesperei, mas tinha certeza pelos nossos ancestrais, que não tinha morrido ninguém, que só estavam machucados, decepados, mas não tinha morrido nenhum do nosso povo. Embora meu pai falasse que achava que tinha morrido muita gente. Não dormimos, começamos a rezar pros nossos encantados proteger e defender nosso povo das coisas ruins, dos nossos inimigos. (BAIA, 2021, informação oral).

Preta relatou também que os Akroá Gamella ouviram áudios de *WhatsApp* de pessoas evangélicas que se juntaram contra eles e saíram de casa em casa, convocando a população para uma caminhada intitulada Caminhada da Paz. Após tomar conhecimento do ataque, ela disse que, se a população estivesse disposta a matar o seu povo, ela morreria com eles.

De manhã, fui na casa da minha avó e perguntei se ela sabia de alguma coisa. Ela disse que tinha dois feridos que ela não sabia se iam morrer. Eu disse que não ia morrer não. Quando voltei de lá, peguei meus filhos e fui pra retomada e encontrei uma parenta que me perguntou: “tu vai pra onde?” Eu disse que ia para a aldeia Cajueiro Piraí. Ela me disse que não era pra eu ir com meus filhos, porque estavam programando outro ataque contra o povo Gamella. Eu olhei pra ela assim, com a maior certeza do mundo e disse: se eles tiverem de matar nosso povo, eu vou morrer com eles, porque eu não vou recuar. Então, vou pra lá, minha mãe tava lá, fui buscar minha irmã que tava aqui. Então, a gente se juntou, fizemos nossos rituais e, sabendo que nossa luta é uma luta que tem sentindo, que a gente sabe porque estamos lutando: é pelo nosso território, pelas nossas caças, um território que pertence à gente há muito tempo. Demos as mãos e fizemos nossos rituais. Temos nosso histórico de luta, nossos encantados que dão força pra gente, a gente sabe que nunca roubou nada de ninguém, temos parentes que já foram mortos, mas é uma luta que travamos há décadas. (BAIA, 2021, informação oral).

Ela fala com tristeza que, constantemente, são vítimas de preconceitos por parte de pessoas não indígenas, até mesmo quando precisam ir a um hospital. Em suas palavras, “Quando a gente sai, ou vamos nos hospitais, que a gente fala que a gente é indígena, é uma colonização tão grande que a gente vê na cara das pessoas o preconceito que elas carregam [...]” (BAIA, 2021, informação verbal).

A Polícia Federal abriu um inquérito para apurar quem eram os responsáveis pela

tentativa de linchamento. No entanto, os relatórios produzidos pela investigação tinham teor racista, questionava a identidade dos indígenas e ainda os acusavam de formação de quadrilha. Nos relatórios, os indígenas foram chamados pela Polícia Federal de “quadrilha” e de “estelionatários”. Contudo, no dia 30 de abril de 2021, a 1ª Vara Criminal da Seção Judiciária do Maranhão anulou os termos criminalizadores do inquérito, anulando também trechos de outros relatórios produzidos pela Polícia Federal. Vale ressaltar que a comunidade de Imbiral, foco deste estudo, não está inclusa no território Gamella em que ocorreu o ataque. O conflito ocorreu no município de Viana/MA, mas Imbiral fica localizada no município de Pedro do Rosário/MA. No entanto, os Akroá Gamella da comunidade de Imbiral vêm acompanhando e se mobilizando com as notícias sobre a retomada do território na região de Viana.

No dia 18 de novembro de 2021, o povo Akroá Gamella de Viana foi vítima de mais uma violência, dessa vez, protagonizada pela empresa privada de Energia elétrica, Equatorial e a Polícia Militar do Estado. De acordo com uma carta divulgada pelos indígenas, no final da manhã daquele dia, dois homens armados de pistola, e não identificados, entraram no território na tentativa de intimidá-los, promover desmatamento dentro do seu espaço sagrado e implantar, sem autorização, torres de transmissão de energia. Diante de gravíssima ameaça e com o intuito de proteger a integridade física do seu povo, os indígenas exigiram que os homens colocassem as armas no chão e as munições.

Os Akroá Gamella disseram ainda que em nenhum momento quiseram ficar com aqueles instrumentos de morte, mas esperavam entregar as armas para a polícia federal. No entanto, devido às tensões no local, fizeram com que as armas chegassem até o delegado de polícia civil de Viana. Após retirarem as armas do local, um funcionário da Equatorial Energia informou que os homens armados seriam seguranças da empresa. Contudo, relataram os indígenas que eles não estavam uniformizados, nem identificados o que denota presença ilícita. No início da tarde do mesmo dia, ainda aterrorizados com o acontecido, os indígenas foram surpreendidos com um grande contingente da polícia militar que invadiu a aldeia Cajueiro, os policiais invadiram as casas, apreenderam celulares e prenderam arbitrariamente 16 indígenas, alguns foram pegos na estrada, sendo 13 homens, (um deles menor de idade) e 3 mulheres Akroá-Gamella, uma delas estava amamentando um bebê de 3 meses, e foi presa apenas por filmar a ação dos policiais que ainda tomaram seu celular.

Os indígenas relataram que em nenhum momento resistiram às prisões, o que torna injustificável o uso da força, a presença de armas letais, bombas de gás, spray de pimenta, que atingiram crianças, mulheres e idosos. De acordo com os indígenas, eles tiveram que suportar humilhações e constrangimentos, foram conduzidos de Viana para outro município, Vitória do

Mearim, algemados em camburões, tiveram suas cabeças raspadas e suportaram todo tipo de racismo.

No dia 20 de novembro, após incessante trabalho das assessorias jurídicas da Comissão Pastoral da Terra (CPT), Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e da Defensoria Pública Estadual (DPE), núcleo de Viana, os indígenas estavam todos em liberdade. Em solidariedade aos indígenas que estavam envergonhados por terem suas cabeças raspadas, os indígenas que ficaram decidiram também raspar suas cabeças para denunciar a infâmia racista sofrida por eles e, num gesto de solidariedade aos que também lutam pela vida, doaram os cabelos para o Hospital Aldenora Belo que trata pacientes com câncer, na capital São Luís.

Figura 11 - Indígenas Gamella comemoram a liberdade após serem presos arbitrariamente e terem suas cabeças raspadas.



Fonte: divulgação nas redes sociais dos indígenas (2021)

De acordo com a “literatura oficial”, os Akroá Gamella eram assim chamados devido a estes povos indígenas usarem um disco de madeira no lábio inferior. Contudo, tanto seu Luís, pajé do povo Gamella, quanto sua esposa, Dona Sebastiana, relataram que o nome Gamella fora dado pelos não índios, era uma forma pejorativa, uma espécie de apelido devido a uma característica comum que os Gamella possuíam, uma espécie de corcunda, uma curvatura na coluna cervical, que lembrava a curvatura de uma gamela, objeto encontrado nas palmeiras. No mundo científico, essa curvatura natural da coluna é denominada de cifose. Essa informação

me causou surpresa, pois as literaturas a respeito do tema são unânimes ao associarem o nome Gamella ao disco no lábio inferior que era usado pelos indígenas, como citado anteriormente.

Figura 12 - Criança indígena de Imbiral exibindo uma gamela de coco Inajá (*Maximiliana regia*)



Fonte: Autora (2021)

De acordo com Varga (2019), em meio à repressão por parte dos jesuítas e da grande rebelião indígena ocorrida no ano de 1713, que teve início no estado do Ceará, alastrando-se rapidamente pelo Piauí, os Gamela teriam fugido, atravessado o rio Parnaíba e adentrado no que, hoje, corresponde ao estado do Maranhão. A ocupação da região pelos Gamela e pelos Timbira fora facilitada devido aos constantes abandonos dos aldeamentos jesuítas que culminou com a expulsão final dos missionários da Companhia de Jesus no período pombalino.

Ao longo dos séculos XVIII e XIX, na região denominada Amazônia maranhense, era comum os indígenas chamados “pacificados” ou “domesticados” serem chamados de “caboclo”, palavra originária do Nheengatu do Norte, incorporada à língua portuguesa.

Não foi diferente com o povo Akroá Gamella que, devido sua miscigenação com a população local e, principalmente, com quilombolas, foram considerados extintos por alguns antropólogos e indigenistas, sendo reconhecidos pela população local como caboclos. No entanto, no ano de 2013, os Akroá Gamella do Maranhão, iniciaram uma grande luta pelo reconhecimento da sua identidade e do seu território.

“Gamela” era o modo como os luso-brasílicos regionais se referiam, genérica e pejorativamente, no início do século XVIII, a alguns dos grupos indígenas (Acroá, Gueguê e Timbira) que vagavam pelas bacias dos rios Gurguéia e Gilbués (em terras que posteriormente seriam regionalizadas, pela Coroa portuguesa, como Capitania Colonial do Piauí), no chamado “Sertão de Rodelas”. (VARGA, 2019, p. 4).

Ainda, de acordo com Varga (2019), no decorrer dos séculos XVIII e XIX, os Gamela eram conhecidos por serem fortes, resistentes e aguerridos, por constantemente abrigarem escravos fugitivos e também por se aliarem às comunidades quilombolas, ganhando com isso fama de serem muito perigosos. Devido aos constantes conflitos com as frentes de expansão, os Gamela foram divididos em dois subgrupos: um grupo vivia nas matas de Codó, o outro nos arredores do lago Capivari na vila de Viana entre os atuais municípios de Viana, Matinha e Penalva.

Na década de 1730, as fazendas do Vale do Mearim eram consideradas a região mais fértil do Estado, a partir dessa década, os Barbados, os Gamela e os Timbira passaram a representar grande ameaça. Em 1856, os Gamela de Codó foram vítimas de uma expedição militar sendo então derrotados, escravizados e dispersos. Esse episódio marcaria então para Curt Unckel Nimuendaju, a extinção dos Gamela enquanto povo indígena. A carta régia de Sesmaria de 30 de outubro de 1759 materializou o projeto de redução do povo Gamela, foram a eles concedidos cerca de 14.000 hectares de terra, nas proximidades de Viana, causando grande inconformismo e motivando sucessivos ataques às fazendas nos arredores da Vila em 1810, 1818, 1819 e 1820.

Segundo Araújo (2014), em 1867, aconteceu a chamada “Insurreição dos Escravos de Viana”, como vimos no capítulo 1, um levante com adesão de todos os escravos da região, causando pânico não só em Viana, mas em toda a Baixada Ocidental, sobretudo aos proprietários de escravos.

Nos primeiros dias de julho de 1867, os lavradores de Viana viram os seus temores, em relação a uma insurreição da escravatura, concretizarem-se, quando centenas de pretos aquilombados saíram dos seus refúgios e ocuparam simultaneamente, diversas fazendas localizadas nos centros daquela comarca. (ARAÚJO, 2014, p. 41).

Apesar de estudos sobre esta Revolta apresentarem um silenciamento sobre o papel desempenhado por indígenas na Insurreição de escravos em Viana, preferindo dar destaque aos quilombolas, Varga (2019) afirma que há fortes indícios de que os Gamela de Viana e os de Codó fizeram parte do grande apoio indígena armado a essa luta, um deles pode ser encontrado em uma carta enviada para as autoridades de Viana por aqueles que participaram da insurreição. A carta está datada de 10 de julho de 1867, como veremos na Figura 6, a seguir:

Figura 13 - Cópia da carta enviada às autoridades de Viana pelos escravos sublevados

Ilmo. Sr. Delegado, Commandante do Destacamento de Vianna
 Santa Barbara 10 de julho de 1867

Comunicamos a V. S. que nos achamos em campo a tratar da Liberdade dos Cativeiros, P. am.º que esperamos P. ella, e como o nosso desejo é para contodos e não fazer mal a ninguém esperamos P. ella em Santo Ignacio e quando não appareça até o dia 15 do mês vindouro não teremos remédio senão lançar-mos mão nas armas e la hirmos, podendo V. S. contar que temos 1000 armas de fogo e contamos com todos os arcos dos Caboclos dos gentios em nossa defesa e da liberdade de, e espero que não tenhamos este mês mais P. graça e muito mais esta na deliberacao e nas ultimas noticias, e esperamos pela resposta das autoridades P. de V. S.

Seus de V. S.

Daniel Sr. de Araujo
 João Antonio de Araujo

Fonte: Varga (2019, p. 5)

A seguir a transcrição da carta:

Ilmos. Senhores Delegado e Commandante do Destacamento de Vianna Santa Barbara, 10 de julho de 1867

Comunico a V. S. S. S. que nos achamos em campo a tratar da Liberdade dos Cativeiros, P. am.º que esperamos P. ella, e como o nosso desejo é para contodos e não fazer mal a ninguém esperamos P. ella em Santo Ignacio e quando não appareça até o dia 15 do mês vindouro não teremos remédio senão lançar-mos mão nas armas e la hirmos, podendo V. S.

S. S. contarem que temos 1000 armas de fogo e contamos com todos os arcos dos Caboclos dos gentios em nossa defesa e da liberdade [...].

Somos de V^{as}. S^{as}.

Daniel Ant^o de Araujo João Antonio de Araujo.

Sobre esse contexto, Varga (2019, p. 6) relata:

Note-se, no trecho acima, que a palavra “Caboclos” constava do manuscrito original e, na sequência de sua redação, foi riscada e substituída por “gentios”, registrando a correção, pelos autores, de seu primeiro impulso em designar os indígenas já reduzidos na região (o que reforça ainda mais a hipótese de que se tratava dos Gamela), que os apoiavam. Riscaram-na depois e, provavelmente para obter uma redação que ressaltasse sua valentia e ferocidade (e incutir maior temor em seus interlocutores), substituíram-na por “gentios”.

Este autor chama atenção também para a precisão e objetividade contida na representação enviada pela Câmara Municipal de Pinheiro ao presidente da província, em 15/07/1867 a respeito da identidade dos indígenas que apoiavam a rebelião. Conforme texto a seguir:

Este município [...] jamais supôs que tão de próximo podesse temer a invazão de malfeitores, em que soem ser convertidos os escravos, quando desenfreados abandonão os lares de seus senhores, e o que hé mais que este mal fosse ainda agravado pelo receio de igual invazão por parte dos índios Gamelas, que demorando no lugar Cabeça Branca deste município, além das trepolias que cometem quase diariamente nas proximidades da sua residencia, ameação a cada momento invadir esta Villa. (VARGA, 2019, p. 6).

Para esse autor, as pesquisas desenvolvidas indicam que a participação de indígenas no Levante foi de grande importância, bem como a localização estratégica do lugar foi fundamental na aliança estabelecida entre quilombolas e povos indígenas Gamela e Ka’apor.

O silenciamento e a tentativa de apagamento dos Gamela é tão violenta que, no Maranhão, foram considerados oficialmente extintos, enquanto povo indígena, por vários antropólogos e pela própria Fundação Nacional do Índio (FUNAI), por conta de sua miscigenação com a população regional, especialmente com negros. Os estudos a respeito deste povo foram desenvolvidos por Nimuendaju (1937), Andrade (1990) e Varga (2019). Tanto Nimuendaju quanto Andrade apontam para uma extinção dos Gamela enquanto povo indígena, Nimuendaju (1937) diz que os Gamela foram extintos por terem se miscigenado com outros povos e Andrade (1990) conclui que eles deixaram de existir enquanto indígenas, porque se tornaram camponeses como veremos a seguir.

Em março de 1936, Curt Unckel Nimuendaju, então a serviço do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), visitou o território dos Gamella e teceu os seguintes comentários a respeito dos indígenas:

[...] desembarcamos em Ponta do Armazem, o outrora assentamento de Julião, o último chefe Gamella. Os mestiços sobreviventes, que se consideram como

descendentes dos antigos Gamella, vivem uma légua mais para oeste-noroeste em território de matas, pelas nascentes do riacho Gemedor, que deságua no Lago Capivari do oeste. Na manhã seguinte eu cheguei lá e fui hospitaleiramente recebido na tapera espaçosa da velha Maria Cafuza. Sua avó ainda tinha sido uma Gamella pura, e Maria é geralmente apontada como a melhor guardiã da tradição Gamella hoje. Fiquei aqui durante seis dias, na esperança de descobrir algo sobre a cultura e, acima de tudo, sobre a fala dos velhos Gamella, mas os resultados mostraram-se, lamentavelmente, escassos.

Algumas trinta a quarenta pessoas [...] preservam a tradição da descendência, na quarta geração, desta ou daquela mulher Gamella [...] o cruzamento ocorreu quase exclusivamente com os Afro-Brasileiros [...] consequentemente, os traços indígenas desses mestiços foram tão completamente mascarados por características negras que dificilmente alguém inferiria ascendência indígena em sua aparência.

Estas pessoas falavam o habitual português da população neo-brasileira rural da região. Sua cultura material não revelou uma única característica distinguindo-os dos vizinhos não-relacionados com os Gamella. Seu caráter e aspecto de sábio nada preservam de sua herança indígena. (VARGA, 2019, p. 6).

Andrade (1990) afirma: “[...] Nessa tese, levanta-se a hipótese de ter esta área sido concedida aos Gamela, uma **nação indígena extinta**, por meio de uma carta régia de data e sesmaria, no período Pombalino, na segunda metade do século XVIII [...]” (ANDRADE, 1990, p. 18, grifo nosso). Além disso, “Ressalte-se, porém, que seriam os **extintos Gamelas** e não os Urubu Ka’apor os habitantes originários da chamada Terra dos Índios [...]” (ANDRADE, 1990, p. 93, grifo nosso).

Varga (2019) chama atenção para o fato que Andrade, em toda sua tese, insiste em se referir aos indígenas como camponeses. O autor complementa, dizendo que,

Afirmou que os Gamela, assim como vários outros povos indígenas terminaram se “acamponesando” e ao longo de toda sua tese insistiu em referir-se aos habitantes da “Terra de Índio” de Viana como “camponeses” apesar de relatar que estes sempre se auto-identificassem como “cabocos” e “descendentes dos índios. (VARGA, 2019, p. 20).

Discordando dessas afirmações, este autor afirma que os Gamela não foram extintos, pois miscigenação não significa de forma alguma, perda de identidade e que a reivindicação do seu território é totalmente lícita, pois apesar das fraudes cartoriais cometidas, a documentação disponível comprova a legitimidade do território. O que ocorreu é que esses indígenas durante décadas viviam no silenciamento, no entanto, decidiram romper com essa invisibilidade e lutar pelo seu reconhecimento étnico e pela posse do seu território tradicional.

Membro de uma sociedade indígena, reconhecida por ela como tal. E comunidade indígena é toda comunidade fundada em relações de parentesco ou vizinhança entre seus membros, que mantém laços históricos - culturais com as organizações pré-colombianas. Castro observa que as comunidades se constituem também pelas relações de afinidade, de filiação adotiva, de parentesco ritual ou religioso e geralmente define-se nos termos dos vínculos interpessoais próprios de cada comunidade (CASTRO, 2006).

Caso semelhante ao dos indígenas Gamella é abordado na Dissertação de Vanessa Alvarenga Caldeira, que tem como título *Caxixó: um povo indígena feito de mistura*, a autora analisa o povo Caxixó do Capão do Zezinho que habita as margens do rio Pará, região Centro-Oeste de Minas Gerais.

Caldeira (2006) faz uma reflexão acerca da construção da etnicidade do Povo Caxixó, que semelhante ao povo Gamela, até bem pouco tempo não era reconhecido como indígena. Os dois povos eram identificados como “caboclos” pela população e vistos como mais um grupo de trabalhadores rurais da região.

Após sofrerem uma violenta pressão fundiária e sob forte ameaça de ter sua base territorial dissolvida, os Caxixó de Capão do Zezinho reelaboraram seu discurso identitário e anunciaram sua identificação indígena. “Questionados sobre a razão pela qual reivindicavam o direito àquela terra, eles responderam: somos índios, índios Caxixó [...]” (CALDEIRA, 2006, p. 11).

Caldeira (2006) chama atenção para o preconceito sofrido pelo povo Caxixó, esses preconceitos estão diretamente relacionados às representações estereotipadas dos indígenas no imaginário popular. A autora explica que,

A comunidade do Capão do Zezinho superou muitos obstáculos na luta por seus direitos como povo indígena no país. O preconceito vivido por eles ainda é um desafio. A imagem estereotipada de “índio”: corpos nus, língua exótica, cabelos negros e lisos, habitantes das florestas, etc, que compõe o imaginário popular, não se encaixa na imagem de muitos povos indígenas no Brasil contemporâneo; e no caso Caxixó, essa imagem em nada se assemelha à dos membros da comunidade do Capão do Zezinho. Nesse sentido, o preconceito é marcante e por muitas vezes foi determinante para o seu silêncio. (CALDEIRA, 2006, p. 22).

Nesse contexto, podemos depreender que o contínuo processo de violação das terras indígenas, o confinamento desses povos e o medo de sofrer algum preconceito e represália, principalmente, por estarem morando em perímetro urbano, colaboram para que muitos acabem negando e silenciando sua identidade indígena. No entanto, observa-se, principalmente na região Nordeste, uma escalada de movimentos de contingentes indígenas até então invisibilizados, que decidiram reivindicar seus direitos, passando assim a serem incluídos na categoria de “ressurgentes”, como é o caso dos indígenas Akroá Gamella no Maranhão. Depois de muitas perseguições e dispersões, que datam do período colonial, atualmente, os Gamella se encontram situados entre Maranhão e Piauí. No Maranhão, residem no Território Taquaritiua, localizado nos municípios de Matinha, Viana e Penalva e no Território de Imbiral Cabeça-Branca, foco deste estudo.

Diante do contexto, podemos constatar que a não demarcação dos territórios

reivindicados pelos povos tradicionais, traz uma série de problemas que coloca em risco a segurança e a própria vida dos indígenas, pois são excluídos de políticas públicas que deveriam beneficiá-los. No dia 25 de janeiro do corrente ano, os povos, Akroá Gamela, Tremembé, Anapuru Muypurá, Kariri e Tupinambá assinaram uma carta aberta repudiando o Plano Nacional e Estadual de vacinação que excluiu, do plano prioritário de imunização da pandemia da Covid-19, indígenas em terra não demarcada e em contexto urbano. Estes povos consideraram a exclusão uma afronta à Constituição Federal e aos marcos legais internacionais. Destaca-se que um dos motivos para muitos indígenas viverem e sobreviverem em centros urbanos é a expulsão dos seus territórios. Dessa forma, eles travam uma luta constante contra o senso comum, que estereotipa o que é ser “índio” contra o retrógrado discurso da autenticidade indígena e para serem aceitos como são e quem são: indígenas Akroá Gamella.

4 CULTURA MATERIAL E IMATERIAL DE IMBIRAL

Esta seção tratou de analisar como o Povo Gamela, em especial, os indígenas da comunidade de Imbiral incorporam a cultura material e imaterial nos seus processos identitários.

Para Eagleton (2005), partindo de um ponto vista etimológico, o conceito de cultura advém de natureza, pois um dos seus significados é “lavoura”. Para o filósofo, é a partir do colonialismo do século XIX que o significado antropológico de cultura começa a criar solidez, para ele, a cultura, enquanto civilidade, é o antônimo de barbárie, no entanto, enquanto modo de vida, pode ser vista como sinônimo. Ele pontua que “A cultura herda, assim, o imponente manto da autoridade religiosa, mantendo, porém, incômodas afinidades com a ocupação e a invasão; e é entre estes dois polos, positivo e negativo, que o conceito se ergue actualmente.” (EAGLETON, 2005, p. 12).

Marshall Sahlins (1997) em o *Pessimismo Sentimental* e a *Experiência Etnográfica: porque a cultura não é um “objeto” em via de extinção*, critica os que afirmam que a cultura, assim como a antropologia estão prestes a ser extintas, para ele, a “cultura” não tem a menor possibilidade de desaparecer enquanto objeto principal da antropologia — tampouco, aliás, enquanto preocupação fundamental de todas as ciências humanas [...]” (SAHLINS, 1997, p. 41). Para o antropólogo, a cultura não pode ser abandonada, pois isso impediria uma maior compreensão sobre o fenômeno único que ela diferencia: a organização da experiência e da ação humana por meios simbólicos, pois os significados que povoam a existência humana, manifestam-se como valores e estes não podem ser determinados a partir de propriedades sejam ela biológicas ou físicas. O autor afirma que a cultura sobreviverá a qualquer tentativa de deslegitimação daqueles que insistem em fazer supostas associações históricas do conceito com o capitalismo ou com o racismo ou que a cultura seria fruto do colonialismo. Para ele, a cultura é, na verdade, uma antítese a tudo isso, é um instrumento de resistência, pois existe uma luta contínua dos povos contra aqueles que o oprimem.

Nas últimas duas décadas, vários povos do planeta têm contraposto conscientemente sua “cultura” às forças do imperialismo ocidental que os vêm afligindo há tanto tempo. A cultura aparece aqui como a antítese de um projeto colonialista de estabilização, uma vez que os povos a utilizam não apenas para marcar sua identidade, como para retomar o controle do próprio destino. (SAHLINS, 1997, p. 46).

O autor aborda a necessidade de se colocar em evidência os mitos populares, pois cada povo herda tradições ancestrais que são transmitidas através da oralidade, no seio da sua família, com a utilização da língua materna e isso dá a cada povo um outro mundo possível de

felicidade e realidade, pois as experiências são organizadas de acordo com suas tradições, suas visões de mundo, porque “[...] as pessoas não descobrem o mundo: ele lhes é ensinado [...]” (SAHLINS, 1997, p. 48).

Nesse contexto, compreendendo a cultura como um processo dinâmico, constantemente em construção nos apropriamos das definições de cultura material e cultura imaterial, elaborados pelo professor Sebastião Vila Nova (2004). Ele faz uma distinção entre ambas. A cultura não-material está relacionada às crenças, ao domínio das ideias, aos valores, às técnicas, aos conhecimentos, enquanto a material corresponde aos artefatos aos objetos de forma geral.

Prossegue-se, acentuando que “Um machado tosco, feito com uma lasca de pedra presa por cipós à extremidade de um pedaço de madeira, é numa sociedade não letrada, uma expressão da sua cultura material; um avião, na nossa sociedade, é componente da parte material da nossa cultura” (SAHLINS, 1997, p. 51).

Contudo, para o professor, a distinção entre as culturas deve se destinar a uma análise puramente analítica. Todo artefato, todo objeto, está sempre associado a sua origem, não exclusivamente ao conhecimento que permitiu desenvolver as técnicas, mas representa valores, carrega em si um mundo de significados. Para ele, o homem, ao transformar, ao criar objetos que são incorporados à sua vida social tem seu modo de pensar, seus valores e suas ideias afetados e interferem na sua visão a respeito de si mesmo, das suas relações e do ambiente em que vive. A cultura material é algo tangível enquanto a imaterial é intangível, incluindo-se aí as expressões culturais, as tradições preservadas em memória da ancestralidade.

O indígena João Asiwefo Tiriyól, do povo Tiriyól do Pará, com apoio do desenho reproduzido abaixo, explica no livro *Patrimônio Cultural Imaterial e Povos Indígenas* (GALLOIS, 2006), a diferença existente entre os termos.

Figura 14 – Desenho de representação das diferenças de termos dos Tiriyól do Pará



Fonte: Gallois (2006)

Para explicar, desenhemos um rapaz que está todo enfeitado. Desenhemos esse nosso parente enfeitado para a gente entender melhor onde está o patrimônio material e onde está o patrimônio imaterial. De um lado, colocamos o patrimônio material, do outro o imaterial. Todos nós sabemos que o imaterial é a fonte do patrimônio material. Para nós, é entu, fonte. Está na cabeça desse rapaz que desenhemos, está no pensamento dele. Se ele não tiver esse conhecimento dentro dele, como é que ele vai fazer os enfeites que ele está usando aqui, como é que ele vai poder repassar para os filhos dele? O patrimônio imaterial é o conhecimento que foi repassado para esse rapaz. É o invisível que está dentro, que comanda tudo. O conhecimento que ele tem para fazer os adornos que ele vai tecendo. Isso quer dizer que ele não deixou acabar o conhecimento. (GALLOIS, 2006, p. 8).

Baseada na explicação do indígena Tiriyól, a autora analisa que os patrimônios culturais indígenas são repletos de riquezas que devem ser apreciadas considerando essa “mistura” entre aspectos materiais e imateriais. A cultura indígena não deve ser abordada com a postura adotada ainda por muitos livros escolares, caracterizando os indígenas a partir da simplicidade de sua cultura material, a exemplo dos que ainda acham que eles devem morar em casa de palha e não de tijolo. A ausência de Estado, de propriedades privadas leva muitos a caracterizarem suas sociedades como “simples”, a exemplo dos primeiros colonizadores que descreveram os indígenas brasileiros como “povos sem lei, sem fé, sem rei” ou como frisou o antropólogo Pierre Clastres, aos olhos ocidentais são definidos como “sociedades da falta”. Para

ela, o senso comum é carregado de preconceito, pois tende a definir os Astecas do antigo México ou os Incas do antigo Peru como mais “civilizados” ou mais desenvolvidos que os grupos indígenas da Amazônia por terem construído pirâmides, cidades e possuírem uma organização política mais próxima do que chamamos hoje de “estado”.

Essa comparação, que sempre associa povos com Estado a povos com tecnologia, ignora o imenso legado de modos de vida, de experiências e saberes de inúmeros povos em todos os continentes que, como os grupos indígenas que vivem atualmente na Amazônia, apresentam formas de organização social e cosmológica extremamente complexas independentemente de terem produzido formações estatais ou não. (GALLOIS, 2006, p. 9).

O legado artístico dos povos indígenas é milenar, pois a criação artística é algo inerente aos seres humanos, em especial, aos povos originários que a expressam de diversas formas e estilos, alguns se destacam pelas pinturas corporais elaboradas, outros pela cerâmica, outros pelas artes plumárias e etc. É importante destacar que a noção de arte compreendida pelos povos indígenas é diferente do entendimento dos não índios. Suas produções artísticas estão muitas vezes relacionadas à crença de determinado grupo ou a rituais de agradecimentos aos espíritos pelas curas recebidas.

Dessa forma, sendo a cultura algo dinâmico e mutável, não é diferente com a cultura indígena que tem passado por transformações refletidas nos seus costumes e nas suas tradições. Nas comunidades indígenas e quilombolas, os artesanatos, as artes, as técnicas utilizadas nos trançados, os tipos de sementes, que matéria prima utilizar, não é algo aprendido em manuais ou livros, são coisas aprendidas coletivamente que precisam do auxílio da memória dos mais velhos, que repassam esses conhecimentos de geração em geração. A cultura material e imaterial reflete a identidade étnica de um povo e reforça os laços de pertencimento.

Nas páginas seguintes, selecionamos vários momentos do cotidiano dos moradores da comunidade de Imbiral, objetivando exemplificar elementos da sua cultura material e imaterial.

4.1 Pintura Corporal

A pintura corporal indígena é uma forma de resistência ao colonialismo, as pinturas são carregadas de significados e de ancestralidade. A pesquisadora Eliane Putira ressalta que “o significado das pinturas depende de cada etnia, ou seja, uma mesma pintura pode ter significados diferentes dependendo da etnia que a faz (UFPA, 2019).

Para a professora, os desenhos feitos pelos indígenas, muitas vezes, demonstram

sentimentos, que podem ser felizes ou até mesmo de indignação diante de tantas lutas que os povos precisam enfrentar.

A pintura corporal bem como o corpo nu dos indígenas sempre despertara interesse dos colonizadores, como podemos observar em vários trechos da carta de Pero Vaz de Caminha ao El Rei Dom Manoel, escrita no século XVI, fazendo uma narrativa do “descobrimento” do Brasil e dando destaque ao corpo das mulheres.

Acentua-se que, “E uma daquelas moças era toda tingida, de baixo acima daquela tintura; e certo era tão bem-feita e tão redonda, e sua vergonha (que ela não tinha) tão graciosa, que a muitas mulheres da nossa terra, vendo-lhe tais feições, fizera vergonha, por não terem a sua como ela [...]” (BRASIL, [s.d.], p. 5).

Destaca-se, ainda, que “Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem moças e bem gentis, com cabelos muito pretos, compridos pelas espáduas, e suas vergonhas tão altas, tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha.” (BRASIL, [s.d.], p. 4).

Chama atenção, em vários trechos da carta, a obsessão do colonizador sobre a nudez dos indígenas, em especial, a das mulheres como vimos nos trechos acima. Foram esses escritos que formataram o olhar do ocidente sobre os povos indígenas. Caminha chega ao ponto de comparar as mulheres indígenas com as mulheres portuguesas, objetificando assim o corpo de ambas.

Segato (2014) revisa os mais variados efeitos das intrusões nas comunidades indígenas do Brasil e suas consequências para a vida das mulheres. A autora traz alguns exemplos que permitem perceber as diferenças de visões sobre a sexualidade e o valor atribuído nas sociedades pré-coloniais e nas sociedades intervencionadas pelo processo de colonização. Segato aborda que o eixo norteador para a mutação de um mundo em outro foi a introdução do olhar pornográfico do colonizador, para ela, corpo objeto alienado e colônia estão relacionados, emergem ao mesmo tempo e estão em constante expansão.

La mutación del campo sexual y lo que describo como la introducción dela mirada pornográfica emerge así como fulcro o punto nodal, eje de rotación para la mutación de un mundo en otro. Cuerpo objeto, alienado, y colonia surgen como coetáneos y afines en el nuevo orden en constante expansión. Desposesión, en este proceso, es, por lo tanto, desposesión progresiva del cuerpo y de la sexualidad. (SEGATO, 2014, p. 594).

A autora sistematizou, numa extensa lista, várias formas de violência que atingem as mulheres indígenas ainda atualmente. Destaco aqui três delas.

- a) Introdução do olhar alienante e pornográfico sobre o corpo indígena;
- b) Introdução perturbadora e preconceituosa de ideias de pecado e malignidade associadas ao corpo feminino e à sexualidade;
- c) Introdução da exterioridade do olhar sobre o corpo, típica da metafísica ocidental e cristã e que conduz à pulsão escópico-pornográfica, até então inexistente no mundo ameríndio.

Segato (2014) analisa que essa exterioridade do olhar perverso e pornográfico sobre o corpo está diretamente associado também à exterioridade predadora da natureza e a exploração dos seus recursos. A autora analisa como esse olhar alienante trazido pelo europeu trouxe uma moralidade até então desconhecida para os indígenas, aquela que objetifica o corpo da mulher e introduz a noção de um pecado nefasto.

Na maneira (jeito) de fazer as pinturas corporais, a comunidade de Imbiral utiliza elementos da natureza como urucum e jenipapo e não apresentam um padrão gráfico.

Figura 15 – Jovem¹² da comunidade de Imbiral com pinturas corporais feitas com jenipapo



Fonte: Teixeira (2020)

¹² Optou-se nesta seção pelo anonimato das pessoas que aparecem nas imagens.

Figura 16 – Jovem da comunidade de Imbiral com pinturas corporais feitas com jenipapo



Fonte: Teixeira (2020)

Figura 17 – Crianças de Imbiral pintando seus rostos com urucum



Fonte: Autora (2021)

Figura 18 – Crianças de Imbiral pintando seus rostos com urucum



Fonte: Autora (2021)

4.2 Adornos para o corpo

Pacheco (2011) pontua que a população negra ao ser destituída do direito à sua cultura, à sua família, interagira com os modos de vida indígena e recriaram no rastro de suas memórias uma nova cultura material e imaterial.

Enquanto escoceses, irlandeses, italianos, alemães, franceses, entre outros, chegam com suas canções, instrumentos, imagens de seus deuses, tradições familiares, os africanos chegam despojados de tudo, de toda e qualquer possibilidade, até de sua língua. Porque o ventre do navio negreiro é o lugar e o momento em que as línguas africanas desaparecem, porque nunca se colocavam juntas, nem nas plantações, pessoas que falavam a mesma língua.

[...]

O que acontece com esse migrante? Ele recompõe através de rastros/resíduos, uma língua e manifestações artísticas, que poderíamos dizer válidas para todos.

[...]

O africano criou algo imprevisível a partir unicamente dos poderes da memória: compôs linguagens crioulas e formas de arte válidas para todos. (GLISSANT, 2005, p. 19-20).

Nesse sentido, o autor destaca que foram estabelecidas relações de sociabilidades, empréstimos, trocas entre indígenas e negros desde o período colonial, ainda nos primeiros contatos. Essas relações deixaram como legado para as culturas locais atuais, cosmologias, saberes, fazeres, cada um com suas especificidades. Essa cultura herdada fortalece a luta contra

o esquecimento das suas tradições ancestrais, são estratégias formuladas para driblar todo um sistema de dominação e colonização política e espiritual impostas pelo colonizador.

Seu Luís Teixeira é um exemplo claro do legado espiritual afro-indígena, liderança espiritual de uma comunidade, onde parte da população se identifica indígena e outra parte se identifica como quilombola, ele se autodenomina pajé e pai de santo. Os vários cordões que usa, e só retira para dormir, são um símbolo de reconhecimento e de defesa. Os cordões (como eles chamam), são usados por homens, mulheres e crianças. Os que usados pelo pajé são confeccionados pela sua esposa, Dona Sebastiana Teixeira. Os dos jovens, eles mesmos confeccionam.

Figura 19 – Pajé, Luís Teixeira com cordões de miçangas e de sementes



Fonte: Autora (2021)

Os cordões são a firmeza da pessoa, são o meio de defesa que a pessoa tem, tanto é um símbolo de reconhecimento quanto de defesa. Quando a pessoa me vê ela olha primeiro os cordões, são todos preparados, benzidos, só não durmo com eles no pescoço. (TEIXEIRA, 2021a, informação oral).

No meio dos rosários feitos com miçangas coloridas, chama atenção um especial

feito só com sementes. “Este cordão feito só com sementes representa a floresta, é feito com sementes do fruto do sucupira. Eu pego os frutos da mata e faço uma reza de preparação”. (TEIXEIRA, 2021a, informação oral).

Sobre isto, Euclides Menezes (Pai Euclides), da casa Fanti Ashanti, escreveu no livro *Pajelança*: “Alguns mestres usam rosários feitos com miçangas coloridas. Alguns mestres usam rosários, mas estes naturalmente são feitos com contas de Santa Maria, também conhecidas por Lágrimas de Nossa Senhora, sementes vegetais.” (FERREIRA, 2003, p. 38).

Seu Luís relata que foi fazer um exame e uma enfermeira mandou de forma muito autoritária que ele retirasse os cordões, ele perguntou se havia mesmo necessidade de retirá-los, ela então se dirigiu até ele e tentou arrancar os cordões do seu pescoço, mas recebeu uma negativa do Pajé. Em suas palavras, “Eu disse que ela não podia tocar nos meus cordões, porque ela estava imprópria, não foi preparada para isso e pedi para minha filha, que estava me acompanhando, retirar eles do meu pescoço.” (TEIXEIRA, 2021a, informação oral).

Importante destacar aqui a evidente violência na abordagem da enfermeira, sua atitude demonstrou total falta de respeito com a religiosidade do paciente. Os profissionais de saúde que trabalham com povos indígenas e tradicionais precisam de capacitação para atender essas comunidades, respeitar as tradições, a diversidade cultural e a legitimidade nas diferentes formas de olhar o mundo. A comunidade enfrenta, hoje, muitas dificuldades no acesso à atenção em saúde. Por ser certificada como quilombola, não é assistida pelo Distrito Sanitário Indígena (DSEI) e não dispõe de Unidade Básica de Saúde.

O atendimento à saúde voltados a comunidades indígenas e tradicionais, como é o caso das comunidades Gamela (Akroá-Gamella, Gamela-quilombola de Imbiral, e todas as demais) devem, em primeiro lugar, ser interculturais, reconhecer e respeitar as tradições e histórias específicas de cada uma dessas comunidades, e buscar criar um ambiente de colaboração com a política nacional de Atenção à Saúde Indígena.

Reconhecer e respeitar essa diversidade cultural significa reconhecer que são formas diferentes e igualmente legítimas e eficazes de se conhecer o universo, o mundo e os seres humanos.

Os cordões e enfeites são compreendidos como referências culturais, a maioria dos jovens sempre está usando mais de um tipo de cordão, ou adornos, confeccionados com miçangas, bambu, dentes de animais ou sementes de plantas colhidas dentro do território.

Figura 20 – Jovens com adorno feito com utilização de palha



Fonte: Autora (2021)

Jovens com adornos feitos com utilização de palha, cordões de miçangas, sementes e dente de animal.

Figura 21 – Jovem indígena de Imbiral com adorno feito de taboca de bambu



Fonte: Autora (2020)

Figura 22 – Jovem de Imbiral com cordões de miçangas e adornos nas orelhas feitos de Araribá rosa (*Centrolobium tomentosum*)



Fonte: Autora (2021)

4.3 Produção de artefatos

Os artefatos produzidos pela comunidade são confeccionados para uso pessoal e também para serem utilizados nos trabalhos do pajé. Raramente tem uso comercial, apenas quando participam de alguns encontros promovidos pelo Movimento Quilombola, ocasião em que as mulheres costumam levar os produtos para vender no local. Os artefatos mais fabricados são: panos de prato, crochê para cobrir potes, bolsas, chapéus, capa para cadernos confeccionados com fitas coloridas, nas cores da bandeira do MOQUIBOM, jarras, utensílios de papel retorcido, abanos, cofos e tarrafas para pescarias.

Figura 23 - Enfeite feito de papel retorcido



Fonte: Autora (2021)

Figura 24 - Arte feita com fitas coloridas



Fonte: Teixeira (2021)

Figura 25 - Jovem confeccionando um abano de palha



Fonte: Autora (2021)

Figura 26 - Diversos objetos decorativos e utilitários



Fonte: Teixeira (2020)

4.4 Práticas agrícolas

As imagens, a seguir, mostram plantações e colheita de arroz nas roças próximas à Mata de Imbiral, nas proximidades do centro comunitário do território.

Figura 27 - Plantações e colheita de arroz nas roças próximas à Mata de Imbiral



Fonte: Teixeira (2021)

A comunidade faz uso integrado das terras por práticas agrícolas tradicionais e extrativistas. A região de mata preservada é destinada ao extrativismo de coleta e ao extrativismo animal. Existe ainda, uma zona intermediária destinada ao plantio de leguminosas e tubérculos e a zona das culturas de fundo de quintal hortifrutigranjeiras, próxima às casas, onde se observa vários canteiros, estábulos e galinheiros. Entretanto, cada vez menos eles estão cultivando o arroz caboclo (*Oryza glaberrima*), de acordo com relatos de quilombolas, os escravizados que chegavam ao Maranhão traziam escondidos nos cabelos, intencionalmente, grãos desse arroz também chamado, arroz da terra. No entanto, o cultivo está reduzido cada dia mais, devido às constantes invasões de fazendeiros, que colocam tratores nos locais úmidos, cercam e aterram as áreas de alagados propícias ao plantio.

A cada dia, cresce ainda mais o número de fazendas dentro e ao redor do Território de Imbiral Cabeça-Branca, isso reflete diretamente nos cursos d'água, que são bastante agredidos pelo pasto degradado das fazendas. A comunidade mantém uma política de preservação, que tenta evitar criar ações concorrenciais que possam prejudicar a manutenção

dos cursos d'água, por este motivo, eles evitam plantar nos solos das baixas e das beiras de brejo. Depois de colhido, o arroz é torrado e socado no pilão para retirada das cascas, só então é cozido e servido nas principais refeições.

Figura 28 - Arroz sendo colocado no pilão



Fonte: Teixeira (2021)

Figura 29 - Mulheres socando arroz no pilão



Fonte: Teixeira (2021)

A comunidade também possui uma casa de farinha comunitária. O produto é feito apenas para consumo, não é comercializado. As pessoas se reúnem no local, cada um leva uma quantidade de mandioca retirada da sua roça, depois da farinha pronta, é repartida por igual, independente da quantidade de mandioca que cada um levou.

Figura 30 - Casa de farinha comunitária



Fonte: Veloso (2021)

O extrativismo vegetal de coleta é praticado em vários bolsões florestais, o território oferece uma vasta variedade de frutas, sendo as principais, a juçara (*Euterpe oleracea*), o buriti (*Mauritia flexuosa*) e a bacaba (*Oenocarpus bacaba*). Essas são predominantes nas chamadas *terras brejadas*, que são encontradas nas baixas e nos cursos dos rios. Outras frutas, a exemplo da manga, ata, goiaba, caju, cana-de-açúcar são encontradas com maior facilidade nas quintas localizadas próximas às residências.

Figura 31 - Juçara sendo preparada com as mãos



Fonte: Autora (2021)

A comunidade tem uma vasta plantação de juçara e jeito próprio de preparar, homens e mulheres participam tanto da coleta quanto do preparo. Ao chegar na comunidade, a juçara é colocada de molho em água limpa e, para retirar a polpa, é utilizada uma garrafa de vidro, esse é um momento de grande descontração onde contam histórias e dão muitas risadas.

Figura 32 – Mulheres na produção de juçara



Fonte: Autora (2021)

4.5 A Prática da pesca na comunidade de Imbiral

A pesca é uma importante prática na economia de subsistência de Imbiral e se constitui na principal fonte proteica da comunidade. Concentradas no rio Turiaçu, um complexo aquífero que compreende rios, lagoas, igapós e igarapés, as pescarias são realizadas por homens, mulheres e crianças, embarcados em pequenas canoas e, na maioria das vezes, acontecem no período noturno. Outrora, a pesca era praticada também nos rios de Folha, Pau-Ferrado, Bonito (ou Braço), do Bispo e de areia (ou Jaco), contudo, as pescas nesses afluentes estão cada vez mais raras, devido ao desmatamento e a depopulação de peixes.

Figura 33 – Pescaria coletiva no Rio Turiaçu



Fonte: Teixeira (2021)

Figura 34 - Peixe cozido



Fonte: Autora (2021)

Luzineide Teixeira, 28 anos, moradora da comunidade diz que pratica a atividade desde que era criança, pois seus pais sempre a levavam para o rio quando iam pescar. Ela também confecciona tarrafas e participa das pescarias no período noturno no Rio Turi. De posse de apetrechos de pesca e uma lanterna, pois o local é muito escuro à noite, ela sempre vai de moto com mais duas pessoas, geralmente, seu esposo e seu irmão, a distância da comunidade até o rio Turiaçu dura cerca de 30 minutos.

Figura 35 – Luzineide Teixeira tecendo uma tarrafa



Fonte: Autora (2021)

Os apetrechos de pesca mais utilizados são a tarrafa, o socó e a malhadeira de curto alcance. No entanto, ela explica que esse último é utilizado somente nas lagoas para pegar peixes como: traíra, cará, piranha, surubim entre outros.

Figura 36 – Jovem com uma tarrafa



Fonte: Autora (2021)

Jovem da comunidade com uma tarrafa - rede de pesca circular, tecida com linha de nylon, arremessada na água para pegar peixes.

Figura 37 – Socó



Fonte: Autora (2021)

Socó – apetrecho de pesca formado por várias talas amarradas em forma de cone. O objeto é lançado sobre os peixes de tal forma que eles fiquem presos, o produto da pesca é retirado pela parte superior.

Eu pesco em qualquer horário, o peixe que a gente “panha” de noite não “panha” de dia, por exemplo, o tapiaca e a piaba só aparecem de noite, durante o dia eles ficam na coivara, nos galhos de árvores que caem para dentro do rio. À noite, eles saem pro limpo, para mariscar, se alimentar. Para apanhar esse tipo de peixe, jogo a tarrafa, mas se quero pegar um peixe maior levo a malhadeira. (TEIXEIRA, 2021c, informação oral).

Luzineide acrescenta que o peixe não é vendido, é só para consumo e é comum no local fazerem a partilha. “Às vezes encontramos pessoas no rio que não sabem pescar, aí a gente pesca pra eles.” (TEIXEIRA, 2021c, informação oral).

Eles costumam voltar só com a quantidade necessária para não haver desperdício. O preparo do peixe é dos mais variados, cozido, assado, frito, comem no almoço, na janta e o restante colocam para secar ao sol e preparam no dia seguinte. Ela fala que não tem medo de ir pescar à noite, apenas se estiver sozinha, no entanto diz que a atividade é carregada de perigo, pois já foi mordida de piranha, há perigo da canoa virar e que já houve um assassinato, invasores mataram um homem na beira do rio Turiaçu.

Figura 38 – Almoço tradicional na comunidade preparado com peixes do rio Turiaçu



Fonte: Arquivo pessoal da autora (2021)

Figura 39 – Peixes secando ao sol



Fonte: István van Deursen (2021)

O que podemos observar é que tanto os produtos da agricultura ou do extrativismo não são comercializados, são todos consumidos pelas pessoas da comunidade. No local, só existe um comércio que vende bebidas e alguns alimentos industrializados. Ainda assim, funciona em dias alternados, pois o número de fregueses é bem pequeno.

A contínua degradação da paisagem e o escassamento dos recursos florestais tem prejudicado a atividade da caça dentro do território. Em outros tempos, existia uma grande quantidade de caças como porco-do-mato (*Artiodactyla*), catitu (*Dicotyles tajacu*), tatu (*Dasypodidae*) veado (*Cervidae*), entre outros.

4.6 Manifestações religiosas

A festividade religiosa de maior importância na comunidade de Imbiral é a festa de Santa Bárbara, uma das santas mais veneradas pelos quilombolas e pela população negra em geral. A festividade acontece na comunidade no dia 4 de dezembro. Neste dia, são feitas preces e celebrações como o Tambor de Mina e danças como o tambor de Crioula. No entanto, por

causa da epidemia da COVID-19, as festas foram suspensas desde 2020 para evitar aglomerações e, conseqüentemente, a propagação do vírus. Por este motivo, não foi possível fazermos um estudo etnográfico das festas da comunidade como pretendíamos a princípio. A seguir, traçamos um breve perfil das principais festas celebradas pela comunidade de Imbiral e pelo povo Gamela do município de Viana.

Figura 40 – Jovens durante festa do tambor de crioula



Fonte: Autora (2021)

Jovem indígena da comunidade aquecendo o couro do tambor e um outro jovem tocando tambor durante festa do tambor de crioula.

Figura 41 – Momento de festividade na comunidade



Fonte: Autora (2021)

O tambor-de-crioula é praticado regularmente em Imbiral, mesmo fora das datas festivas tradicionais. Além dessa festividade, eles também dançam quadrilha no período junino. A seguir, proponho uma breve descrição de quem é Santa Bárbara para a comunidade de Imbiral e qual a sua história para o catolicismo tradicional.

4.7 Santa Bárbara para o catolicismo

Bárbara é uma santa muito popular entre o povo brasileiro. Existem 6 municípios no Brasil que levam o seu nome. Sua memória já foi imortalizada por muitos artistas famosos, a exemplo do pintor Rafael Sanzio. Trindade, Liano e Costa (2018), na obra *Os Orixás na Umbanda e no Candomblé*, fazem um resumo histórico da vida da Santa. De acordo com os autores, a história conta que Bárbara nasceu na Nicomédia, na Ásia Menor, era uma moça muito bonita, de família rica e de origem oriental. Às escondidas do seu pai, recebeu instruções cristãs. Seu pai, ao descobrir sua aproximação com o cristianismo, teria ficado muito furioso e passou a cultivar um ódio mortal pela filha. Bárbara foi aprisionada numa torre, submetida a severas torturas e foi denunciada a Martiniano, prefeito da província. No entanto, Bárbara, alicerçada

pela fé em Cristo, suportou bravamente as torturas. O juiz, ao presenciar sua obstinação em resistir, pronunciou a sentença de morte. Seu pai, chamado Dióscoro, de imediato, prontificou-se para executar a sentença, Bárbara caiu de joelhos em oração, nesse momento, seu pai cortou sua cabeça. No mesmo instante, caiu uma terrível tempestade e o pai de Bárbara foi atingido mortalmente por um raio. Santa Bárbara é considerada a protetora contra a morte trágica e invocada contra o perigo provocado por vendavais e tempestades. Sua imagem é apresentada como uma virgem alta, com uma mão segurando um cálice, símbolo do cristianismo e de sua proteção aos moribundos, com a outra mão, segura uma espada, instrumento de sua morte.

No Brasil, há um sincretismo entre o Orixá feminino, Inhaça (Iansã) com Santa Bárbara, acredita-se que isto aconteceu devido ao fato de Iansã ter desposado Xangô e Ogum.

Cultuada principalmente pelo povo latino, Santa Bárbara é constantemente invocada por ocasião dos vendavais e tempestades. A expressão valei-me, Santa Bárbara era de uso corriqueiro entre os iberos no período da colonização. Daí, nada mais lógico que o Orixá feminino Inhaça, que desposara Xangô, o senhor do raio, e Ogum, o senhor do ferro (da forja e consequentemente do fogo), se transferir para a santa católica nesse período de aculturação. (TRINDADE; LIANO; COSTA, 2018, p. 96).

Em alguns locais, sincretiza-se Santa Bárbara também com Santa Catarina, que viveu em Alexandria no Egito, no início do século IV, moça rica que dedicou sua fortuna a ajudar os pobres e necessitados e também foi decapitada por causa da sua fé.

4.7.1 Santa Bárbara para a comunidade de Imbiral

Em Imbiral, Santa Bárbara, além de santa milagrosa, é considerada a defensora da comunidade.

Figura 42 – Imagem de Santa Bárbara no altar em Imbiral



Fonte: Autora (2021)

Para nós, Pai de Santo, é a maior defensora que a gente pode ter. Ela é a defensora do fogo e da tempestade, ela defende a pessoa da eletricidade do ar. Ela era uma moça muito católica, devota de reza, ensinava as pessoa a rezar, as criança e os jovens, ela sempre se pronunciava e saía para evangelizar o povo que não era cristão. A família dela, principalmente o pai dela era rebelde, não acreditava em nada, como ainda existe essas pessoa que só acredita neles mesmo. Tem pessoas hoje em dia que não gosta de Santa Bárbara. Ela foi executada pelo pai, mas o pai dela também morreu na mesma hora, foi castigado. O dia 4 de dezembro é o dia dela, porque nesse dia ela foi encantada e todos os pais de santo festejam o dia dela, porque a gente acende a luz de uma pessoa que tá apagada. (TEIXEIRA, 2021a, informação oral).

Conforme o relato acima, podemos observar que a história de Santa Bárbara contada pelo pajé da comunidade coincide com a história encontrada nas literaturas a respeito da santa. A festa geralmente é celebrada no dia 4 de dezembro, mas a comunidade, às vezes, passa até 3 dias festejando. Eles também celebram Santa Maria, São Benedito e Santo Antônio. Seu Luís nos conta uma curiosidade sobre os santos.

Você sabia que São Benedito era cozinheiro? Pois era, certo dia ele fez um compromisso com Santo Antônio, que era padre e ia fazer um casamento, quem chegasse primeiro na festa “croava” o outro. Aí, São Benedito foi o primeiro a chegar, mas como o os dois eram muito amigos, croaram a cabeça um do outro”. Seu Luís interrompe o relato para cantarolar uma música: “Meu São Benedito vós fostes cozinheiro, hoje é um santo de Deus verdadeiro”. (TEIXEIRA, 2021a, informação oral).

Ele explica que, durante os festejos de Santa Bárbara, realiza o culto às minas no salão de pajelança situado dentro do barracão e, segundo ele, “Quando a gente termina de rezar

o bendito dela, começa a pajelança, sempre com as bênção do nosso senhor Jesus Cristo, Sebastiana é a rezadeira daqui, graças á Deus.” (TEIXEIRA, 2021a, informação oral).

4.8 Pajelança

A pajelança é uma religião resultante de tradições indígenas e africanas, tendo como principal característica a realização de rituais de cura. A comunidade de Imbiral, como descrita ao longo deste trabalho, é formada por relações interétnicas entre indígenas e quilombolas. Seu Luís Teixeira, principal liderança espiritual da comunidade, autodenomina-se Pajé e Pai-de-santo.

Halbwachs (1990, p. 157) adverte que,

[...] toda religião tem também sua história, ou antes, há uma memória religiosa feita de tradições que remontam a acontecimentos geralmente muito distantes no passado, e que aconteceram em lugares determinados. Ora, seria muito difícil evocar os acontecimentos se não imaginássemos o lugar que conhecemos geralmente não porque o vimos, mas porque sabemos que existe, que poderíamos vê-lo, e que em todo o caso, sua existência está garantida através de testemunhas. É por isso que há uma geografia ou uma topografia religiosa.

O autor reflete sobre a memória religiosa, ele diz que nem todos os fiéis podem peregrinar até Jerusalém e ver com seus próprios olhos os lugares santos. No entanto, há um particular no espaço religioso dos lugares santos do cristianismo e de outras religiões, ao imaginarem esses lugares lhes soa como suficiente porque sabem que estes sobrevivem e jamais duvidaram deles (HALBWACHS, 1990). Diz ainda que, sendo Deus onipresente, não existe região que não possa participar do mesmo caráter sagrado que outros lugares sagrados onde ele se manifestou.

O Maranhão é conhecido como o berço do Tambor de Mina (religião afro-brasileira), apesar da pajelança ter origem no xamanismo indígena. No século XIX, a palavra era muito utilizada pela população negra para designar suas atividades religiosas de cura.

De acordo com Ferreti (2015), embora a pajelança seja geralmente considerada de origem indígena, documentos do século XIX evidenciam a ligação da população negra do Maranhão com um tipo especial de pajelança realizada para “tirar feitiço” ou “males feitos”, sendo essa uma atividade muito mais discriminada e perseguida pela polícia do que os “tambores”.

[...] é muito antiga, o que pode ser constatado na análise de códigos de postura de várias localidades onde a população negra era expressiva [...]” (LEI 241, CODÓ, 13 set. 1848; LEI 400, GUIMARÃES, 26 ago. 1856).

Lei 241 – 13 de setembro de 1848.

Art. 22. Toda e qualquer pessoa que propuser a curar feitiços, sendo livre pagará multa de vinte mil reis, e sofrerá oito dias de prisão, e sendo escravo haverá somente lugar a multa que será paga pelo senhor do dito escravo – Postura da villa de Codó.

Lei nº 400 – 26 de agosto de 1856.

Art. 31. Os que curão de feitiço (a que o vulgo dá o título de pagés) incorrerão na pena de cinco mil reis, e na falta de meios ou reincidência, de 10 a 20 dias de prisão – Postura da villa de Guimarães. (FERRETI, 2015, p. 15.)

Em 2019, o pajé de Imbiral denunciou que a polícia militar de Pedro do Rosário estava cobrando uma taxa de 200 reais para poder liberar a realização dos tradicionais festejos à Santa Bárbara na comunidade. Na época, esta pesquisadora protocolou denúncia na Delegacia de Conflitos Agrários e Igualdade Racial em São Luís.

A principal atividade do Pajé é conectar nosso mundo com o mundo espiritual, por este motivo e também por ser um profundo conhecedor de ervas medicinais, o pajé desenvolve competências que as equipes de saúde não possuem. Em Imbiral, os rituais são executados em um Barracão de Pajelança, feito de taipa, que se tornou referência para outras comunidades da Baixada.

Figura 43 – Barracão de pajelança da comunidade de Imbiral



Fonte: Autora (2021)

Seu Luís Teixeira, pajé do povo Gamella, descreve como é feito o ritual.

A gente vai se aprontar, se veste igual a um padre que vai celebrar a missa. Põe uma toalha no pescoço e veste uma roupa especial só para esse trabalho. As toalhas têm várias cores: pode ser verde, amarela, branca. Coloco um chapéu na cabeça e me adorno com os cordão de São Francisco no corpo e vários cordão, alguns a gente

coloca cruzado no corpo que é pra dar força, pra dar apoio pra pessoa não cair quando recebe um encantado. É um trabalho arriscado igual o da pessoa que pesquisa no fundo do mar e precisa de oxigênio, porque ela carrega aquele peso nas costas, assim que a gente fica sentindo um peso também, porquê em uma noite a gente pode receber vários encantados até o guia da pessoa chegar. Aí, quando ele chega, nenhum encantado se aproxima mais. Depois, começa os atendimentos das pessoas da comunidade, de pessoas de fora, são sessões de cura das doenças, faço os atendimento, mas não me lembro de nada depois. Nessa hora do transe, se uma pessoa quiser me bater, me matar, pode fazer, porquê não sei o que tá acontecendo, não sou eu que tô ali. (TEIXEIRA, 2021, informação verbal).

Figura 44 – O pajé, seu Luís, com as vestimentas especiais para realização dos trabalhos



Fonte: Teixeira (2020)

Ao iniciar os rituais, o pajé deverá estar arrumado com todos os seus paramentos litúrgicos (fitas, maracá, penacho, toalhas etc.). Na fala do pajé, podemos observar que, ao mesmo tempo que ele sente orgulho dos seus dons, ele descreve essa atividade como algo um tanto penosa, perigosa, que lhe exige um grande número de obrigações, muito desprendimento, coragem e dedicação. Durante os rituais, o pajé incorpora seres invisíveis denominados de “encantados”. Sentado em um banquinho diante de um altar com várias imagens de santos

católicos, entre eles, Santa Bárbara, a protetora da comunidade, pega com a mão direita um maracá¹³ e, em oração, prepara-se para receber os encantados a fim de dar início aos “trabalhos, ocasião em que, segundo o pajé, ele fica inconsciente e as sessões de cura são realizadas pelos encantados. Ele diz que essa é uma atividade que não pode ser usada de forma individualizada, em benefício próprio, só tem sentido se for em prol da coletividade.

A atividade de Pajé não é algo exclusivo dos homens, como dito anteriormente, os rituais de pajelança sempre foram alvos de discriminação e preconceito, principalmente, quando se tratava de mulheres exercendo papel de lideranças espirituais, a exemplo de Amélia Rosa, uma escrava considerada pajé, sua história foi registrada no livro *Pajelança do Maranhão no século XIX: o processo de Amélia Rosa de Mundicarmo Ferreti*.

Conforme Ferreti (2004), no ano de 1876, os negros não podiam realizar seus rituais religiosos tradicionais abertamente. E foi assim que, em novembro daquele ano, prenderam uma escrava, chamada Amélia Rosa, considerada uma pajé. Estava com um grupo de 12 pessoas, por ela liderados, ao realizar em casa seus rituais. O episódio foi noticiado pelo Diário do Maranhão e reproduzido em 11/11/1876, no jornal A Província de São Paulo.

O Arquivo Histórico do Tribunal de Justiça do Maranhão, fornece abundantes provas da discriminação sofrida pelos negros naquela época e da animosidade reinante na sociedade maranhense contra algo a que muitos estavam ligados e que era vulgarmente conhecido como pajé. Por essa atividade, Amélia Rosa, no ano anterior, quando ainda era escrava, foi presa e surrada por promover reuniões de negros, consideradas suspeitas pelos senhores, e por officiar rituais religiosos e terapêuticos que atraíam a população negra. (FERRETI, 2004, p. 13).

A autora pontua que, embora já se tenha falado e escrito bastante e ainda seja necessário falar sobre a intolerância sofrida pelas religiões afro-brasileiras, não se pode esquecer do elevado grau de aceitação já conquistado e que a perseguição a terreiros, por exemplo, é hoje repudiada por parte considerável da população, podendo ser punida em nome da lei.

Nilza Teixeira, 26 anos, filha do pajé Luiz Teixeira, está sendo preparada para ser a sua sucessora nas atividades de pajelança. Segundo seu pai, desde pequena, ela tem manifestado dons de visão, premonições e cura de doenças.

¹³ O maracá é um chocalho fabricado com cabaça.

Figura 45 – Nilza Teixeira, 26 anos, filha do pajé, Luiz Teixeira



Fonte: Teixeira (2021)

Seu Luís esclarece que o pajé “já nasce feito” e que Nilza já nasceu assim. Ela atualmente é aprendiz de pajé e já fez o ritual de iniciação denominado “encruzo”. Nesse ritual, o pajé incorpora seu encantado mestre, retira do seu próprio corpo as contas de encantaria e coloca no corpo do seu discípulo, ocasião em que poderes são transferidos para o discípulo, a exemplo do dom da vidência. Nilza confessa que sonha em fazer um curso de enfermagem, gostaria de unir seus dons de cura com o conhecimento que pretende adquirir no curso para atender as pessoas da comunidade. No entanto, a única escola existente em Imbiral só oferece o Ensino Fundamental. Recentemente, ela me informou que reuniu um grupo de 10 pessoas para se articularem e cursarem juntos o Ensino Médio na cidade de Pinheiro, ela disse que não vai desistir do seu sonho de ser enfermeira e pajé. Ela entende que deve colocar seus dons à disposição da sua comunidade, pois se sente apenas parte de um todo social a quem deve servir.

4.9 Conhecimento sobre ervas medicinais

O pajé da comunidade é um profundo conhecedor da etnobotânica quilombola e indígena, ainda pouco conhecida pelos estudos acadêmicos.

Enquanto me mostrava algumas das suas plantas e explicava que tipo de doenças combatiam, seu Luís me fez um pedido especial, pediu que, futuramente, eu escrevesse um livro, descrevendo todo seu conhecimento sobre as ervas medicinais, para deixar como legado às futuras gerações. A seguir, imagens de algumas plantas cultivadas por Seu Luís.

a) Erva Santa - Indicada para fazer banho de descarrego, adiciona-se também algumas folhas de enxuga, uma planta que também serve para combater doenças no útero e abortecimento no corpo e alfavaca outra planta medicinal. Após o banho, a pessoa dorme e acorda com as forças renovadas.

Figura 46 – Erva Santa



Fonte: Autora (2021)

b) Penicilina – (*Alternanthera brasiliana*) Tem efeito anti-inflamatório e também serve para combater diversos tipos de dores.

Figura 47 – Penicilina



Fonte: Autora (2021)

c) Cura tudo - Indicada para todo tipo de dor. Ao fazer o chá, coloca-se a planta para ferver, sabe-se que o chá está pronto quando a água ganha uma cor rosa.

Figura 48 – Cura tudo



Fonte: Autora (2021)

d) Anador (*Justicia pectoralis*) - Para dores na cabeça e outros tipos de dores.

Figura 49 – Anador



Fonte: Autora (2021)

Seu Luís demonstra preocupação com a degradação da natureza, principalmente, porque estão destruindo as plantas medicinais. Ele revela que o novo coronavírus já chegou em Imbiral, atingindo quase toda a comunidade, e afirma que as pessoas não tomaram nenhum tipo de remédio a não ser os que ele preparou com as próprias plantas cultivadas dentro do território, as quais detém grande conhecimento sobre sua utilidade no tratamento de inúmeras doenças.

A comunidade hoje enfrenta um conflito muito grande com fazendeiro e madeireiro. Eles estão destruindo a floresta, e nós não estamos deixando eles acabarem com a natureza. Pelo menos, os pés de planta que são medicinal. É que a gente faz muitos remédios pras pessoas. Nessa pandemia, Imbiral se curou todinha sem tomar um único comprimido de outra coisa, foi só com as ervas que a gente tem dentro do território. A Covid chegou em Imbiral, ela deu os sintomas em quase todas as pessoas e a gente aliviou ela com essas plantas. (TEIXEIRA, 2021a, informação oral).

Em geral, os pajés possuem um rico conhecimento sobre ervas medicinais, Seu Luís sabe a importância de cada uma no processo de cura das diversas enfermidades. De acordo com Ferreira (2003), o momento em que os pajés manipulam as ervas é um momento ritualístico, é um ato religioso.

[...] as ervas estão sempre presentes no trabalho dos curandeiros, em elementos como banhos, defumações, garrafadas medicinais, fricções, unguentos, xaropes caseiros e outros que são elementos da natureza de alta importância, mesmo em diferentes momentos da vida emocional, física e religiosa. (FERREIRA, 2003, p. 57).

Por esse motivo, o pajé de Imbiral tem grande preocupação com a destruição da floresta e luta pela sua preservação, pois é das matas e dos rios que tiram sua sobrevivência e é deles que vêm os espíritos encantados. Seu Luís não revelou que remédios utilizou para combater os sintomas da COVID-19, limitou-se a dizer que foram dias muito cansativos, de

muito trabalho, pois a comunidade, em quase sua totalidade, apresentou sintomas da doença, como falta de ar, cansaço, febre, falta de paladar, de olfato, dores de cabeça e no corpo. Algumas pessoas tinham dificuldade para se levantar. Impossibilitados de saírem da comunidade, devido a contaminação e a distância até a cidade mais próxima, restou a seu Luís usar todo seu conhecimento em ervas medicinais no combate à doença. O resultado foi comemorado por todos e todas, até o presente momento, não houve nem um óbito por COVID-19 na comunidade de Imbiral.

Em fevereiro do corrente ano, esta pesquisadora através do NuRuNI, enviou ofício para o Secretário Estadual de Direitos Humanos, Francisco Gonçalves, solicitando que fosse disponibilizada vacina contra a Covid-19 para a comunidade de Imbiral. Atualmente, todas as pessoas adultas já tomaram as duas doses da vacina, apenas uma mulher da comunidade que professa a religião evangélica, recusou-se a ser vacinada, alegando que ouviu falar que era coisa do demônio e que seria implantado um chip no corpo de quem recebesse a vacina. Seu Luís disse que tentou convencê-la da importância da vacina e que tomaria quantas doses fossem necessárias. No entanto, a mulher estava decidida a não tomar.

De 27 de outubro a 01 de novembro de 2021, meu esposo, o médico e antropólogo, Dr. István van Deursen Varga, e eu, com a colaboração da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), realizamos uma oficina na comunidade de Imbiral Cabeça - Branca. O objetivo da referida oficina foi a produção da cartilha *Educação em Saúde para os Gamella no Maranhão: IST/HIV/Aids, hepatites virais, COVID-19, malária e tuberculose*. Trata-se de material didático-pedagógico, bilíngue e intercultural, que tem por finalidade subsidiar o trabalho de professores, de agentes e equipes de saúde, pajés, curandeiros e parteiras Gamella no enfrentamento das doenças levadas pelos “brancos” e no relacionamento com os profissionais de saúde chamados pelo Pajé de “povo do livro”.

Como dito anteriormente, os Akroá Gamella estão demandando esforços na tentativa de recuperar a língua perdida após décadas de silenciamentos. Para tanto, estão recorrendo a professores Krikati (cuja língua também faz parte do tronco linguístico Macro-Jê, como a dos Gamella). Tanto os Akroá Gamella quanto os Gamela de Imbiral, não recebem atendimento através do Distrito Sanitário especial Indígena do Maranhão (DSEI).

Durante a Oficina, um indígena Gamela nos relatou sobre a existência de uma comunidade Gamela, situada às margens do rio Gurupi, logo após o povoado de Jataitiua. De acordo com o indígena, essa comunidade é ainda desconhecida até mesmo pelos Akroá-Gamella de Viana. Averigüei com alguns indígenas de Viana se sabiam da existência dessa comunidade, eles confirmaram que não conhecem esses parentes. O indígena disse que costumava ir ter com

eles e realizar algumas atividades, e que estava disposto a nos levar lá quando quiséssemos. O material-didático que estamos produzindo também será elaborado juntamente com os indígenas Ka'apor, Awá-Guajá e Guajajara.

4.10 Festa de São Bilibeu para os Akroá Gamella de Viana

Enquanto a Festa de Santa Bárbara se constitui na principal festa para os Gamela e quilombolas da Comunidade de Imbiral Cabeça-Branca, para os indígenas Gamela do município de Viana, a principal festa celebrada é a de São Bilibeu. Santo Horácio é também conhecido como São Bilibeu, Bilico, ou ainda, "Belebreu" por ser uma figura de um homem negro esculpida em madeira. É considerado um santo milagroso, tendo como um dos seus milagres conceder a graça da fertilidade às mulheres que não conseguem engravidar. De acordo com Barros (2018), a festa de São Bilibeu para os indígenas Akroá Gamella do Maranhão não é só um ritual de resistência, é, acima de tudo, uma ação de demarcação de território, feito com seus próprios pés e com pinturas no corpo e no rosto, feitas com carvão, jenipapo e urucum.

Figura 50 – Pintura corporal feita com jenipapo antes do ritual



Fonte: Barros (2018)

Durante a festa, eles assumem alguns personagens do mundo animal ou não humano, a exemplo de onça (*Panthera onça*), gato-maracajá (*Leopardus wiedii*) e o cachorro-chefe (*Canis lupus familiaris*). A festa em homenagem ao santo é secular, originalmente, celebrada em Centro do Antero, povoado localizado dentro do território dos indígenas Akroá Gamella, cerca de 12 km de Viana. Ao som de cantorias, maracás e outros instrumentos, eles se reúnem ao redor da casa de farinha. Depois de receberem um nome especial, iniciam uma caçada dentro do território. Tradicionalmente, a festa acontecia no período carnavalesco.

A festa inicia com os indígenas indo em busca de um mastro tirado de uma árvore. Em seguida, eles o enfeitam com frutas, antes de erguê-lo, uma bandeira é fixada no topo.

Figura 51 – Mastro enfeitado com frutas aos pés do mastro imagens de São Bilibeu.

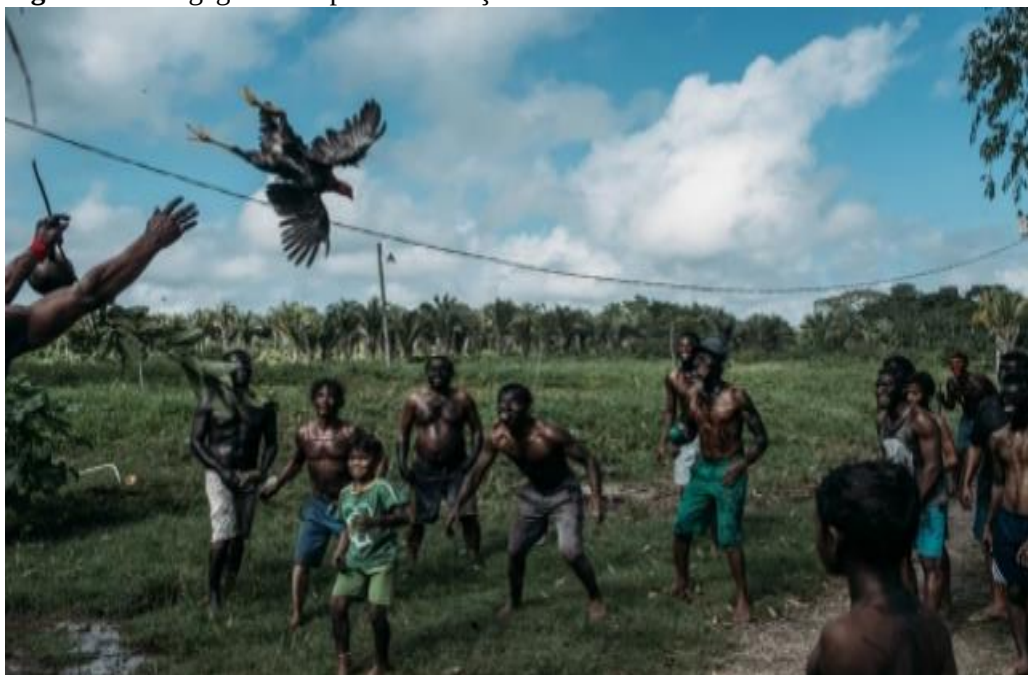


Fonte: Barros (2018)

Os chamados “caçadores” disparam um tiro de espingarda para o alto toda vez que um animal é encontrado, também chamado “tesouro”. Um outro personagem importante no ritual são os “bagageiros”, responsáveis por recolher as caças mortas e levar até a cozinha para o preparo.

Quando uma ave é capturada, durante o ritual, elas são jogadas para o alto, para atizar os cachorros a procurarem a presa, eles também enterram garrafas de bebidas no chão para procurarem durante a festa.

Figura 52 – Bagageiros na prática de caça à ave



Fonte: Barros (2018)

Faz parte do ritual também jogarem água uns nos outros, rola-rem no chão, misturando-se à terra e à lama. É a partir dos rituais, das pinturas dos corpos que eles promovem um reencontro com a ancestralidade e com sua identidade. Os gritos e grunhidos emitidos durante o ritual quebram um silenciamento imposto aos Gamella por várias décadas.

Figura 53 – Banho de água e lama na Festa de São Bilibeu



Foto: Barros (2018)

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa nos levou muito além das primeiras inquietudes, revelando-nos uma terra encantada e de grande relevância histórica. O objetivo principal desse estudo foi pesquisar a história, a memória e a cultura material e imaterial da comunidade de Imbiral Cabeça-Branca. Não podemos deixar de enfatizar que a memória oral das pessoas da comunidade foi essencial nesse percurso. Dentro do nosso objetivo, a ênfase desta reflexão se concentra na importante rede de relações interétnicas entre indígenas Gamella e quilombolas no episódio conhecido como “Insurreição de escravos em Viana” e no processo de constituição do Território de Imbiral Cabeça - Branca.

O primeiro capítulo apontou baseado nos depoimentos dos moradores que aquele território, desde a sua origem, antes da Revolta dos escravizados, já era formado por aldeias e mocambos, tendo estes se aliado, organizado e deflagrado o episódio conhecido como a “Insurreição de Escravos em Viana”. Confirmada também a hipótese que Imbiral é resultado da dispersão dos antigos habitantes do quilombo São Benedito do Céu, verificando-se também que há importante memória do convívio de aliança, parentesco e de relações interétnicas entre indígenas e quilombolas no referido quilombo, pudemos observar também que, devido ao crescimento populacional, a dimensão do território regularizado hoje, torna-se insuficiente para o modo de vida social e econômico daquelas pessoas. Sendo urgente que os órgãos competentes barrem de vez as constantes ações de grileiros realizadas dentro do território.

Conforme exposto no segundo capítulo, o relato das pessoas que ouvimos em Imbiral a respeito da Revolta organizada e deflagrada pelos moradores do Quilombo São Benedito do Céu está em consonância com as seguintes obras acerca do episódio: *Insurreição de Escravos em Viana* (1867) da historiadora Mundinha Araújo e a *Hidra e os Pântanos: Quilombos e Mocambos no Brasil (Sécs. XVII -IX)* (1997), tese do conceituado historiador Flávio dos Santos Gomes, ambas utilizadas como referência neste estudo. Destacamos também que a localização do quilombo São Benedito do Céu, às margens do rio Bonito, também chamado rio do Braço, foi mencionada de forma precisa pelo pajé, confirmando assim a informação dada por Araújo (2014), p.45. O pajé também trouxe à memória um dos líderes da revolta, conhecido como Nego Bruno e descreveu, de forma precisa, a localização da residência do mesmo.

Foi ressaltado, ainda neste capítulo, que a “historiografia oficial”, incluindo as obras supracitadas acima, têm silenciado sobre a significativa participação dos indígenas na Revolta armada de 1867 e destacado apenas o protagonismo negro na Insurreição. Verificou-se, neste

estudo, que o território Quilombola Imbiral Cabeça Branca tem sofrido constantes violações dos seus direitos, qualificados pela convenção 169 da OIT e que seus moradores são revestidos de profunda vulnerabilidade. Fazendeiros estão cercando o território e destruindo o patrimônio da comunidade. Além da destruição da diversidade geoambiental da Amazônia Legal maranhense, essencial para a sobrevivência daquela comunidade, estão destruindo importantes lugares de memória da comunidade, como o Cemitério dos Negros, localizado dentro do Quilombo São Benedito do Céu, local de comprovada relevância histórica que além de resguardar os vestígios materiais de um dos mais importantes quilombos do país guarda os restos mortais dos ancestrais da comunidade.

No último capítulo, constatamos também que Imbiral Cabeça-Branca é detentora de uma vasta e importante reserva de etnomedicina quilombola no Maranhão e dispõe de todos os elementos necessários para futuramente promover uma modalidade de turismo ambiental, cultural e histórico dado sua importância na história. Uma informação que julgamos merecer destaque foi relatada durante a Oficina de saúde, realizada em Imbiral, com participação desta pesquisadora. Um dos filhos do pajé nos relatou sobre a existência de uma comunidade de indígenas Gamella, desconhecida pelos demais, situada às margens do rio Gurupi, logo após o povoado de Jataitiua no Maranhão. Uma informação que merece futuras pesquisas, dado que os Gamella passam por processo de reconhecimento de sua identidade e foram considerados “extintos” por alguns pesquisadores e até pela própria FUNAI.

Os resultados dessa pesquisa contrariam autores como Curt Unckel Nimuendaju e Maristela de Paula Andrade, que afirmaram que os Gamella estavam extintos e que tinham se “acamponesado”. Importante ainda destacar que os cultos afro-indígenas à Santa Bárbara, mencionados por GOMES (1997), continuam sendo realizados atualmente em Imbiral.

Como mostrado durante todo este estudo, o povo Gamella resiste bravamente, vivendo hoje no Maranhão, nos municípios de Viana, Penalva, Pedro do Rosário e às margens do Gurupi como informado por Reinaldo Teixeira, filho do pajé de Imbiral. O estado do Piauí, atualmente, também conta com forte presença do povo Gamella.

Espero que esta pesquisa possa contribuir para futuros estudos a respeito do povo Gamella das relações entre afros e indígenas, e que possa suscitar reflexões sobre essa intersecção de mundos. Acrescento, ainda, que pode ser entendida como uma força em movimento que rompe com as barreiras da diferença. Além disso, que esse estudo possa contribuir para a promoção de medidas que possam favorecer o reconhecimento dos seus territórios, que se caracterizam pela afirmação das identidades étnicas negra e indígena, pelo respeito aos saberes tradicionais, ao conhecimento sobre ervas medicinais, pela recuperação das

memórias históricas, pela valorização das línguas e pela revitalizada associação entre sociedade/identidade. Que contribua também em garantir o respeito às tradições culturais, as vivências, aspectos históricos e étnico-raciais dessas comunidades.

Nesse contexto, reconhecemos que esta pesquisa sofreu algumas limitações como a dificuldade em realizar um adequado estudo de campo devido a epidemia da Covid-19, que nos impôs o isolamento social e a impossibilidade de visitar as comunidades tradicionais, redobrando assim o cuidado em proteger as populações mais vulneráveis como indígenas e quilombolas. Em função da pandemia, também não foi possível realizar um estudo etnográfico das festividades da comunidade, pois elas foram suspensas com a finalidade de evitar aglomerações e a consequente proliferação do coronavírus. Dessa forma, essa pesquisa tem a intenção de fornecer subsídios para futuras pesquisas sobre as várias questões abordadas.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, M. de Paula. **Terra de Índio: terras de uso comum e resistência camponesa**. 1990. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1990.
- ARAUJO, Maria Raymunda. **Insurreição de escravos em Viana: 1867**. 3. ed. São Luís: [s.n.], 2014.
- ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**, v. 3, n. 2, p. 7-38, 1997.
- AUTOS crimes de execução e cumprimento de sentença dos escravos Lourenço e Gonzaga. Viana, 1868. São Luís: PVN; SMDDH, 1868.
- BARROS, Ingrid. Fotos do ritual de resistência indígena que celebra São Bilibeu. **Vice Brasil**, p. 1-3, maio 2018. Disponível em: <https://www.vice.com/pt/article/ywevw7/sao-bilibeu-festa-indigenas-akroa-gamela>. Acesso em: 19 nov. 2021.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, [2020]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Emendas/Emc/emc107.htm. Acesso em: 19 abr. 2021.
- BRASIL. Ministério da Cultura. **Carta de Pero Vaz de Caminha**. Brasília, DF: Fundação Biblioteca Nacional, Departamento Nacional do Livro, [s.d.]. Disponível em: http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/carta.pdf. Acesso em: 15 nov. 2021.
- CRUZ, Magno. **Vivas à liberdade: a saga heroica da insurreição negra em Viana**. São Luís: Centro de Cultura Negra do Maranhão, 2002.
- FALCAI, Angela *et al.* (org.). **Caminhos da saúde coletiva: diálogos, experiências e perspectivas**. São Luís: EDUFMA, 2021.
- GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005. 176 p. Disponível em: <https://joaocamillopenna.files.wordpress.com/2017/08/glissant-introduccca7acc830-a-uma-poecc81tica-da-diversidade.pdf>. Acesso em: 27 nov. 2021.
- GOMES, Flávio Santos. **A Hidra e os Pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (sécs. XVII-XIX)**. 1997. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 1997.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2013.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Vértice, 1990.
- INSTITUTO MARANHENSE DE ESTUDOS SOCIOECONÔMICOS E CARTOGRÁFICOS. **Enciclopédia dos Municípios Maranhenses: microrregião geográfica**

da Baixada Maranhense. São Luís: IMESC, 2013. 593 p.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido**. São Paulo: CosacNaify, 2004. (Mitológicas; 1).

MITO. Dicio: dicionário Online de Português. [S.l.: s.n.], 2021. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/mito/>. Acesso em: 19 abr. 2021.

NIMUENDAJU, C. U. The Gamella Indians. **Primitive Man**, Washington, v. 10, n. 3/4, p. 58-71, 1937.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História**, São Paulo, n. 10, dez. 1993.

OLIVEIRA, Ana Caroline Amorim. Ritos, corpos e intermedialidade: análise das práticas de resguardos de proteção ente os Ramkokamekra/Canela. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.

PACHECO, Agenor Sarraf. E o negro vestiu o índio... intercâmbio afroindígenas pela Amazônia Marajoara. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 26., 2011. **Anais eletrônicos** [...] São Paulo: ANPUH, 2011. p. 1-16. Disponível em: https://anpuh.org.br/uploads/anaissimposios/pdf/201901/1548855462_e885299525a0a6a62195a342cb242074.pdf. Acesso em: 27 nov. 2021.

PACHECO, Agenor Sarraf. Diásporas africanas e contatos afroindígenas na Amazônia Marajoara. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v. 17, n. 26, 1º sem. 2016

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Revista Estudos Históricos**, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

POVO Akroá-Gamella divulga carta aberta. **Agência Tambor**, São Luís, p. 1-3, nov. 2021. Disponível em: <https://www.agenciatambor.net.br/2021/11/22/povo-akroa-gamella-divulga-carta-aberta/>. Acesso em: 28 nov. 2021.

REIS, Claudéan Serra. **Mulheres quilombolas: direitos sexuais e reprodutivos e o acesso à saúde**. 2020. Dissertação (Mestrado em Saúde e Ambiente) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2020.

RIBEIRO, Darcy; RIBEIRO, Berta Gleizer. **Arte plumária dos índios Kaapor**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 1957.

RIBEIRO, Darcy. A pacificação dos Índios Urubu Kaapor. In: BRASIL. **A política indigenista brasileira**. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, 1962. 85 p.

SEGATO, Rita Laura. **El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad**. Brasília, DF: Editora da Universidade de Brasília, 2014.

TEIXEIRA, Luís Carlos. [Entrevista cedida a] Alice Pires Van Deursen. São Luís, jan. 2021a.

TEIXEIRA, Sebastiana dos Santos L. [Entrevista cedida por telefone a] Alice Pires Van Deursen. São Luís, mar. 2021b.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ. **Pinturas corporais indígenas são marcas de identidade cultural.** Belém, PA: UFPA, 2019. 2 p. Disponível em: <https://www.portal.ufpa.br/index.php/ultimas-noticias2/9573-pinturas-corporais-indigenassao-marcas-de-identidade-cultural>. Acesso em: 19 nov. 2021.

VARGA, István van Deursen; CARDOSO, Raimundo Luís Silva. A cabeça branca da hidra e seus pântanos: subsídios para uma geografia da história da amazônia maranhense, e para novas pesquisas sobre comunidades indígenas, quilombolas e camponesas. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 30, 2019. **Anais eletrônicos** [...] Recife: ANPUH, 2019. Disponível em: https://www.snh2019.anpuh.org/resources/anais/8/1563979576_ARQUIVO_trabalhoIstvan-Raimundo30SNH.pdf. Acesso em: 19 abr. 2021.

VARGA, István van Deursen. A cabeça branca da hidra, e seus pântanos: subsídios para novas pesquisas sobre comunidades indígenas, quilombolas e camponesas na amazônia maranhense. **Revista de História (São Paulo)**, São Paulo, n. 178, 2019.

VILA NOVA, Sebastião. **Introdução à Sociologia**. 6. ed. São Paulo: Editora Atlas, 2004.

APÊNDICES



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E SOCIEDADE
MESTRADO INTERDISCIPLINAR EM CULTURA E SOCIEDADE

APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezado(a)

Eu, Maria Alice Pires Oliveira Van Deursen, discente do Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade – PGCult, da Universidade Federal do Maranhão –UFMA, com matrícula de número -2020101185, estou escrevendo dissertação de Mestrado, intitulada **“MEMÓRIA E HISTÓRIA DO POVO GAMELA: um estudo na comunidade de Imbiral Cabeça-Branca no município de Pedro do Rosário/MA” orientada pela Profa. Dra. Larissa Lacerda Menendez.** O objetivo geral é estudar e pesquisar a história, a cultura, a memória material e as especificidades do processo de construção de identidade do povo Gamela, com foco na comunidade de Imbiral Cabeça-Branca, em Pedro do Rosário / MA. Sua participação nessa pesquisa é uma opção, você pode não aceitar participar ou desistir em qualquer fase dela, a qualquer momento, sob qualquer condição, sem nenhuma penalização ou prejuízo em sua relação com o pesquisador, com a UFMA ou qualquer outra instituição envolvida. Vale ressaltar que não há compensação financeira relacionada à sua participação, pois esta pesquisa será desenvolvida sem nenhum fim lucrativo. Quanto aos riscos físicos, não haverá possibilidades de ocorrer, visto que a coleta de dados ocorrerá por contato telefônico, e/ou caso seja possível, por meio virtual. Informo ainda, que um risco possível de acontecer seria a invasão de privacidade visto que a pesquisa se dará por meio de entrevista. No entanto, desde já, garanto que sempre serão respeitados os valores culturais, sociais, morais, religiosos e éticos, bem como os hábitos e costumes da comunidade. Os procedimentos adotados nesta pesquisa obedecem aos Critérios da Ética em Pesquisa com Seres Humanos conforme Resolução do Conselho Nacional de Saúde (CNS), nº 510/2016 (Normas aplicáveis a pesquisas em Ciências Humanas e Sociais) e à Resolução CNS nº 304/2000 (Pesquisa com População Indígena). Nenhum dos procedimentos usados oferece riscos à sua dignidade. Caso aceite, gostaria que soubesse que será realizada coleta de dados por meio de entrevistas feitas por telefone, ou por meio das redes sociais, os resultados serão utilizados exclusivamente para fins acadêmicos, como divulgação em revistas e congressos. Assumimos o compromisso de divulgar os resultados da pesquisa, em formato acessível aos moradores da comunidade de Imbiral; Ademais, garantimos que você decidirá se sua identidade poderá ser divulgada, decidirá também quais informações fornecidas poderão ser tratadas de forma pública, podendo optar também, se assim desejar, pelo sigilo e confidencialidade da sua identidade. Caso você opte pela manutenção do seu anonimato, a pesquisadora descreverá todos os procedimentos que assegurem a confidencialidade e a privacidade, a proteção dos dados e a não estigmatização dos participantes desta pesquisa.

Assim, todos os dados coletados terão caráter sigiloso. Asseguro ainda que os dados somente poderão ser repassados a terceiros depois de anonimizados. Garantindo assim a privacidade, proteção da imagem e o bom uso das informações prestadas.

A Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (Conep), poderá ser contactada para apresentar reclamações e críticas em relação à pesquisa. Sendo esta, uma comissão ligada ao Conselho Nacional de Saúde (CNS) que reúne representantes de diferentes áreas do conhecimento, cuja função é implementar normas e diretrizes regulamentadoras e avaliar os aspectos éticos das pesquisas envolvendo seres humanos no Brasil. Você poderá entrar em contato com a Conep, através do e-mail: conep@saude.gov.br; telefone:(61) 3315-5877 e endereço: SRTVN - Via W 5 Norte - Edifício PO700 - Quadra 701, Lote D - 3º andar - Asa Norte, CEP 70750 -521, Brasília (DF); A Conep está presente também nas principais redes sociais como Instagram, Facebook e Twitter.

Você receberá uma via deste termo, assinada por ambas as partes, onde consta o telefone e o endereço eletrônico da pesquisadora, podendo tirar suas dúvidas sobre o projeto e sua participação, agora ou a qualquer momento. Agradeço sua participação e me coloco à disposição para maiores esclarecimentos através do e-mail map.oliveira@discente.ufma.br ou pelo telefone (98) 981455052, Maria Alice Pires Oliveira Van Deursen, pesquisadora do Mestrado Interdisciplinar em Cultura e Sociedade – PGCult – UFMA. O Comitê de Ética em Pesquisa envolvendo seres humanos CEP/UFMA também poderá ser contatado para apresentar recursos ou reclamações em relação à pesquisa pelo e-mail: cepufma@ufma.br. Telefone: 3272-8708. Endereço: Avenida dos Portugueses, 1966 CEB Velho, Bloco C, Sala 7, Comitê de Ética. **UF: MA Município: SAO LUIS. CEP: 65.080-040.**

Declaro que entendi os objetivos, riscos e benefícios de minha participação na pesquisa e concordo em participar voluntariamente.

Local e data _____

Pesquisadora Responsável

Participante



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E SOCIEDADE
MESTRADO INTERDISCIPLINAR EM CULTURA E SOCIEDADE

APÊNDICE B – ROTEIRO DA ENTREVISTA

Roteiro para entrevista semiestruturada da pesquisa “MEMÓRIA E HISTÓRIA DO POVO GAMELA: um estudo na comunidade de Imbiral Cabeça-Branca em Pedro do Rosário- MA,” a ser aplicada a pessoas da comunidade.

DADOS DE IDENTIFICAÇÃO

Nome:

Idade:

Gênero:

Raça/cor

ENTREVISTA

- 1) Quais os Lugares de memória existentes na comunidade de Imbiral?
- 2) Qual a memória mais antiga que você tem a respeito da comunidade de Imbiral? 3- O que você sabe sobre a formação do quilombo de São Benedito do Céu?
- 3) Está sendo realizado algum estudo para a demarcação do território de Imbiral? 5- A comunidade enfrenta algum tipo de conflito?
- 4) Por que a comunidade de Imbiral-Cabeça Branca é distante dos outros territórios Gamela?
- 5) Este é o único território Gamela que não é fruto de uma retomada?
- 6) Você tem conhecimento de como estão hoje os territórios retomados? 9- Como é a vida cotidiana dos moradores de Imbiral?
- 7) Quais os rituais praticados pela comunidade?

ANEXOS

ANEXO A – AUTORIZAÇÃO PARA REALIZAÇÃO DE PESQUISA



AMOAQui

Associação dos Moradores Quilombolas da Comunidade
Quilombola Imbiral Cabeça-Branca – AMOAQui.
CNPJ: 004.345.56534-234.
Quilombo Imbiral Cabeça-Branca – S/N, Zona Rural.
Pedro do Rosário, Maranhão.
CEP: 65206-000.
Fone: (98) 98470-5159.

São Luís 18 de dezembro de 2020

Autorização para realização de pesquisa

Eu, NELSON CARLOS TEIXEIRA E TEIXEIRA, presidente da Associação dos Moradores Quilombolas da Comunidade Imbiral Cabeça-Branca, venho por meio desta, informar que autorizamos a pesquisadora, Maria Alice Pires Oliveira Van Deursen, aluna do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Mestrado Interdisciplinar, da Universidade Federal do Maranhão – UFMA, a realizar/desenvolver a pesquisa intitulada, “MEMÓRIA E HISTÓRIA DO POVO GAMELA: um estudo na comunidade de Imbiral Cabeça-Branca em Pedro do Rosário-MA, sob orientação da Profª. Drª. Larissa Lacerda Menendez, nesta comunidade. Autorizamos ainda que os resultados da pesquisa, dados coletados e imagens sejam divulgados com finalidade acadêmica em forma de livro ou artigo. Declaramos que essa autorização foi feita por livre expressão e desejo da comunidade de modo gratuito sem acarretar custos pagamentos ou qualquer despesa. Em contrapartida, a pesquisadora declara que os dados obtidos na pesquisa poderão ser usados para elaboração de material impresso sobre a memória e história do povo Gamela para ser utilizado como material didático na escola da comunidade.

A autorização, assinada em duas vias, ficará com a pesquisadora e com o representante da comunidade.

Presidente da Associação dos Moradores Quilombolas da Comunidade Imbiral Cabeça-Branca:

Nelson Carlos Teixeira e Teixeira

Pesquisadora:

Maria Alice Pires Oliveira Van Deursen

ANEXO B – PARECER DO COMITÊ DE ÉTICA - PLATAFORMA BRASIL

UNIVERSIDADE FEDERAL DO
MARANHÃO - UFMA



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: MEMÓRIA E HISTÓRIA DO POVO GAMELA: um estudo na comunidade de Imbiral Cabeça-Branca no município de Pedro do Rosário/MA

Pesquisador: MARIA ALICE PIRES OLIVEIRA VAN DEURSEN

Área Temática: Estudos com populações indígenas;

Versão: 3

CAAE: 44765121.2.0000.5087

Instituição Proponente: Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 5.232.281

Apresentação do Projeto:

O presente Projeto tem por objetivo desenvolver uma pesquisa do tipo análise bibliográfica, buscando discorrer sobre a história e memória do Povo Gamela, com foco na comunidade de Imbiral Cabeça – Branca, localizada no município de Pedro do Rosário no estado do Maranhão. As questões que se colocam neste projeto são quanto a territorialidade, a memória, a história, e o encontro interétnico entre indígenas e quilombolas. Serão empregadas as seguintes técnicas: utilização de fontes diversas, que vão desde matérias, artigos publicados e registros fotográficos a respeito dos

Gamela e da região. Será utilizada também, análise documental, que se constitui como fonte rica e estável de dados, a partir de fontes primárias, constituindo-se num rico complemento à pesquisa bibliográfica. Será aplicado o método indutivo, realizando suas etapas de observação participante a partir do próprio domicílio, análise e comparação. Devido à pandemia causada pelo novo coronavírus e do isolamento social, as entrevistas serão realizadas por telefone com pessoas da comunidade de Imbiral. Será realizada ainda uma análise qualitativa, coletada de diversas maneiras, utilizando áudios através do aplicativo whatsapp, depoimentos que poderão ser obtidos de forma on-line, através de conversas pelas redes sociais: Facebook e/ou Instagram. A pesquisa representa grande relevância pessoal, social e científica. Primeiro, por partir de um anseio pessoal da

pesquisadora, devido sua proximidade com os indígenas Gamela e também poderá contribuir para

Endereço: Avenida dos Portugueses, 1966 CEB Velho

Bairro: Bacanga

CEP: 65.080-805

UF: MA

Município: SAO LUIS

Telefone: (98)3272-8708

Fax: (98)3272-8708

E-mail: cepufma@ufma.br

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO - UFMA



Continuação do Parecer: 5.232.281

futuros estudos sobre o tema. Como desfecho primário ressaltamos que a importância dessa pesquisa se caracteriza sobretudo pelo fato de estudos sobre esta comunidade ainda serem muito tímidos e pela possibilidade de desenvolvermos projetos que possam contribuir para a qualidade de vida das pessoas, e como desfecho secundário esperamos que esta pesquisa possa atrair atenção para o tema, contribuir para o arcabouço científico sobre o assunto e estabelecer bases para futuros estudos sobre esta comunidade. O problema que se coloca nesta pesquisa é: Quais são os lugares de memória dessa comunidade?

Possuindo as seguintes hipóteses: Há vários locais de memória a serem estudados; Imbiral é resultado da dispersão dos antigos habitantes do Quilombo São Benedito do Céu e comunidades vizinhas; Há memória do convívio entre os habitantes de São Benedito do Céu e essas comunidades. O objetivo principal é estudar e pesquisar a história, a cultura e a memória material do povo Gamela, com foco na comunidade de Imbiral em Pedro do Rosário / MA, preocupando-se mais especificamente em: Realizar um levantamento sobre a cultura material e sua relação com a memória; realizar e analisar registros da memória oral e coletiva da comunidade de Imbiral e aprofundar o conhecimento sobre a produção

bibliográfica disponível acerca dessa comunidade. Neste contexto esperamos que esta pesquisa possa trazer resultados concretos para a comunidade e incentivar o orgulho dos seus costumes e da sua cultura.

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Primário:

Estudar e pesquisar a história, a cultura e a memória material do povo Gamela, com foco na comunidade de Imbiral em Pedro do Rosário/ MA.

Objetivo Secundário:

Realizar um levantamento sobre a cultura material e sua relação com a memória;

- a) Realizar e analisar registros da memória oral e coletiva da comunidade de Imbiral;
- b) Aprofundar o conhecimento sobre a produção bibliográfica disponível acerca dessa comunidade
- c) Pesquisar sobre o Quilombo São Benedito do Céu

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Riscos:

Quanto aos riscos físicos, não haverá possibilidades de ocorrer, visto que a coleta de dados ocorrerá por contato telefônico, e/ou caso seja possível, por meio virtual. No entanto, um risco possível de acontecer seria o de invasão de privacidade ou constrangimento, visto que a pesquisa se dará por meio de entrevista. Porém é importante enfatizar que serão respeitados os valores

Endereço: Avenida dos Portugueses, 1966 CEB Velho			
Bairro: Bacanga		CEP: 65.080-805	
UF: MA	Município: SÃO LUIS		
Telefone: (98)3272-8708	Fax: (98)3272-8708	E-mail: cepufma@ufma.br	

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO
MARANHÃO - UFMA**



Continuação do Parecer: 5.232.281

culturais, sociais, morais, religiosos e éticos, bem como os hábitos e costumes da comunidade e que todo o processo será pensado com vistas a minimizar os impactos psicológicos advindo de algum tipo de exposição.

Benefícios:

Em contrapartida, a pesquisadora declara que a comunidade será beneficiada através de registros que valorizarão sua cultura e seus costumes. Os dados obtidos na pesquisa poderão ser usados para elaboração de material impresso sobre a memória e história do povo Gamela, podendo ser utilizado como material didático na escola de Imbiral, incentivando assim, o orgulho dos seus costumes. Este trabalho poderá servir também para solicitarmos junto aos órgãos públicos, políticas que possam beneficiar diretamente a comunidade. Todo o processo será pensando com vistas a minimizar os impactos psicológicos advindo de algum tipo de exposição, assegurando-lhes o direito de desistir a qualquer momento da pesquisa.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

A pesquisa esta bem elaborada e com todos os elementos necessários aos eu pleno desenvolvimento.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Todos os termos de apresentação obrigatórios foram entregues e estão de acordo com a resolução 510/2016 do CNS.

Recomendações:

Não existem recomendações.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Todas as pendências foram acatadas e corrigidas pela pesquisadora.

Considerações Finais a critério do CEP:

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1718073.pdf	22/10/2021 18:12:42		Aceito
Outros	CARTARESPPOSTACEP.doc	22/10/2021 18:11:01	MARIA ALICE PIRES OLIVEIRA VAN DEURSEN	Aceito

Endereço: Avenida dos Portugueses, 1966 CEB Velho

Bairro: Bacanga

CEP: 65.080-805

UF: MA

Município: SAO LUIS

Telefone: (98)3272-8708

Fax: (98)3272-8708

E-mail: cepufma@ufma.br

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO
MARANHÃO - UFMA**



Continuação do Parecer: 5.232.281

Outros	CARTARESPOSTA.doc	20/06/2021 15:19:32	MARIA ALICE PIRES OLIVEIRA VAN DEURSEN	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLEvs220junho21.docx	20/06/2021 15:14:31	MARIA ALICE PIRES OLIVEIRA VAN DEURSEN	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLEvs220jun21.docx	20/06/2021 15:14:08	MARIA ALICE PIRES OLIVEIRA VAN DEURSEN	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	PROJETOWORD.docx	18/03/2021 17:38:22	MARIA ALICE PIRES OLIVEIRA VAN DEURSEN	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	PROJETOPDF.pdf	18/03/2021 11:19:01	MARIA ALICE PIRES OLIVEIRA VAN DEURSEN	Aceito
Orçamento	ORCAMENTO.docx	18/03/2021 11:09:34	MARIA ALICE PIRES OLIVEIRA VAN DEURSEN	Aceito
Orçamento	ORCAMENTOPDF.pdf	18/03/2021 11:09:02	MARIA ALICE PIRES OLIVEIRA VAN DEURSEN	Aceito
Declaração de Instituição e Infraestrutura	AUTORIZACAO.pdf	18/03/2021 11:05:30	MARIA ALICE PIRES OLIVEIRA VAN DEURSEN	Aceito
Cronograma	CRONOGRAMAPDF.pdf	18/03/2021 11:01:07	MARIA ALICE PIRES OLIVEIRA VAN DEURSEN	Aceito
Cronograma	CRONOGRAMAWORD.docx	18/03/2021 10:58:38	MARIA ALICE PIRES OLIVEIRA VAN DEURSEN	Aceito
Folha de Rosto	FOLHADEROSTOASSINADA.pdf	18/03/2021 10:49:27	MARIA ALICE PIRES OLIVEIRA VAN DEURSEN	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

Endereço: Avenida dos Portugueses, 1966 CEB Velho
Bairro: Bacanga **CEP:** 65.080-805
UF: MA **Município:** SAO LUIS
Telefone: (98)3272-8708 **Fax:** (98)3272-8708 **E-mail:** cepufma@ufma.br

UNIVERSIDADE FEDERAL DO
MARANHÃO - UFMA



Continuação do Parecer: 5.232.281

SAO LUIS, 09 de Fevereiro de 2022

Assinado por:
FRANCISCO NAVARRO
(Coordenador(a))

Endereço: Avenida dos Portugueses, 1966 CEB Velho
Bairro: Bacanga **CEP:** 65.080-805
UF: MA **Município:** SAO LUIS
Telefone: (98)3272-8708 **Fax:** (98)3272-8708 **E-mail:** cepufma@ufma.br

**ANEXO C – VIVAS Á LIBERDADE (A SAGA HEROICA DA INSURREIÇÃO NEGRA
EM VIANA)**

Vivas á Liberdade (A Saga Heroica da Insurreição Negra em Viana)

- | | |
|----------------------------|--------------------------------|
| 1. | Cobravam suas duras penas |
| Ouçam aqui, galeras negras | 10 |
| Uma história vou contar | Já fazia muito tempo |
| Usem de todas as maneiras | Da Guerra da Balaia |
| Pra ouvir e perguntar | E a alma de Cosme Bento |
| 2. | Incitava a negrada |
| Vou falar da Insurreição | 11 |
| Que teve lá em Viana | E aos trancas e barrancos |
| No tempo da escravidão | Com tantas necessidades |
| Que agora vem na lembrança | Negros surravam brancos |
| 3. | Dando vivas à liberdade |
| Professor "Jamaicano" | 12. |
| Me desculpe interromper | Julho de sessenta e sete |
| Mas, vá me explicando | Centenas de quilombenhos |
| Insurreição é mesmo o quê? | Saem do Quilombo-Sede |
| 4. | E ocupam vários Engenhos: |
| A insurreição é parecida | |
| Como a massa se revoltar | 13. |
| Ser rebelde e atrevida | Santo Inácio foi primeiro |
| E humilhação não | Santa Bárbara, o segundo |
| aceitar | Engenho Timbó, o terceiro |
| 5. | Aonde conseguem chumbo |
| Era tempo de guerra | 14. |
| E o recruta vai-que-vai | Em Vila Nova de Anadia |
| Sem querer deixar a terra | Rápidos como busca-pé |
| Pra lutar com o Paraguai | Recolhem mercadorias |
| 6. | E pernoitam em São José |
| Índios atacam plantações | 15. |
| Negros ameaçam senhores | O medo correu regiões |
| Com fugas, quilombações | Da Baixada do Ocidente |
| Causando pânico, horrores | Pinheiro, Alcântara, Guimarães |
| 7. | Santa Helena e São Vicente |
| Trabalharam tantos anos | 16. |
| Sem um centavo ganhar | A Fazenda Santa Bárbara |
| Sofrendo e apanhando | Virou Quartel-General |
| Pra granfino enriquecer | Os negros viraram cabras |
| 8. | De um exército sem igual |
| Era tanta injustiça | 17. |
| Que a revolta explodiu | Compete então o comando |
| A massa escrava fugia | Ao líder negro Daniel |
| Tal e qual nunca se viu | Vindo lá do Quilombo |
| 9. | São Benedito do Céu |
| Os bacanas amedrontados | 18. |
| Deixavam suas fazendas | |
| E os negros rebelados | |

Um ofício foi escrito
Por Daniel e João Mulato
LIBERDADEPROS CATIVOS

Esse era o ultimato:

19.

Nós vamos Viana invadir
Usando mil armas de fogo
Se o governo não cumprir

Dos negros ficarem forros

20.

Professor, me fale mais
Daquele Quilombo pra mim
Quero contar pros meus pais
Dizendo tim-tim por tim-tim

21.

No São Benedito constava
Além da organização militar
Pra lá de oitenta casas
E a negrada a trabalhar

22.

Tinha muita criação
De galos e de galinhas
Plantio de cana e algodão
Muito arroz, muita farinha

23.

Cinco fomos, três engenhos
Três alambiques de barro
Dois teares a contento
Isso eu li e agora narro

24.

Até tenda de ferreiro
Havia naquele Quilombo
E setecentos mocambeiros
Construindo um novo mundo

25.

Alguns homens do Quilombo
Buscavam ouro também
Pra trocar em vários cantos
Por pólvora e outros bens

26.

Era quase sete dias
Pra Mina Maracaçumé
E quem a roça garantia?
Eram criança e mulher

27.

Mas, voltemos à caminhada
Da gloriosa Insurreição
Planejada e iniciada
Nesse Quilombo então

28.

Foi lá de São Benedito
Que partiram batalhões
Comandados e regidos
Pelos seguintes capitães:

29.

Daniel, Bruno, Joaquim
Feliciano Corta-Mato
Que tinham por nobre fim
Libertar o povo escravo

30.

O Governo tentou abafar
O que em Viana acontecia
Mas a notícia foi ao ar
Espalhando a rebeldia

31.

O presidente Menezes Doria
Da Província do Maranhão
Aparece nesta história
Comandando a repressão

.. 32.

Ordenou às autoridades
Da Região da Baixada
Pra cercar a liberdade
Da massa indignada

33.

A repressão resultou
Em morte e até prisões
Grande parte escapou
Voltando pros seus rincões

34.

Sem conseguir escapar
Foi pego o Feliciano
Que teve que ensinar
O caminho ao Quilombo

35.

A polícia na chegada
No Quilombo São Benedito
Só prendeu uma criança
No relatório está escrito

36.

Sem ninguém para prender
Nas casas tocaram fogo
Sem nada para comer
Regressaram no sufoco

37.
Estava assim "acabada"
A heróica Insurreição
Mas continuou a negrada
A praticar suas ações

38.

São Benedito do Céu
 Foi de novo ativado
 Resistindo ao fogaréu
 De cento e tantos soldados

39.

Surgiram outros quilombos
 E audaciosos mocambeiros
 Deixando os soldados tontos
 E apavorando fazendeiros

40.

Dez anos após os combates
 Os "cabeças" da Insurreição
 Estavam na linha de ataque
 No Quilombo São Sebastião:

41.

Feliciano, Bruno, Daniel. ..
 Quilombolas e guerreiros
 E, mesmo acusados de réus
 São nossos heróis verdadeiros

42.

A luta pela Abolição
 Com a Insurreição em Viana
 Teve aqui no Maranhão
 O acender de uma chama

43. Cabe a negrada nova
 Manter a dignidade
 Das lutas dos quilombolas

DANDO VIVÁS À LIBERDADE (CRUZ,
 2002)