

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

FERNANDA LOPES VIANA

**NOVAS CONFIGURAÇÕES TERRITORIAIS E RELAÇÕES INTERÉTNICAS NA
AMAZÔNIA MARANHENSE:** perspectivas etno-históricas acerca dos contatos entre
os Ka'apor e as comunidades quilombolas

São Luís
2023

FERNANDA LOPES VIANA

**NOVAS CONFIGURAÇÕES TERRITORIAIS E RELAÇÕES INTERÉTNICAS NA
AMAZÔNIA MARANHENSE: perspectivas etno-históricas acerca dos contatos entre
os Ka'apor e as comunidades quilombolas**

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

Orientador: Prof. Dr. Arkley Marques
Bandeira

São Luís

2023

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

LOPES VIANA, FERNANDA.

NOVAS CONFIGURAÇÕES TERRITORIAIS E RELAÇÕES
INTERÉTNICAS NA AMAZÔNIA MARANHENSE: : perspectivas etno-
históricas acerca dos contatos entre os Kaapor e as
comunidades quilombolas / FERNANDA LOPES VIANA. - 2024.
165 f.

Orientador(a): Arkley Marques Bandeira.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em
Cultura e Sociedade/cch, Universidade Federal do Maranhão,
São Luís, Ma, 2024.

1. Afroindígena. 2. Amazônia Maranhense. 3. Etno-
história. 4. Kaapor. 5. Quilombolas. I. Bandeira,
Arkley Marques. II. Título.

**NOVAS CONFIGURAÇÕES TERRITORIAIS E RELAÇÕES INTERÉTNICAS NA
AMAZÔNIA MARANHENSE: perspectivas etno-históricas acerca dos contatos entre
os Ka'apor e as comunidades quilombolas**

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

Orientador: Prof. Dr. Arkley Marques
Bandeira

Aprovada em: ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Arkley Marques Bandeira (orientador)

Doutor em Arqueologia - Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

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

Doutora em Antropologia - Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Prof. Dr. Ângelo Alves Corrêa

Doutor em Arqueologia - Universidade Federal do Piauí (UFPI)

Estamos assentados tanto na aldeia, quanto no quilombo em uma troca de saberes, tradições, crenças, costume e cosmovisões que não se interpõem, mas dialogam harmoniosamente entre si.

(PACHECO, 2012).

AGRADECIMENTOS

Desde a monografia percebi que escrever é mais difícil que falar, a dificuldade existe porque as possibilidades de interpretações são infinitas, essa concepção voltou ainda mais intensa na escrita desta dissertação. Agradeço imensamente a paciência e compreensão do meu orientador, Prof. Dr. Arkley Bandeira, por toda sinceridade e direcionamentos até aqui. Sem isso, essa pesquisa não alcançaria um terço do que se tornou. Agradeço ainda aos incentivos dos meus amigos de longa data, Lucio Adriano, Natiele Cruz, Rafaela Clotilde, Lícia Fernanda, Camila Chagas e Tatiele Sousa, alguns estiveram me incentivando de perto, outros há mais de 300 quilômetros de distância - isso foi muito importante para esta caminhada. Agradeço imensamente pelos incentivos e apoio. Agradeço ainda a família Lage que me acompanha há longos anos. Sem os incentivos do professor Welington, Maria Conceição ou Ana Luísa, talvez eu teria desistido. Obrigada infinitamente.

Minha imensa gratidão também alcança todos os meus amigos que fiz recentemente, especialmente Gustavo de Moura, que conheci no Laboratório de Arqueologia da UFMA – LABARQ, o qual compartilhou diversos textos e abordagens históricas, bem como Flávio Matos, que me emprestou inúmeros livros – caríssimos – para fundamentar ainda mais esta dissertação. Agradeço também a Matheus Araújo (Chinês), por segurar todas as pontas possíveis nos últimos meses me dando tempo para produzir a escrita. Agradeço ainda a Geifance Santos, o qual compartilho as problemáticas de ser um pós-graduando no Brasil, que, mesmo com seus entraves rotineiros, produziu excepcionais mapas para este estudo. Obrigada por tudo, meninos!

Desde 2022, tive o imenso prazer de conhecer para além da sala de aula, Priscila Chanini, Claudiane Diniz, Mirlana Portilho e Leticia Sabóia. Obrigada por tantos incentivos, pelas alegrias e estresses compartilhados, sem vocês as coisas não teriam sido tão leves, vocês são generosas e eu sou realmente iluminada por encontrá-las nessa trajetória.

E claro, meus agradecimentos alcançam meu núcleo ludovicense, a base de tudo - agradeço aos meus familiares, à minha mãe Flor de Maria, que sempre acreditou na minha formação e a possibilidade da minha carreira acadêmica. Agradeço aos meus irmãos todo apoio, os incentivos e por suportar as minhas ausências, assim como o meu pai, José Fernandes, que nunca me desamparou.

Obrigado imensamente a Luciano Silva, por permanecer e ser os meus olhos quando não consigo enxergar, meu incentivo quando não consigo avançar e por todos os planos, conversas e sonhos juntos - sem sua ajuda eu nunca teria finalizado esta pesquisa, agradeço por suportar as minhas angústias por conta da escrita e não me deixar desistir. Por fim, meus agradecimentos a todos que estiveram direta ou indiretamente envolvidos nessa pesquisa. Cada palavra de afeto e incentivo foram determinantes para o fim dessa caminhada e início de tantas outras.

*meu coração está cheio
abarroado de luta
eu existo há muitos anos
eu nasci em todo canto!
a minha história nem cabe nesses versos
muito menos em explicações
mas eu tento explicar para quem não enxerga
meus ancestrais viviam aqui
éramos milhares
não há dedos que contam
existimos!
não foi durante a pré-história
não existe pré-história se eu tenho história pra
contar
nunca houveram selvagens
tão pouco povo a ser domado
vários de mim foram perseguidos e dizimados
e poucos dos seus se importaram
eu sou dessa terra, porém vocês não me
enxergam como tal
eu sou parte de vocês, mas sempre à quem me
desmembra da história
minha história demasiadamente negada
quando não, só os meus mortos são exaltados
vocês vivem uma mentira!
no chão de sangue vedado
quase tudo de mim saiu da floresta
eu saí e mudei
me apontaram o dedo dizendo que não sou mais
o que era
é necessário me dispir para provar que sou todos
os dias?
eu entrei no mundo que não me reconhece
aprendi sua língua para sobreviver
resistir!
não foi por que achei sua língua mais bonita
as minhas são um tanto mais originais
eu luto para manter o que restou da minha história
minha
porque eu luto na solidão dos meus
todos os dias.*

*19 de abril, Teresina – 2017
(Fernanda Lopes Viana)*

RESUMO

Esta dissertação de mestrado intitulada “Novas configurações territoriais e relações interétnicas na Amazônia Maranhense: perspectivas etno-históricas acerca dos contatos entre os Ka’apor e as comunidades quilombolas”, teve como objetivo analisar as relações entre o povo Ka’apor e as comunidades quilombolas localizadas na microrregião do Gurupi, na Amazônia Maranhense, no período entre os séculos XIX e XX. A pesquisa buscou entender como os contatos interculturais afetaram a vida e a cultura desses povos considerando as mudanças culturais resultantes dessas relações. Ao valer-se da abordagem interdisciplinar, objetivou-se problematizar questões relacionadas aos deslocamentos e territorialidades ocorridas nessa região, ao sustentar a perspectiva etno-histórica, conforme definida do Thiago Cavalcante (2011), realizei a inserções da história, antropologia e arqueologia, na tentativa de construir um diálogo entre elas, uma vez que, sem esse enfoque, essa pesquisa não poderia avançar. A pesquisa se justifica pela importância em se compreender as relações interétnicas na Amazônia maranhense e os momentos mais críticos de luta pelo território, em situações de migrações forçadas, abordando uma das regiões que mais sofrem pressões territoriais no bioma Amazônico do Brasil. O arcabouço teórico desse estudo se baseou nos estudos de Goldman (2014) que cunhou o conceito de Afroindígena e os estudos de Agenor Pacheco (2009) que contribuiu com a temática das identidades Afroindígena na Amazônia. A metodologia utilizada é uma pesquisa bibliográfica conforme Gil (2002), pautada em levantamento documental. Dediquei-me a diversas análises, estabelecendo correlações entre os processos ocorridos na Amazônia maranhense e paraense, dada a localização da área de estudo. Abordei as características do processo de expansão territorial dos Ka’apor, bem como, a migração dos quilombolas por diferentes espaços, desde os trajetos na África até o estado do Maranhão, alcançando as complexidades das tensões sociais, o campesinato na Amazônia, suas resistências e lutas, assim, obtive dados que proporcionaram uma compreensão mais aprofundada das características culturais contemporâneas. Concluo que esses eventos secularmente delineados, desempenharam um papel crucial na configuração das particularidades culturais dos remanescentes Afroindígenas na Amazônia maranhense. As transformações socioculturais ultrapassam o povo Ka’apor e os remanescentes quilombolas. Observa-se que outros povos também foram impactados por mudanças decorrentes de contatos duradouros. Estudos adicionais podem amplificar essa concepção, proporcionando uma compreensão mais aprofundada desses processos históricos e suas implicações culturais.

Palavra-chave: Ka’apor. Quilombolas. Amazônia Maranhense. Afroindígena. Etno-história. Rio Gurupi.

ABSTRACT

This master's qualification presents an overview of the research entitled "Displacements, new territorial configurations and interethnic relations in the Maranhão Amazon: ethnohistorical perspectives on contacts between the Ka'apor and the quilombola communities", which aims to analyze the relationships between the Ka'apor indigenous population and quilombola communities located in the Gurupi microregion, in the Maranhão Amazon, in the period between the 19th and 20th centuries. The research seeks to understand how intercultural contacts affected the lives and culture of these groups, considering the cultural changes resulting from these relationships. By making use of an interdisciplinary approach, the objective is to problematize issues related to displacements, new territorial configurations and interethnic relations that occurred in this region, by sustaining the ethnohistorical perspective with insertions of history, anthropology and archeology, in an attempt to build a dialogue between them, since, without this focus, this research could not advance, in order to seek to understand the possible Afro-indigenous relationships in the Gurupi river region and the means of contact between the groups. The research is justified by the importance of understanding interethnic relations in the Maranhão Amazon and the most critical moments of struggle for territory, in situations of forced migration and displacement, addressing one of the regions that suffer the most territorial pressures in the Amazon biome of Brazil. The theoretical framework of this study was based on the studies of Agenor Pacheco (2009), which promotes the Afro-indigenous concept established in the Amazon. The methodology used is a bibliographical research, based on documental survey, with analysis of several sources, including documents, field diaries, theses, articles, imagery and bibliographical collections in research centers, safeguard institutions, public archives and libraries. It is important to emphasize that the research is in the development phase, therefore, it does not present results, broad discussions or complete final considerations, however, the fundamental argument of the theme was presented.

Keywords: Ka'apor. Quilombolas. Maranhense Amazon. Afroindigenous. Ethno-history. Gurupi River.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Darcy Ribeiro e os indígenas Ka’apor.....	31
Figura 2 – Bacia Hidrográfica do rio Gurupi	52
Figura 3 – Quilombolas e aldeiras, Maranhão.....	53
Figura 4 – Mapa evidenciando rio Gurupi, quilombos no lado maranhense e do lado paraense	55
Figura 5 – Os Ka’apor próximos a um dos postos do SPI, em 1928.....	57
Figura 6 – Os Ka’apor próximos a um dos postos do SPI, em 1928	58
Figura 7 – Ilustração da movimentação territorial dos Ka’apor migrando do Pará e indo para o Maranhão.....	59
Figura 8 – Mapa etno-histórico do Brasil	64
Figuras 9 – Povos indígenas no Maranhão conforme Mapa etno-histórico do Brasil de Curt Nimuendajú	65
Figura 10 – Nordeste da aldeia Xié	68
Figura 11 – Mapa confeccionado por Darcy Ribeiro, mapeado na década de 1950.....	69
Figura 12 – Mapa das aldeias Ka’apor adaptado de Ribeiro (1996).....	70
Figura 13 – Mapa feito a mão sobre as aldeias ocupadas – digitalizado.....	72
Figura 14 – Mapa adaptado sobre as aldeias e memória Ka’apor	73
Figura 15 – Surdos Ka’apor em entrevistas a Gustavo Godoy.....	79
Figura 16 – Trabalho no campo de algodão, onde mulheres, homens, idosos e crianças eram forçados ao trabalho manual, sem direitos ou humanidade.....	82
Figura 17 – Rotas transatlânticas entre Brasil e África – séculos XVII e XVIII.....	87
Figura 18 – Mapa sobre a movimentação territorial dos quilombolas entre o Maranhão e o Pará, séculos XVIII e XIX, baseado em documentos históricos	98
Figura 19 – Fronteiras – Carta corographica do Império do Brazil: dedicada ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1846.....	104
Figura 20 – Manifestação cultural similar ao Bumba-meu-Boi contemporâneo.....	117
Figura 21 – Manifestação cultural similar ao Bumba-meu-Boi contemporâneo.....	117
Figura 22 – Manifestação cultural similar ao Bumba-meu-Boi contemporâneo.....	118

Figura 23 – Tambor Ka’apor – Coleção Etnográfica Curt Nimuendajú - MPEG	120
Figura 24 – Ka’apor utilizando tambor.....	120
Figura 25 – Raimundo mocambeiro na aldeia Xié	120
Figura 26 – Área noroeste de Xié, Maranhão	121
Figura 27 – Sr. Raimundo – quilombola, dona Maria Creuza – Tembê e seu neto	121
Figura 28 – Imagem da Serra do Tiracambuá, que segundo Godoy (2020), a mulher à direita oferece caium para o surdo à esquerda, que responde com gesto que diz “estou cheio”	122
Figura 29 – Flechas lanceoladas de ponta de metal	128
Figura 30 – Dados de 2017 sobre as terras quilombolas no país	133
Figura 31 – Desmatamento ilegal na Amazônia Maranhense.....	139
Figura 32 – Mapa baseado em documentos históricos sobre as movimentações territoriais dos quilombolas e Ka’apor, entre o Maranhão e o Piauí, séculos XVIII e XIX.....	146
Figura 33 – Mapa baseado em documentos históricos sobre as movimentações territoriais dos quilombolas e Ka’apor, entre o Maranhão e o Pará, séculos XVIII e XIX.....	147

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Divisão de etapas e atividades da pesquisa	42
Quadro 2 – Aldeias identificadas por pesquisadores distintos	71
Quadro 3 – Estimativa do tráfico de escravos no Atlântico (1450-1600).....	86
Quadro 4 – Certidão do número de escravos saídos de Cacheu para o Maranhão - 10 de junho de 1720. AHU, Avulsos (Maranhão), cx. 12, doc.1247	90
Quadro 5 – População Escrava do Maranhão – Séculos XVIII-XIX.....	93
Quadro 6 – Os municípios com maior população de quilombos no país	149

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Porcentagem de conflitos envolvendo remanescentes quilombolas no Brasil, 2008 a 2015.....	138
Gráfico 2 - Conflitos quilombolas em cidades maranhenses	141

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ANPOCS	Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais
FUNAI	Fundação Nacional dos Povos indígenas
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
LSK	Língua de Sinais Ka'apor
MOQUIBOM	Movimento Quilombola do Maranhão
NuTI	Núcleo de Transformações Indígenas
NanSi	Rede Abaeté e ao Núcleo de Antropologia Simétrica
REBIO	Reserva Biológica do Gurupi
SPI	Sistema de Proteção aos indígenas
UERJ	Universidade Estadual do Rio de Janeiro
UFMA	Universidade Federal do Maranhão
UFPA	Universidade Federal do Pará
UFPI	Universidade Federal do Piauí

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	16
2 PERSPECTIVAS TEÓRICAS E INTERDISCIPLINARES PARA COMPREENDER AS RELAÇÕES INTERÉTNICAS	25
2.1 Perspectiva etno-histórica	35
2.2 Procedimentos metodológicos.....	40
2.3 A presença humana na Amazônia - perspectiva de longa duração	44
2.4 Amazônia maranhense e paraense	47
2.5 Área de estudo	51
3 ORIGEM DOCUMENTADA A RESPEITO DOS KA'APOR	56
3.1 Conflitos documentados dos Ka'apor	59
3.2 Distribuição dos Povos Indígenas do Maranhão segundo Curt Nimuendajú	63
3.3 Aldeias Ka'apor	66
3.4 Línguas Ka'apor	74
4 DO TRÁFICO TRANSATLÂNTICO À PRESENÇA NEGRA NA AMAZÔNIA	80
4.1 Sistema escravocrata	80
4.2 Novo Mundo e as raízes negras na Amazônia	88
4.3 Quilombolas amazônicos.....	93
5 RELAÇÕES AFROINDÍGENAS NA AMAZÔNIA MARANHENSE	100
5.1 Relações interétnicas	100
5.2 As relações interétnicas entre os Ka'apor e os Quilombolas	102
5.3 Arqueologia Afroindígena do Maranhão	110
5.4 Campesinato negro e dados recentes	131
5.5 Territorialidades, conflitos e resistência no Maranhão	136
6 RESULTADOS E CONSIDERAÇÕES FINAIS	144
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	153

1 INTRODUÇÃO

Durante muitos anos, considerei que a ciência, independentemente da área, era algo muito distante e impensável à minha realidade, uma vez que residia na periferia da Ilha de São Luís, com poucos recursos e falta de saneamento básico, como boa parte do brasileiro comum. Entretanto, pude encontrar nos livros a possibilidade de almejar a ciência e, com ela, poderia ir ao encontro das pessoas, especificamente as residentes do estado do Maranhão.

Meu interesse pela temática indígena emergiu anteriormente à minha trajetória acadêmica, fundamentado na leitura dos trabalhos do autor Marcelo Rubens Paiva. Este escritor é filho do ex-deputado Rubens Paiva, que foi forçado ao exílio e posteriormente capturado durante o período da Ditadura Militar em 1971. Como resultado desse evento trágico, sua esposa e cinco filhos foram deixados órfãos. Entre os personagens envolvidos nessa história, destaca-se a figura de Eunice Paiva, companheira de Rubens Paiva, cuja influência despertou meu entusiasmo pelos povos indígenas. Após o desaparecimento do seu esposo, Eunice se especializou em Direitos Indígenas e, no auge da Ditadura, atuava contra a violência e tomada das terras dos povos indígenas.

Quando iniciei a graduação em Arqueologia na Universidade Federal do Piauí – Teresina, não tive nenhuma dúvida que havia escolhido a área científica certa, e, em pouco tempo, o meu tema de defesa me encontrou. Conquistei o título de arqueóloga na turma de 2020 com o trabalho de monografia, nomeado “ANDANÇAS E VIVÊNCIAS - Análise da dispersão territorial do povo Ka’apor: Uma abordagem arqueológica”.

Os Ka’apor são um povo indígena pertencentes ao tronco linguístico Tupi, os povos pertencentes a esse tronco linguístico habitavam majoritariamente as áreas litorâneas do Brasil e foram ao longo dos séculos amplamente descritos, por vezes de modo generalista, talvez em razão da ampla rede de comunicação, contatos, reputação, ingestão de humanos ou movimentação territorial. (FERNANDES, 1989). As primeiras tentativas de comunicação entre os Ka’apor e os não indígenas datam de pelo menos trezentos anos, entre o rio Tocantins e rio Xingu, os dados são fragmentados e em sua maioria, são relatos de expedições exploratórias e violentas ocorridas no interior do Brasil.

Esse povo indígena teria sido avistado inicialmente, segundo dados históricos¹, em 1600, por terem se estabelecido sucessivamente nas bacias dos rios do estado do Maranhão e do Pará (BALÉE, 1994; 1989). Há muito, sofriam com as pressões sobre suas terras, resultando em fugas, migrações e deslocamentos, o que possibilitou constituir novas configurações territoriais. Segundo Ribeiro (1996), os Ka'apor eram hostis às tentativas de aproximações territoriais e ficaram conhecidos pela defesa de seus territórios, “ironicamente, esse título surge devido à organização dos guerreiros Ka'apor em defesa do seu povo” (VIANA; CHAHINI; MATOS; CHAHINI, 2023, p. 2225). No final do século XVIII, esse povo parece ter fugido da expansão da sociedade luso-brasileira e de outros nativos, chegando ao Maranhão por volta de 1870 (BALÉE, 1993), e encontraram outros povos afugentados por toda a margem dos rios Gurupi e Turiaçu. Meu estudo na graduação teve como objetivo principal compreender as migrações territoriais e assentamentos dos Ka'apor ao longo dos anos, assim, pude observar as cronologias relevantes dessas mudanças territoriais, para correlacionar essa população recente aos artefatos dos seus antepassados, com finalidade de fortalecer sua cultura e reduzir as lacunas dos estudos arqueológicos no Maranhão.

Ao desejar me aprofundar na temática em questão e continuar sua exploração acadêmica nessa área, compreendi melhor o tema a partir de novas leituras e diversas complexidades culturais acerca dos inúmeros povos que compartilhavam suas vivências e andanças com os Ka'apor; assim, ingressei na Pós-graduação em 2022, especificamente no Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade - Mestrado interdisciplinar – UFMA, onde almejo atingir parte da expansão dos estudos relacionados não só aos Ka'apor, mas a outras comunidades tradicionais que vivem e vivem nas áreas adjacentes às aldeias indígenas, logo, direcionei meus estudos também para os quilombos da região do Gurupi.

Esses povos tradicionais se relacionam desde o século XVII e protagonizam extensas trocas culturais por séculos na região da Amazônia. “Os Quilombos representam uma das maiores expressões de luta organizada no Brasil, em resistência ao sistema colonial-escravista, atuando sobre questões estruturais” (DE MESQUITA VALADARES, 2021, p.65), advindas da resistência de africanos na

¹ LOPES, Raimundo. Os tupis do Gurupy (Ensaio comparativo). In: CONGRESO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS (250). Actas y trabajos científicos. v. 1. Buenos Aires : s.ed., p. 139-71, 1934.

condição de escravos e os seus remanescentes nascidos nos quilombos ou fora deles. Segundo dados, de Dos Santos (2020), o Maranhão é o estado nordestino com o maior número de comunidades de remanescentes de quilombolas reconhecidas (SANTOS; LEITE; ROCHA; BARBOSA, 2020), dados da Fundação Cultural Palmares que foram reafirmados nos resultados do Censo 2022. Atualmente, na região da Amazônia maranhense, ainda ocorrem resistência sociocultural articulada por anos, intensificadas na contemporaneidade devido aos conflitos e defesa dos seus direitos (FURTADO; DE ARAÚJO SILVA, 2018).

Logo, a pesquisa também ganha uma importante faceta política, uma vez que é patente ao desmonte da legislação de proteção das terras indígenas, que também coloca sob pressão a integridade dos territórios quilombolas e de outros povos tradicionais. Durante os últimos anos, estava e está em discussão a tentativa de estabelecer um "marco temporal" para os territórios ocupados por povos tradicionais no Brasil, algo que ilustra de maneira notável as complexidades que envolvem a demarcação e titulação de suas terras, apesar de tais povos possuírem garantias e direitos territoriais assegurados pela Constituição (DA SILVA; DE SOUZA FILHO). É profundamente incoerente fixar o ano de 1988 como referência para a definição da ocupação dessas terras tradicionais, que têm sido habitadas de modo contínuo por esses povos por milhares de anos.

A Floresta Amazônica com o seu bioma espalhado por cerca de 6,74 milhões de km² em vários países, é um exímio exemplo dessas ocupações humanas, envolvendo manejo e modificações na floresta de modo sustentável, garantindo a manutenção dos seus modos de vida continuamente, como pontuado nos estudos de Eduardo Goés Neves (2022). O "marco temporal" transborda toda incongruência jurídica e a violência histórica que esses povos continuam vivendo e revivendo no Brasil. Nos últimos meses de 2023, o pior cenário se concretizou: vetos, inconstitucionalidades aceitas e incertezas sobre o caminho para 2024. Lamentavelmente, esse contexto intensificou a violência no campo e as tomadas de territórios, objetivo principal da chamada "bancada ruralista". Diante desse cenário, é de suma importância estudos que coloquem em evidência as questões territoriais e que ressaltem as garantias constitucionais sobre as terras dos povos originários e tradicionais.

Percebendo a complexidade da temática proposta ainda no pré-projeto de pesquisa e a intersecção entre a arqueologia, etno-história e antropologia que se fez presente para a construção da escrita, a interdisciplinaridade do programa alavancou a visão desse estudo, favorecendo as análises e novas construções que surgiram ao longo do da pesquisa.

Ao dar início às disciplinas no mestrado, percebi que seria complexo conseguir dialogar pessoalmente, e em tão pouco tempo, com os Ka'apor e as comunidades quilombolas, tão pouco realizar escavações nas áreas ocupadas anteriormente por seus antepassados. Concomitantemente, após novas sugestões dos doutores, prof. Arkley Bandeira e prof. Ângelo Corrêa, durante a pré-qualificação do programa, foi compreendido, como saída, permanecer apenas com a perspectiva etno-histórica desses povos tradicionais e, no desenvolvimento desse estudo, utilizar a metodologia de pesquisa levantamento bibliográfica (GIL, 2002), dado que foi decidido não realizar mais o trabalho de campo.

Outro motivo para o estudo se restringir ao levantamento bibliográfico desses dois povos, foi a pandemia do coronavírus mundialmente enfrentada: essas populações. Por viverem em áreas distintas, são mais vulneráveis, e, no caso específico dos Ka'apor, as lideranças indígenas acreditam que os madeireiros, garimpeiros e traficantes de drogas estavam aproveitando o período pandêmico para adentrar à Terra Indígena (T.I) Alto do Turiaçu, no nordeste do Maranhão, reserva que escolheram habitar desde o século XIX, e, dessa forma, procuram evitar estabelecer novos encontros com não indígenas, como anteriormente ocorria.

A presente pesquisa teve como objetivo central apresentar um estudo acerca das relações na Amazônia Maranhense, com suas especificidades voltadas a microrregião do Gurupi, e, assim, melhorar o quadro geral das discussões acerca dos remanescentes dos Ka'apor e dos quilombolas dessa região do Estado do Maranhão, ao entender as influências e mudanças culturais resultantes dos contatos interculturais, no modo de vida e cultura material identificada em diversos acervos. A área desse estudo se concentra na região do Rio Gurupi, rio disposto entre o Maranhão e o Pará, considerado até o final do século XX uma das áreas que mais recebeu influências, rupturas e violências promovidas por inúmeros indivíduos, originando domínios através da opressão e injustiças sociais.

Em fins do século XIX, o número de migrações e busca de terras por parte de ex-escravos aumentou drasticamente na região da antiga capitania do Grão-Pará. Os rios mais ocupados por essas sociedades foram os rios Gurupi e o Turiaçu que, de acordo com Gomes (2005), tem sido cenário de estreitas relações, estabelecendo processos de convivência entre povos indígenas e africanos que, no período dos encontros já estavam organizados em grandes quilombos nessa região da Amazônia, fazendo surgir a partir desses processos de interações sociais e culturais o chamado sujeito Afroindígena – é importante salientar que nesse estudo, utilizo a expressão Afroindígena fazendo alusão às múltiplas conexões culturais existentes entre esses povos, o termo sem o hífen, é um mecanismo de *empowerment*² pela escrita enfatizando meu posicionamento anuente para as particularidades desses povos que dialogam e são incorporados unicamente, corroborando com alguns autores³ que serão explorados na seção posterior.

Com base no exposto, como supracitado, a pesquisa, de caráter interdisciplinar, buscou problematizar acerca das relações interétnicas ocorridas na Amazônia maranhense, com o enfoque nos contatos estabelecidos entre esses povos na região do rio Gurupi, entre os séculos XIX e XX.

Para tanto, elaborou-se a seguinte questão geradora: a produção de conhecimento acerca das relações interétnicas entre os Ka'apor e as comunidades quilombolas possibilitam compreender as migrações territoriais na Amazônia maranhense? Além dessas questões, outros aspectos se colocam, a exemplo das possíveis relações afroindígenas que ocorrem na região do rio Gurupi? Como ocorreram as vias de contatos entre esses povos? Podemos identificar apenas a partir da documentação escrita?

Essa pesquisa se justifica, primeiramente, pela importância em se compreender as relações culturais ocorrida nesses espaços importantes do estado, sobretudo nos séculos XIX e XX, principalmente nos episódios mais instáveis vivenciados por esses

² O termo *empowerment* ou empoderamento ganhou visibilidade a partir dos estudos do psicólogo Julian Rappaport, que no ano de 1977 iniciou uma série de estudos sobre a necessidade de empoderar povos, comunidades e indivíduos para promover bem-estar social. Consultar: SWIFT, Carolyn F.; RAPPAPORT, Julian; HESS, Robert. **Studies in Empowerment:: Steps Toward Understanding and Action**. 1. ed. [S. l.]: Haworth Press, 1984. 230.

³ GOLDMAN, Marcio. A relação afroindígena. **Cadernos de Campo (São Paulo-1991)**, v. 23, n. 23, p. 213-222, 2014.: PACHECO, Agenor Sarraf. Religiosidade afroindígena e natureza na Amazônia. **Horizonte: revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 11, n. 30, p. 476-508, 2013.

povos relacionados a CF luta territorial, em situações de opressão e confrontos, enfatizando essa Amazônia plural de tantas 'gentes', com muitas culturas, uma Amazônia infinita, por vezes silenciada e hostilizada. A partir dessas premissas e a potência da temática que envolve o estudo das relações afroindígenas – arcabouço teórico desse estudo – e das trocas culturais, essa pesquisa deu luz aos desdobramentos daí advindos.

Mais precisamente após o processo de invasão europeia e a formação do Brasil como Colônia, Império e posteriormente a República, que se trouxe várias configurações culturais ao território amazônico, o que fez surgir diversas interações culturais entre os povos nativos da floresta - onde a ancestralidade está conectada à região - e os povos que chegaram posteriormente - entre fugas e buscas por liberdade, como os negros africanos ainda no século XVII ou de camponeses/ribeirinhos que adentram a Amazônia a partir o século XX em busca de uma vida. Durante o período colonial brasileiro, quilombos proliferaram em diversas regiões, surgiram quase simultaneamente à ocupação e expansão econômica de várias localidades. Reconstruíram vivências históricas preservando suas heranças africanas, recriando narrativas, buscavam tornar-se imperceptíveis, almejando a internacionalização nos territórios que percorreram (GOMES 1997).

Esse estudo se delineia como uma pesquisa bibliográfica qualitativa, pautada em levantamento documental, a partir da análise de fontes primárias, secundárias e terciárias, e, embora em quase todas as pesquisas ocorra algum tipo de trabalho nessa condição, há trabalhos desenvolvidos exclusivamente a partir de acervos bibliográficos (GIL, 2002).

Logo, a pesquisa enfatizou a organização de um corpo documental, mediante a coleta de informações disponíveis na literatura; tal ação exigiu análise e seleção de documentação histórica e etnográfica, além de outras disciplinas, bem como a ida em espaços para explorar acervos bibliográficos, como em centros de pesquisa, arquivos públicos, instituições de salvaguarda, bibliotecas públicas, bem como leitura e organização de teses, dissertações, livros, artigos sobre a temática, dentre outros, na tentativa de obter uma certa gama de informações. Segundo Gil (2002), a pesquisa bibliográfica oferece uma prerrogativa ao investigador, pois possibilita explorar uma ampla diversidade de fenômenos, ampliando assim as oportunidades de investigação. Além de um escopo específico, essa vantagem se torna especialmente relevante

quando o problema de pesquisa demanda dados dispersos em diferentes regiões geográficas, uma vez que seria inviável para o pesquisador percorrer todo o território brasileiro em busca dessas informações de modo equilibrado (GIL, 2002, p. 45).

Assim, o instrumental da pesquisa fora a organização bibliográfica e interpretação dos dados levantados, por meio de coletas em documentações históricas, etnográficas, geográficas, arqueológicas, cultura material em coleções, sobre o tema em questão. Ao final, o objetivo realizei a sistematização das fontes de informações consultadas, organizando-as por disciplina e ênfase do trabalho para que não seja mais necessário realizar outro levantamento bibliográfico posterior, assim, desmembrando as informações para facilitar novas consultas. Ao final, este estudo fora mais um contributo para se compreender as relações afroindígenas no estado, sobretudo pelo fato do Maranhão ainda deter pouco conhecimento sobre o tema.

A partir do exposto, esse trabalho fora desenvolvido na Linha de Pesquisa 2 - "Cultura, Educação e Tecnologia", do Mestrado Interdisciplinar em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão, ampliando o quadro de reflexões e discussões nessa região, questões que envolvem povos tradicionais que moldaram a construção cultural que repercutem em todo o estado do Maranhão. Para tal finalidade, como supramencionado, o estudo conecta-se com a complexa e múltipla área interdisciplinar, ao abordar dados das ciências humanas e ciências sociais, bem como outras temáticas que possam ser atravessadas, como a preservação do patrimônio cultural ou questões de território.

A pesquisa interdisciplinar é uma abordagem recente no cenário nacional e internacional, embora não seja recente sua discussão no meio científico (ALMEIDA et al., 2004). A demora para que se tornasse popular advém do "temor científico" da ausência de autenticidade que os estudos poderiam adquirir no seu campo individual de pesquisa. Muito embora essa perspectiva possa ser fomentada devido a problemática para conceituar a interdisciplinaridade, objetivamente, discorrer-se-á sobre um conceito que sempre esbarra com as mediações ou fronteiras do conhecimento, como pontua Pombo (2008), sendo assim, necessariamente o contato com duas ou mais disciplinas essenciais para sua definição, sendo essa a maior problemática para alguns estudiosos; entretanto, para outros, a inserção de várias disciplinas fomenta maior amadurecimento científico que outras áreas não poderiam almejar.

De acordo com Almeida et al. (2004), a partir dessas discussões, surgiu a Comissão Interdisciplinar em 1999, a primeira a aceitar e problematizar oficialmente as questões acerca do desenvolvimento tanto das Ciências Sociais, como Humanas. A partir disto, a difusão da área interdisciplinar se expandiu e alcançou inteiramente essa pesquisa. Levando em consideração a interdisciplinaridade, esse estudo tem uma perspectiva etno-histórica, pois une fontes etnográficas e históricas para compreender as culturas a partir de um olhar histórico. Esse enfoque é considerado um método interdisciplinar, permitindo acesso às informações das populações passadas e dos seus remanescentes, auxiliando na busca para compreender os processos de transformações temporais desses povos nativos e/ou tradicionais.

Neste estudo, emprego a definição de etno-história proposta Thiago Cavalcante (2011), a qual é abordada e aprofundada em uma seção específica desta dissertação. Segundo essa abordagem a etno-história é compreendida como o processo pelo qual as comunidades indígenas elaboram suas próprias narrativas históricas, incorporando uma perspectiva intrínseca à sua cultura, ao mesmo tempo em que empregam estruturas temporais para narrar suas experiências ao longo do tempo; trago ainda pontuações de outros estudiosos que particularizam a etno-história como um método e disciplina interdisciplinar (TRIGGER, 1982; EREMITES DE OLIVEIRA, 2003; ROJAS, 2008; CAVALCANTE, 2011), incorporo assim, uma perspectiva a outra.

Esta dissertação versa sobre a teoria Afroindígena proposta por Márcio Goldman (1984; 2014), docente e antropólogo da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) que se debruça sob pesquisas relacionadas a compreensão de identidades e culturas, sendo referência no conceito Afroindígena, e por vezes, aduzindo perspectivas interdisciplinares nos seus estudos, bem como os estudos de Agenor Pacheco (2012), acadêmico e historiador da Universidade Federal do Pará (UFPA) o qual se volta, entre outras temáticas, para os estudos culturais relacionados ao ser Afroindígena especificamente na Amazônia, trazendo concepções da história social e cosmológica desses encontros culturais ocorridos nessa região.

A Amazônia é o exemplo extraordinário para o entrelace dessas duas óticas, com base nos registros de ocupações humanas, diversidade cultural e a quantidade de vestígios materiais e imateriais identificados no contemporâneo, dado que, ao se

refletir sobre as individualidades das ocupações amazônicas, reverbera o ser afroindígena (CUSTÓDIO, 2019).

Essa dissertação está organizada em seis seções que se complementam. A primeira seção é a introdução desse estudo, trazendo uma contextualização sobre os objetivos, sua justificativa, área de estudo, estrutura do arcabouço teórico, problema da pesquisa e o esboço metodológico da pesquisa. Na segunda seção, inicia-se as discussões teóricas desse estudo, partindo da definição de cultura, sua relação com a identidade amazônica e fundamenta-se o 'ser' Afroindígena na perspectiva de Goldman (1984, 2014) e Pacheco (2012). Ademais, discuto o desenvolvimento da categoria etno-histórica, perspectiva adotada neste estudo e os procedimentos metodológicos desenvolvidos; abordo, também, a presença humana na Amazônia em uma perspectiva de *longe durée* ou longa duração no cenário da Amazônia e, por fim, nessa seção também foi explanado sobre a área de estudo, para além das suas contextualizações históricas. A terceira sessão trará um apanhado sobre a origem do povo Ka'apor, quanto ao contexto histórico, confrontos registrados em documentação, línguas, além de enfatizar a distribuição dos povos indígenas no Maranhão.

Na quarta seção, elucida-se sobre desdobramentos da presença negra na Amazônia, partindo da origem dos africanos antes do seu tráfico transatlântico até a sua presença no Brasil, a adaptação no Novo Mundo, suas estratégias de sobrevivências e organização quilombola. A quinta seção trouxe discussões e resultados do estudo, partindo das relações interétnicas dos quilombolas com os Ka'apor, sublinhando o que surgiu disto, como o campesinato, a territorialidade e a resistência desses povos, pontuando também quais as resoluções do problema proposto, e, concomitantemente enuncia novos dados identificados no processo da construção desse estudo. A sexta e última seção é a apresentação das considerações finais da pesquisa, seus resultados e discursões alcançados.

2 PERSPECTIVAS TEÓRICAS E INTERDISCIPLINARES PARA COMPREENDER AS RELAÇÕES INTERÉTNICAS

eu diria apenas que creio que a relação afroindígena tem um alto potencial de desestabilização do nosso pensamento (GOLDMAN, 2014, p 219).

Esta sessão discorre sobre a base teórica dessa pesquisa, que está fundamentada na categoria Afroindígena. Entretanto, antes de defini-la, é necessário mencionar seu percurso para se tornar uma “categoria”. A primeira introdução desse conceito ocorreu na dissertação de mestrado intitulada "A possessão e a construção ritual da pessoa no Candomblé," elaborada por Marcio Goldman sob a orientação do renomado Eduardo Viveiros de Castro, em 1984. Essa pesquisa, que em suma aborda a centralidade das "oposições entre possessão e sacrifício, por um lado, e xamanismo e totemismo, por outro" (GOLDMAN, 2014, p. 214), foi pioneira ao lançar luz sobre a episteme afroindígena, tornando-se uma referência fundamental nesse campo de conhecimento.

Todavia, encontros e intercâmbios científicos também projetaram o conceito afroindígena – a partir de 1997 – e esses diálogos inspirados nessa perspectiva tiveram lugares em diferentes momentos, durante as edições dos encontros da Associação Brasileira de Antropologia - ABA e da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais - ANPOCS em 1998, 2001, 2004, 2006, 2008, 2009, 2011 e 2012. Essas iniciativas ganharam mais forças a partir de 2004, quando o Núcleo de Transformações Indígenas - NuTI, vinculado ao Museu Nacional da UFRJ, começou a expandir-se para dar origem à Rede Abaeté e ao Núcleo de Antropologia Simétrica – NanSi.

Nessas instâncias, os pesquisadores dedicados à investigação das sociedades indígenas, coletivos de afrodescendentes e outros tópicos similares foram estimulados a se engajar em interações colaborativas, assim, essas interconexões entre os acadêmicos tem gerado consequências de considerável relevância, evidenciadas na produção acadêmica recente, particularmente em dissertações e teses elaboradas nos últimos 20 anos. Essa rede de intercâmbio intelectual foi impulsionada por um desejo coletivo de transpor as barreiras acadêmicas, fomentando a colaboração entre pesquisadores engajados no estudo de povos

tradicionais, coletivos e campos correlatos, colaborando para uma série de debates e pesquisas interdisciplinares que enriqueceram significativamente a produção acadêmica, contribuindo de maneira expressiva para o progresso do conhecimento nessas áreas específicas (GOLDMAN, 2014).

Um dos estudos, fruto desse impacto da interdisciplinaridade acerca da categoria afroindígena, foi a dissertação “Obras de arte e conceitos: cultura e antropologia do ponto de vista de um grupo afroindígena do sul da Bahia”, de Cecília Mello, em 2003, sob a orientação de Márcio Goldman. Como supramencionado, até a referida década ele já havia desenvolvido estudos profundos sobre essa temática em várias perspectivas epistêmicas, fomentando o conceito Afroindígena, posteriormente trazendo reflexões e investigações com diversas abordagens ao longo dos anos.

Mello (2003) realizou uma ampla pesquisa etnográfica no município de Caravelas, extremo sul da Bahia, com um grupo de artistas que se autodenominavam “afroindígenas”⁴. O objetivo do estudo de Cecília Mello foi investigar as novas formas de criatividade deste grupo, tais como suas manifestações artísticas, sua relação com o processo coletivo de geração de ideias e seu pensamento na adversidade.

O primeiro capítulo começa com uma análise de duas formas diferentes de narrar a cronologia histórica e pretendeu destacar as implicações mais profundas da apresentação da história na totalidade sincrônica (simultânea) e diacrônica (progressiva ao longo do tempo). O segundo capítulo centra-se na análise da abordagem do grupo à heterogênesse, identificando as origens reconhecíveis das suas práticas, ideias e, reconfigurando influências para encontrar uma expressão artística e política autossuficiente “traduzidos nos conceitos de sustentabilidade e antropologia cultural” (MELLO, 2003, p. 5). O terceiro e último capítulo mostra como os processos mentais envolvidos na produção de imagens se assemelham aos processos mentais das formas.

Nesse estudo, o conceito de afroindígena foi analisado no contexto de dois povos culturais pré-existentes: o Bloco de Índio⁵ e os Nagôs. Este conceito é descrito como uma “bricolagem” cuidadosa – a combinação de materiais existentes – e é visto como um processo contínuo e metódico baseado em expressão e linguagem, e não

⁴ a autora utiliza essa nomenclatura com hífen, durante sua escrita a mesma reitera, especificamente, que é como o grupo se autodenomina, não pontuando especificidades ou “porquês”.

⁵ termo utilizado pelo grupo, não pela autora.

como um processo identitário fixo ou definido.

Assim, conforme a perspectiva de Mello (2003), a fusão dos elementos culturais - negros e indígenas - que se manifestam na cultura da cidade de Caravelas, é resultado de encontros e trocas naturais, muitas delas de natureza religiosa, que remontam, no mínimo, à década de 1950. Nesse período, esses dois povos participavam e se encontravam em diferentes blocos carnavalescos, dando origem ao que Mello (2003) denomina de "afroindígena". Para a antropóloga, o termo refere-se a indivíduos que carregam consigo uma linhagem distintiva, contudo, a condição de ser afroindígena não implica em pureza étnica, mas sim, na herança resultante da fusão dessas duas origens desde seu início, argumentando ainda que,

o conceito de afroindígena não diz respeito à raça, tal como a expressão de um fenótipo, fundada em diferenças naturais. Não se trata de um conceito substancialista, mas *expressivo*; ele diz respeito muito mais às *diferenças culturais* do que a uma base natural de identificação (MELLO, 2003, p. 98).

Ou seja, para Mello (2003), a autodenominação afroindígena transcende a mera similitude, ultrapassa as limitações das construções históricas e sociais. Ser afroindígena vai além das representações convencionais, sendo intrínseco às narrativas locais, onde uma versão fluída da história dos indígenas e negros da região é constantemente encenada e recriada (MELLO, 2003). O estudo de Cecília Mello se concentra na complexidade do indivíduo afroindígena, cuja personalidade não se restringe a uma categoria estática, mas sim, representa uma evolução dinâmica. Nesse processo, o afroindígena transforma-se, assumindo uma forma distinta daquela que possuía anteriormente, enquanto mantém uma memória preservada do que se foi (SERRES, 1997; MELLO, 2003).

Todavia, torna-se evidente que a abordagem de Cecília Mello, em seu estudo, poderia ter se aprofundado mais no conceito afroindígena, reforçando e embasando as possibilidades de desdobramentos culturais que esses povos poderiam alcançar. Isso envolveria uma abordagem que transcenderia a perspectiva restrita a um âmbito 'local' e se estenderia a compreensão dos indivíduos afroindígenas em dimensões mais abrangentes, abarcando aspectos territoriais, culturais, sociais, individuais e mais coletivos. É pertinente observar que essa dimensão mais ampla não foi devidamente abordada na pesquisa dela, sugerindo uma limitação do estudo.

A categoria afroindígena engloba outras abordagens que merecem menção. O historiador Agenor Pacheco conduziu estudos significativos nos anos de 2009 na tese

de doutorado “En el corazón de Amazônia: Identidade, saberes e religiosidade no regime das águas” e, 2012 no artigo “Os estudos culturais em outras margens: identidades afroindígenas em ‘zonas de contato’ amazônicas”, centrando-se principalmente nas identidades voltadas para a religiosidades dos afroindígenas na região amazônica, mais precisamente na ilha de Marajó, localizada no estado do Pará.

De acordo com as pesquisas de Pacheco (2009; 2012), a concepção de identidade está intrinsecamente ligada aos indivíduos, uma perspectiva que entra em contraste com as abordagens de Goldman (2014) e Mello (2003), que não a consideram como um elemento determinante. Pacheco (2012) revela em seu estudo como as identidades amazônicas estão sendo exploradas na contemporaneidade, em pesquisas históricas e sociais, com destaque para as identidades afroindígenas, que só recentemente têm recebido atenção.

Essas discussões suscitam a consideração de mais duas indagações nesta seção: em primeiro plano, como se desenvolvem as identidades culturais dos indivíduos? E, em segundo plano, de que forma esse processo se desdobrou no contexto da Amazônia brasileira e maranhense?

A concepção de identidade ao longo dos anos tem gerado acalorados debates no campo das ciências sociais, as mais intensas surgiram após os estudos de Stuart Hall, renomado teórico e sociólogo jamaicano que desempenhou um papel ativo no Centro de Estudos Culturais da Universidade de Birmingham e na Open University (ZUBARAN; WORTMANN; KIRCHOF, 2016). Seus estudos redefiniram os conceitos sobre identidade. Até a década de 1970, a identidade era amplamente considerada como algo fixo e imutável, abordagem oposta ao que o teórico defendia. Para Hall (1990) as identidades são fluidas e profundamente influenciadas por processos sociais, políticos, culturais e contextos históricos ao longo da vida dos indivíduos. Isso contribuiu para a compreensão das dinâmicas sociais e culturais que ocorrem há séculos entre diferentes povos e sujeitos, justificando como é possível transformações e novas identidades surgir em qualquer tempo ou espaço.

Hall (1990; 2006) em estudos mais recentes, também influenciou teorias que repercutem desde antes da virada do século XXI, como a relação identidade x pós-colonialismo, sublinhando as relações de poder, dominação e sequelas desses processos, enfatizando como essas dinâmicas suggestionaram/forçaram construções de identidades, como as identidades do Novo Mundo, que o mesmo nomeou de

'terceira presença', pois foi o Novo Mundo que reformulou parte do pensamento da contemporaneidade, como o trecho a seguir evidencia:

"Novo Mundo"; não é tanto poder, é mais solo, lugar, território. É a encruzilhada em que os muitos principais tributários culturais se encontram, a terra "vazia" (os colonizadores europeus esvaziaram-na) em que estranhos de todas as outras partes do globo colidiram. Nenhum dos povos que agora ocupam as ilhas - negros, castanhos, brancos, africanos, europeus, americanos, espanhóis, franceses, naturais das Índias Orientais, chineses, portugueses, judeus, holandeses - "pertencia" lá originariamente. É o espaço onde se negociaram as crioulizações e assimilações e sincretismos. O Novo Mundo é o terceiro termo - o cenário primordial - em que se encenou o encontro fatídico/fatal entre África e o Ocidente. Acresce que tem de entender-se este espaço como lugar de muitas e contínuas deslocções: dos originários habitantes pré-colombianos, dos Aruaques, dos Caraíbas e Ameríndios, povos que foram permanentemente deslocados das suas terras natais e dizimados; dos demais povos deslocados de maneiras diferentes de África, da Ásia e Europa; das deslocções originadas pela escravatura, colonização e conquista. O Novo Mundo simboliza as inúmeras maneiras pelas quais o povo caribenho foi destinado a "migrar"; é o significante da própria migração - do viajar, deambular e regressar como fado, como destino; do antilhano como protótipo do moderno ou pós-moderno nómada do Novo Mundo, movimentando-se continuamente entre o centro e a periferia. (HALL, 1990, p. 32).

Lamentavelmente, ainda na década de 1990, a abordagem de Stuart Hall em relação ao Novo Mundo, no que tange ao poder e à representação das dinâmicas culturais, era verdadeiramente inovadora, sobretudo por lidar com uma das regiões globais que foram submetidas - e continuam a ser - a processos de exclusão ou estranheza.

Ainda nesse cenário, o Novo Mundo encontrava-se saturado de estereótipos, sendo considerado, mesmo nos anos 1990, uma porção marginalizada do ocidente. Essa perspectiva era/é aplicada indiscriminadamente a todos os latino-americanos contemporâneos sem justificativas plausíveis. Desmistificar essa concepção está profundamente ligado aos esforços dos estudos decoloniais, um esforço que teve início ainda no século passado com as ciências sociais e, que subsequentemente expandiu-se para diversas áreas de estudo.

Os propósitos subjacentes às iniciativas teóricas decoloniais visam a supressão de concepções, mediante a desarticulação de estruturas de poder, hierarquias e experiências vinculadas ao secularismo colonial, as quais se encontram profundamente enraizadas em diversos contextos sociais. Essa arraigada influência pode manifestar-se na produção escrita, na linguagem e nas dinâmicas culturais

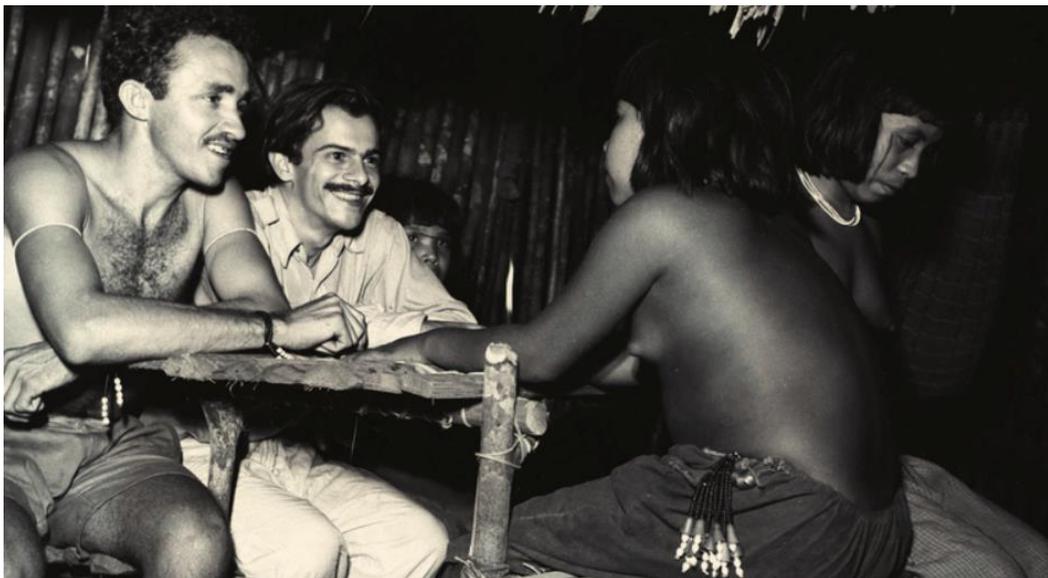
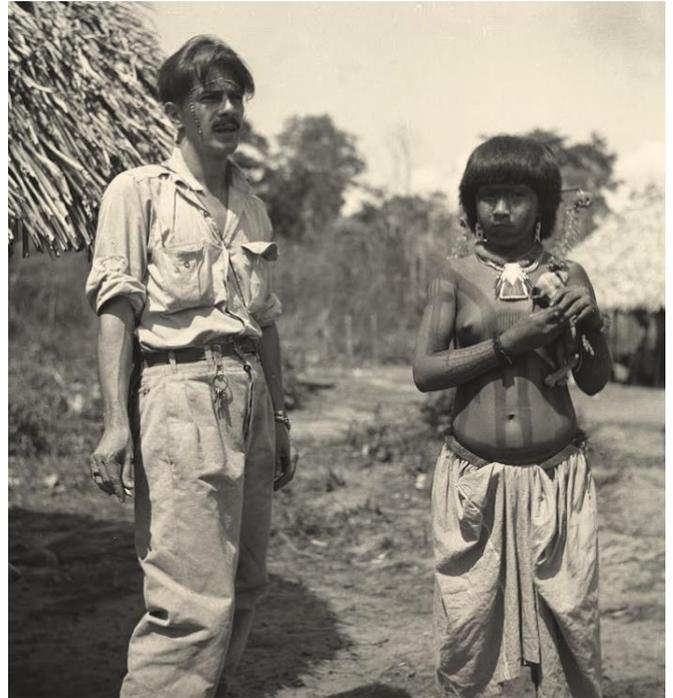
(HALL, 2003; FANON, 2007; BHABHA, 1998; GILROY, 2001; ZUBARAN; WORTMANN; KIRCHOF, 2016). Tais investigações têm iluminado de que maneira os indivíduos no Novo Mundo, nas antigas colônias africanas ou asiáticas concebiam suas próprias identidades culturais; destaca-se, ainda, como essas perspectivas identitárias foram, por séculos, condicionadas pelas imposições dos invasores imperialistas; indubitavelmente, essa perspectiva identitária reverbera de maneira direta na concepção da identidade dos indivíduos em território brasileiro.

Investigar no século XVI ou no século XXI a questão da identidade no Brasil representa uma tarefa intrincada, permeada por complexidades e desafios. Ao longo do século XIX, alguns teóricos estrangeiros das ciências sociais e das ciências humanas sequer reconheciam o Brasil como uma nação em si, concebendo-o, em vez disso, como um amálgama de influências culturais, que era frequentemente desvalorizado e considerado de pouca relevância no contexto global (DA MATTA, 1986), era frequentemente visto como um território cuja identidade se assemelhava a um apêndice ou uma mera réplica deficiente do modelo europeu, fadado ao fracasso colossal.

Essa concepção encontra-se intrinsecamente vinculada aos estereótipos depreciativos e injustificáveis mencionados no parágrafo anterior, onde o ponto de vista do invasor europeu se apresentava como preponderante ou mesmo superior em relação aos demais povos culturais diferentes. Entretanto, mesmo no Brasil haviam concepções similares, no entanto, tácitas. Em seu livro intitulado “O Povo Brasileiro – A formação e o sentido do Brasil”, de 1995, Darcy Ribeiro discute e define a identidade brasileira de forma extensiva. Para Ribeiro (1995) a “miscigenação” determinou ao longo dos anos a construção do que hoje chamamos de identidade nacional, formada a partir da relação entre indígenas, africanos e europeus, para ele esse fora o elemento principal que gerou a diversidade e pluralidade no Brasil, enfatizando as adaptações culturais que fomos capazes de agregar a nossa identidade.

Darcy Ribeiro fora um dos poucos antropólogos que esteve integralmente nas aldeias Ka'apor em sua época, durante as expedições nos 1949 e 1951, desenvolveu estudos importantes que, foram divulgados posteriormente em forma de livro apenas em 1996 com título "Diários Índios: os Urubus-Kaapor", estudo de valiosa contribuição para as pesquisas antropológicas e arqueológicas, com dados detalhados, completos e únicos dos indígenas (DE ARAUJO MOREIRA, 2023).

Figura 1 - Darcy Ribeiro e os indígenas Ka'apor



Fonte: Museu do Índio, 1949.

Todavia, notadamente os estudos de Ribeiro possui uma abordagem eurocêntrica, percebendo os indígenas e os outros povos tradicionais como quilombolas e ribeirinhos na Amazônia. Com uma visão externa e rasa, sem uma compreensão complexa da pluralidade destes, Ribeiro não considera a perspectiva ameríndia cunhada por Viveiros de Castro, mesmo citando as cosmologias, pajelança documenta em seus estudos, ou os modos de vidas dos Ka'apor, em certos trechos

do livro percebe-se que para o antropólogo a incorporação de outras culturas nos processos interétnicos fora uma “anomalia”, perceptível até mesmo nos termos que o autor utiliza como “mestiços”, “miscigenados” ou “caboclos”, como registrado na sua segunda expedição entre os Ka’apor:

O certo é que os Tenetehara não estão se integrando na sociedade rural do Maranhão, não estão se dissolvendo nela como quer Galvão. São, hoje, diferentes do que eram ontem e mais parecidos com os caboclos que então, mas são sempre Tenetehara nas motivações, nas atitudes e nas formas mais profundas de pensar, agir e de sentir. Como, então, se processou o caldeamento dos primeiros séculos? Como se formou a sociedade brasileira que aí está, composta de mestiços, de brancos, negros e índios? Sobretudo, como se formou a população cabocla toda mestiçada de índios da Amazônia? (RIBEIRO, 1996: 312-313).

A partir desse recorte, é notável que para Ribeiro existia uma “perda identitária” irreversível desses povos amazônidas, tão acentuada que se perderia o que um dia se foi. O autor construiu uma visão negativa dessa dinâmica, não compreendendo a reelaboração cultural como uma característica de resistência social dos Ka’apor, ou de outros povos que foram obrigados a resistir aos processos de invasão aos seus territórios e as interferências sociais, culturais, ambientais e espirituais, como destaca De Castro (1992) em “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”, enfatizando que as culturas indígenas conseguem conceber as suas identidades não apenas como o resultado de “misturas culturais”, mas encarando-as como um fenômeno múltiplo responsável pela complexidade dos seus modos. De Castro (1992) enfatizou que na relação indígena e a imposição dos jesuítas, não houve perda das dinâmicas identitárias, mas um metamorfismo destas.

Segundo Bhabha (2008), a questão da identidade está intrinsecamente ligada ao conceito de cultura, apresentando uma maior complexidade que requer discussão abrangente no contexto dos povos amazônicos, bem como pontua Geertz (1989) sobre o vínculo indissociável entre culturas e identidades, elementos que relacionam-se a partir das interações e simbologias ressignificadas, readaptando-se aos contextos e cenários culturais diversos.

Todavia, cultura e identidade são conceitos distintos que, em dados momentos, pertencem uma a outra. De acordo com Pacheco (2012), identidade é construída a partir do compartilhamento ou relação com o outro, enquanto cultura está relacionada para além dessa partilha, alcançando não apenas um indivíduo, mas um povo.

Inegavelmente, a identidade está relacionada aos cenários das rupturas e readequações ou adaptações sociais.

A partir desta discussão, é relevante delinear uma definição de cultura, ou pelo menos buscar um consenso. Segundo Custódio (2019, p. 17), a cultura "assume diversas formas ao longo do tempo e do espaço, o que se reflete na singularidade e diversidade das identidades que caracterizam os grupos e a sociedade". Isso demonstra que o conceito de cultura é objeto de intensos debates nas pesquisas científicas contemporâneas, embora suas interpretações variem consideravelmente em diferentes disciplinas e abordagens. A cultura, portanto, suscita uma série de questionamentos complexos.

É crucial ressaltar a presença da cultura⁶ em todos os povos humanos, independentemente da configuração social, a cultura está profundamente ligada à identidade. Segundo a visão de Walter Taylor (1948), o conceito de cultura está intimamente relacionado às faculdades mentais humanas, sobretudo no que concerne à partilha de ideias, recursos e simbolismo. Embora White e Dillingham (1973) tenham expressado críticas parciais a essa perspectiva, eles reconheceram o papel crucial da cultura como orientadora das dinâmicas humanas, argumentam que, para que o ser humano alcance sua plena humanidade e se distinga de outras espécies animais, ele desenvolve a habilidade de simbolizar.

As várias disciplinas científicas buscam categorizar e entender todos os aspectos da existência humana, mas ainda não conseguiram desenvolver um conceito abrangente que capture plenamente essa complexa realidade, que engloba tanto a cultura quanto a identidade (WHITE; DILLINGHAM, 2009; PACHECO 2012; VIANA; CHAHINI; MATOS; CHAHINI, 2023).

Assim, para Pacheco (2012) pode-se exprimir sobre a existência da identidade afroindígena na Amazônia por meio dos componentes culturais-simbólicos em intercâmbio, evidenciados nas vivências de negros e indígenas, além de outros povos nessa região, logo "a identidade dos povos da Amazônia é configurada pelo caractere afroindígena" (CUSTÓDIO, 2019, p. 83). No horizonte amazônico, esse debate *cultura*

⁶ De acordo com Eagleton (2003, p. 52), a cultura pode ser descrita como "o conjunto complexo de valores, tradições, crenças e práticas que moldam o modo de vida de um grupo específico". Essa definição aproxima o conceito de cultura tanto de uma perspectiva sociológica, que se concentra nos comportamentos e costumes de grupos sociais específicos, quanto de uma perspectiva antropológica, que aborda elementos como crenças, valores e práticas.

x *identidade* tem suas bases complexas, vinculadas a multiplicidade de suas características socioculturais (PACHECO, 2009).

Isso implica que o desenvolvimento cultural se origina dos processos naturais inerentes à humanidade. Consequentemente, a complexidade do conceito de cultura se torna evidente, sobretudo por sua capacidade de transmitir ideias, fomentar a comunicação, influenciar comportamentos e catalisar transformações sociais como atributos cruciais. Essa disseminação da cultura é observável por meio da oralidade, dos artefatos culturais e dos registros históricos de uma comunidade, e merece uma análise criteriosa, levando em consideração suas particularidades. A complexidade da cultura é um traço marcante na maioria das sociedades contemporâneas, onde o multiculturalismo se destaca. Isso é notável, por exemplo, na convivência de indivíduos com origens diversas e perspectivas distintas compartilhando o mesmo espaço (JUNIOR; SENHORAS, 2021; VIANA, DA COSTA, DE SOUZA, BANDEIRA, CHAHINI, 2023 [em prelo]).

A região amazônica é um exemplo desse cenário de coexistência e multiplicidade cultural, com relações interétnicas que evoluíram ao longo de vastos períodos em termos de tempo e espaço, gerando continuidades históricas e dando origem ao conceito afroindígena.

Durante esses processos de escravidão, fugas das fazendas, fortalecimento dos primeiros quilombos, novas configurações das comunidades indígenas, migrações territoriais mútuas, resistência desses povos e a busca por liberdade contribuíram para a formação social e histórica desses agrupamentos humanos na floresta amazônica, advindo, assim, as combinações dessas duas culturas, conectadas por décadas, como reflexo dessa complexa rede de interações registradas historicamente e possivelmente arqueológico entre os povos indígenas e afrodescendentes que, habitam a região há séculos, a teoria afroindígena destaca a importância da valoração dessa diversidade cultural evidenciada nos seus remanescentes (PACHECO, 2009; 2012).

Os empréstimos culturais compartilhados por ambas as comunidades tradicionais ressaltam a emergência do conceito afroindígena, uma resposta aos processos sociais interconectados que esses povos experimentaram e ajudaram a moldar na atual região da Amazônia brasileira e maranhense. Portanto, a exploração desses estudos sobre a transição cultural e identidade na Amazônia está

profundamente ligada aos conceitos de diversidade e interação, que têm sido historicamente vivenciados pelos indígenas nativos e afrodescendentes. Essas esferas de intercâmbio cultural na região amazônica foram abordadas com suas especificidades na seção subsequente.

2.1 Perspectiva etno-histórica

Essa seção aborda a perspectiva etno-histórica a partir do conceito definido pelo historiador Thiago Cavalcante (2011), que desenvolve estudos significativos acerca da etno-história, história indígena e relações étnico-raciais. Suas pesquisas também abordam temas como a construção de acervos digitais sobre história indígena, demarcação de terras tradicionais, lideranças indígenas e suas resistências. Ele também contribui em estudos sobre violência e desafios contemporâneos das reservas indígenas. Enfatiza-se nessa seção o conceito de etno-história, o seu desenvolvimento externo e interno no cenário nacional, com objetivo de compreender o desdobramento cultural que se deu partindo da perspectiva indígena nesse cenário de trocas culturais entre esses os Ka'apor e os quilombolas.

A Etno-história é uma abordagem multidisciplinar que nasceu nas ciências humanas. A partir do século XX nas Américas, ramificou-se naturalmente para Austrália e Pacífico; notadamente expandiu-se para as áreas da antropologia, arqueologia e história, assim, a história indígena foi orientada pela metodologia da etno-história, que vem gerando inúmeros trabalhos sobre a temática desde então (TRIGGER, 1982). Esse método integra abordagens tanto culturais quanto históricas, e relaciona diversos povos, com especificidades os povos indígenas, mas não exclusivamente estes.

Segundo Cavalcante (2011), o termo etno-história foi inicialmente registrado no início do século XX por Clark Wissler, que o utilizou para converter narrativas das culturas indígenas por meio da análise de documentos escritos e, particularmente dados dos sítios arqueológicos (EREMITES DE OLIVEIRA, 2003; ROJAS, 2008). Ainda de acordo com Cavalcante (2011), notadamente a etno-história esteve associada ao estudo de povos não-ocidentais e, sem registros escritos, existia uma tentativa de historiar sobre os povos não documentados através de dados produzidos por outros povos, em contextos coloniais, precisamente, entendendo esses indivíduos apenas como povos ágrafos. Essa perspectiva de “culturas ágrafas” referida as

populações não-ocidentais adquire um tom pejorativo nesta definição. Rojas (2008) e Cavalcante (2011) problematizam essa concepção, como discute a citação a seguir:

[...] é certo que a maioria das diversas culturas nativas da América é essencialmente oral, mas não se pode desprezar o fato de que logo no princípio da dominação colonial muitos indígenas foram alfabetizados, tanto nas línguas europeias quanto em algumas línguas indígenas que foram submetidas a sistemas gráficos europeus. Esse processo de redução à escrita das línguas indígenas e de alfabetização de indígenas em línguas ocidentais continua até a atualidade e tem uma série de implicações, incluindo aí a produção de textos diversos e o registro escrito da memória dos grupos. Isso altera significativamente o conjunto de registros que podem ser tomados como fontes para a escrita da história dessas populações [...] para além dos sistemas ocidentais inseridos na América colonial, há casos de sistemas de escrita criados pelos próprios indígenas, como, por exemplo, o *Cherokee Sequoia* da América do Norte, que foi criado no princípio do século XIX. Lembra, ainda, que na Mesoamérica, antes da chegada dos europeus, a escrita já era uma realidade que não podia ser ignorada, pois alguns desses povos já escreviam em diferentes suportes como a cerâmica, a pedra, a madeira, os ossos e o papel. A frequente dificuldade encontrada para a decifração desses escritos não converte os mesoamericanos em povos ágrafos. (CAVALCANTE, 2011, p. 350).

A partir da citação anterior pode-se afirmar que, nitidamente, houve uma imposição de uma concepção sobre esses povos, principalmente nas Américas. Eles foram colocados em uma condição "natural" de inferioridade onde todos os seus traços, características mentais e culturais foram determinados sem complexidades suficientes pelos invasores europeus, essa fora uma estratégia de legitimar o poder e dominação sobre esses corpos, como bem pontuou Anibal Quijano (2005).

Esse sentimento europeu de superioridade sobre outros povos emergiu mais precisamente entre o século XIX e início do século XX, no clímax dos impérios (MOTTA, 2014), visto que, a expansão imperialista foi muito mais que jogo financeiro ou político, pois se espalhou por todo território tomado por este. A visão de mundo a partir do ponto de vista dos europeus, que fora compulsória, considerava que outros povos deveriam ser “tratados como inferiores, indesejáveis, fracos e atrasados, ou mesmo infantis. Eles eram objetos perfeitos de conquista, ou ao menos de conversão aos valores da única verdadeira civilização” (HOBBSAWM, 1988, p. 118), a europeia, segundo estes.

Trigger (1982) foi provavelmente um dos primeiros a desenvolver estudos relevantes sobre com a abordagem etno-histórica na América, quando publicou *El conflicto entre las culturas europea y algonkina oriental (1504-1700)*, mas os rumos

da etno-história expandiu-se mesmo na década de 1950, após diversos confrontos sobre sua definição e campo de atuação.

Assim, “a definição de etno-história que se consolidou na América do Norte foi aquela que identifica o conceito como um método interdisciplinar, isso porque o uso do termo para designar uma disciplina foi julgado inapropriado pela maioria dos especialistas” (CAVALCANTE, 2011, p. 352).

Um marco histórico contemporâneo impulsionou significativamente o desenvolvimento da etno-história sobre as populações indígenas da América. Esse impulso foi a promulgação do *Indian Claim Act* pelo Congresso dos Estados Unidos, permitindo que os indígenas requeressem suas terras que foram invadidas (ROJAS, 2008; CARMACK, 1979; ASE, 2010; CAVALCANTE, 2011). Deste modo, conforme Cavalcante (2011), várias reivindicações resultaram em uma demanda expressiva para as pesquisas voltadas para a abordagem etno-histórica, envolvendo varios pesquisadores, partindo de uma perspectiva interdisciplinar.

No Brasil, “vários autores têm conduzido suas pesquisas arqueológicas no sentido de contribuir para o entendimento das trajetórias históricas e dos processos de continuidade e mudança cultural vividos pelas populações indígenas arqueológicas” (SILVA et al., 2007, p. 509), podendo ser antecedentes ou remanescentes. A negação de uma história indígena no Brasil - e no Ocidente - ocorreu intensamente durante séculos, sendo que nesse processo os indígenas foram inviabilizados “enquanto sujeitos históricos” (CUNHA, 2012, p.22) e alguns eventos ocorreram para influenciar este cenário.

Com essa abordagem, os estudos arqueológicos realizam continuamente intersecções de pesquisas antropológicas e etnoarqueológicas, buscando dimensionar as relações humanas no presente, para expandir o conhecimento acerca das vivências e das pessoas no passado (CORRÊA, 2014, DAVID & KRAMER, 2001; ZEDEÑO, 1997, NEVES, 2008; SILVA, 2000, 2009, GREEN et al., 2003). Durante um longo período, houve discordância entre estudiosos americanos, particularmente entre as pesquisas arqueológicas e pesquisas históricas que abordavam a ascendência dos povos indígenas.

À vista disso, surge, no século XIX, o “distanciamento entre Arqueologia americana e História” (LANGEBAEK, 2005). Até aquele momento, apenas a etnografia era responsável pelos estudos relacionados às populações indígenas, percepção

influenciada por Lévi-Strauss (1958), na tentativa de atingir a cientificidade (e credibilidade) da História e Sociologia como ciências aptas para realizarem os estudos dos grupos indígenas.

De acordo com Cunha (1992; 2012), na segunda metade do século XIX, momento de “êxito do evolucionismo”, avançou a concepção de que algumas sociedades estagnaram na evolução, tornando-se fósseis vivos e permaneciam, desta maneira, no passado da civilização, logo, não incumbia à História o seu estudo, visto que estavam inertes no tempo, reforçada pela ideia de Varnhagen que “tais povos na infância não há história: há só etnografia” (VARNHAGEN 1854; 1978, p.30).

A Arqueologia brasileira pós-Segunda Guerra Mundial herda esta concepção, reforçada pelo conceito francês de Pré-História (BARRETO, 1999; 2000). Assim, como supramencionado, as sociedades indígenas foram caracterizadas como ágrafas e sem organização social, compreendidas sobretudo como “primitivas”. Portanto, fora retirada das comunidades indígenas o direito histórico de sua trajetória, sem protagonismo ou passado, excluindo qualquer vínculo das sociedades indígenas atuais aos seus antepassados, uma vez que, naquele momento se valorizava apenas as heranças coloniais.

No Brasil, essa situação levou inexoravelmente a uma dissociação entre o registro arqueológico e as populações indígenas, como se não fosse possível realizar nenhuma conexão entre estes e os seus antepassados responsáveis pelo registro arqueológico existente para o período Pré-Colonial (CORRÊA, 2014), concepção refutada na seção 5.2 Arqueologia Afroindígena no Maranhão do presente estudo.

Todavia, recentemente, esta situação começou a mudar com o uso pela Antropologia e Arqueologia de métodos da História (HODDER, 2009), sendo tais mudanças ocorridas sobretudo na década de 1990, quando arqueólogos, antropólogos e historiadores iniciaram estudos sobre história indígena com perspectivas renovadas (CAVALCANTE, 2011). O marco desse processo no país fora a publicação “História dos Índios no Brasil” em 1992, de Manuela Carneiro da Cunha, bem como o avanço de pesquisadores com formações voltadas para questão indígena.

Muito recentemente nos estudos arqueológicos, o termo pré-colonial gradualmente vem substituindo o termo por pré-história (BARRETO, 1999; 2000), por consequência de inúmeras críticas justificadas pela busca de uma Arqueologia mais

“desconstruída” dos conceitos coloniais, percebendo, assim, os povos indígenas como sujeitos históricos que possuem sua própria trajetória (CORRÊA, 2013). A crítica se concentra na necessidade de uma abordagem mais aprofundada sobre as nomenclaturas que se utiliza. Como ela poderia influenciar efetivamente as “afirmações” das pesquisas, interpretações de dados e, por conseguinte, as narrativas históricas? Esses questionamentos trazem uma reflexão sobre como a terminologia impacta na linguagem utilizada e nas estruturas conceituais dos estudos no futuro.

Pesquisadores como Brochado (1984), Noelli (1993; 2004) Noelli e Dias (1995), Neves (1999; 1998), Heckenberger (2001), Eremites de Oliveira (2003), Heckenberger e Neves (2009), Hodder (2009; 1987) Corrêa (2014) e entre outros, adotam o conceito de que Arqueologia pode auxiliar para a compreensão da história de longa duração dos povos indígenas, onde se pode, através dos resíduos arqueológicos do passado, escrever “uma história profunda dos povos indígenas atuais” (CORRÊA, 2014, p.92). A Arqueologia, com essa abordagem, elabora a reorganização de processos históricos temporalmente extensos e diacronicamente lentos, demonstrados sobretudo pela expansão populacional e territorial, continuidade, mudança, abandono, ruptura (BESPALEZ, 2009), resultando em uma história indígena, visto que,

fazer história indígena de longa duração envolve coligir resultados de um grande número de disciplinas, visto que, cada especialidade contribui com elementos fundamentais para um entendimento menos essencialista e mais relacional/dialético de nosso objeto. Torna-se basal que hipóteses arqueológicas devam ser enriquecidas com dados históricos, linguísticos e etnográficos. Portanto, deve-se dedicar especial atenção aos resultados obtidos nestas disciplinas visando uma melhor compreensão dos processos históricos no qual se envolveram as populações indígenas até a situação hodierna. (CORRÊA, 2013, p.28).

Admite-se com essa perspectiva que a Arqueologia, enquanto história indígena, necessita de multiplicidade e deve buscar em outras fontes de conhecimento, para a elaboração de hipóteses e modelos sobre núcleo, rotas de expansão e mudança (BROCHADO 1984, HECKENBERGER 2005, HECKENBERGER, NEVES & PETERSEN 1998, NOELLI 1993, 1996), possibilitando, ainda, o estudo das relações entre cultural material e a língua de um povo. Por conseguinte, este estudo interdisciplinar muito contribuiu para interpretações seculares dos povos indígenas, alcançando, assim as suas origens.

Com essa nova abordagem científica, surge a Etno-história que, de maneira

harmônica, utiliza fontes etnográficas e históricas que, em sua aplicação, ultrapassa essas disciplinas; como sistema interdisciplinar, alcança dados antropológicos e arqueológicos, considerado “o melhor caminho para se compreender os povos de culturas não-ocidentais a partir de uma perspectiva histórica” (CHAMORRO, 2009 *apud* CAVALCANTE, 2011). Conceituada na Arqueologia como um método interdisciplinar por Trigger (1982), os estudos etno-históricos se voltam para as tradições orais, mitos, dados arqueológicos e documentação escrita. De acordo com Corrêa (2014), esse método possibilita o acesso, sobretudo, à informações das populações inexistentes, auxiliando na busca para depreender os processos de transformações temporais desses grupos indígenas, onde conseguimos relacionar os grupos indígenas atuais aos vestígios materiais dos seus antepassados.

Adotar uma abordagem multidisciplinar na análise histórica, expandindo seu alcance para as disciplinas mencionadas anteriormente (Corrêa, 2014), permite-nos realizar reconstruções históricas mais abrangentes. Os padrões culturais, de importância fundamental, são constantemente construídos e reconstruídos ao longo do chamado *continuum* histórico-cultural, representando "fatias de tempo" conectadas em diversos pontos temporais e espaciais de maneiras distintas. Essas inter-relações revelam continuamente particularidades comuns, transcendendo a mera continuidade entre partes específicas e alcançando as estruturas culturais subjacentes. Este tipo de estudo, conforme delineado por Heckenberger (2001), é topológico, dependendo da nossa capacidade de identificar elementos que evidenciem diretamente a continuidade cultural (estabilidade estrutural) ou a mudança (transformação estrutural). Este *continuum histórico* oferece a oportunidade de correlacionar aspectos mais observáveis (presente) e menos observáveis (passado) das sociedades indígenas (Corrêa, 2013).

2.2 Procedimentos metodológicos

Conforme delimitado por Minayo (2009) os procedimentos metodológicos de pesquisa se configuram tanto pela trajetória do pensamento, quanto pela execução prática. Para a autora, a metodologia abarca de maneira concomitante a teoria da abordagem, o método, os dispositivos de operacionalização do conhecimento, as técnicas e a inventividade do pesquisador, sua vivência e sua habilidade pessoal e

emocional.

Este estudo se configura como uma investigação bibliográfica, alicerçada em análise documental que engloba a investigação de fontes primárias, secundárias e terciárias que, estavam disponíveis em buscas *onlines* e em espaços físicos. Segundo Alves et al (2021), a análise documental,

tem como fonte, e objeto de estudo, a investigação dos documentos. Até o século XIX o conceito de documentos se restringia aos que fossem escritos e oficiais, mas, com a evolução da História e da disciplina, o conceito de documentos ultrapassou a ideia de textos escritos e/ou impressos, passando a abordar outras fontes tais como filmes, vídeos, fotografias, entre outros, constituindo-se em uma fonte preciosa para todo pesquisador [...] na análise documental é importante que o pesquisador assuma um papel ativo na pesquisa e conduza o processo de análise, seguindo os passos de selecionar o material, analisar, organizar, ler e reler, sistematizar, entre out (ALVES, et al., 2021, p. 53).

Conforme ressaltado por Gil (2002), ainda que muitas pesquisas envolvam algum tipo de labor nessa condição, é relevante salientar que existem trabalhos desenvolvidos exclusivamente a partir de acervos bibliográficos.

O levantamento bibliográfico é identificado como um desafio significativo por alguns pesquisadores, atribuído à disponibilidade variável de bancos de dados bibliográficos e à profusão de artigos científicos, o que se torna um entrave na escolha dos documentos mais adequados para a construção da argumentação teórica bem fundamentada (TREINTA et al., 2014). Galvão (2010) enfatiza que a qualidade desse levantamento é crucial e pode ser atingida por meio de um esforço e do conhecimento de metodologias apropriadas de busca por informação relevante.

Nesse contexto, a pesquisa concentrou-se na organização de um corpo documental, envolvendo a coleta de informações disponíveis na literatura. Essa ação demandou a análise e seleção de documentação histórica e etnográfica, teses, artigos, fotografias e acervos imagéticos. Além disso, incluiu a exploração de acervos bibliográficos em espaços como centros de pesquisa, instituições de salvaguarda, arquivos públicos e bibliotecas.

Para a elaboração desse estudo bibliográfico, houve um planejamento adequado, como o quadro 1 a seguir ilustra.

Quadro 1 - Divisão de etapas e atividades da pesquisa

Etapas	Atividades
<p>1ª etapa - Levantamento bibliográfico</p>	<p>O levantamento bibliográfico é o primeiro e último passo na elaboração de um estudo, isto porque a todo momento recebemos novas informações durante a pesquisa, principalmente quando se trata de um estudo com finalidades contemporâneas. O levantamento bibliográfico realizado durou de 2022 a 2023. Utilizou-se fontes de caráter nacional e internacional, sendo elas primárias, secundárias e terciárias, notadamente muitas fontes partiam de fontes terciárias, entretanto dependia muito do documento. As pesquisas que mais identifiquei fontes foram: Google Acadêmico, Portal de Periódicos da Capes, <i>Scientific Electronic Library Online</i> (SciELO), Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da USP e Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD). Encontrando inúmeros resultados que variavam entre artigos curtos ou longos, teses, livros, entre outros. Usando termos para pesquisar como: ‘quilombolas MA’ ‘Linguas Ka’apor’ ‘urubus-kaapor’ ‘afroindígena’ ‘afroindígena’ ‘Etno-história’ ‘amazônia e longa duração’ ‘longue dureé’ ‘arqueologia da amazônia’ ‘arqueologia tupi’ ‘reforma agrária’ ‘latifúndio’ ‘maranhão-territorialidade’ ‘migração’ ‘Gurupi’, entre outros.</p>
<p>2ª etapa - Seleção do material identificado</p>	<p>Utilizei como critério de seleção três pontos: a relevância e abrangência do estudo, similaridade com os pontos chaves desta pesquisa e a pertinência ou atualidade dos dados.</p>

<p>3ª etapa – Leitura e interpretação</p>	<p>Efetuuou-se a leitura e classificação do conteúdo presente nos documentos selecionados. Essa abordagem visou proporcionar o desenvolvimento da base teórica necessária para a análise dos distintos pontos de vista identificados. Este processo permitiu a criação de subsídios essenciais para a elaboração da base final desse estudo.</p>
<p>4ª etapa – Avaliação e características essenciais da literatura selecionada</p>	<p>Efetuuou-se a análise dos elementos preponderantes na literatura consultada, uma medida importante para a clarificação do problema de pesquisa, este processo teve como objetivo estabelecer a base teórica indispensável para a escrita da pesquisa.</p>
<p>5ª etapa – Sistematização do estudo</p>	<p>Nesta etapa identifiquei os estudos que continham as relações interétnicas entre os povos quilombolas e Ka’apor, assim como, os contextos que estavam.</p>
<p>6ª etapa – Elaboração do texto para pré-qualificação e qualificação do mestrado</p>	<p>Na pré-qualificação o texto fora apenas reelaborado e apresentado a banca, para a qualificação ampliou-se a redação a partir dos novos estudos consultados e interpretados, posteriormente ocorreu a exposição a banca.</p>
<p>7ª etapa – Busca de estudos em espaços físicos e construção do texto final</p>	<p>Na penúltima etapa, alguns espaços físicos foram consultados, como a Biblioteca Pública Benedito Leite, Arquivo Público do Maranhão e o acervo do Centro de Pesquisa Arqueologia e História Natural do Maranhão, entre outros, destes identifiquei dados inéditos que não estão dispostos em repositórios virtuais. Que foram essenciais para algumas discussões, principalmente sobre os dados históricos do século XVII.</p>
<p>8ª Etapa – Elaboração e texto final da pesquisa</p>	<p>Foram delimitados os resultados e considerações finais desse estudo, como alguns dados mais recentes identificados.</p>

Fonte: Adaptado de Simionato (2015).

O instrumental da pesquisa foi representado pela seleção, interpretação e organização dos estudos consultados, assim, a pesquisa adotou uma abordagem minuciosa e abrangente, buscando assegurar a solidez da argumentação teórica por meio de uma cuidadosa organização das fontes consultadas.

2.3 A presença humana na Amazônia - perspectiva de longa duração

A Amazônia, seja ela brasileira ou internacional, foi milenarmente ocupada por uma multiplicidade de povos, que se adaptaram ao ambiente tropical em uma história que ultrapassa milênios (NEVES 1999; DE CASTRO 2000; FAUSTO 2001, 2005). Esses povos experimentaram distintos modos de vida, culturas e simbolismos que atestam um conhecimento ancestral que foi legado de geração para geração até o presente. Não obstante, a história acerca das inter-relações entre os povos originários e as populações tradicionais que habitaram e habitam ancestralmente o Bioma Amazônico do Maranhão ainda é um capítulo que necessita ser escrito. São várias as lacunas sobre o conhecimento acerca dos processos diacrônicos que envolveram as populações indígenas na Amazônia maranhense⁷ em uma perspectiva de longa duração.

De um ponto de vista temporal mais recuado, que remete ao período que antecedeu a chegada dos invasores europeus, apenas os aportes da arqueologia podem fornecer informações sobre os povos que viviam na floresta, por meio do estudo dos sítios arqueológicos e da cultura material que sobreviveu ao tempo; todavia, esse estudo, visando sua realidade cronológica, enfatizou apenas aos dados coletados em acervos, museus e centros de pesquisa, objetivando uma perspectiva etno-histórica.

Para o período de contato, que corresponde ao momento no qual foram estabelecidas as primeiras relações entre povos originários e europeus até o século XIX, existe um alargamento das fontes como as crônicas, relatos, documentos administrativos e iconografias (BANDEIRA, 2015); ao passo que, em períodos mais recentes, a partir do século XX, os estudos realizados no campo da antropologia são essenciais para compreender os aspectos sincrônicos que envolvem o modo de vida

⁷ De acordo com Martins e De Oliveira (2011), o Maranhão, de todos os estados da Amazônia Legal, é o que menos ocupa seu território de terras protegidas, dando oportunidade para as elevadas ações de desmatamento, desmembramento florestal e com Índices de Desenvolvimento Humano (IDH) escasso.

dos povos indígenas, suas cosmovisões, relações socioeconômicas e os contatos estabelecidos com outros povos que vivem no ambiente amazônico (BALÉE 1993; HUXLEY 1956; RIBEIRO 1996).

Ao longo de muitos séculos, a região da Amazônia foi frequentemente retratada como uma área desprovida de população, associada a restrições ambientais e culturais. Essa “ideia”, além de ser altamente discriminatória, não reflete a realidade das comunidades tradicionais presentes nessa região. Essa perspectiva equivocada foi disseminada ao longo dos anos, tanto na opinião pública nacional como internacional, alcançando vários pesquisadores que realizaram expedições científicas na região Amazônica e propagada pelo próprio estado, como pontua o trecho a seguir:

A forte ocupação da Amazônia caracterizou-se pelo seu caráter dirigido. Fatores como a defesa da extensa fronteira nacional, a proteção de riquezas minerais, a conquista de mercados de difícil acesso e o redirecionamento de trabalhadores rurais sem terra de regiões densamente povoadas para as terras amazônicas estavam inseridos dentro do pacote de ações do governo. O discurso oficial de integração nacional, ocupação de vazios demográficos e desenvolvimento, fez parte do plano ideológico de incorporação capitalista da Amazônia. A integração atendia a vários propósitos simultaneamente, e incluía a burguesia nacional, o capital estrangeiro e o Estado Brasileiro (BECKER, 1998, p. 16).

Essa concepção de desabilitação ou inópia cultural está associada aos diversos estigmas que existem em relação aos povos que habitaram e ainda habitam toda a Amazônia. No entanto, algumas pesquisas, como as de natureza arqueológica, por meio de escavações e análises de datação precisa, contestaram as visões estereotipadas sobre essa região estigmatizada, como demonstrado os estudos de Lathrap (1970), Brochado (1984), Roosevelt (1996), Neves (1999; 2022), entre tantos outros estudiosos.

Até o final do século XX, acreditava-se que as ocupações humanas contínuas na Amazônia alcançavam mais de 10.000 anos Antes do Presente (AP), como apontam pesquisadores que participaram das escavações do Sítio Pedra Pintada (ROOSEVELT et al, 1996). No entanto, após estudos recentes sobre as ocupações humanas “numa estimativa conservadora, os ancestrais dos povos indígenas vivem [...] há mais de 12 mil anos” (NEVES, 2022, p.01), nesses espaços, dados identificados através de coletados da fauna, flora e vestígios artefatuais, corroborando com estudos anteriores que inferiram uma antiguidade mais ampla para a região da Amazônia.

O contexto ecológico amazônico têm apresentado uma crescente complexidade nos últimos anos, conforme evidenciado por Moran (1993). Este paradigma emergente ressalta uma diversidade ecológica que ultrapassa as anteriores concepções. É pertinente considerar, ainda, as recentes incursões na ecologia histórica, conforme delineado por Balée (1989, 1994, 1995) e Smith (1980). Essas análises indicam que as sociedades indígenas da Amazônia não podem ser concebidas como meras vítimas passivas de supostas restrições ambientais; ao contrário como fora pontuado, esses povos exerceram uma agência ativa e modificadora sobre o ambiente. Assim, a aparente "primitividade" da floresta amazônica contemporânea pode, na verdade, refletir paisagens culturais forjadas ao longo de milênios por práticas de manejo humano. Essas constatações desvelam implicações de magnitude, desafiando as abordagens ortodoxas previamente estabelecido para as terras baixas da América do Sul, conforme discutido por Viveiros de Castro (1996) e Neves (1999). Essa perspectiva instiga uma reavaliação profunda das relações entre sociedades humanas e o ecossistema amazônico, sublinhando a influência significativa e ativa das comunidades indígenas e dos povos tradicionais na configuração da paisagem ecológica dessa região.

É a partir desses estudos que o cenário alterou-se; mais recentemente, novas pesquisas reafirmam a densidade populacional e social ocorridas na Amazônia, que alcançam 12.000 anos antes do presente (A.P) de habitação na região (NEVES, 2022), demonstrando que existia uma *longue durée* (longa duração) nas ocupações na Amazônia.

O conceito de *longue durée* de Braudel (1958), incorporado aos estudos sobre interação, mudança social e cultural (CORRÊA, 2014) foram introduzidos na Arqueologia para distinguir processos graduais cumulativos e períodos de alternância de forças que transformam a ordem social e cultural, levando à alteração social (TRIGGER, 2004, p.323). A origem do conceito histórico de *longue durée*, introduzido por Fernand Braudel, surgiu após a publicação do artigo "A Longa Duração", na revista *Annales ESC*, publicado em 1958, uma réplica dos historiadores após as críticas de Lévi-Strauss, buscando demonstrar a relevância da História para "compreender a importância central da dimensão temporal na vida social" (REIS, 2008, p.15). A longa duração, portanto, são mudanças estruturais, lentas, quase imperceptíveis, baseadas em transformações, envolvendo variáveis (LANGEBAEK, 2005).

Incluído nesse conceito de mudanças estão as curtas e médias durações, entendidas como outras alterações que igualmente não “confrontam” evento e estrutura. Admite-se que as mudanças são originadas de eventos específicos – história de curta duração – surgindo da conjuntura que representam episódios ou atos dos indivíduos (LANGEBAEK, 2005; HODDER, 2009; 1987). Esses eventos e indivíduos estão condicionados a estruturas com oscilações e ritmos notórios, compreendida como história social – média duração; essas mudanças em menores ciclos (prazos), dão origem e reproduzem a longa duração. O relacionamento da média duração e a longa duração são essenciais para as análises arqueológicas, fundamentais para estudos de continuidade/mudança e tradição/ inovação (HODDER, 2009; 1987). Na Arqueologia, a longa duração foi introduzida por Lamberg-Karlovsky (1985) e posteriormente utilizada por Hodder (2009), onde aplicou em diversos trabalhos, tornando evidente que, a Arqueologia é relevante para busca e desenvolvimento de uma história profunda.

No cenário nacional, o conceito histórico de longa duração vem sendo empregado com objetivo de aplicar rigor teórico aos estudos que procuram depreender o contexto arqueológico como resquício de sociedades indígenas atuais. Admite-se que, os trabalhos que utilizavam a linha *longue durée* na Arqueologia estavam relacionados (originalmente) à corrente de contestação chamada *história indígena* (CUNHA, 1992; 2012), movimento nacional que buscava os direitos das comunidades indígenas nas décadas de 1970 e 1980, derivando capítulo específico na Constituição de 1988 onde hoje é assegurado o respeito à organização social e territorial, costumes e entre outros direitos indígenas, no território nacional.

2.4 Amazônia maranhense e paraense

A percepção da Amazônia como espaço de vários povos étnicos distintos teve seus primeiros passos a partir dos estudos do etnólogo maranhense Manuel Nunes Pereira, em 1944, com a publicação de “Negros Escravos na Amazônia”, que evidenciou a presença das comunidades negras em território amazônico, dando início a uma nova etapa da antropologia nacional, isso devido as ramificações que surgiram a partir disto, pois a partir dessa pesquisa, outros estudiosos deram maior atenção ao “enegrecimentos das paisagens humanas” (GOMES, 2003; PACHECO, 2012) nessa

região do Brasil. Posteriores a isso, pesquisadores⁸ produziram estudos que ao longo dos anos desmistificaram cientificamente a perspectiva da 'Amazônia apenas indígena' ou 'Amazônia vazia'; certamente, cada um desses estudiosos evidenciam especificidades dispares, evocando observações e interesses que, ao serem comparados, somam um arcabouço extraordinário sobre os negros e indígenas na Amazônia, principalmente a Amazônia paraense, evidenciando, assim, a necessidade da expansão dessas pesquisas na Amazônia maranhense, pois são várias as lacunas sobre o conhecimento acerca dos processos diacrônicos que envolveram as populações indígenas e quilombolas no Maranhão, em uma perspectiva de longa duração, principalmente na região do Gurupi.

Compreender as relações afroindígenas ocorridas na Amazônia brasileira é uma temática cada vez mais presente no campo dos estudos culturais (PEREIRA 1952; SALLES 1971; FIGUEIREDO, VERGOLINO-HENRY 1990; PACHECO 2009, 2012, 2016; COSTA 2018; CUSTÓDIO 2019).

Durante o século XVII, ocorreram intensas atividades na Amazônia, configurações que ultrapassavam as populações que habitavam a região; nativos indígenas estabelecidos na região por milênios, naquele momento, estavam na condição de escravos capturados pela colonização/invasão portuguesa. Essa escravidão indígena reduziu para números estarecedores dos habitantes dessa região, os escravos negros africanos adentravam floresta como fugitivos do processo de escravidão estabelecido no Brasil (SALLES, 1971; GOMES, 2003), no final do referido século.

Segundo Salles (1971), a metrópole almejava fomentar e ampliar a dinâmica do tráfico de negros escravos para o Grão-Pará e Maranhão, objetivando alavancar a economia da região, assim, temos dados oficiais sobre a chegada de mais negros na região da Amazônia. Ou seja, a chegada dos negros no Maranhão e Pará está entrelaçada à economia do Império português e o comércio de escravos estabelecido na parte ocidental do território africano. Segundo Costa (2018), esses escravos africanos chegavam principalmente da Senegâmbia e Guiné-Bissau. Ainda no século XVII, como nascimento da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, a produção do algodão, por volta de 1766, impulsionou um maior tráfico

⁸ Vicente Salles, Anaíza Vergolino- Henry e Arthur Napoleão Figueiredo, Antonio Carreira, seguidos por Flávio dos Santos Gomes, Agenor Pacheco e Rafael Chambouleyron.

de negros na condição de escravos da África, fator que se perpetuou por séculos e alicerçou a economia principalmente da região norte do Maranhão. Nesse processo, também havia os negros que no mesmo período conseguiam fugir das senzalas e enfrentavam todas as adversidades que a floresta poderiam oferecer em troca da liberdade que apenas a fuga poderia proporcionar naquele período e por outros séculos (GOMES, 1997).

No final do século XIX como supramencionado, ocorreu um aumento significativo no número de deslocamentos populacionais e busca por terras por parte dos ex-escravos negros para a região da antiga capitania do Grão-Pará, os rios Gurupi e Turiaçu, entre o estado do Maranhão e Pará, emergiram como áreas importantes para habitação para esses povos, conforme mencionado por Gomes (2005), desempenhando um papel fundamental na criação de laços estreitos e na coexistência entre povos indígenas e a sociedade não indígena.

Todavia, essa abordagem e percepção do negro habitando a região da Amazônia, compartilhando suas vivências com indígenas e outros povos é recente, segundo Pacheco (2012, p. 198):

Tal temática ainda é pouco estudada, tanto pela historiografia clássica quanto pela mais recente sobre a Amazônia, apesar das perspectivas abertas pela Nova História Francesa com seus novos sujeitos, temas, fontes e problemas, que tem alcançado forte ressonância nos departamentos de ensino da região, incentivando pesquisadores a desafiar convenções e tradições. (PACHECO, 2012, p. 198).

Ao analisar culturas em confinidades, está, sobretudo, analisando-se os processos de construção social e seus desdobramentos. Os fenômenos culturais há muito são debatidos no meio acadêmico; com relação à Amazônia, esses estudos voltam-se constantemente para a investigação da identidade cultural e suas distinções, onde se pode alcançar o conceito de afroindiginismo amazônico (CUSTÓDIO et al., 2019) e ampliar as pesquisas sobre as transições das relações em cada sociedade nesse espaço.

A esse respeito, Pacheco (2012) ressalta que:

Por mais que esses encontros e empréstimos culturais tenham sido silenciados, todos nós, quer nos identifiquemos como branco, índio, negro, quer nos identifiquemos como europeu, judeu, árabe, americano, amazônida, caboclo, ribeirinho, ou qualquer outro adjetivo, para marcar o lugar social de onde falamos, remetemo-nos a zonas de contato. Se habitamos na

Amazônia, somos alinhavados em nossas cosmologias cotidianas pelos conhecimentos do mundo indígena e africano em profundas interconexões. (PACHECO, 2012, p. 199).

De acordo com Ribeiro (1996), os mocambos negros e aldeias indígenas que foram estabelecidos entre os rios amazônicos, especificamente habitados nas margens maranhenses e paraenses traziam consigo, para além dos seus processos de fugas, várias características físicas desses contatos. Ainda segundo Ribeiro (1996), na década de 1928, ataques a vilarejos foram associados aos “urubus negros” que reagem mais intensamente às invasões territoriais, diferente dos “urubus brancos”, que se comparados eram, em algum grau, mais retidos; os “urubus negros” faz referência aos Ka’apor estabelecidos no alto Maracaçumé, estes tinham a cor mais escura que os indígenas nativos e cabelos crespos, dando a oportunidade em inferir sobre as relações culturais, ocorridas entre os negros mocambeiros e os Ka’apor na floresta amazônica, potencializando o conceito afroindígena.

Esses contatos interculturais resultaram em constantes deslocamentos, migrações forçadas e novas expansões territoriais mais fluídas, que também trazem características sobre o uso e ocupação do solo em uma perspectiva temporal e espacial. A esse respeito, os estudos de território vão se valer dos aportes de autores que trabalham o território como fruto das relações sociais, simbólicas e culturais dos povos com o seu meio (ALMEIDA, 2002; 2006; 2016), trazendo à tona uma diversidade única, como ressalta o trecho a seguir:

Eram também freqüentes as fugas e a formação de mocambos de índios, não raras vezes, juntamente com os negros. Isso aconteceria em várias partes do Grão-Pará, principalmente ao longo da administração pombalina com a implantação e, depois, a desestruturação do Diretório de Índios. Populações indígenas inteiras eram atraídas, "resgatadas", ou através dos "descimentos" acabavam sendo recrutadas para trabalhos compulsórios por toda esta área colonial. Havia, assim, uma constante migração das populações indígenas, transferida das suas localidades de origem para aquelas das feitorias, fortificações e outras regiões de produção extrativa e agricultura.(59) Este processo foi longo e penoso para as populações indígenas amazônicas. Houve resistências, lutas, levantes, fugas e a formação de mocambos. (GOMES, 1997, p. 69).

Levando em consideração todo o contexto histórico, social e econômico inter-relacionado entre o estado do Maranhão e Pará ao longos dos anos, pode-se inferir que as configurações e multiplicidades culturais foram similares com os indígenas, negros e afroindígenas dessa região, tornando difícil encontrar as especificidades ou

processos culturais distintos, podendo até alcançar certa similaridade com outros estados da Amazônia nacional.

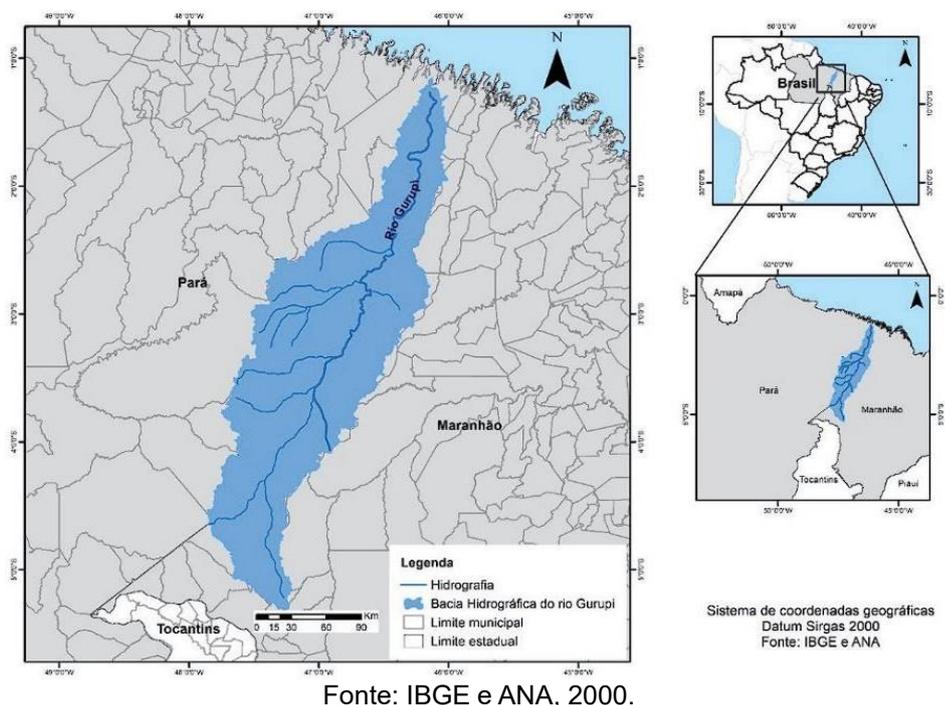
2.5 Área de estudo

Mais recentemente, a Amazônia tem sido objeto de preocupação mundial, sobretudo pelos riscos ambientais e socioculturais das pressões econômicas sobre as gentes e os seus recursos naturais. O caráter finito da floresta e a possibilidade de impactos sem precedentes vêm colocando em risco a existência dos grupos humanos plurais, que ao longo dos séculos habitam esse ambiente.

Por outro lado, as organizações sociais dos povos da floresta vêm fortalecendo suas narrativas, negociações, colocando em evidência conflitos e intensificando as relações culturais, que demonstram a Amazônia como um espaço histórico de resistência, refletidas nos povos indígenas, afrodescendentes, ribeirinhos e extrativistas, ou tantos outros que percorreram seu território e ainda persistem. Essa interação social perpetuada por séculos, resultou em inúmeras perspectivas e patrimônios (CIACCHI, 2007).

Uma das regiões da Amazônia que registrou uma vasta mutualidade cultural ao longo dos anos foi a bacia do rio Gurupi, entre os estados do Maranhão e Pará, localizado em uma vasta floresta que abrigou e abriga distintas comunidades tradicionais, entre indígenas, quilombolas, ribeirinhos e afroindígenas. A Reserva Natural do Gurupi, também conhecida como REBIO do Gurupi, é uma das regiões mais afetadas por questões relacionadas à conservação e proteção ambiental, sendo considerada a reserva mais vulnerável do século XX, devido à sua proximidade com atividades madeireiras e áreas agrícolas, além de abrigar importantes Terras Indígenas, como a Terra Indígena Alto do Turiaçu, onde vivem os Ka'apor, Tembé e Awa Guajá. Isso cria um contexto propício para a presença e colaboração principalmente de madeireiros, representando uma ameaça à preservação das tradições indígenas na região (MARTINS; DE OLIVEIRA, 2011). O mapa a seguir ressalta a área de recorte desse estudo.

Figura 2 - Bacia Hidrográfica do rio Gurupi



Esse estudo dará ênfase ao rio Gurupi do lado da Amazônia maranhense, recorte desta pesquisa. De acordo com Lima, Prata e Lima (2017), a bacia do rio Gurupi:

[...] localiza-se na Região Hidrográfica do Atlântico Nordeste Ocidental, nos estados do: Maranhão (70%) e Pará (30%). Abrange as sedes municipais de: PA-Paragominas, Ulianópolis e Dom Eliseu; MA - São Francisco do Brejão, Açailândia, Itinga do Maranhão, Centro Novo do Maranhão, Junco do Maranhão, Boa Vista do Gurupi e Carutapera. O clima (Köppen) é tropical (Aw); com temperaturas média mínima de 22°C e máxima de 30°C; período chuvoso de janeiro a junho e outro seco de julho a dezembro [...] O rio Gurupi é formado pela confluência dos rios Itinga e Açailândia, drena em direção ao oceano Atlântico, tendo influência de maré. (LIMA, PRATA, LIMA, 2017, p.1; 3).

Essa região possui dados de assentamento ainda do período pré-colonial: a área foi ocupada e reocupada diversas vezes por indígenas e outros povos que alcançaram a região ao longo dos anos. O Gurupi foi “palco” de vários conflitos territoriais, comerciais e sociais, que envolveram além dos povos nativos ou migratórios, como é o caso dos Ka’apor e negros africanos, como também de portugueses, franceses e luso-brasileiros no período colonial, protagonizando mais confrontos (DE CASTRO, 2014; DE OLIVEIRA, 2021; BECKER, 2005).

Segundo Salles (2002) e Lima (1997), os portugueses entendiam a região do rio Gurupi como uma área estratégica para ampliar seu domínio nos estados do Maranhão e Pará; no caso dos franceses, implantou-se várias feitorias no Gurupi, para exploração do pau-brasil e especiarias, ocasionando disputas territoriais entre os dois países.

Esses confrontos pela tomada da região duraram pelo menos entre os séculos XVII e XVIII. Além dos portugueses e franceses, a região atraiu também missionários, bandeirantes e comerciantes de outros países - dado que Darcy Ribeiro pontua, em seus diários de campo da primeira expedição em 1949, quando chegou a região do Gurupi; o antropólogo descreveu sua surpresa ao encontrar uma vasta rede de comércio de Sírios na bacia do rio (RIBEIRO, 1996). Como a história documentada relata, os portugueses pouco a pouco consolidaram-se na região e suas invasões as terras tradicionais e rupturas culturais permaneceram ocorrendo por séculos.

Figura 3 - Quilombolas e aldeias, Maranhão



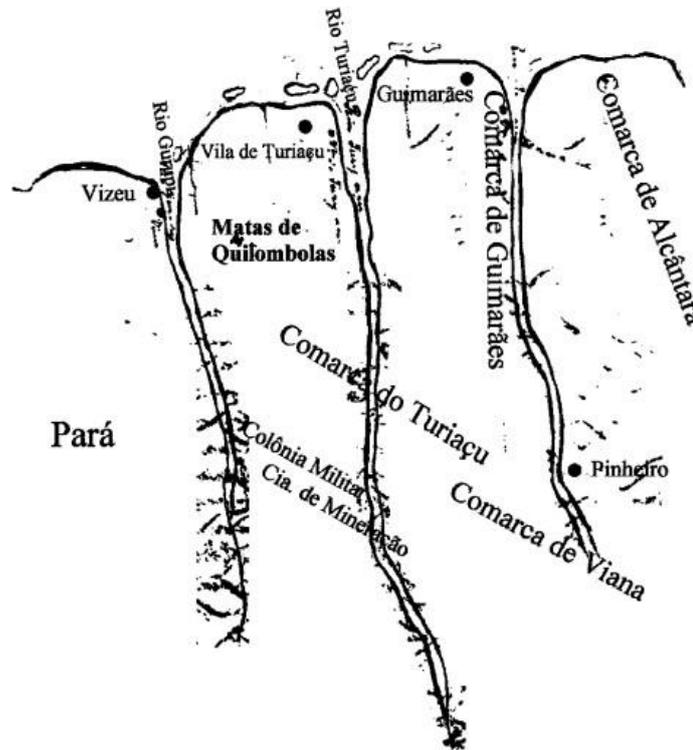
Fonte: A Hidra e os pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (Secs. XVII-XIX), 1997. Disponível em: <https://www.repositorio.ufpa.br/handle/2011/9920>

No mapa, é possível perceber não apenas os quilombos em parte do estado do Maranhão, mas também a localização das aldeias indígenas no estado. Infelizmente, Gomes (1997) não pontuou o período em que essas ocupações estavam dispostas, entretanto, a partir dessas informações, pode-se vislumbrar que as intensas trocas culturais desses povos tiveram dois fatores que impulsionaram o processo: o primeiro era a proximidade espacial e territorial, visto que os mesmos povos partilhavam da terra e do que poderia surgir do tratamento dela; o segundo fator, que intensificou essa configuração cultural, foram as semelhanças dos caminhos de violência e persistência pelo qual tanto os indígenas, como os quilombolas passaram simultaneamente, como destaca Michel Craton (1982) na categoria *continuities* (continuidade), definida por Gomes (1997) como,

as possíveis semelhanças estruturais nos modelos de opressão e resistência e as conexões de significados nas transformações de resistências das *Caribs* e dos *Blacks Caribs* na região caribenha. Índios começaram a ver os cativos africanos como circunstanciais aliados e em alguns momentos foram encorajados a fugir. Além disso, as várias populações indígenas locais — principalmente os *Caribs* perceberam e agenciaram a seu favor as divisões, disputas e guerras entre os colonizadores europeus desde o século XVIII. Isso aconteceria em várias outras áreas escravistas das Américas [...] na Amazônia colonial, um processo histórico de resistência e significados políticos semelhantes podiam estar acontecendo. Desde o século XVII, populações indígenas já vinham conhecendo as políticas coloniais de resgates, entradas [...] e aldeamentos. (GOMES, 1997, p. 77).

Assim, os quilombos adquiriram as estratégias de refúgio na floresta com os indígenas, após um longo processo de adaptação e lutas. No mapa seguinte, temos informações relevantes sobre a disposição de quilombos na região do rio Gurupi e Turiaçu, dados de um mapa manuscrito identificado na documentação de polícia do APEMA de 1872, que, fora adaptado na tese de Flávio Gomes (1997).

Figura 4 - Mapa evidenciando rio Gurupi, quilombos no lado maranhenses e do lado paraense



Fonte: Adaptado de um mapa manuscrito depositado na documentação de polícia do APEMA(Gomes, 1997).

As cidades em destaque são os espaços que contêm quilombos conhecidos no século XIX, consolidados em sua maioria desde o final do século XVIII. Atualmente, na área do Rio Gurupi, ocorrem ainda vários confrontos e desafios, relacionados principalmente à vulnerabilidade da floresta advinda “do desmatamento ilegal, da exploração de recursos” (PALOMINO LÓPEZ, 2017, p. 72), a falta de segurança e excesso de violência, além de vários confrontos relativos a fundiários da região. Mesmo sendo notório o fortalecimento das comunidades do entorno do rio, são escassas as políticas públicas para o desenvolvimento social e cultural dessas comunidades, que resistem mesmo com todos os processos cruéis que esses conflitos podem ocasionar a longo prazo para suas tradições. Esses dados conseguem dimensionar a ampliação que os documentos históricos disponíveis alcançam no recorte desta pesquisa, preenchendo o vazio que há sobre essas populações na Amazônia maranhense.

3 ORIGEM DOCUMENTADA A RESPEITO DOS KA'APOR

Os Ka'apor são descendentes de um indivíduo chamado Troto [...] Troto saiu de um pau-brasil, Mair de um ipê e Kapiö – o ancestral do urubu-rei e dono do fogo – de um jatobá. (Godoy, 2020, p. 33)

Os estudos acerca dos Ka'apor trazem várias perspectivas, especialmente sobre o que diz respeito a origem dos seus primeiros registros. No âmbito da história documentada, “as origens do povo Ka'apor como grupo étnico específico remontam a um centro amazônico Tupi-Guarani localizado entre o baixo Tocantins e o Xingu no final do século XVII e início do século XVIII” (PIB, 2021, p. 34.). Entretanto, os próprios Ka'apor trilham uma descrição sobre o seu povo, como muitos outros falantes do tronco linguístico Tupi. A sua origem surge de *Maíra* ou *Mair*, como discutido por Métraux (1979), um ser místico presente nas narrativas ancestrais que supostamente criou tudo, todos e o que fosse essencial para a sobrevivência.

Darcy Ribeiro (1996), etnólogo que realizou sua primeira expedição ao território Ka'apor em 1949, observou uma distinção linguística evidente dentro do grupo, pois os antigos Ka'apor utilizavam uma expressão semelhante para se autodenominar: *Kaaporté*. Ribeiro empenhou-se arduamente na busca do significado da origem do nome, pois até aquela década, ainda eram mencionados pelo termo depreciativo “urubu”. Este cognome foi associado aos Ka'apor por séculos e registrado em inúmeras etnografias, sendo uma designação claramente imposta ao povo durante o século XIX pelos seus adversários luso-brasileiros (HURLEY, 1963); e os estudiosos passaram a adotar assim os termos Urubu Caápor ou Urubu-Kaápor. Entretanto, há registros de que os Tembé⁹ chamavam os Ka'apor de *urubu tapii*, ou seja, “abutre bárbaro”, um termo que ainda persiste em muitas referências aos Ka'apor (MENDES, 2009). Há, também, outros sentidos para o termo “Urubu” dos Ka'apor, elucidado por Lopes (2009):

A essa expressão são atribuídos dois sentidos. Um sentido faz referência à ave urubu-rei que aponta para um símbolo de prestígio e força, pois o urubu-rei voa mais alto do que os outros urubus. O outro sentido está associado ao costume dos Ka'apor de comerem reunidos uma caça até que dela restem apenas os ossos, o que seria semelhante a um grupo de urubus. Esse último sentido foi atribuído aos índios pelos portugueses e brasileiros no século XIX, e por indigenistas na década de 50” (LOPES 2009, p.23)

⁹ Povo indígena que também habita a Terra Indígena Alto do Turiaçu, com os Ka'apor, Timbiras e Guajá.

Atualmente, a nomenclatura “Ka’apor” é o termo que o povo aceita e se autodenomina, não aceitando outra referência a eles, recebendo o “urubu” como uma expressão hostil.

Os primeiros contatos com essa população datam de trezentos anos, entre o rio Tocantins e o rio Xingu (Pará). Esse povo teria sido avistado pela primeira vez, segundo documentos públicos, no século XVII, por terem se estabelecido sucessivamente nas bacias do rio Acará (ca. 1810), rio Capim (ca. 1825), rio Guamá (1864), rio Piriá (1875) e rio Maracaçumé (1878) (BALÉE, 1994). Naquele período, eram conhecidos como um dos povos nativos mais hostis do território nacional, dividindo o “título” com os Nambiquara, do Mato Grosso (LOPÉZ, 2017).

Figura 5 - Os Ka’apor próximos a um dos postos do SPI, em 1928



Foto: Arthur Bandeira, ajudante da antiga Inspetoria.

Figura 6 - Os Ka'apor próximos a um dos postos do SPI, em 1928



Imagem colorida artificialmente pela autora, 2023.

Os Ka'apor, no período de 1820 a 1830, estavam na bacia do Capim, e entraram sucessivas vezes em confrontos com regionais da bacia do Guamá, onde tomavam mulheres e canoas. Os Ka'apor também habitaram em dado momento a bacia do Capim e sofreram algumas derrotas do grupo indígena *Turiwara* (BALÉE, 1994). Segundo a etnografia de Ribeiro (1974), no ano de 1874, os Ka'apor, que habitavam a bacia do Piriá, não tinham nenhuma convivência com qualquer invasor europeu. Por volta deste ano, os Ka'apor iniciaram o processo de expulsão dos moradores de um quilombo no lado direito do rio Gurupi - Maranhão, habitando gradativamente o antigo local de abrigo dos refugiados negros (mocambos), estabelecendo, assim, a primeira aldeia Ka'apor no Maranhão e o marco dessa migração para o Estado.

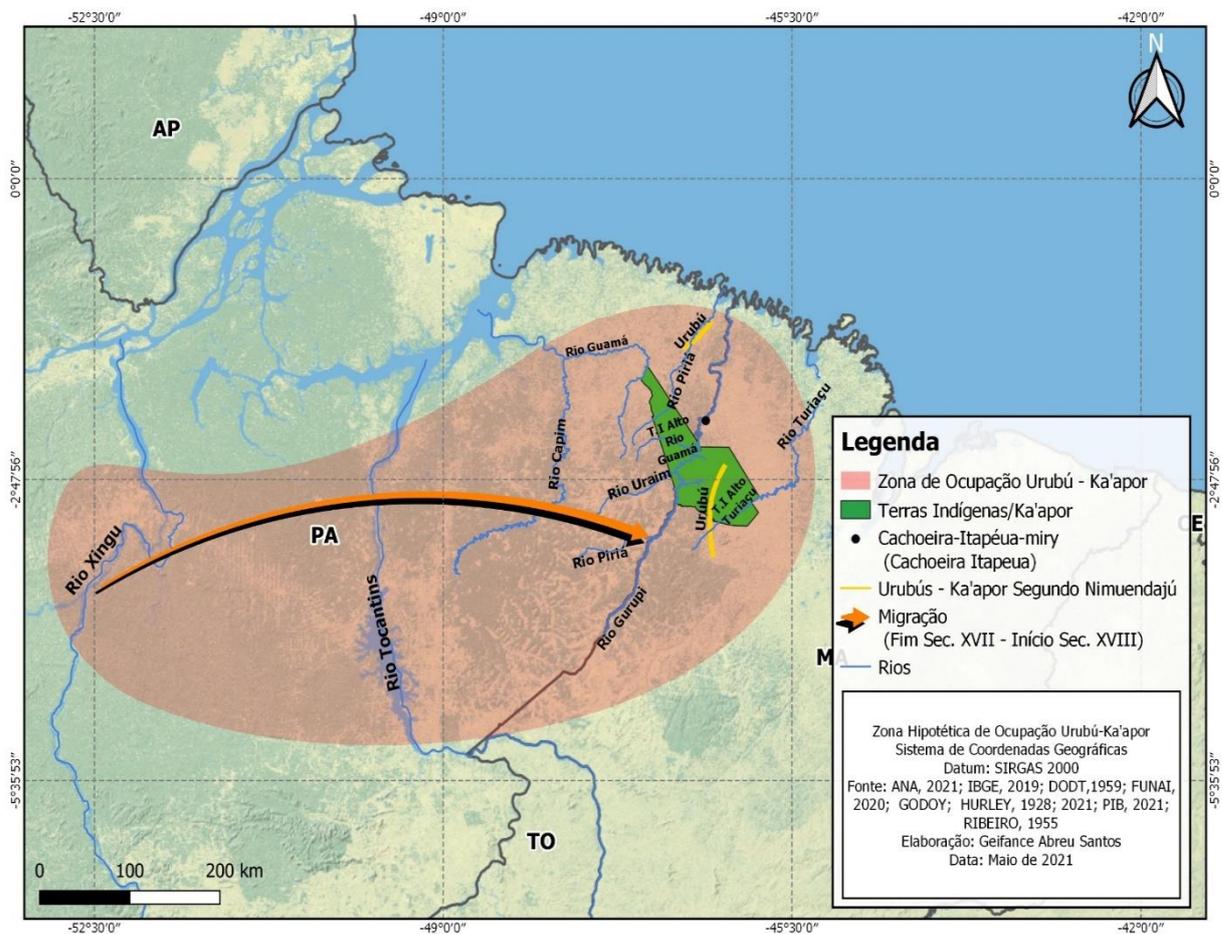
Os relatos dos cronistas, por volta de 1890, é de sucessivos ataques dos antepassados Ka'apor a pequenos vilarejos e aos invasores europeus, destruindo as aldeias em 1900. Em suas fugas, os sobreviventes deixaram para trás pequenos baús de cedro, com excelentes cocares de penas coloridos (BALÉE, 1998), temática abordada na profunda pesquisa de Ribeiro & Ribeiro (1957).

Outra fonte que faz referência à presença dos Ka'apor nessas regiões pode

remontar ao rio Acará (Pará), em concordância à composição da árvore genealógica ilustrada por Ribeiro (1996) de *Kaaró Ka'apor*, registrada na segunda expedição, em meados do século XIX, relato registrado nos seus diários de campo.

Por conta de confrontos com outros nativos indígenas e regionalistas, os Ka'apor “foram obrigados a iniciar um processo de migração até chegar ao território maranhense” (MENDES, 2009, p.56), onde se estabeleceram progressivamente.

Figura 7 - Ilustração da movimentação territorial dos Ka'apor migrando do Pará e indo para o Maranhão



Fonte: Elaborado por Geifance Santos, 2021.

3.1 Conflitos documentados dos Ka'apor

A primeira tentativa de "invasão"¹⁰ ao território desse povo ocorreu no ano de 1911. No entanto, foi somente em 1928 que ocorreu efetivamente, por meio do Sistema

¹⁰ O termo utilizado em alguns estudos é 'pacificação' para esses primeiros contatos, o que fora retirado dessa pesquisa, pois, não houve nenhuma pacificação nesses territórios indígenas, mas sim, invasão.

de Proteção aos indígenas (SPI), cujo objetivo era integrar as populações indígenas à sociedade “nacional”. O SPI empreendeu previamente várias tentativas de contato, utilizando presentes como ferramentas e diversos objetos, a fim de despertar o interesse do povo às margens do rio Gurupi. Alguns desses presentes foram acolhidos, enquanto outros foram recebidos com hostilidade pelos guerreiros Ka’apor. Essa recepção desfavorável por parte dos Ka’apor é minuciosamente relatada na primeira expedição de Ribeiro (1996), escrita em 1950 e publicada em 1996. Embora não represente o primeiro contato ou “invasão” com o povo Ka’apor, é perceptível que eles já identificavam certas características distintas dos não indígenas (VIANA, CHAHINI, MATOS, 2022), conforme evidenciado no relato subsequente:

Os moradores de uma aldeia que ficava num braço do Maracaçumé estavam em festa, bebendo cauim, quando chegaram os brancos. Ninguém viu. Só uma mulher que foi ao córrego voltou contando que um homem de chapéu, um karaiwa, estava do outro lado. Tinha feito sinais para ela, convidando-a a ter relações com ele, mas ninguém levou a sério. No dia seguinte, quando acordaram, viram que ao redor da aldeia havia muito rastro de gente calçada. Saíram pesquisando e, um quilômetro adiante, viram um curral e uns homens de fora. Enquanto eles bebiam, os brancos cortaram paus para fazer aquele cercado, de uns cinco metros de raio, na margem de um igarapé. Quando os índios foram percebidos, um dos homens saiu com terçados e panos na mão gritando: “Temos terçados. Temos panos. Temos miçangas, tudo para vocês”. Gritava oferecendo aquelas coisas. Um dos índios aproximou-se enquanto os outros gritavam, ameaçando. Quando chegou bem perto, flechou o que estava falando; a flecha não pegou, mas o homem entrou para o curral. Aí, todo o grupo rodeou e começou a atirar taquaras, encheram o curral de taquaras. Os brancos, lá dentro, gritavam que tinham presentes para eles e que parassem de flechar, senão os matariam a balas. A certa hora, começaram a atirar sobre os índios e feriram um que subira numa árvore para atingi-los com flecha por cima do cercado. Este morreu. Era aquele Na-irã, que foi o primeiro a aproximar-se e a atirar nos brancos. À noite, os brancos fugiram, deixando a casa cheia de coisas que os índios carregaram: terçados, facas, tesouras, miçangas, panos, tudo vermelho de sangue. (RIBEIRO, 1996, p. 267).

A partir desse relato em particular, é possível compreender a maneira pela qual ocorriam esses processos de interação com povos isolados na floresta, tanto no início do século XX como em séculos anteriores. O comportamento de rejeição desse primeiro contato precisa ser analisado e considerado como consistente, uma vez que, na prática, tais atitudes por parte dos não indígenas em relação a essas comunidades nativas representavam, e ainda representam, uma invasão de suas culturas. Portanto, com o povo Ka’apor não foi diferente (RIBEIRO, 1996; VIANA, CHAHINI, MATOS, 2022).

Com o aumento do número da exploração da borracha amazônica no início do

século XX, chegando ao seu ápice e somado à extração da madeira, do óleo de copaíba e mineração, as aldeias Ka'apor foram atacadas e muitos foram assassinados. Dentro desse movimento de invasão aos territórios Ka'apor, o SPI fez a inauguração de vários Postos Indígenas (P.I.), tendo como objetivo promover o contato entre os indígenas e os não-indígenas, relatado intensamente por RIBEIRO (1996) e SAMAIN (1984), que especificaram as tentativas de contatos e a infraestrutura dispostas até às datas visitadas. Entretanto, entre 1911 e 1928, período das tentativas de pacificação, as relações hostis continuaram entre os Ka'apor e a população não-indígena nas proximidades dos rios Turiaçu e Gurupi (LÓPEZ GARCÉS et al., 2017).

Ao final da década de 1889, esse povo já se encontrava vitimado por enfermidades, como retratou RIBEIRO (1996). Com base em documentos encontrados na sua primeira expedição, fora constatado que aproximadamente 25 anos de encontros correspondeu a cerca de dois terços da população Ka'apor atingida por epidemias, como gripes, tuberculose, sarampo, entre outras doenças, que assolaram famílias e aldeias inteiras.

Se analisarmos conflitos documentados, os Ka'apor tiveram inúmeros confrontos com a sociedade luso-brasileira e eram afamados por sua natureza guerreira. De acordo com BALÉE (1994), a maior parte dos episódios relatados foram violentos e detalhados, como na citação a seguir:

Alguns homens Ka'apor saquearam vilas na bacia do Guamá em 1864. Depois disso, 25 soldados da guarda nacional destroçaram uma aldeia Ka'apor. Meses mais tarde, 150 soldados da guarda nacional perseguiram os remanescentes Ka'apor até as cabeceiras dos rios Guamá e Gurupi [...] De 1870 até a chegada do Serviço de Proteção aos Índios em 1911, não diminuíram os ataques Ka'apor a lugarejos e cidades no Pará e Maranhão, assim como os trabalhadores do telégrafo, garimpeiros, coletores de balata e outros índios, como os Guajajara, Tembé, Guajá e os Kren-Yê Timbira. Em sua maior parte, os ataques Ka'apor pareciam ter como propósito a aquisição das ferramentas de aço das vítimas para serem utilizadas nas roças e na confecção de pontas de flechas. Antes de 1820, os Ka'apor podem ter gozado, de forma intermitente, de relações pacíficas com a sociedade luso-brasileira, até mesmo nos assentamentos das missões, o que se infere do folclore Ka'apor (BALÉE, 1994, p. 50).

Advém de Azevedo (1930) o único relato diferente acerca dos antepassados Ka'apor quando narrar que, na então Província do Grão-Pará, os jesuítas relataram convívio ordeiro com o grupo, principalmente no que se refere aos jesuítas que estabeleceram missões na região do médio Xingu, até o século XVIII, quando os Ka'apor “durante este período, gozavam de relações pacíficas embora tivessem que

se submeter às ordens dos missionários” (MENDES, 2009, p.58). Isto permaneceu até a expulsão dos jesuítas do território nacional em 1759.

Torna-se evidente que as andanças e trajetos escolhidos pelo povo Ka'apor foram diversos e, provavelmente, poucos foram de fato registrados. Todavia, com os dados analisados pela presente pesquisa, essas foram as bacias dos rios onde os Ka'apor percorreram historicamente com maior frequência.

Os confrontos no território amazônico se intensificaram a partir das invasões territoriais, promovidas principalmente por madeireiros ilegais na década de 1960. Incentivados pelo governo militar, que buscava progresso em territórios “desconhecidos”, assegurou apropriações de terras amazônicas. “Este período foi marcado por um modelo desenvolvimentista e de integração, pautado por políticas de ocupação de cunho geopolítico, que foi concretizado por meio da implantação de grandes projetos de colonização e de mineração” (DE OLIVEIRA, 2021, p. 236), afetando diretamente comunidades tradicionais, em sua maioria indígena, como os Ka'apor.

Além disso, o início da construção da conhecida rodovia Belém-Brasília, também na década de 1960, gerou danos como desmatamento acelerado e a retirada de populações dos seus territórios, surgindo, assim, pequenos cidades e povoados habitados por camponeses e outros brasileiros em busca de condições melhores para trabalho e sobrevivência. Na década de 1980, foi iniciada uma tentativa de desenvolvimento do Nordeste, dispostas pelo Governo Federal com o objetivo de fomentar o crescimento econômico, segundo BALÉE (1994) e LÓPEZ (2017). Por consequência disso, em 1985, ocorreu o desmatamento total da bacia do rio Paruá por colonos, que fora desocupada pelos Ka'apor.

A partir dos anos de 1990, a situação se agravou e a violência tornou-se mais frequente: ataques mútuos entre os Ka'apor e os não-indígenas multiplicaram e se estenderam de forma agressiva até a organização política Ka'apor no início dos anos 2000. Desse modo, surgiram associações, assembleias, monitoramento da floresta e ações enérgicas por parte dos Ka'apor. Entretanto, isso não significa ataques cessados, mas a integração grupal dos Ka'apor com o mesmo objetivo: retirar exploradores do seu território.

Entretanto, apesar da resistência e articulação do grupo, aconteceram - e acontecem - perseguições e assassinatos dentro da reserva indígena. Um dos mais

conhecidos foi o falecimento de Eusébio Kaapor, em 2015, líder indígena que monitorava a floresta e expulsava madeireiros frequentemente da região. Sua morte trouxe medo e insegurança, porque outras lideranças foram ameaçadas; “esse fato gerou muita instabilidade, algumas aldeias que haviam sido criadas com objetivo de proteção territorial foram abandonadas, a situação era de desolação” (DA CUNHA, 2016, p.104).

O mais recente assassinato ocorreu em agosto de 2020: o indígena Kwaxipuru Kaapor, de 32 anos. As lideranças indígenas acreditam que os madeireiros, garimpeiros e traficantes de drogas aproveitaram o período pandêmico para investir nas invasões à T.I.; todavia, os Ka’apor continuam lutando para manter a floresta viva, introduzindo algumas estratégias para proteção da reserva, como a busca por autonomia total para controlar o próprio território, a retirada dos professores de Português da reserva indígena e o fim do cacicado, que, segundo o grupo, fora uma imposição da FUNAI por anos, e não um costume dos seus antepassados.

3.2 Distribuição dos Povos Indígenas do Maranhão segundo Curt Nimuendajú

Existem relatos orais importantes sobre a migração Ka’apor para o Maranhão, como se poderá observar na próxima subseção. Esse fluxo migratório não está registrado precisamente no famoso “mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju [...] [que] localiza os Urubu-Ka’apor por volta dos anos de 1860-1872 na região de Viseu-PA” (DA CUNHA, 2016, p.97), e depois fora dela na região nordeste do Maranhão.

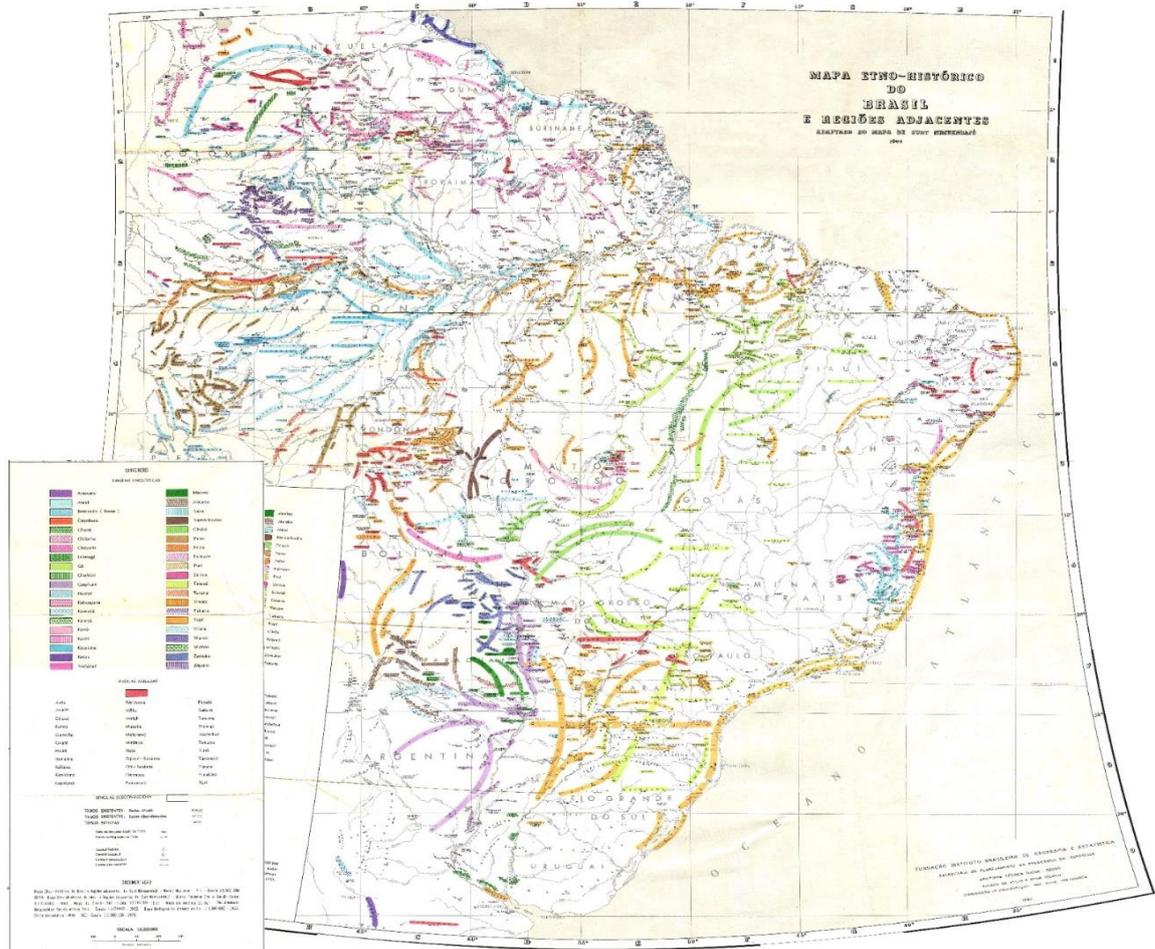
De acordo com os relatos de Valdemar Ka’apor, a divisão dos Ka’apor, entre o Maranhão e o estado do Pará ocorreu sobre algumas nuances grupais, confrontando com alguns dados históricos, conforme a citação a seguir.

“Eram muitos índios e um dia eles saíram para caçar. Quando retornaram, a caça não foi suficiente para todos comerem, eles brigaram e os que comeram ficaram na terra e os que não comeram foram embora. Eles andaram muito e esse grupo se separou mais uma vez: uma parte do grupo atravessou o rio Amazonas e a outra o rio Gurupi chegando no Maranhão, foi assim que os Ka’apor chegaram na T. I. Alto Turiaçu”. Contudo, Andrade (2009) já havia relatado sobre a vinda dos Ka’apor da região do Xingu, indicando estudos etnográficos que sustentam essa hipótese. Assim, o relato de seu Valdemar tanto pode vir da memória de seus antepassados como do contato com pesquisadores”. (DA CUNHA, 2016, p. 98).

Ou seja, existe algumas versões a respeito da movimentação territorial dos

Ka'apor no Maranhão e no Pará. O mapa concebido pelo etnólogo Curt Nimuendajú, representa uma obra essencial para compreensão e análise da variedade etnolinguística nas terras baixas da América do Sul (NIMUENDAJU, 2017). O mapa etno-histórico de Curt tem meticulosamente delineado 45 nações indígenas associadas a diferentes momentos e regiões do estado do Maranhão, autor realizou à demarcação quase precisa sobre os espaços ocupados desses povos no interior do estado.

Figura 8 - Mapa etno-histórico do Brasil



Fonte: NIMUENDAJU, Curt. Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes. [recurso eletrônico]. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, v. 2, 2017.

profundamente esses povos nessa pesquisa, em virtude das suas complexidades, mas haverá um quadro geral especificando cada etnia e filiação linguística, enfatizando a presença de duas notáveis divisões linguísticas entre esses antigos habitantes, povos Tupi e Jê, revelado no Mapa de Nimuendajú, demonstrando que esses povos desempenhavam um papel preponderante na demarcação territorial significativa no estado do Maranhão.

3.3 Aldeias Ka'apor

Os atuais Ka'apor vivem na Terra Indígena (T.I.) Alto do Turiaçu, uma reserva protegida que se adequa geograficamente na região amazônica, localizada no Estado do Maranhão, tendo uma extensão de 530.525 hectares, demarcada pela FUNAI em 1978. Até o registro do último censo do IBGE (2010), a população na Terra Indígena era de 1.584 habitantes, totalizando hoje cerca de 2.000 pessoas (GODOY, 2015). Com sua maioria engajada na preservação e proteção da T.I., o povo indígena Ka'apor tem suas terras fazendo limite, ao norte, com o rio Gurupi; ao sul, com os afluentes meridionais do rio Turiaçu; ao oeste, com o Igarapé do Milho; ao leste, com uma linha no sentido noroeste-sudeste quase paralela à rodovia BR-316 (BALÉE, 1998), alcançando oito municípios: Araguañã, Centro do Guilherme, Centro Novo do Maranhão, Maranhãozinho, Nova Olinda do Maranhão, Santa Luzia do Paruá e Zé Doca, todos no estado maranhense.

A oitava cidade é Paragominas, nordeste do Pará. Todos os córregos e rios drenam para três grandes rios: Maracaçumé, Turiaçu e Gurupi, que, por sua vez, deságuam diretamente no oceano Atlântico (BALÉE, 1994). Caracterizada pelo clima úmido tropical, a T.I. tem sua área habitada por: povos Awá-Guajá, Tembé, Timbira e o Ka'apor. A reserva faz parte de um complexo de terras adjacentes que originou uma divisão antrópica entre os estados do Pará e Maranhão, são elas: Terra Indígena Caru (MA), habitada pelo povo Guajajara; Terra Indígena Alto Rio Guamá (PA), habitada pelo povo Tembé-Tenetehara e a Terra Indígena Awá (MA), território dos Awa-Guajá.

A rotina das aldeias atuais é baseada, principalmente, em atividades de subsistência como caça, horticultura e pesca (em menor frequência). Para as mulheres, fica reservado o trabalho da casa e atividades de artesanato; para os homens da aldeia, são encarregadas atividades de procura por alimentos na mata,

sobretudo a procura de jabutis. Os Ka'apor preservam algumas restrições dos seus antepassados sobre os “animais para caça e ingestão de frutas por alguns grupos em determinados momentos, como período da noite resguardado, mulheres se abstendo de alguns alimentos no período menstrual”, por exemplo (ARAÚJO, 2018, p.59).

A plantação está determinada para ambos os sexos, cultivando “a mandioca, macaxeira, cará, batata e frutas” (PALOMINO, 2017, p.31). Entretanto, a economia do grupo baseia-se no plantio da mandioca para a produção e consumo da farinha, com dois tipos de mandioca que se diferem: mandioca brava (com excesso de calorias) e a conhecida mandioca comum. Da primeira, faz-se o chibé (u'i tykwar) – muito apreciado nas aldeias – e a farinha de mandioca, que acompanha grande parte dos pratos Ka'apor; da segunda, faz-se a tapioca (mbeju) e o mingau (jyk) (ARAÚJO, 2018). Os primeiros contatos com a sociedade não-indígena, a partir da abertura do SPI, fizeram os números da população Ka'apor reduzir de forma significativa: possuíam 2.000 habitantes em 1928 e chegaram a contabilizar 488 habitantes em 1975.

De acordo com Ribeiro (1974; 1996) e Lopes (1934), os fatores centrais desse declínio foram os contágios, infecções respiratórias, malária, hepatite, sarampo, entre outros fatores que assolaram as aldeias por completo. Durante a história Ka'apor, algumas aldeias foram fundadas e abandonadas. A memória coletiva do grupo compartilha, em sua maioria, habitações no lado maranhense do rio Gurupi.

Algumas das atuais aldeias desse grupo são compostas por casas medianas: a estrutura da casa é dada por esteios fincados no chão e seu teto é um trançado de ubim sendo poucas vezes substituídos por telhas (GODOY, 2015). As antigas moradias não tinham paredes, exceto o quarto (*kapy*), cômodo interno ou externo da moradia, muito similares à cobertura das casas Wajãpi. As casas atuais são organizadas em formato circular ou retangular; a casa central, por vezes, também é chamada de ramada (*ok-hu*).

Diferente das moradias comuns, possui grande durabilidade, sendo o espaço escolhido para realizações sociais e ritualísticas. As aldeias que estão localizadas mais próximas aos centros de municípios têm moradias com estruturas diferentes. Algumas, hoje, possuem uma construção de alvenaria e são mais parecidas com as casas dos não indígenas com mais cômodos e mais tecnologias.

Figura 10 - Nordeste da aldeia Xie



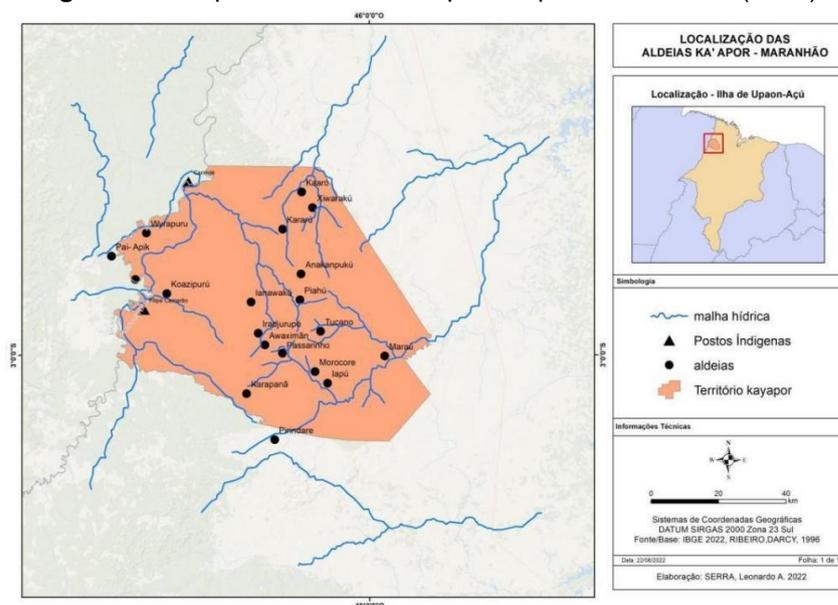
Fonte: Gustavo Godoy, 2020.

A extinta aldeia Itarendá é uma das mais antigas relatada, onde a maioria dos Ka'apor habitava. Devido às invasões mais intensas à região das aldeias e aos desentendimentos internos do grupo, ocorreram deslocamentos para novos pontos do seu território, surgindo, assim, novas aldeias. Itarendá tornou-se um lugar de sentimento, onde viviam com fartura na mata com caça e água abundante (DA CUNHA, 2016), onde o costume cultural era forte, segundo os Ka'apor. Nas expedições de Darcy Ribeiro, entre 1949/1951, foram contabilizados cerca de 500 indivíduos Ka'apor, desmembrados em cerca de 27 aldeias, todas visitadas por Ribeiro. O antropólogo, sozinho, realizou o mapeamento exato das aldeias existentes.

A viagem do João trouxe esclarecimentos muito importantes para mim sobre o território tribal dos Urubus-Kaapor. Embora eu tivesse perguntado centenas de vezes a eles quais eram os igarapés que ocupavam, ficavam sempre na dúvida. Verificamos, agora, que o núcleo do território fica na serra do Tiracambú, entre os rios Gurupi e Tury, a oeste e leste; o Parawá e Gurupiúna, ao norte; e o Jararaca, um braço do Tury, ao sul. Fora desses limites só existe a aldeia de Karapanã, que é a mais meridional das aldeias que ficam em águas do Maracaçumé. Só o pessoal de Ingarussú, que o posto fez passar para a margem esquerda do Gurupi, fica fora. Agora, se o Serviço quiser delimitar o território tribal para esses índios, eu já tenho os necessários elementos para localizá-lo. (RIBEIRO, 1996, p.340).

O antropólogo Darcy Ribeiro descreveu a ocupação dos Ka'apor na Serra do Tiracambú como núcleo central – muito próximo à atual reserva dos Ka'apor, e a grande quantidade de aldeias nas proximidades do rio Tury. Além de esclarecer sobre

Figura 12 - Mapa das aldeias Ka'apor adaptado de Ribeiro (1996).



Elaboração: Leonardo Serra, 2022.

Ribeiro (1996) expressa a sua chegada à antiga Gurupiúna e relata sobre os indígenas sadios, sobre a fartura da roça grande e da felicidade daquele povo. Sendo esta a primeira aldeia do povo Ka'apor que ele encontrou sem contaminações na sua primeira expedição, sendo a antiga aldeia, hoje, um sítio arqueológico em potencial, muito importante para estudos relacionados aos Ka'apor e seus assentamentos. Samain (1984) publicou um trabalho sobre a mitologia Ka'apor que realizou na extinta Gurupiúna. Nessa pesquisa, registrou 22 aldeias habitadas, contendo apoio de três Postos Indígenas (P.I.) nas proximidades: P.I. de Canidé, P.I. de Alto do Turiaçu e o P.I. Guajá. Nas imediações do primeiro Posto, localizado a noroeste da Terra Indígena, situava sete aldeias Ka'apor. No segundo, próximo à fronteira leste da T.I., existiam onze aldeias situadas entre os rios Turiaçu e rio Coaraci-Paraná e o terceiro Posto Indígena, estava nas proximidades da BR- 316, ao sul, onde existiam quatro outras aldeias Ka'apor.

Segundo Palomino López (2017), dessas aldeias mais antigas, localizados por Samain, só há dois atualmente, são eles: Ximbo renda e Zé Gurupi, nos municípios de Maranhãozinho e Zé Doca - Maranhão, respectivamente.

A memória coletiva do grupo é acionada todas as vezes que realizam o exercício de rememorar a trajetória do grupo durante tempos passados, sempre atualizando os últimos deslocamentos dentro do território. Haja visto, se deslocarem constantemente dentro dele, ora para constituir um novo núcleo, ora incorporando-se

a outras unidades residenciais em núcleos já existentes (MENDES, 2009), assim se constitui os Ka'apor, que, segundo aportes etnográficos, são dos seus antepassados o costume de movimento e expansão. Essa população deslocou-se territorialmente deixando artefatos, tecnologias e histórias remotas que podem ser resgatadas, parte do propósito do presente estudo.

Após análise dos trabalhos realizados por Samain (1984), Mendes (2009), Palomino (2017) acerca das aldeias documentadas, evidenciou-se que, desde as pesquisas realizadas por Samain (1984) até o trabalho de Mendes (2009), foram extintas oito aldeias; desde Mendes (2009) aos registros de Palomino (2017), extinguiu-se mais duas aldeias, restando o total de onze.

Entretanto, foram fundadas sete novas aldeias na T.I., somando 18 aldeias: Ximbo renda, Zé Gurupi, Axigui renda, Capitão Mira, Bacurizeiro, Kumaru, Xie pihun renda, Paraku'y renda, Piquizeiro, Sítio Novo, Turizinho, Gurupiúna, Ypahu renda, lahu renda, Jaxi puxi renda, Kaju'i renda, Eirehurenda e Tupixi. Vale ressaltar que, dentre essas aldeias, a maioria teve os nomes modificados; hoje, existem 21 aldeias localizadas no contorno e no centro da Terra Indígena (GARCÉS, 2017, p.720). No quadro a seguir contém a lista de aldeias identificadas por cada autor.

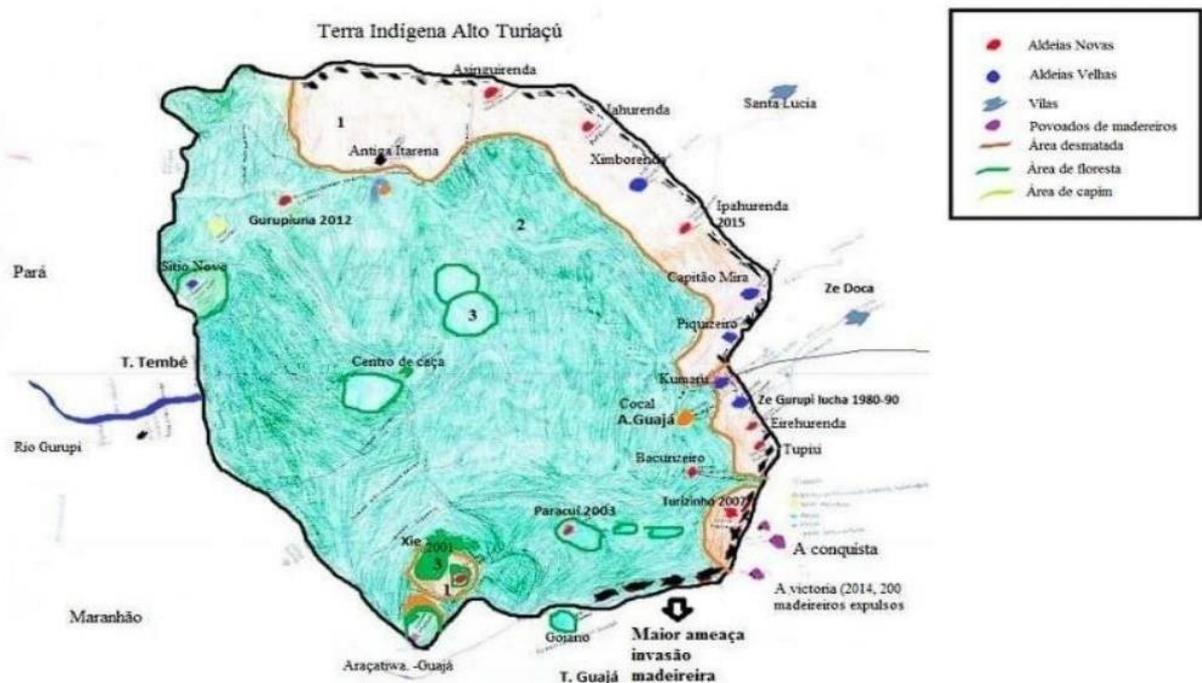
Quadro 2 - Aldeias identificadas por pesquisadores distintos

Samain (1984)	Maracaçumé Ximborendá Urutawy-Zé Gurupi Rabo de Múcura	lakareâka Água preta Sarapozinho Tamaró	Gurupiúna Açaizinho Assis Sereru	Yrapindí Jauaruhú Pacuri lapu	Xoani Irairupe Panari Taboca	Paruasio
Mendes (2009)	Maracaçumé Ximborendá Zé Gurupi	Axigui renda Capitão Mira Bacurizeiro	Cumaru Xie pihu renda Paraku'y renda	Sítio Novo Turizinho	Piquizeiro	Myrawy renda
López (2017)	Ximborendá Zé Gurupi Axigui renda	Bacurizeiro Kumaru Xie pihu renda	Piquizeiro Sítio Novo Turizinho	Ypahu renda lahu renda Jaxi puxi renda	Kaju'i renda Eirehurenda Tupixi	Capitão Mira Paraku'y renda Gurupiúna

Fonte: Elaborado pela autora, 2023.

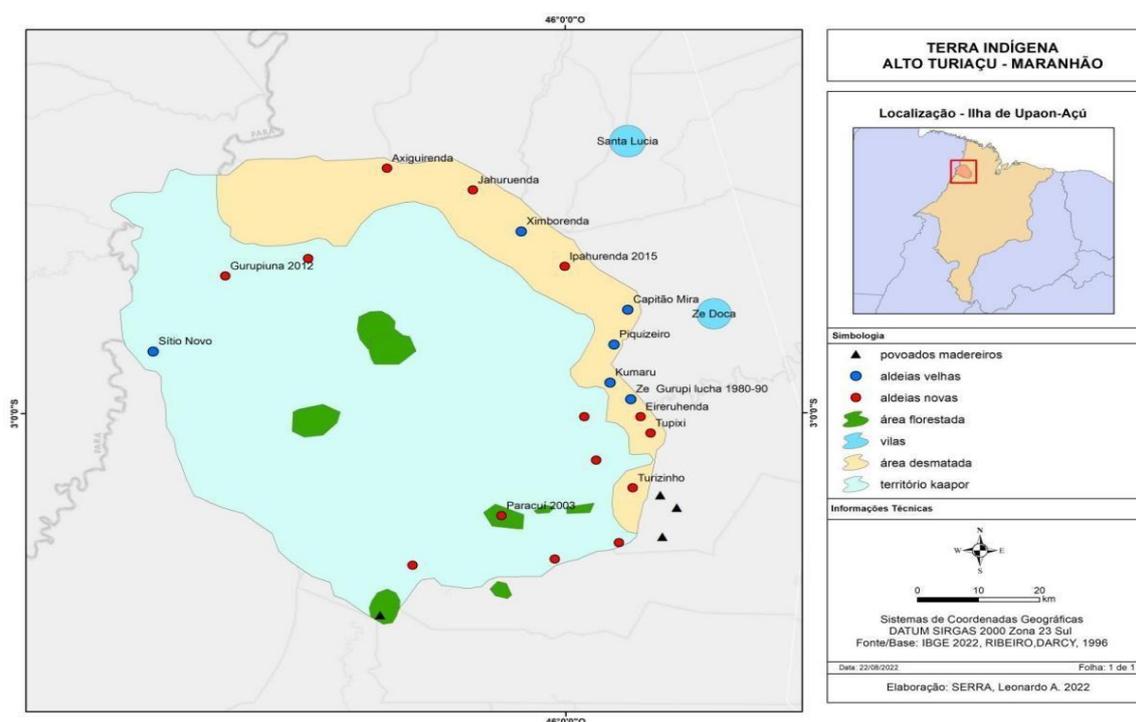
Cabe ressaltar que esta listagem não é exaustiva e, muito provavelmente existem variações quanto a nomenclaturas das aldeias na língua Ka'apor ou dos dados que foram registrados ao longo das diversas pesquisas relacionadas ao grupo. Essas novas aldeias foram criadas em locais estratégicos do território com o objetivo de proteger a T.I., de consecutivas invasões e tomadas de terra por parte dos madeireiros, e repercutem por toda a memória e narrativas orais, como nos demonstram os mapas a seguir. O primeiro mapa foi realizado a mão por dois jovens Ka'apor, desenhado a partir das suas percepções e lembranças das histórias perpetuadas pelos seus parentes mais velhos, o mapa faz parte da dissertação de Palomino López (2017) intitulada: *Sem a floresta os Ka'apor não existem, sem os Ka'apor a floresta não existiria: o pensamento político Ka'apor e a política interétnica*, 2017, o mapa seguinte é baseado no anterior, digitalizado para melhor visualização dos dados.

Figura 13 - Mapa feito a mão sobre as aldeias ocupadas - digitalizado



Fonte: Palomino López (2017).

Figura 14 - Mapa adaptado sobre as aldeias e memórias Ka'apor



Fonte: Adaptado de Palomino López (2017), Leonardo Serra, 2022.

Essa rede de proteção faz parte da organização política Ka'apor levantada por Valdemar Ka'apor e outras lideranças no ano 2000. Valdemar migrou da sua aldeia para fundar outras aldeias, interceptando com seu assentamento a entrada de madeireiros, posseiros, fazendeiros, entre outros na reserva indígena, como se constata em seu relato registrado por Palomino (2017).

“Foi assim nesse tempo, pensaram a gente têm que ir ocupar o lugar deles lá, se não fizer isso eles vão continuar a entrar de novo aqui, aí papai (Valdemar) falou, _eu acho que a gente vai para lá, olhar lá. Nessa época, também tinha Polícia Federal em Vaquequer, eles estavam de vigias para que os madeireiros não passassem mais para reserva, porque eles falaram para nós, vocês têm que ir lá, se nós sairmos aqui de novo, eles vão continuar invadindo, ali a gente veio, a gente veio de lá, veio a olhar aqui primeiro né, tinham duas casas aqui de tábuas, só que eram dois invasores, aqui em Xie. Nesse tempo, eram aproximadamente 2000, eu tinha uns cinco anos, nós viemos de Itarená todos pequenos, não sabíamos de nada [...] quando chegamos aqui acharam um lugar bom né, nessa época tinha um igarapé, tinha muito traíra grande, aí eles falaram _agora nós vamos morar aqui agora, porque se nós voltamos, aí os madeireiros podem entrar de novo. Ficamos aqui agora, morando em três famílias, depois os outros acharam bom, os outros parentes, porque não tinha madeireiro, aí vieram todinhos de lá de Itarená, não ficou ninguém mais lá, vieram todos aqui no Xie” - Relato de Teté Ka'apor, entrevistado em 2016 (PALOMINO, 2017, p.45).

Nos últimos vinte anos, evidenciou-se que os deslocamentos habituais do grupo foram motivados com esta finalidade. Os Ka'apor compreenderam que as

antigas aldeias estão localizadas nas áreas mais desmatadas do seu território. Com escassos recursos naturais, perderam a maior parte dos costumes tradicionais, ocasionadas pelo contato com os não-indígenas. As lideranças Ka'apor empenham-se para reescrever sua história, fiscalizando a movimentação na T.I., controlando também aldeias miscigenadas na região, fruto do contato dos Ka'apor com Guajajaras, brancos, entre outros que, aliados aos não-indígenas vendiam madeiras e favoreciam a entrada sem contenção na reserva.

3.4 Línguas Ka'apor

Ao longo de mais de 150 anos de pesquisas arqueológicas, foram pensados diversos modelos para explicar a dispersão dos Tupi (Noelli, 1996). Acerca das rotas de expansão, o modelo proposto por Brochado (1984) é o mais bem elaborado e considerado por pesquisadores da área atualmente. Brochado (1984) procurou estabelecer relações entre as possíveis divisões do tronco Tupi, desde sua origem até a formação das línguas e dialetos históricos, com o modelo de evolução e diferenciação das cerâmicas amazônicas proposto por ele e Lathrap (NOELLI, 1994).

Brochado dividiu em duas direções essa expansão, relacionada aos antepassados dos Guarani, que percorreram no sentido do norte para o sul, e dos Tupinambá, seguindo para o sul pelo litoral atlântico. Parte-se do princípio de que um determinado conjunto de características arqueológicas marcaria grupos de falantes de uma determinada língua ou línguas estreitamente aparentadas. Utilizando tais relações, a localização dos sítios arqueológicos permite o mapeamento preciso do território de domínio de uma língua, desde seu ponto de chegada, historicamente conhecido, até seu ponto de partida pré-colonial. Isso pode ser verificado nos casos Guarani e Tupinambá (BROCHADO, 1984). Assim, com essa abordagem, os vestígios identificados em sítios arqueológicos podem direcionar a processos de mudanças e continuidade dessas populações.

Nesse perspectiva na estimativa mais otimista, segundos os dados arqueológicos, aproximadamente mil línguas indígenas brasileiras foram extintas ao longo de 500 anos de colonização, decorrendo de uma variedade de razões, como o desaparecimento físico de seus falantes resultante de práticas como escravização e extermínio, o impacto de epidemias e a perda de territórios que, ao serem diminuídos, comprometeram as condições de sobrevivência (RODRIGUES, 1993, citado por SEKI,

2000, p. 238). Esses fatores, entre outros, contribuíram significativamente para o declínio linguístico das comunidades indígenas ao longo da história colonial brasileira.

Como mencionado, Ka'apor é uma língua do tronco linguístico Tupi¹¹. Segundo essa categorização, o povo Ka'apor é enquadrado no subgrupo VIII dessa família, que engloba igualmente as seguintes línguas: Guajá, Takunyapé, Wayampi, Wayampíkukú, Emerillon, Amanyé, Anambé, Turiwara e Zo'é (PALOMINO, 2017). A língua Tupi se transformou por séculos e séculos, absorvendo várias influências como nos demonstra a citação a seguir:

O tupi, tupi antigo ou língua brasílica deixou de ser falado pelos seus nativos, tornando-se uma língua geral, comum a mestiços e outros índios; para tanto contribuíram os jesuítas e os conquistadores luso-brasileiros. Com a evolução da língua, originaram-se duas modalidades: a língua geral paulista ou tupi austral, falado pelos bandeirantes, sobretudo nos séculos XVII e XVIII; o nheengatu, tupi moderno, língua geral amazônica ou tupi amazônico, falado na Região Norte do Brasil nos séculos XIX e XX, pelas transformações, isto é, simplificações gramaticais que sofreu, constitui outra língua. A transição do tupi antigo para o tupi moderno é conhecida por “brasiliano”, que foi falado no século XVIII no Maranhão e Pará. (TUFFANI, 1994, p.02).

A língua Ka'apor não é falada como primeira língua por nenhuma outra comunidade indígena conhecida, exceto como segunda língua dos seus vizinhos Tembé e outros poucos habitantes indígenas das proximidades do rio Gurupi (MENDES, 2009). Historicamente, existem grandes possibilidades da língua Ka'apor estar relacionada com a língua Wayampi, grupo que está há aproximadamente 900 km de distância do T.I. Alto do Turiaçu que os Ka'apor habitam (CORREA DA SILVA, 1997). As duas línguas, de certo modo, receberam características externas nos últimos trezentos anos; destarte, “a língua Ka'apor parece ter sido mais influenciada gramaticalmente pelo Nheengatu; a Wayampi, pelas Carib setentrionais” (MENDES, 2009, p.50). O Tronco linguístico Tupi a seguir demonstra a complexidade das populações existentes no nosso território, destacando o Ramo que se encontra a língua Ka'apor.

De acordo com Rodrigues (1986), Nheengatu, ou língua geral da Amazônia, pertence à família Tupi-Guarani, tratando-se da língua materna da população do

¹¹ Aryan D. Rodrigues (1984-1985) estabeleceu uma organização das línguas tupi-guarani, ainda hoje a mais utilizada entre os estudiosos do meio linguístico, entre outros pesquisadores, tendo como base mudanças sonoras compartilhadas da língua hipotética dita proto-tupi-guarani. (Godoy, 2015, p.21). “O tronco está composto por dez famílias linguísticas ou ramais: Puruborá, Ramaramá, Mondé, Tuparí, Arikém, Jurúna, Mundurukú, Mawé, Awetí e Tupi-Guaraní”. (López Palomino, 2017)

interior da Amazônia, que mantém o caráter de língua de comunicação indígena e não indígena, ou entre indígena de diferentes línguas.

A expressão “língua geral” tomou um sentido bem definido no Brasil nos séculos XVII e XVIII, quando, tanto em São Paulo, como no Maranhão e Pará, passou a designar as línguas de origem indígena faladas, nas respectivas províncias, por toda a população originada no cruzamento de europeus e indígenas tupi-guarani (MENDES, 2009). Algumas pesquisas foram desenvolvidas sobre a língua Ka’apor; segundo Godoy (2015), Frederick John Duval Rice foi o primeiro a classificar a língua Ka’apor como Tupi-Guarani, em 1930. Todavia, outras classificações foram associadas a essa língua, recebendo contribuições de diversos pesquisadores, como o linguista Max Henri Boudin e o antropólogo Darcy Ribeiro no início da década de 1950 (PALOMINO, 2017). Alguns estudos também foram desenvolvidos pelos linguistas-missionários, como James Yoshio Kakumasue Kiyoko Kakumasu iniciaram suas pesquisas na década 1960, realizando pesquisa de observação direta publicados na década de 1990.

A língua Urubu-Ka’apor pertencia, de acordo com Rodrigues (1958),

ao grupo Tenetehara (junto ao Guajajara, Tembê etc.) contudo em sua nova classificação (1984-1985) situou-a no grupo VIII (junto com o wayãpi e emerillon). Dietrich (1990), por sua vez, considera que o Urubu forma um subgrupo a parte dentro da família tupi-guarani, e Arnoud (1983) ressalta o parentesco entre Urubu-Ka’apor e o Araweté. Mais recentemente, Corrêa da Silva (fins da década de 90) sugeriu que o problema da classificação da língua Ka’apor dentro da família tupiguarani deve-se a uma forte influência da Língua Geral Amazônica sobre a língua dos povos ka’apor de outras épocas, falantes de uma variedade pertencente ao ramo H. O Ka’apor seria, assim, uma língua surgida do contato histórico entre línguas tupi-guarani pertencentes a diferentes ramos da família. Por conta disso tem-se dificuldade em alocá-la em um quadro genético tradicional apoiado em constantes e nítidas dissidências de protolínguas em ramos sempre divergentes. (FABRE, 2005, p. 03)

O Ka’apor, considerando as deslocções pelas quais passou ao longo do seu processo de expansão territorial, transporta características linguísticas, sonoras e termos provenientes de outros conjuntos (LORRAM, 2019). As mudanças territoriais foram responsáveis por maiores influências do que pudemos supor, não apenas na fabricação de suas cerâmicas, dos rituais festivos ou incontáveis trocas artefatuais/culturais com outros povos. As modificações que as migrações e assentamentos trouxeram tornaram-se uma das maiores características desse grupo. Contudo, o povo Ka’apor tem uma relação afetiva com o seu território: “sem floresta

os Ka'apor não existem, sem os Ka'apor a floresta não existiria" é a filosofia política do grupo (PALOMINO, 2017, p. 72). Essa relação com a terra é tão profunda quanto a reprodução dos seus fazeres, saberes e hábitos ambientais, moldando todo território ao qual passaram, visando a reprodução social do grupo (MENDES, 2009), a sobrevivência das suas tradições e os seus direitos garantidos.

Devido a taxa de surdos entre os Ka'apor, formularam, também, a sua própria Língua de Sinais, a LSK (Língua de Sinais Ka'apor), que, segundo dados antropológicos¹², era utilizada anteriormente a Língua Brasileira de Sinais (LIBRAS) ser oficializada no Brasil. De acordo com Godoy (2020), atualmente ocorreu uma redução expressiva da presença dos surdos nas aldeias; todavia, diferente da visão preconceituosa que os indígenas foram retratados e visualizados durante os séculos, é notório sua capacidade de construir estratégias de comunicação através de gestos, demonstrando, segundo Viana, Chahini e Matos (2022, p. 12) "a sua capacidade de construir cognitivamente estratégias comunicacionais e educativas pois elaboraram um sistema próprio de linguagem [...] fazendo todo processo de aceitação e socialização" ocorrer naturalmente.

Na tese *Os Ka'apor, os gestos e os sinais*, de Gustavo Godoy (2020) é perceptível uma redução acentuada do número de surdos nas aldeias. Balée (1998) falava de apenas 2% de surdos até a década 1980 e Ferreira Brito (1985) pontuou apenas 1%. Os dados atuais são dos anos de 2014 a 2018, de acordo os estudos de Godoy (2020, pp. 61-62): Os Ka'apor têm ao menos uma explicação tradicional para o surgimento da surdez: uma mulher consumiu jacaré quando grávida. O jacaré tem uma língua diminuta e, como as qualidades das comidas têm, em geral, efeitos sobre as pessoas, a criança, cuja mãe comeu jacaré durante a gestação, pode nascer surdo. Entre os Ka'apor, os surdos realizam atividades produtivas sociais básicas: a "inclusão" não é uma questão para ele (GODOY, 2020, p. 362).

A partir desses dados, podemos perceber a partilha da língua nas aldeias e sujeito surdo conseguindo se comunicar amplamente, dado observado na quantidade de aldeias que as línguas simultaneamente permanecem ativas, visto que, a comunicabilidade do indivíduo surdo nas aldeias Ka'apor ultrapassa os surdos, pois por meio dela o diálogo se manifesta em todos os espaços que o grupo ocupa. A

¹² Darcy Ribeiro na primeira viagem ao território Ka'apor 1950, descreveu uma Surda idosa – essa Surda tinha sessenta anos, possivelmente mais velha que teremos dados, podemos inferir que essa indígena nasceu possivelmente no ano de 1890, assim a Língua de Sinais dessa geração muito possivelmente existia na aldeia já no início do século XX ou final do século XIX.

surdez nas aldeias não impede, de forma alguma, a comunicação com os não surdos; ao contrário disso, não há nenhum desagrado entre os surdos e os ouvintes de aldeias diferentes.

Um surdo que visita outra aldeia, mesmo vindo de uma aldeia mais distante, tem a habilidade de se comunicar com os membros daquela aldeia, surdos ou não. Isso pode ser exemplificado pela aldeia *Paraku'y*, onde não há surdos, porém, os ouvintes são proficientes na língua de sinais (GODOY, 2020; VIANA, CHAHINI, MATOS, 2022). Com dados evidenciados na literatura, podemos inferir que a LSK caracteriza-se como uma língua de sinais compartilhada, já que envolve diretamente surdos e ouvintes diferentes. De acordo com as autoras Nyst (2012) e Kusters (2014), a língua de sinais compartilhada é caracterizada por uma "comunicação integral", ou seja, uma linguagem espontânea e automática quando surdos e ouvintes se comunicam.

Em certa medida, os ouvintes influenciam alguns modelos de aprendizado de sinais para os surdos, principalmente por meio da convivência próxima com outros surdos (GODOY, 2020), seja como parentes ou amigos, o que auxilia os ouvintes a se tornarem mais familiarizados com a língua de sinais. Com isso, percebemos que os Ka'apor são um exemplo de comunidade inclusiva, onde surdos e ouvintes têm igual participação nas aldeias (VIANA, CHAHINI, MATOS, 2022).

Figura 15 - Surdos Ka'apor em entrevistas a Gustavo Godoy



Fonte: Os Ka'apor, os gestos e os sinais. Rio de Janeiro: UFRJ. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/tese:godoy,2020>.

Assim constitui-se os Ka'apor, que, segundo aportes etnográficos, são dos seus antepassados o costume de movimento e expansão (LOPÉZ, 2017). Essa população deslocou-se territorialmente, deixando artefatos, tecnologias e histórias remotas que podem ser resgatadas. Ao final deste estudo, torna-se evidente que muitos foram esses processos de deslocamentos, andanças e vivências dos Ka'apor e que se deram principalmente nos locais que hoje são Maranhão e Pará, onde vários acontecimentos socioculturais os forçaram a percorrer novas trajetórias.

4 DO TRAFICO TRANSATLÂNTICO À PRESENÇA NEGRA NA AMAZÔNIA

A escravidão não nasceu do racismo: pelo contrário, o racismo foi consequência da escravidão. O trabalho forçado no Novo Mundo foi vermelho, branco, preto e amarelo; católico, protestante e pagão (WILLIAMS, 2012, p. 34).

A região Amazonica tem sido palco de estreitas interações entre povos indígenas e os afrodescendentes que, fugindo do sistema escravista colonial, buscaram abrigo na floresta, estabelecendo processos de convivência com povos indígenas (GOMES, 1997; 2003; 2005). Provavelmente, esses encontros começaram anterior ao século XVII e foram intensificados nas primeiras fugas de escravos africanos para a Amazônia já no século XIX.

Nesta seção, será explorado os eventos que moldaram a trajetória dos africanos submetidos à escravidão, concentrando-se nas perseguições que enfrentaram no Brasil e no Maranhão. Descrever-se-á sua condição inicial como escravizados e, posteriormente, como quilombolas resilientes diante do prolongado sistema escravocrata brasileiro. Por fim, será abordado o processo de territorialidade na região do Gurupi e Turiaçu, remontando aos primórdios do século XVII.

4.1 Sistema Escravocrata

O tráfico de escravos foi amplamente reconhecido como um sistema financeiro proeminente, sendo a prática de submeter outros indivíduos à escravidão uma convenção naturalizada ao longo de incontáveis séculos, em diversas civilizações, apresentando ao longo do tempo distintas manifestações (WILLIAMS, 2012; PATTERSON, 2018). O processo de escravidão na Grécia Antiga, crucial para a construção de uma considerável porção do Império Romano, estava fundamentado em "motivações" não raciais, mas sim sociais, diferenciando-se da escravidão que floresceu na Europa por séculos, responsável por fornecer café e açúcar para o Ocidente inteiro (WILLIAMS, 2012), bem como, o algodão que subsidiou o capitalismo moderno. Não será mencionado nesse cenário o papel do tabaco e outros produtos cultivados sob coerção e castigo.

Importante pontuar que os europeus não inventaram o tráfico de escravos como é comumente aceito na contemporaneidade. O tráfico involuntário de pessoas,

concebido como um comércio, já era uma realidade na África, integrado nas relações das sociedades do continente (PATTERSON, 2018; DA SILVEIRA, 2021). De acordo com Williams (2012, p. 191) “antes da Colonização europeia em África, as dívidas, os espólios de guerra e os acordos dos vencidos transformaram regimes livres em servidão” sendo esses regimes de escravidão voltados para tradições africanas, nada superior a subalternidade humana e exploração vivenciada fora dos seus territórios (N’DIAYE, 2019).

Contudo, é inegável que principalmente portugueses, holandeses e ingleses lideraram um dos maiores deslocamentos coercitivos de pessoas em larga escala e extensa distância na história, nomeado como tráfico transatlântico de africanos que durou 4 séculos. Todos os europeus compartilhavam um ponto em comum nesse processo: a busca por vantagem econômica, impulsionada pela ganância imperialista. Para Da Silveira (2021) não podemos citar tráfico de pessoas sem citarmos a instituição escravista, assim como não podemos deixar de relacionar os indivíduos escravizados a esse processo.

Neste contexto, é crucial salientar que, em um período anterior à interação com europeus e outros povos, a África já apresentava uma civilização altamente organizada e complexa. Esta região abrigava impérios, reinos e cidades-estados, notavelmente exemplificados pelo país dos Iorubás e a cidade de Benin, que possuíam estruturas sofisticadas, incluindo as destacáveis muralhas de Benin, erigidas nos séculos XIV e XV. Adicionalmente, o comércio, estabelecido ao longo de milênios, abrangia cerâmicas e metais, além de diversos outros produtos, sendo conduzido tanto em rotas internas quanto nas fronteiras continentais dos países (ANDAH; ANQUANDAH, 2010). Concomitantemente, as atividades agrícolas desempenhavam um papel fundamental na economia desse período, enquanto algumas comunidades se dedicavam à criação de animais para subsistência. Esses elementos evidenciam a sofisticação das sociedades africanas prévias à influência externa, refletindo uma riqueza estrutural, econômica e cultural significativa (PALHETA, DAMASCENO, SANTOS, 2018; ANDAH, ANQUANDAH, 2010), que, foram saqueadas e moldaram o continente até a contemporaneidade.

Figura 16 - Trabalho no campo de algodão, onde mulheres, homens, idosos e crianças eram forçados ao trabalho manual, sem direitos ou humanidade



Fonte: <https://www.picture-alliance.com/>

De acordo com Lovejoy (2002) e Da Silveira (2021), a organização do tráfico transatlântico na África tinha a participação ativa de diversos povos, territórios e influências, para além da Europa, como o trecho sublinha:

A escravidão já estava internalizada como uma relação social, política e econômica em inúmeras sociedades africanas antes da chegada dos europeus. A costa oriental faixa que compreende a região da Etiópia, se estendendo por todo o litoral do Mar Vermelho e oceano indico e parte considerável da borda do Saara, possuíam rotas comerciais cristalizadas já no século VII. A expansão do domínio islâmico ajudou a sedimentar as rotas transaarianas que interligavam as costas leste e oeste, e o Mediterrâneo [...] além da ideia da participação da África no tráfico transatlântico na condição de vítima, outra ideia comumente difundida, e que também deve ser elucidada, é a noção de que Portugal desenvolveu o tráfico em função da necessidade de mão de obra nos seus territórios conquistados. Ao contrário do que se acredita, a coroa portuguesa já operava no tráfico africano antes mesmo da "descoberta" do Brasil (DA SILVEIRA, 2021, p. 23-24).

Na citação anterior, torna-se evidente a existência de diversas rotas e processos escravistas que perduraram por séculos no território africano. Conforme apontado por Lovejoy (2002), a presença muçulmana na África exerceu uma influência significativa, promovendo alterações nas estruturas sociais e econômicas. Este autor destaca que classes políticas associadas ao comércio aderiram ao Islã, passando a atuar como agentes do Islã no território africano. Essa adesão não apenas impactou as dinâmicas sociais, mas também moldou as relações políticas econômicas, marcando um período de transformação cultural na região.

O eminente antropólogo e economista franco-senegalês Tidiane N'Diaye, destacou-se por suas significativas contribuições aos estudos da história da África, especificamente em uma perspectiva prévia à invasão e à exploração europeia no continente africano. Seus trabalhos concentram-se na análise das repercussões do tráfico e da escravidão ao longo dos séculos, com ênfase particular na exposição de tráficos que foram omitidos e que não ecoam devidamente no século XXI.

N'Diaye (2019) resgata dados praticamente esquecidos, proporcionando uma visão mais ampla e crítica das dinâmicas históricas africanas, desvelando nuances muitas vezes negligenciadas pela historiografia convencional. Como supramencionado, o enfoque de N'Diaye é na ressurreição e críticas desses dados históricos, contribuindo assim, para uma compreensão mais profunda das complexidades do continente africano, desafiando concepções simplificadas e estereótipos, propondo uma reflexão abrangente sobre o impacto contínuo desses eventos no panorama contemporâneo. O antropólogo traz dados relevantes principalmente sobre a “participação dos árabes-muçulmanos na escravização, no genocídio, no massacre e castração das pessoas negras antes da chegada dos europeus” (MIRANDA, 2020, p. 190), entretanto, simultaneamente estampa a ‘cumplicidade’ intercontinental desses povos – muçulmanos, europeus e outras nações¹³ – no tráfico de negros para diversos “comércios” e rotas.

A historiografia convencional, em muitos casos, falha em destacar e analisar de maneira apropriada certos eventos históricos, como a significativa mudança demográfica provocada pelos árabes na África (KLEIN, 1987). Este é um ponto de crítica essencial, ressaltado por N'Diaye (2019) e Miranda (2020): as estimativas indicam que, aproximadamente mil anos antes das imposições do eurocentrismo moderno, os árabes-muçulmanos já estavam envolvidos na prática de escravização racial, realizando um alarmante tráfico de indivíduos. Esse processo de opressão árabe contou com a resistência, “sangue e suor” dos povos africanos, como pontua Miranda (2020):

¹³ N'Diaye argumenta que, desde o século II, as incursões na África eram recorrentes, envolvendo não apenas europeus, mas também asiáticos, uma realidade ressaltada pela proximidade geográfica entre os continentes. No entanto, a narrativa da história africana experimenta uma transformação significativa com a influência dos árabes. Da Idade Média até o século XX, o comércio preponderante entre eles se caracteriza pela comercialização de seres humanos, destacando-se o tráfico negreiro árabe-muçulmano através das rotas transaarianas e orientais. (N'DIAYE, 2019; MIRANDA, 2020).

Inicialmente vale destacar a atuação de mulheres no sistema matrilinear que fora destruído pela dominação árabe e, posteriormente, pela europeia cristã, que impuseram progressivamente o patriarcado. No campo de batalha, destacam-se três reinos que enviavam mulheres para a guerra: O Daomé, com companhias femininas de cavalaria e infantaria; o Senegal, enviava sua *linguères* para as diferentes batalhas contra os mouros e, o império Zulu formava regimentos de mulheres combatentes ou encarregadas da logística. As mulheres de Walo mataram mais trezentos mouros, contudo, após uma segunda investida, decidiram morrer como mulheres livre (MIRANDA, 2018, p.193).

A citação anterior evidencia o papel proeminente das mulheres no cenário de conflito, atuando ao lado dos homens, que, lamentavelmente, não resistiram aos processos de captura, morte e perdas significativas. De acordo com Miranda (2020, p. 194) “calcula-se mais 17 milhões de pessoas, que tiveram apenas 1 milhão de descendentes, em razão da castração maciça praticada durante quase quatorze séculos” do tráfico árabe. Torna-se peculiarmente notável que a historiografia atual não dá a devida ênfase a esses processos, especialmente no contexto dos árabes-muçulmanos; A falta de ênfase para eventos tão impactantes na história demográfica africana revela uma lacuna significativa nos estudos contemporâneos, comprometendo a percepção ramificada do passado. É crucial que a historiografia convencional aborde de maneira mais abrangente e crítica eventos como esse. “Contudo, reafirmando as críticas decoloniais aos brancos cristão europeus que invadiram a África para saqueá-la econômica e demograficamente” (MIRANDA, 2020, p. 190), não se pode esquecer da construção secular e imposição do eurocentrismo nesse cenário, assim, deve-se ressaltar o papel da coroa portuguesa nesse contexto, uma vez que são visíveis os objetivos ambiciosos que Portugal perseguiu no tráfico de negras e negros, sendo este o “negócio” mais lucrativo desse período.

Segundo Da Silveira (2021), inicialmente os portugueses atuaram como intermediários no tráfico, porém, sua participação acabou instigando um comércio independente do controle muçulmano. Ainda de acordo com Da Silveira, esse estímulo derivou duas práticas lusitanas: a primeira, envolvia a expansão da navegação ao longo da costa ocidental africana, permitindo a penetração nos territórios por meio dos rios; a segunda prática, estava relacionada à administração do negócio - o tráfico servia para viabilizar os interesses da Coroa por meio de alianças políticas e acordos comerciais; dessa forma, não apenas garantia-se o tráfico de

escravos, mas também viabilizava trocas mercantis bilaterais de bens manufaturados que pudessem interessar às partes envolvidas.

Assim, durante o século XVI, depois de algumas tentativas, Portugal controlou o tráfico transatlântico de escravos por meio de estratégias que incluíram a centralização do controle estatal, a criação de companhias monopolistas, como a Companhia de Cacheu e Cabo Verde, e por meio de alianças diplomáticas, tais ações asseguraram à Coroa portuguesa controle substancial sobre o tráfico de pessoas ao longo de uma parcela significativa da era colonial (DA SILVEIRA, 2021).

No contexto europeu durante as navegações, a escravidão era significativa. Com uma quantidade expressiva de escravos destinada à Europa, antes da descoberta da América, o “uso” generalizado de africanos na condição de escravo foi mais abrangente do que comumente percebido; a presença do escravo, especialmente nas prósperas cidades mediterrâneas, é atribuída à necessidade de repor a mão de obra reduzida pela epidemia de peste negra no século XIV, que ameaçou interromper o processo de expansão econômica, social, intelectual e artística na Europa (COSTA E SILVA, 2004). Ressalta-se que, a justificativa que estabelece uma relação entre a presença de escravos e a necessidade de reabastecer a mão de obra não deve ser empregada como causa para a desumanização sistemática de grupos étnicos, como fora o caso do continente africano. Torna-se imperativo questionar não apenas os impactos econômicos ou demográficos, mas também, as bases ideológicas, estruturas sociais subjacentes que propiciaram a exploração e degradação de diversos povos ao longo de diferentes períodos históricos.

Dispõe-se de estimativas sobre o tráfico transatlântico de pessoas, derivadas de dados históricos. Essa representação visualiza a quantidade de mulheres e homens que foram compulsoriamente retirados da África, submetidos à condição de escravos, como expõe o quadro a seguir:

Quadro 3 – Estimativa do tráfico de escravos no Atlântico (1450-1600)					
Período	Exportação Europa/Ilhas do Atlântico	Importações Brasil	Importações América hispânica	Importações América hispânica	Importações Europa/Ilhas do Atlântico
1450-1521	155.800	-	-	-	-
1522-1600	-	-	-	-	50.000
1500-1600	-	50.000	-	-	-
1522-1594	-	-	73.000	-	-
1596-1600	-	-	-	35.000	-

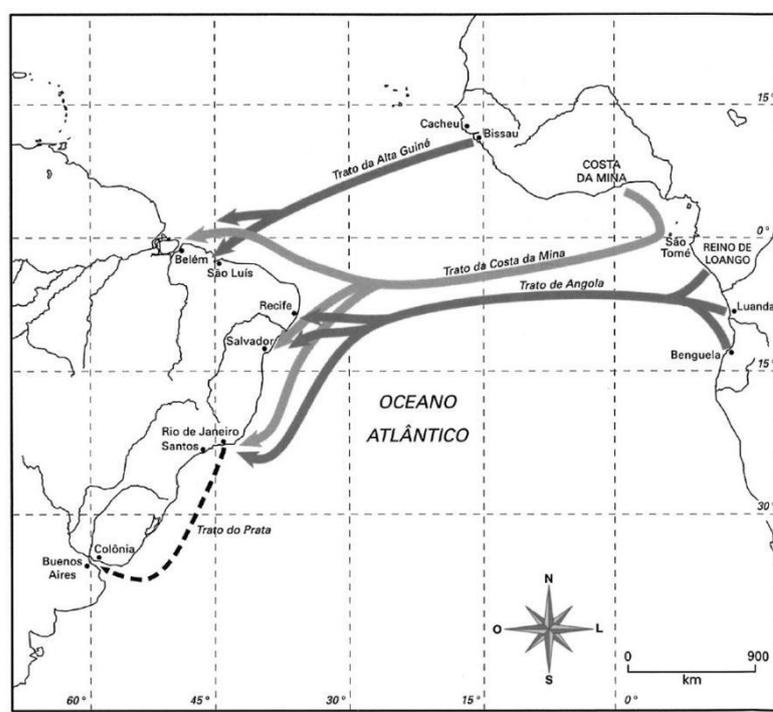
Fonte: LOVEJOY, Paul. A escravidão na África: uma história de suas transformações. Rio de Janeiro: Civilizações Brasileira, 2002. p. 76.

Lamentavelmente, o tráfico transatlântico de escravos, conforme delineado por N'Diaye (2019) e por outros estudiosos dedicados a investigar esse fenômeno em períodos diversos, revela-se como um capítulo sombrio na história. A análise dos dados provenientes de estudos, evidencia não apenas a extensão massiva desse “comércio do outro”, como também, o impacto devastador que teve sobre milhões de africanos, que foram brutalmente retirados de suas terras e submetidos à escravidão. “Pensar o escravo apenas como força de trabalho ou um fator econômico, é negar-lhe a condição de sujeito distinto – dotado de identidade e memória [...] é necessário compreendê-lo além das definições de “negro” e “escravo” (DA SILVEIRA, 2021, p. 29-30), concebendo-os como indivíduos que foram subjugados, e em sua maioria, resistentes a um processo que os engoliram cultural e socialmente por milênios.

O tráfico de escravos para o Brasil ao longo dos séculos apresenta flutuações notáveis. Conforme analisado por Goulart (1975), antes de 1550, as informações são menos nítidas, e a precisão dos registros é limitada. No século XVII, o autor estima que um pouco mais de meio milhão de escravos tenha adentrado o país, impulsionado pela crescente demanda nos negócios da cana-de-açúcar. No século XVIII, ao examinar as estatísticas de portos de embarque e desembarque, Goulart (1975) calcula a entrada de aproximadamente 1.700.000 africanos no Brasil, resultando em uma cifra total entre 2.200.000 e 2.250.000 escravos introduzidos durante esse período.

No século XIX, era de pressão inglesa, o Brasil manteve o tráfico de escravos até a promulgação da lei Eusébio de Queiróz. Em 1850, estima-se com maior precisão a entrada de 1.350 escravos no país entre 1801 e 1851. Agregando aos séculos anteriores, estima-se que, desde os primórdios da colonização até a extinção do tráfico em 1850, entre 3.500.000 e 3.600.000 escravos tenham sido introduzidos no Brasil (GOULART, 1975; BARBOSA, 2009), esses números ressaltam a monumentalidade desse sombrio capítulo na história brasileira. A seguir, apresenta-se uma representação visual das diversas rotas transatlânticas estabelecidas entre o Brasil e a África ao longo de um século.

Figura 17 - Rotas transatlânticas entre Brasil e África – séculos XVII e XVIII



Fonte: DE ALENCASTRO, Luiz Felipe. O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul. Companhia das Letras, 2000.

A análise desses dados confronta com a extensão do sofrimento humano infligido pelo tráfico de escravos, resultando em cicatrizes profundas nas sociedades africanas e afrodescendentes. A verdadeira magnitude desse fenômeno transcende a mera contabilização numérica; é impossível determinar com precisão quantos africanos foram forçados a deixar o continente, quantos tiveram que se deslocar internamente para evitar a captura, ou quantos foram compelidos a fugir de seus locais de origem, provocando transformações culturais imensuráveis mesmo dentro da

própria África.

Diante disso, é necessário reiterar a importância de compreender a amplitude desses eventos históricos para confrontar as consequências duradouras que moldaram as dinâmicas sociais e culturais até os dias atuais. Essa reflexão torna-se essencial para uma abordagem mais completa e sensível sobre o impacto do tráfico de escravos na história e na configuração contemporânea das sociedades afetadas.

4.2 Novo Mundo e as raízes negras na Amazônia

Como supracitado, antes da dolorosa jornada dos africanos em direção à América, esses indivíduos já sofriam a opressão no continente europeu. Ao chegarem no Novo Mundo, muitos desses africanos eram categorizados como "ladinos" devido à sua habilidade em se comunicar em uma língua mista, "originários da Senegâmbia em sua maioria" (DIAGNE, 2010, p. 33). O sistema escravista estabelecido na Europa foi posteriormente aplicado no Novo Mundo. Em um cenário em que a expansão territorial se tornou vital para reafirmar o poder político no continente europeu, a legitimidade e a preservação do controle mercantil nessas regiões passaram a ser indispensáveis; assim, as disputas comerciais e o controle do tráfico atravessaram o Atlântico.

Algumas dinâmicas impulsionaram o tráfico de escravos no Brasil, "baseada na experiência acumulada com o fabrico do produto nas ilhas da Madeira e de São Tomé, a Coroa portuguesa procurou estimular a construção de unidades açucareiras no Brasil" (Marquese, 2006, p.110). A economia brasileira, nesse período, estava intrinsecamente ligada à produção agrícola, sendo o açúcar uma atividade crucial. A principal força de trabalho era constituída por indivíduos condicionados à escravidão, cujo papel na montagem dos engenhos de açúcar era significativo, a mecanização incipiente e a predominância de ferramentas manuais, como machados, foices e enxadas, caracterizavam o cenário de trabalho na época.

Inicialmente, os indígenas constituíam a maior parte da mão de obra brasileira, entretanto, a introdução massiva de africanos na condição de escravos, a partir do século XVI, tornou-se preponderante, mesmo a diferenciação de custos entre a mão de obra indígena e africana sendo destoante – os africanos eram mais caros (quadro 3), especialmente nas atividades especializadas nos engenhos (PALHETA,

DAMASCENO, SANTOS, 2018). No entanto, epidemias violentas, como sarampo e varíola, afetaram gravemente os indígenas forçados ao trabalho, tornando ainda mais crescente a dependência do tráfico negreiro transatlântico.

Como exemplificação das epidemias, menciona-se como exemplo o período após a crise de 1661¹⁴, em que uma parte da população indígena foi dizimada na ilha de São Luís, restando apenas três dos dezoitos aldeamentos indígenas existentes na época. A esse respeito, de acordo com Da Silveira (2021), uma carta fora enviada ao rei D. Afonso VI, expressando queixas dos oficiais da Câmara pela falta de resposta às suas correspondências e solicitaram clemência real diante do estado de miséria que enfrentavam após a epidemia e houveram, também, pedidos de africanos na condição de escravos para substituir o trabalho dos indígenas na mão de obra.

Este cenário destaca os impactos devastadores e de instabilidade que os povos indígenas suplantaram no século XVII, ressaltando a vulnerabilidade desses povos diante de crises e contágios que surgiram após o contato com os invasores europeus, constado na significativa perda demográfica e danos irreparáveis diante de eventos que impactaram profundamente as comunidades indígenas do Maranhão, para além da Ilha de São Luís.

Assim, no aumento expressivo no volume do tráfico de africanos, evidenciado entre 1576 e 1600, cerca de 40 mil africanos desembarcaram nos portos brasileiros, número que mais que triplicou nas duas décadas seguintes. A produção açucareira atraiu a atenção de outras potências europeias, resultando nas invasões holandesas da Bahia e Pernambuco nas primeiras décadas do século XVII, impulsionadas pelo dinamismo econômico dessas regiões (MARQUESE, 2006), mesmo com acentuado “preço” pago no tráfico de africanos, Barbosa (2009, p. 95) pontua que “cada escravo daria um lucro de 82\$000 réis” tornando esse um negócio vantajoso, conforme evidenciado pela certidão que registra a quantidade de escravizados provenientes de Cacheu¹⁵ com destino ao Maranhão, onde se tem uma visão abrangente dos números.

¹⁴ Revoltas ocorridas no Estado do Maranhão em 1661 e 1684, são analisadas como movimentos anti-jesuíticos, esses levantes revelam as contradições coloniais e a insatisfação de parte da população com as políticas da Coroa para o desenvolvimento do Estado. (CHAMBOULEYRON, 2006).

¹⁵ Em 1675, a Companhia de Cacheu, Rios e Comércio da Guiné foi fundada com o propósito de impulsionar o comércio regional. Entretanto, em 1690, durante o reinado de D. Pedro II, foi substituída pela Companhia de Cacheu e Cabo Verde. Posteriormente, transferiu suas operações para Bissau e, a partir de 1755, integrou-se à Companhia de Grão-Pará e Maranhão, permanecendo até 1778. Consultar: CUNDANGO, Elisabeth Djenaba. **A historiografia da escravidão na Guiné portuguesa: de Porto de Cacheu para São Luis-Maranhão nos séculos XVIII–XX**. 2018.

Quadro 4 - Certidão do número de escravos saídos de Cacheu para o Maranhão - 10 de junho de 1720. *AHU, Avulsos, (Maranhão), cx. 12, doc. 1247*

Ano	Quantidade	Valor	Procedência
1693	130 peças	12:325\$000 réis	Cacheu
1695	102 peças	15:080\$900 réis	Cacheu
1701	115 peças	7:101\$110 réis	Cacheu
1703	160 peças	25:600\$000 réis	Costa de Mina
1708	87 peças	113:760\$000 réis	Costa de Mina
1715	85 peças	10:826\$800 réis	Costa de Mina
Total	679 peças	36:703\$810	-

Fonte: BARBOSA, Benedito Carlos Costa et al. *Em outras margens do Atlântico: tráfico negroiro para o Estado do Maranhão e Grão-Pará (1707-1750)*. 2009.

O Maranhão, nesse contexto, era considerado um ponto de certeza para a fortuna, e posteriormente, tornou-se uma peça importante para o domínio português na região amazônica brasileira. Entretanto, para a coroa portuguesa e seus concorrentes, o Maranhão estava inserido no contexto Atlântico (CHAMBOULEYRON, 2006; PALHETA, DAMASCENO, SANTOS, 2018). No entanto, faltava-lhes o elemento essencial para o "progresso" do Maranhão: o escravo africano, considerado indispensável para dinamizar as atividades econômicas e, conseqüentemente, estimular a prosperidade (DA SILVEIRA, 2021), o qual não tardou a ser introduzido no estado.

O Estado do Maranhão foi instituído no início da década de 1620, desvinculando-se do Brasil e exercendo jurisdição sobre a região contemporânea do Maranhão, além de compreender integralmente o vale Amazônico, conforme ressaltado por Arno Wehling (1999). Em um segundo momento, especificamente em 1751, sob a administração de D. José I e Sebastião de Carvalho e Melo, ocorreu a transição para o Estado do Grão-Pará e Maranhão, com Belém do Grão-Pará como sua sede. Este estado abarcava todas as capitanias ao norte a partir da capitania do Maranhão (WEHLING, 1999). Na economia local, a utilização da mão de obra indígena era predominante na lavoura até o aumento significativo do fluxo de africanos para a região como supracitado. Essa intensificação ocorreu por meio de iniciativas

particulares e do Estado português, através das Companhias de Comércio criadas nos séculos XVII e XVIII. Mesmo com a crescente chegada de africanos à Amazônia, a utilização de indígenas nativos traficados persistiu (WEHLING, 1999; PALHETA, DAMASCENO, SANTOS, 2018). Portanto, em algum momento entre esses séculos, era comum observar africanos e indígenas trabalhando lado a lado na condição de escravos, sob coerção europeia.

Para evidenciar a subutilização da mão de obra na economia regional, sobretudo devido à concentração do fluxo populacional para o nordeste e sudeste, Barbosa (2009) recorre a um relatório de Cruz Diniz de 1751 sobre a produção açucareira. Esse documento revela a presença de 24 engenhos e 77 engenhocas na região próxima a Belém, superando em produção o Maranhão, que registrava 5 engenhos e 43 engenhocas no mesmo período. Infelizmente, este panorama econômico acentuava ainda mais a dependência dessas atividades em relação à mão de obra africana nas plantações. Os africanos, mesmo sob coerção, realizavam atividade necessária para o trabalho na lavoura de açúcar, ao passo que os indígenas se encontravam resguardados pelas ordens religiosas, as quais, naquele momento, opunham-se à escravização dos nativos, apesar das objeções da elite local.

Contudo, durante aquele período, uma outra via se delineava como acesso para a chegada de africanos no Grão-Pará, configurando-se como uma rota interna da colônia, conforme destacado por Barbosa (2009) neste trecho:

O tráfico estabelecido para a Amazônia obedecia a uma rota triangular tendo como pontos de referencia Lisboa, África e o Estado do Maranhão, posto que as embarcações com mercadorias saiam de Portugal até as costas africanas, permutavam esses produtos com escravos, rumavam à região amazônica, e posteriormente retornavam a Lisboa carregando as drogas do sertão. Assim, o tráfico ocorrido à Amazônia diferenciou-se do de outras áreas do Brasil, que então baseavam-se numa rota bilateral estabelecido diretamente entre a África e os portos brasileiros (BARBOSA, 2009, p. 82).

Conforme os dados apresentados, é possível perceber o conveniente tráfico triangular¹⁶ dos africanos destinados ao Maranhão e Grão-Pará. Em determinadas circunstâncias, a Coroa também promovia e incentivava ainda mais o fluxo de

¹⁶ O estudo sobre escravidão na Amazônia é enriquecido por obras consideradas clássicas, e ao longo dos anos, diversos artigos, notas e trabalhos acadêmicos têm contribuído para a compreensão desse tema, a dissertação "**Em outras margens do Atlântico: tráfico negro para o Estado do Maranhão e Grão-Pará -1707-1750**" (2009) de Benedito Barbosa é um exemplo, revelando que o tráfico de escravos constituía um negócio triangular com significativo apoio da Coroa portuguesa, que financiava e proporcionava a estrutura necessária para esse comércio de pessoas.

africanos para o Grão-Pará, buscando maximizar seus lucros (PALHETA, DAMASCENO, SANTOS, 2018). Contudo, antes da criação da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão em 1755, a historiografia indica que o comércio de africanos para a Amazônia coincidia com aquele que atendia às regiões do Nordeste e Sudeste desde o século XVI.

No entanto, os portugueses não foram os primeiros a trazer africanos para a Amazônia. Segundo estudos de Da Silveira (2021) e Puntoni (1992), ainda no final do século XVI, a presença estrangeira na região amazônica já se manifestava. Em 1599, navios holandeses navegavam nos rios Amazonas e Negro, liderado por Hendrick Corneliszoon Loneq, que possuía a maior esquadra do mundo em 1629, composta por sessenta e sete navios. Na década de 1620, a região vivenciou um clima de temor¹⁷ devido a relatos - em sua maioria questionável - de invasões estrangeiras no norte e nordeste do Brasil, mesmo que os holandeses só ocupassem o Maranhão em 1641.

As informações sobre esses eventos já se propagavam em outras regiões há aproximadamente uma década antes de 1641, bem como o tráfico de escravos já ocorria, conforme indica o estudo de Ferreira Reis (1961, p. 347-53): "os ingleses introduziram os primeiros os africanos na Amazônia, notadamente no extremo norte do Brasil, entre o final do século XVI e o início do XVII, para o cultivo da terra". Infere-se que tais processos transcorreram concomitantemente ao domínio português sobre a colônia. Esses eventos delineiam um cenário complexo e desafiador enfrentado pelos habitantes nativos durante esse período e destaca a importância estratégica da região.

Outros estudos históricos do século XVI como os de Barbosa (2009; 2014) e Gomes (2003; 2005) trazem outros dados sobre as origens dos africanos na Amazônia, com especificidades voltadas para o Estado do Maranhão e Pará. A seguir, encontra-se dados quantitativos dos negros em condição de escravos e livres no Maranhão, entre dois séculos mais intensos.

¹⁷ Esse temor era intensificado pelo caráter protestante dos holandeses, em contraste com os franceses, que acompanhavam suas ocupações com capuchinhos (DA SILVEIRA, 2021).

Quadro 5 - População Escrava do Maranhão - Séculos XVIII-XIX

Ano	Livres	Escravos	Total
1798	42.244 (53,5%)	36.616 (46,6%)	78.860
1819	-	-	160.000
1838	105.149 (48,4%)	111.905 (51,6%)	217.054
1861	227.873 (72,5%)	84.755 (27,5%)	312.628
1872	263.080 (78%)	73.245 (22%)	336.325

Fonte: GOMES, Flávio dos Santos *et al.* A hidra e os pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (secs. XVII-XIX). 1997.

Conforme destacado por Barbosa (2014, p. 96), “as fugas de escravos, certamente data da chegada dos primeiros africanos a Amazônia”, evidenciando que, mesmo diante de compilações normativas que propiciavam a continuidade do tráfico interno e externo no contexto brasileiro, existia a resistência ao sistema, fazendo surgir os primeiros quilombos na região.

Esses quilombos, habitados tanto por indígenas quanto por africanos na condição de escravizados, representaram uma resposta constante e persistente contra o sistema escravista. Este fenômeno revela a complexidade das dinâmicas sociais da época e a resiliência daqueles que optaram por resistir ao sistema opressor, destacando a importância de considerar as múltiplas formas de enfrentamento e adaptação que marcaram o cenário histórico da Amazônia brasileira e maranhense.

4.3 Quilombolas amazônicos

Antes, foi abordado acerca das dinâmicas intrínsecas a esses povos e a trajetória desoladora que caracterizou esse processo; agora, faz-se necessário elucidar os percursos enfrentados por esses africanos coagidos e submetidos a tratamentos degradantes no Novo Mundo. É necessário, então, retomar a um dos objetivos delineados nesta pesquisa. De que modo os africanos, subjugados à condição de escravos, superaram as vicissitudes para se tornarem comunidades quilombolas nesta parcela específica da América do Sul? Quais foram os processos enfrentados? Nessa seção é discutido sobre as especificidades de um outro ponto

importante: volta-se para a constituição do quilombo, sua origem e os caminhos que levou para ser uma fuga alternativo da escravidão na Amazônia.

Em diversas partes das "Américas Negras", afloram tentativas de resistência e adaptação forçada dos africanos em territórios nunca antes percorridos. Confrontando a necessidade de caminhar em biomas e entre indivíduos distintos, tornou-se uma jornada estarrecedora ser perseguido e coagido a trabalhar para aqueles que recusavam dignidade, o que consiste em um fardo ainda mais árduo. Essas vivências e processos nas "Américas Negras" ocorreram, segundo Gomes (1997, p.2), na "Jamaica, Haiti, Guianas, Colômbia, Brasil, Suriname, Venezuela e em outras regiões escravistas onde quilombolas [...] procuraram se organizar econômica e socialmente em grupos e comunidades". Entretanto, antes da organização quilombola ganhar força nas Américas, ela teve sua origem na África, reveberando suas configurações internas e externas, também como forma de luta e resiliência, anterior e paralelamente ao comércio clandestino no Atlântico.

Beatriz Nascimento (1985) e David Birmingham (1965) contribuem para a compreensão do cenário africano durante a penetração europeia, especialmente a portuguesa e o surgimento dos chamados quilombos. Nascimento (1985) destaca a diversidade sociocultural, como sociedades em processo de autoconstrução e redefinição, exemplificadas pela coexistência de organizações estatais e estruturas tradicionais, como no Reino do Congo. Conforme Birmingham (1965), durante os conflitos nas sociedades *bantus*¹⁸ da África Central durante a expansão portuguesa, ocorreram dinâmicas de confrontos e sucessão entre diversas etnias, mencionando o papel relevante dos *Imbangalas* ou *Jagas*, que invadiram o Reino do Congo por volta de 1560, expulsando temporariamente os portugueses da capital em 1569, embora tenham sido posteriormente contidos em um confronto bélico. Os *Imbangalas*, conforme definido por Nascimento (1985), eram nômades, vivendo do saque e não se dedicavam à criação de gado ou cultivo da terra. Sua sociedade guerreira era notavelmente aberta a estrangeiros e os *Imbangalas* eram marcados pela instituição *Kilombo*, que atravessava as estruturas de linhagem em Angola.

¹⁸ Os *bantus* ou *bantos* formam um povo étnico que ocupava principalmente a África Central, abrangendo as áreas atuais de Angola, Congo, Gabão e Cabinda, abrangendo cerca de 400 subgrupos distintos. A característica elementar desses povos é o tronco linguístico compartilhado, todos esses falantes das línguas *bantas*. Essa língua comum não apenas permitiu a comunicação entre diversos povos étnicos, como também, possibilitou a preservação de traços culturais e religiosos essenciais ao longo da vasta região subsariana (DAIBERT, 2012).

O *Kilombo*, com significados diversos, representava a instituição em si, o território de guerra, o local sagrado onde ocorria o ritual de iniciação e até mesmo acampamentos de escravos que estavam em fuga e resistiam aos processos de opressão, sendo posteriormente associado, no século XIX, às caravanas do comércio em Angola (BIRMINGHAM, 1965; NASCIMENTO, 1985; MOURA, 1993). Assim, é possível perceber uma influência dessa instituição criada na África e a resistência contra a opressão colonial no Brasil, como Beatriz Nascimento (1985) destacou no seu estudo “O conceito de quilombo e a resistência cultural negra”.

No contexto brasileiro, os quilombos, ou mocambos, constituíam manifestações de resistência ao sistema escravista. Esses povos que habitavam esses espaços se caracterizavam pela união de indivíduos, negros ou indígenas. Barbosa (2014, p. 98) enfatiza que a relação com os indígenas tornou-se tão próxima que “muitos indígenas que exerciam o posto de principal nas povoações tornaram-se chefes de mocambos”.

É importante enfatizar que existia uma diferença mínima entre os termos mocambos e quilombos: mocambos, em alguns estados nordestinos, eram considerados locais provisórios, refúgio temporário e transitório; todavia, os quilombos eram considerados espaços mais duradouros, onde haviam a configuração de sociedades independentes em espaços mais “seguros” (GOMES, 1997). Entretanto, a historiografia contemporânea não faz distinções sobre esses termos, ambas as nomenclaturas faz referência ao legado da resistência negra no Brasil.

Deste modo, a historiografia brasileira definiu quilombo em dois diferentes aspectos, como destaca Gomes (2013):

Podemos dividir tais visões em dois tipos: a) uma visão culturalista – com força nos anos 30 a 50 – pensou os quilombos como tão somente resistência cultural: os escravos fugidos organizavam quilombos para resistir culturalmente ao processo de opressão. Nestas interpretações era somente nos quilombos que os africanos e seus descendentes conseguiam preservar suas identidades étnicas africanas. A África era vista numa perspectiva romantizada, homogênea ou essencializada. Autores como Nina Rodrigues, Artur Ramos, Edison Carneiro e Roger Bastide argumentaram nesta direção. E b) uma visão materialista – que ganharia força nos anos 1960 e 1970, com críticas às teses de benevolência da escravidão brasileira propostas por Gilberto Freyre (FREYRE, 1933) – apresentaria os quilombos como as principais características da resistência escrava. Devido aos castigos e maus-tratos, escravos resistiram a opressão senhorial fugindo para os quilombos. Estas visões apareceram com forças nos textos de Clóvis Moura, Luis Luna, Alípio Goulart e Décio Freitas (GOMES, 2013, p. 07).

Essas duas acepções contrastantes moldaram a visão dos quilombos no contexto nacional. A abordagem defendida por antropólogos adotava uma concepção do processo cultural, enquanto a outra abordagem foi mais influenciada pelo “marxismo estruturalista” e voltou-se para uma orientação mais materialista; o que precisa estar esclarecido é que ambos os movimentos contribuíram para uma ideia ainda na contemporaneidade, de um quilombo “marginal”, pensados como territórios e culturas isolados, sem conexões externas; infelizmente essa ideia foi impregnada aos povos mocambeiros até alcançar seus remanescentes atuais (GOMES 1997; GOMES 2003; BARBOSA, 2009). Os últimos estudos, entretanto, problematizam essas perspectivas, visto que os documentos históricos demonstram que os processos de construções de alianças comerciais e estrategistas propagadas pelo interior da Amazônia ocorreram incessantemente e, destacam, principalmente, as complexidades e nuances dos quilombolas nessa região.

Contudo, no contexto da Amazônia brasileira, os estudos especificamente sobre a escravidão negra e as organizações dos quilombos receberam atenção limitada; só recentemente “a historiografia sobre a escravidão negra na região amazônica tem crescido muito nas últimas décadas e mostra cada vez mais panoramas complexos e diversificados” (SAMPAIO; ALVES, 2021, p. 33).

De acordo com Gomes (1997), nas regiões dos rios Gurupi e Turiaçu haviam quilombos estabelecidos por muitos anos, que já estavam nesses espaços pelo menos desde o final do século XVII, tanto que, por volta de 1702 a Coroa¹⁹ enviou um documento solicitando a destruição desses mocambos; tal expedição teve como comandante Fernão Carrilho²⁰, especialista em atacar e destruir quilombos. Nessa ocasião foram apreendidos 120 negros; em 1748, a Coroa também respondia reclamações de moradores por intermédio do governador do estado do Maranhão²¹. Paralelo a esses acontecimentos, o Maranhão continuava a receber um grande volume de africanos na condição de escravos para o trabalho nas lavouras, fazendo

¹⁹ No século XVII e XVIII a Coroa se articulava na Amazonia intensamente, principalmente na organização do tráfico de africanos, normalmente a custos da Fazenda Real.

²⁰ De acordo com Flavio Gomes (1997) Carrilho era um estrategista militar e mercenário - liderou expedição para enfrentar os quilombos baianos por volta de 1668 e, posteriormente, foi contratado para atuar em Palmares. Apesar de conquistas limitadas nas campanhas contra Palmares, o mercenário conseguiu reconhecimento por parte das autoridades coloniais, já no início do século XVIII, ele estava envolvido na detenção de mocambeiros negros e na captura na capitania do Maranhão.

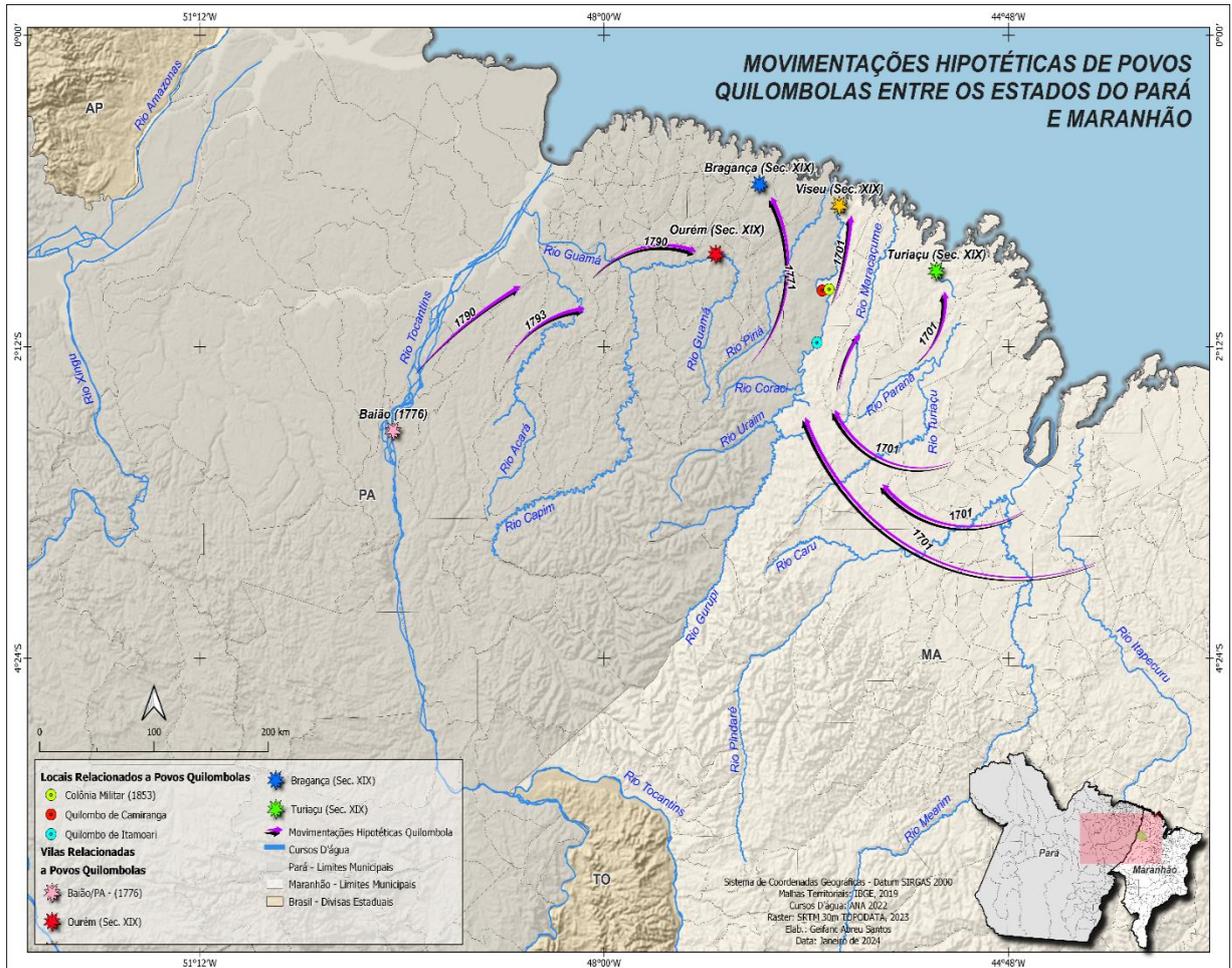
²¹ AHU, Arquivo Histórico Ultramarino. “Para e general do Estado do Maranhão”. Lisboa, 23 de julho de 1748. código 271, f. 20. Disponível em: <https://digitarq.ahu.arquivos.pt>

a formação de mocambos se intensificar, principalmente às margens dos rios Gurupi e Turiaçu, podendo este ser um espaço transitório ou fixo.

Levando em consideração os estudos de Moura (1993) e principalmente de Gomes (1997), infere-se que os intensos acontecimentos às margens do Rio Gurupi e Turiaçu permaneceram continuados por muitos anos a fio. Conforme esses autores e dados do final do século XVII e meados do séculos XVIII, descrevesse que ocorriam, na região, intensas fugas de indígenas e africanos, e especificamente em 1731, lavradores e comerciantes de Belém manifestavam a preocupação ao Governador do Maranhão sobre as diversas evasões desses indivíduos em situação de escravidão. No século XVIII, havia notícias sobre alguns quilombos no mesmo território, intensificando já no final do referido século. Em 1793, ocorreram as perseguições dos chamados “amocambados” e em 1796, há notícias sobre um quilombo extenso nas margens do rio Maracaçumé. Era constante no século XIX, principalmente por volta de 1824, constantes envios de militares para essa região, visando conter e “restaurar a ordem”.

Assim, no século XIX, o raio de movimentação e assentamento dos quilombolas, nessas fronteiras entre Maranhão e estado do Pará, percorriam de Bragança (PA), Ourém (PA), Viseu (PA) e a Vila de Turiaçu (MA), penetrando o rio Gurupi (MA), rio Maracaçumé (MA) (GOMES, 1997; ALENCASTRO, 2000), sendo esse mesmo trajeto usado também para voltar ao Pará. Por volta dos anos de 1829 a 1832, várias comitivas de “defesa” entre Turiaçu e Bragança capturaram cerca de 200 indivíduos, “sendo 64 desertores, 42 escravos fugidos, 24 facinorosos e criminosos, 37 paisanos, entre os quais alguns acusados de traficantes” (GOMES, 1997, p. 204), os quilombolas também percorreram no século XVIII a Vila de Baião, no Pará, onde tiveram confrontos.

Figura 18 - Mapa sobre a movimentação territorial dos quilombolas entre o Maranhão e o Pará, séculos XVIII e XIX, baseado em documentos históricos



Fonte: Elaborado por Geifance Santos, 2024.

Naquela altura, os quilombolas e outros povos que se manifestavam e sobreviviam sob essa opressão já eram considerados o temor dessas fronteiras, pois havia uma grande rede de articulações e estratégias inúmeras que os quilombolas utilizavam, como armadilhas próximas aos seus assentamentos e ataques na busca de suprimentos a pequenas vilas e povoados. Essa sucessão de acontecimentos delineia um notável momento caracterizado por conflitos, confrontos, coalizões, manifestações de resistência na região do rio Gurupi e Turiaçu. A partir desses levantamentos de dados, é coerente afirmar que todos os quilombolas remanescentes que vivem nessas áreas atualmente, entre o Maranhão e o Pará, são descendentes desses indígenas e africanos que foram forçados a escravidão com especificidade ao período que teve início ainda no século XVII.

Na contemporaneidade, persistindo em suas organizações políticas, tanto

indígenas como organizações quilombolas enfrentam desafios que agora envolvem a confrontação de latifundiários, traficantes, grileiros, fazendeiros e garimpeiros. Em contraposição às perseguições sofridas, não mais por forças militares como nos séculos XVIII e XIX, a resistência persiste, alimentada pela não olvidada memória das tradições de luta pela terra e autonomia nessas florestas (GOMES. 1997). Os integrantes dessas comunidades, continuam empenhados buscando autonomia e preservação de seus territórios e ancestralidade, ainda buscando pela a liberdade de permanecer em seus espaços.

5 RELAÇÕES AFROINDÍGENAS NA AMAZÔNIA MARANHENSE

*“Há muito tempo a floresta já estava enegrecida”
(GOMES, 1997).*

Nesta seção, foram abordadas as análises e principais discussões desse estudo, partindo dos desdobramentos que surgiram a partir das relações afroindígenas, alcançando suas memórias coletivas, etnicidade e os outros povos que partilham suas culturas. Ao final dessa seção, os resultados dessa pesquisa foram alcançados. Saliento que esta seção se baseia na existência de diversas sínteses realizadas acerca dos Ka'apor e dos afrodescendentes na Amazônia²².

5.1 Relações interétnicas

A interação entre distintos povos étnicos na América do Sul diz respeito ao convívio entre variados povos étnicos. O Brasil é um país extraordinariamente heterogêneo no que se refere às suas origens étnicas, apresentando uma população composta por uma mescla de povos indígenas, africanos e imigrantes de diversas partes do globo.

Essa heterogeneidade étnica resulta em uma sociedade pluricultural, na qual diferentes povos preservam suas tradições, idiomas, religiosidade e costumes. A interação interétnica no Brasil é perceptível em diversos aspectos da vida diária. Esse processo de interações interétnicas que ocorreram entre os Ka'apor e os povos quilombolas na Amazônia maranhense, e em menor grau, na Amazônia paraense, deu-se de modo similar a outros povos tradicionais no Brasil.

A relação interétnica ou *sistema interétnico*, pode ser compreendido, segundo Brandão (1986, p.46) como "sistema de relações sociais e simbólicas que resulta da convivência" onde as identidades coletivas se mantêm entre povos distintos, em uma certa parcela essas identidades se misturam, por vezes sem conflitos ou desarmonias, mas, por vezes os conflitos ocorrem.

Isso envolve, fundamentalmente, em abordar a relação afroindígena de uma

²² Evidenciei algumas pesquisas etnográficas que pontuavam esses dois povos, às vezes separadamente, raras vezes especificamente sobre seus encontros, conflitos e partilhas.

maneira que não a restrinja a uma simples resposta à supremacia branca, tampouco à mera oposição entre duas identidades fixas. Ao inverso disto, a abordagem visa contemplar essa relação a partir das alteridades intrínsecas presentes em cada coletivo, as quais devem ser conectadas às alteridades intrínsecas de outros povos. Isso implica na criação de espaços de interseção nos quais as chamadas relações interétnicas não se reduzem nem à ignorância mútua, nem à violência explícita, tampouco à fusão homogeneizadora (LOSONCZY, 1997; GOLDMAN, 2015).

Levando em conta que, o surgimento mais frequente de esquemas socialmente relevantes de identidades coletivas²³ na modernidade tornou-se mais evidente a partir do pós-segunda guerra mundial, Stuart Hall (2003) atribui esse fenômeno à intensificação dos movimentos de identidade, que passaram a ocupar uma posição central na sociedade contemporânea. Esse processo foi impulsionado por vários eventos históricos, incluindo a formação de novos Estados-nação multiculturais após a descolonização, a independência nacional pós-guerra, o término da guerra fria que reavivou nacionalismos étnicos antigos, e não menos importante: a globalização do capitalismo, que teve efeitos homogeneizadores, mas também, diferenciadores dentro do sistema.

Nesse curso é crucial observar, que, através ou dependendo da cultura pode-se ter o surgimento de diversas relações interétnicas, sem padrões pré-estabelecidos. Conforme Barth (1998), a cultura não é encarada como um fator determinante dos povos étnicos, mas sim como um desdobramento da organização desses povos.

Esse processo está intrinsecamente ligado a estabelecimento e à perpetuação das fronteiras entre os povos, assim, a especificidade cultural mantida por um povo étnico é essencial nas interações com outras populações, desempenhando um papel fundamental na preservação das fronteiras de pertencimento. Contudo, a dinâmica desse conteúdo cultural permite sua alteração sem que, necessariamente, as fronteiras étnicas sofram transformações. Destarte, a relação interétnica, é considerada o agente que, por meio de suas ações no contexto social

²³ A identidade tornou-se um elemento central na vida social e cultural contemporânea, com diversas "expressões poderosas de identidades coletivas", essa mudança não era tão evidente nas décadas de 1950 e 1960, embora já houvesse sinais dessa transformação, a centralidade das reivindicações identitárias e a adoção de políticas para lidar com a diversidade passaram a desempenhar um papel significativo, alterando profundamente diferentes aspectos da vida e cultura nas sociedades contemporâneas. (GOLDMAN, 2015)

verdadeiramente estabelece a etnicidade (BARTH, 1998; DO NASCIMENTO, 2010), enfatizando a importância das iniciativas e interações desses povos na construção e manutenção de identidades étnicas.

5.2 As relações interétnicas entre os Ka'apor e Quilombolas

Em diversas regiões das Américas onde povos africanos submetidos à condição de escravos se estabeleceram, destaca-se a forma como foram delineadas políticas de alianças entre os negros e outros setores da sociedade circundante, algo que também ocorria em uma ampla parcela do Brasil (GOMES, 1997; SOUZA, 2016). Nas regiões escravistas, onde os quilombolas empreenderam esforços para se estruturar socialmente em coletividades, observou-se a resiliência desses povos frente às adversidades culturais. Esse processo de organização contribuiu para o fortalecimento das identidades culturais desses povos, que haviam suportado trezentos anos do impacto avassalador do regime escravista.

Segundo estudo de Gomes (1997) eles buscavam preservar a autonomia a todo custo, ao mesmo tempo em que desenvolviam estratégias de resistência em colaboração com indígenas na mesma situação, ribeirinhos, taberneiros, lavradores e até brancos pobres, especialmente aqueles que permaneciam em condições sociais marginalizadas. A partir dessas estratégias e experiências, permeadas por contradições e conflitos, esses povos que resistiram ao processo de escravidão e, posteriormente, após a promulgação da Lei Áurea, vivendo sob o estigma do racismo, determinaram os rumos de suas próprias vidas como agentes ativos em sua história de *longue durée*²⁴, seja incorporando novas expressões culturais adquiridas no território brasileiro, seja mantendo vínculos com sua ancestralidade.

Na Amazônia maranhense, um fenômeno semelhante ocorreu: dados históricos indicam várias influências e trocas culturais, especificamente a partir do século XVIII. Entre os Ka'apor e as comunidades quilombolas estabelecidas às margens dos rios Gurupi e Turiaçu²⁵, desempenharam papéis significativos nesse

²⁴ Conceito discutido na subseção 2.3 desse estudo.

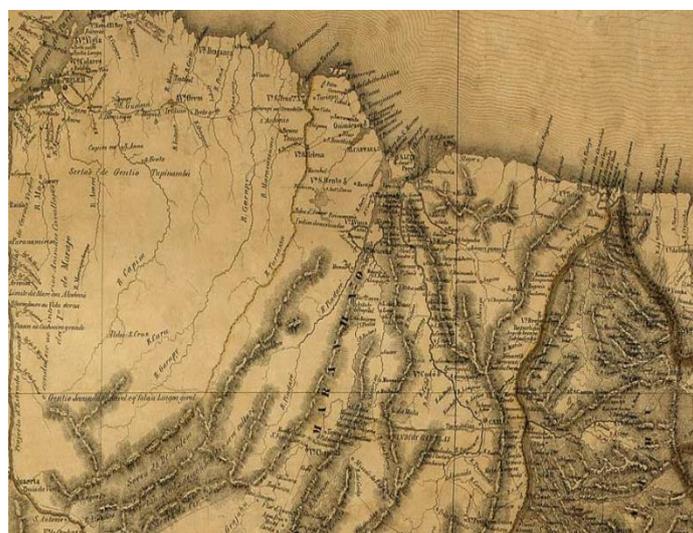
²⁵ No presente capítulo, faço referências recorrentes ao rio Turiaçu e aos seus arredores, dado que, em seu estágio inicial, a fronteira entre os estados do Pará e do Maranhão era determinada pelo curso do rio Gurupi, abrangendo a região de Turiaçu no do território maranhense. Entretanto, em 1772, ocorreu uma redefinição do marco fronteiro, resultando em alterações na delimitação geográfica entre esses dois estados. Esta modificação evidencia uma revisão nas divisões territoriais, apontando para possíveis implicações de ordem administrativa e política na gestão destas áreas.

processo. Essas interações, ao longo dos séculos, moldaram a dinâmica cultural na região, destacando a importância não apenas dos Ka'apor, mas também, das comunidades quilombolas na troca de conhecimentos, práticas e culturas materiais. Essa perspectiva contribui para uma compreensão mais abrangente das relevâncias históricas e culturais entre diferentes povos na Amazônia Maranhense.

Conforme Sueny Souza (2016), a região do Gurupi e Turiaçu era um enclave remoto, escapando do controle centralizado dos governos do Pará e Maranhão. Essa condição tornou-a atrativa para diversos povos, especialmente negros e indígenas, que, na condição de escravos, buscaram refúgio da colonização, estabelecendo-se nesse território. Isso resultou em um intenso fluxo populacional e no desenvolvimento de mercados clandestinos na região.

Os conflitos recorrentes para impor ordem e domínio nessa fronteira foram identificados como contínuas contendidas. Nessas áreas, a ausência de uma fronteira étnica ou de classes predefinidas é evidente, já que indígenas, desertores, negros sob fuga e outros habitantes locais interagem. Era uma região que atraiu também “agricultores, criadores de gado e aqueles que desejavam novas terras para si ou para os seus descendentes” (SOUZA, 2016, p. 24). Em diversas ocasiões, esses povos se uniam em oposição ao contexto colonial; todavia, alternando-se com alianças temporárias com o governo, seja de forma coletiva ou individual. É crucial ressaltar que, essencialmente, esses indivíduos compartilhavam um objetivo unificado: a busca pela sobrevivência, manifestada tanto nos pactos, quanto nas oposições aos elementos coloniais e governamentais. As fronteiras se faziam múltiplas, como o mapa a seguir ilustra.

Figura 19 - Fronteiras - Carta corographica do Império do Brazil: Dedicada ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1846



Fonte: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart170429/cart17042

O mapa de 1846 evidencia a extensão do rio Turiaçu e a concentração de vilas e freguesias ao longo de suas margens. Nota-se que a maioria das vilas e freguesias representadas no mapa remonta ao final do século XVIII, indicando a relevância histórica e a preocupação voltada para a produção agrícola nessa região de fronteira. A criação de locais como Viseu, Turiaçu, Piriá e Gurupi, locais de intensos encontros

entre negros e indígenas (SOUZA, 2016), como os Ka'apor e mocambeiros, tem suas origens nas antigas aldeias missionárias, conforme indicado no mapa.

No final do século XVIII, essas localidades já desempenhavam um papel significativo, enviando consideráveis remessas de produtos agrícolas provenientes das plantações comunitárias (GOMES, 1997; SALLES, 2005; SOUZA, 2016). Esse mapa não apenas oferece *insights* sobre a importância agrícola da região fronteiriça, como também, permite compreender a dinâmica da intensa circulação de pessoas nessa área.

Como supracitado, os quilombos cresceram rapidamente no território maranhense, no início de XVIII. São Luís era a mais bem situada na região norte, comportava um grande volume de desembarques e importações e, por volta de 1701, haviam inúmeros mocambos no Maranhão, principalmente entre os rios Turiaçu, Gurupi, Pindaré, Mearim e Itapecuru. De acordo com Gomes (1997; 2013), por volta de 1752, nas proximidades do rio Gurupi, há relatos de indígenas amocambados²⁶, como no relato a seguir demonstra:

Existiam também mocambos de índios por toda parte [...] as rotas dos índios eram mais diversas. Assim como suas aldeias de origem, seus mocambos eram móveis, podendo eles migrar para outras regiões em diversas direções diga-se, a propósito, que muitos índios eram destinados a trabalhar bem longe das regiões de suas aldeias de origem. Essa prática das autoridades portuguesas visava também dispersar e desarticular os grupos indígenas. Índios capturados em algumas regiões tinham como castigo o envio para outras áreas bem distantes (GOMES, 1997, p. 70-71).

Com base nos dados apresentados, é possível inferir que as interações afroindígenas na região da Amazônia maranhense remontam ao século XVIII, manifestando-se de maneira intensa mesmo antes da expansão territorial dos Ka'apor para a margem maranhense do rio Gurupi. Mas afinal, como se deu a relação interétnica entre esses dois povos, Ka'apor e quilombolas? Quais foram os processos envolvidos?

Conforme observado por Balée (1993) e Ribeiro (1996), no decorrer do século XIX, especialmente nos idos de 1870, os Ka'apor empreenderam uma série de

²⁶ A formação desses mocambos na região amazônica era uma prática frequente. Essas comunidades, compostas tanto por indígenas quanto por pessoas de ascendência africana, demonstravam uma tendência comum de evasão e estabelecimento de mocambos indígenas, buscando autonomia por meio da formação dessas comunidades de refúgio.

confrontos com os mocambeiros já estabelecidos na região do rio Gurupi, pelo menos desde 1701. Esses embates resultaram em vantagens para os Ka'apor, que expulsaram essas comunidades quilombolas desse território. É relevante destacar que, por volta de 1870, marca historicamente o primeiro registro desses conflitos, indicando um encontro documentado entre os Ka'apor e os mocambeiros. Entretanto, é plausível que esses povos tenham interagido anteriormente a esse evento, considerando que a migração dos Ka'apor do Pará para o Maranhão ocorreu, em parte, devido a perseguições coloniais sob suas terras de origem e atritos com outros povos nativos.

Em um quadro geral de acordo com Salles (1971), esses quilombos se situavam nas proximidades dos rios Acará, rio Turiaçu, rio Tocantins, rio Capim, rio Guamá, rio Gurupi, rio Maracaçumé (BALÉE 1993; RIBEIRO 1996; COSTA 2018), entre outros. De acordo com os dados levantados, são os mesmos rios que foram posteriormente ocupados pelo povo Ka'apor pelo menos setenta anos depois. Essas ocupações variaram entre os anos de 1810 a 1878, especificamente.

Durante os frequentes deslocamentos, era comum ocorrerem encontros não muito amistosos entre os Ka'apor e povos não-indígenas, incluindo os quilombolas, agricultores e extrativistas. Os Ka'apor sofreram com intenso processo de pressão sob seus territórios e assentamentos, assim, parte deles se estabeleceu gradualmente nas proximidades do Rio Gurupi, e outra parte menor se estabeleceu próximo ao rio Guamá, após um longo processo de adaptação.

Existe um contato duradouro entre os Ka'apor e os afrodescendentes, expandido após a abolição da escravatura em 1888, tendo assim, o número de migração de ex-escravos africanos aumentado consideravelmente na região. Ribeiro (1996) refere-se a mocambos próximos ao rio Jararaca, nas proximidades da atual aldeia *Xie pihun renda*, no município de Zé Doca, Maranhão; devido aos confrontos com indígenas para além dos Ka'apor, esses mocambos deslocaram-se para o rio Maracaçumé, onde tiveram novos conflitos e adentraram mais ainda a floresta, onde fundaram, assim, dois quilombos, Itamoari e Camiranga, ainda hoje vigentes, localizados na microrregião do Guamá, município Cachoeira do Piriá, Pará.

Nesses dois mocambos, Darcy Ribeiro percorreu e relatou nas suas duas expedições, percorrendo em seus escritos, especialmente, sobre os remanescentes quilombolas, dando ênfase sobretudo às relações e culturas concentradas nas

imediações do Gurupi. Ribeiro (1996), em seu diário de campo, destacou a significativa influência dos processos de destruição de mocambos, planejados pelo governo e pelos antigos detentores de escravizados africanos, cujas repercussões sociais e econômicas ainda eram perceptíveis na década de 1950, como também pontuou Salles (1971). A partir do estabelecimento desses novos mocambos, surgiram contatos cada vez mais intensos, resultando em uma partilha mais pacífica do território, no qual as relações sociais e culturais começaram a se delinear, resultando em trocas culturais.

Em seus estudos no Vale do Gurupi, Jorge Hurley (1932) documentou diversas comunidades habitadas exclusivamente por indivíduos de origem africana, remanescentes de antigos mocambos. Na década de 1930, de acordo com Hurley, na margem paraense do rio Gurupi, emergem duas povoações de relevância notória: Itamoari e Camiranga, identificadas posteriormente nos estudos de Darcy Ribeiro, aproximadamente vinte anos depois. A inferência derivada desse achado sugere que os quilombolas situados no lado maranhense do rio Gurupi são pertencentes aos mesmos remanescentes documentados por Ribeiro. Essa constatação proporciona uma visão delineada da configuração geográfica e social que se consolidou ao longo de séculos na fronteira entre os estados do Maranhão e Pará.

Esses dois quilombos tem suas histórias entrelaçadas. De acordo com Acevedo Marin e Castro (1999), o quilombo de Camiranga,

[...] que já recebeu a denominação de “colônia”, possui na atualidade uns 85 domicílios familiares e uma população de 370 pessoas. Novas pendências em relação à terra estão sendo submetidas ao ITERPA. Este órgão na década de 70 demarcou lotes para 9 famílias. Isso significa que muitas outras ficaram de fora. O povoado cresceu, e os moradores guardam expectativas de uma nova distribuição da terra, com mais motivo devido ao aumento das famílias, várias delas “maranhenses” e “cearenses”. A redução das áreas de roça obriga os mais jovens a sair em busca de emprego fora de Camiranga, situado no novo município de Cachoeira do Piriá (ACEVEDO MARIN, CASTRO, 1999, p. 89).

A citação anterior entra em confronto com os dados levantados por Hurley (1932) que, em seus estudos, não identificou Camiranga como o quilombo ‘Colônia’, mas sim, como um quilombo a parte, demonstrando que talvez Hurley não teve contato prolongado com esses mocambeiros. Outra diferença entre esses dois estudos sobre Camiranga está no seu quantitativo. Para Acevedo Marin e Castro (1999), tinham

apenas 370 indivíduos e nos dados de Hurley (1932), o quantitativo era de 1.749²⁷ habitantes, ou seja, houve uma considerável redução de indivíduos quilombolas e Camiranga nos últimos setenta anos. De acordo com Hurley (1932), não há dúvidas acerca da origem africana da população de Camiranga, notando-se que muitos dos mais idosos tinham como lugar de nascimento o Maranhão.

Além disso, Salles (2005) destaca outra evidência de coexistência entre indígenas e negros, mencionando uniões matrimoniais entre indígenas Tembé e indivíduos de Camiranga, os quais se dedicavam às atividades de extração de ouro e agricultura. Esses relatos fornecem uma ideia sobre as dinâmicas sociais e ocupacionais desse quilombo, destacando, assim, a diversidade de sua composição e suas práticas econômicas.

Já o quilombo Itamoary ou Itamoari - nomenclatura que revela suas trocas duradoras com os indígenas, visto que, *ita* significa "pedra" e *mauari* significa "garça branca", está localizado na margem paraense do rio Gurupi, em frente à ilha de mesmo nome. Este mocambo é caracterizado pela presença de uma igreja dedicada a São Benedito. Sua população é majoritariamente composta por descendentes dos antigos negros escravizados que habitavam o mocambo ali estabelecido, as atividades principais dessa comunidade quilombola também incluía a extração de ouro e a prática agrícola (HURLEY, 1932; SALLES, 1971; ACEVEDO MARIN, CASTRO, 1999), que, no final do século XX,

teve as terras demarcadas e tituladas em 1998, abrangendo 5.037,7 ha, fato político que mobiliza Camiranga e Bela Aurora a rever o modelo de titulação. Ambas estão confrontadas com um sistema de apropriação da terra e de usufruto dos recursos que se revelou desarticulador das estruturas sociais e culturais originadas da formação de povoados em terras de preto (ACEVEDO MARIN, CASTRO, 1999, p. 89).

Essa descrição acima oferece um vislumbre da dinâmica econômica e sociocultural desse quilombo, evidenciando a herança histórica e as práticas sustentadas ao longo do tempo, além das problemáticas sobre sua demarcação de terras que levaram anos para serem reconhecidas pelo estado, mesmo com toda a ancestralidade territorial evidenciada ali. Esse quilombo, de acordo com Souza (2016), tem atualmente 60 famílias que, em sua maioria, vivem de pesca e atividades

²⁷ “De acordo com estimativa do Departamento Estadual de Estatística [...] dezembro de 1956” (SALLES, 1971, p. 255).

agrícolas.

Nesses dois quilombos, atualmente, existe a convivência de indígenas e afrodescendentes sem a indissociabilidade das suas identidades, exemplo explícito de afroindígenas, fato inviabilizado ou não bem retratado nas narrativas contemporâneas, circunstância que deve ser revisitada e esclarecida sobre a cultura maranhense e até brasileira, pois particularidades regionais abrem possibilidades e vislumbres para o entendimento de questões socioculturais mais abrangentes.

A fronteira étnica no Gurupi é evidenciada por descrições e conhecimentos sobre as relações sociais. Conforme percebido por Jorge Hurley (1932) e Rosa Marin e Edna Castro (1999), essa fronteira étnica fora forjada em três segmentos: o Alto Gurupi, dominado pelos indígenas Ka'apor; a parte central composta por serras, igarapés e lagos, habitada por negros quilombolas; e a desembocadura, onde estão localizados pequenos povoados e a cidade de Viseu, entre outros (ACEVEDO MARIN, CASTRO, 1999). De acordo com os estudos de Jorge Hurley (1932), no início do século XVIII, os conflitos as margens do rio Gurupi existiam em toda a região, especificamente, no lado maranhense e ocorreram incessantemente, com a influência de indígenas. Destacam-se os Ka'apor e os indígenas Timbiras, com especificidades voltadas para suas ações estratégicas em conflitos, pela realização de rituais, festas de guerra, tão bem documentada na tradição oral.

O cerne das movimentações nesse espaço reside na exploração do ouro, atraindo uma massa de indivíduos, livres ou na condição de escravos em fuga, envolvidos na extração, gerando, assim, disputas intensas. No contexto dessas rivalidades externas e principalmente internas, contaram com a “participação” de invasores estrangeiros como os “franceses e o revidar dos portugueses para conquistar o território assegurado pelo Tratado de Tordesilhas. Uma vez ou outra os índios foram as vítimas desses choques” (ACEVEDO MARIN, CASTRO, 1999, p. 86), como destaca a historiografia.

A delimitação da região de Gurupi como uma fronteira étnica, juntamente com as circunstâncias socioculturais e históricas que a formaram, emerge como uma ferramenta interpretativa crucial para a compreensão da configuração do presente espaço ocupado por esses indivíduos. Destacam-se a presença proeminente dos indígenas, notadamente os Ka'apor, e dos afrodescendentes, bem como, as complexas interações entre essas categorias e o branco, figura política sempre

presente nesse contexto, desempenhando papéis diversos como invasor, missionário e comerciante, entre tantos outros; nesse cenário é eminente pontuar que, os contatos e trocas implicam em uma afirmação de identidade, no reconhecimento do perfil de povo e a habilidade de estabelecer fronteiras que persistem em espaços múltiplos, memórias e patrimônios, tanto materiais, quanto imateriais.

Desses intercâmbios e partilhas culturais, resultado dos contatos entre os Ka'apor e os mocambos, uma perspectiva arqueológica poderia proporcionar uma análise profunda desses relacionamentos na região do rio Gurupi, uma vez que seria muito pertinente os estudos acerca dessas ocupações nas regiões citadas. Assim, poderia haver o resgate de múltiplos artefatos que possivelmente estão nos registros arqueológicos. Embora este estudo não tenha uma abordagem exploratória, mas sim, bibliográfica e documental, ele se fundamenta em dados históricos e etnográficos, principalmente, e em pesquisas recentes para identificar resultados de convívios prolongados entre esses dois povos. Tais artefatos não apenas corroborariam com os relatos históricos, como também poderiam revelar outras nuances das relações socioculturais desses afroindígenas na Amazônia maranhense, como será discutido na seção subsequente.

5.3 Arqueologia Afroindígena no Maranhão

Ao longo do tempo, a Arqueologia no Brasil evoluiu à margem da comunidade arqueológica internacional, mesmo absorvendo suas primeiras influências teóricas e metodológicas da escola francesa e norte-americana. No presente, apesar dos anos dedicados à construção da arqueologia nacional, para alguns, ela ainda é percebida como uma disciplina subordinada a outras ciências (ARAÚJO, 2017). Apesar das várias interpretações que circundam o conceito de "arqueologia", tanto no século XIX quanto no século XXI, é notório que persistem ambiguidades sobre qual é, de fato, o objeto de estudo da Arqueologia. Conforme mencionado por Bahn (1992, p. 28), Arqueologia é "o estudo do passado através da recuperação e análise sistemática". Entretanto, para Manzanilla e Barba (1994, p.13), a "arqueologia é uma ciência social que estuda as sociedades humanas e suas transformações no tempo". Portanto, é importante apresentar uma definição.

Baseado nas definições de Spaulding (1960) e Dunnell (1992), o estudo de Araújo (2017) considera que o objeto de pesquisa da Arqueologia são artefatos, que

são “qualquer material que apresente atributos, incluindo sua localização, que sejam consequência de comportamento culturalmente transmitido” (ARAÚJO, 2017, p. 76).

Na realidade brasileira e latino-americana, a análise da cultura material de comunidades marginalizadas foi negligenciada ao longo de muitos anos, sendo frequentemente considerada como artefatos de escassa relevância. Alguns arqueólogos demonstraram pouco interesse nesse aspecto, conferindo maior destaque à cultura material da elite ou dos colonizadores do século XVI. Estes últimos deixaram um legado expressivo, materializado em igrejas e diversos monumentos que alteraram significativamente a paisagem de diversas regiões.

Vale ressaltar que algumas dessas construções possivelmente foram erigidas sobre sítios arqueológicos de comunidades indígenas que estavam habitando há milênios (GARCÍA, 1995; GNECCO, 1995; FUNARI, 2001). Assim, comunidades inteiras sofreram com os processos de invasões. Notadamente, essa falta de aprazimento com os artefatos das populações originárias, como é o caso dos indígenas que percorriam todo território nacional ou as populações afro-brasileiras que foram sequestradas para o Novo Mundo, foram refletidas nos estudos arqueológicos.

Muito embora, nos últimos anos, ao menos o cenário de invisibilidade dos povos originários começou a mudar, com a introdução da história indígena nacional que tem ganhando certa notoriedade dentro da Arqueologia (HODDER, 1987; LANGEBAEK, 2005; CORRÊA, 2013), reflexos dos estudos da modernidade, que entendem a cultura material dos indígenas como vestígios dos antepassados da sociedade recente (CORRÊA, 2014), o cenário não é similar para os afrodescendentes. Devido à prolongada demora nas investigações, como supramencionado, numerosos artefatos vinculados a comunidades "marginais" foram amplamente negligenciados ao longo de mais de seis décadas de pesquisas na Arqueologia Brasileira. Um exemplo ilustrativo dessa lacuna, refere-se ao caso do povo Ka'apor: mesmo após mais de cem anos de contato com a sociedade não-indígena, sua cultura material jamais foi abordada sob uma perspectiva arqueológica²⁸, que, denota uma significativa ausência de atenção a esse respeito.

²⁸ Exceto pela minha pesquisa de monografia “ANDANÇAS E VIVÊNCIAS - análise da dispersão territorial do povo Ka'apor: uma abordagem arqueológica” não publicada e defendida em 2021, estudo que teve como objetivo principal compreender as migrações territoriais e assentamentos deste povo, ao observar cronologias relevantes, na tentativa de correlacionar essa população recente e a cultura material dos seus antepassados.

Mas afinal, como podemos definir a Arqueologia? Arqueologia é “a ciência dos artefatos e das relações entre artefatos orientada em termos de cultura” (DUNNELL 1992, p. 253), que, ao longo dos anos vem comportando significativas transformações. A presente pesquisa corrobora com essa a definição.

De acordo com Corrêa (2013) o uso do termo pré-colonial nos estudos sobre povos indígenas ocorreram sobretudo com a introdução dos novos conceitos dos pós-processualistas na Arqueologia, que trouxeram a ideia de ‘habitus’ de Bourdieu e a ‘gramática generativa’ de Chomsky, indo mais adiante dos processos e comportamentos, discutindo com maior frequência a contingência e agência (LANGEBAEK, 2005). À vista disso, percebeu-se que a História poderia oferecer efetivamente um método que serviria tanto a Antropologia quanto à Arqueologia, modelo alternativo às interpretações etnográficas.

Como supramencionado, a longa duração diz respeito a transformações estruturais, gradualmente desenvolvidas e quase sutis, fundamentadas em alterações e abrangendo variáveis (LANGEBAEK, 2005). Compreendidas dentro dessa perspectiva estão as curtas e médias durações, que representam alterações não confrontadoras entre eventos e estruturas. Mudanças de curta duração originam-se de eventos específicos, episódios ou atos individuais que surgem da conjuntura (LANGEBAEK, 2005; HODDER, 2009; 1987; CORRÊA, 2014). Portanto, o conceito de *longue durée* proporciona uma perspectiva temporal abrangente, permitindo a compreensão das dinâmicas sociais ao longo do tempo.

No contexto nacional, conforme destacado por Corrêa (2013; 2014), na perspectiva de longa duração, torna-se evidente que a Amazônia foi ocupada e reocupada em diversas ocasiões. Essa constatação fundamenta-se nos registros de ocupações humanas, na diversidade cultural e na quantidade de vestígios materiais e imateriais identificados na contemporaneidade, preservados por seus remanescentes ancestrais ou por populações que chegaram ao território amazônico após a invasão europeia. Estudos nesses domínios, como a Arqueologia ou, mais especificamente, a "Arqueologia da Amazônia", cunhada por Eduardo Góes Neves (2022), buscam desvendar a conexão dos seres humanos com seu passado e sua relação com o presente, possibilitando assim a "reconstrução de processos históricos temporalmente extensos e diacronicamente lentos, representados por expansão populacional, territorialização, continuidade, mudança, abandono, ruptura e migração" (BESPALEZ

& SILVA, 2009; CORRÊA, 2013) dos inúmeros povos tradicionais.

De acordo com Araújo, Lopes e Carvalho Filho (2011), na ampla diversidade amazônica, a região também ostenta um próspero acervo étnico e cultural. Pesquisas nessa área verificaram a presença de aproximadamente 160 povos indígenas, que se expressam por meio de cerca de 160 línguas, além de 11 línguas consideradas isoladas; assim, a cultura indígena estabeleceu, ao longo dos séculos, uma relação harmoniosa de convívio com a floresta, sendo portadora de uma vasta sabedoria na exploração dos recursos naturais. Essa riqueza étnica e cultural representa um tesouro valioso, contribuindo para enriquecer ainda mais o panorama de tradições que caracterizam a região amazônica.

Inegavelmente, os inúmeros vestígios que as populações indígenas deixaram na estratigrafia e na cultura dos seus descendentes amazônicos alcançam desde a ecologia do ambiente que ocuparam até o modo de fazer dos artefatos utilitários ou ritualísticos importantes para essas culturas, levando em conta também todas as excelentes mudanças e adaptações que essas populações realizaram no seu meio, favorecendo, assim, as trocas culturais e a presença humana na Amazônia.

Com dados desses estudos, percebeu-se que vários elementos direcionam para assentamentos pré-coloniais na América do Sul, e especificamente na Bacia Amazônica, a antiguidade habitacional alcança a transição entre pleistoceno e o holoceno. Destarte, de um ponto de vista temporal mais recuado, remetendo ao período que antecedeu à chegada dos invasores europeus, apenas os aportes da Arqueologia podem fornecer informações sobre os povos que viviam na Floresta Amazônica. Por meio do estudo da cultura material que sobreviveu ao tempo, os artefatos podem nos fornecer cronologias, encontros e partilhas culturais que podem ter ocorrido em determinado tempo e espaço. A cultura material do presente é um reflexo das influências sociais ocorridas no passado dos povos originários e outras comunidades tradicionais, evitando o silenciamento das suas culturas que, por vezes, segue com hiatos nos estudos científicos, como o caso do estado do Maranhão: a história acerca das inter-relações dos povos que habitaram e habitam ancestralmente o bioma amazônico maranhense, ainda é um capítulo que necessita ser escrito.

De acordo com Martins e De Oliveira (2011), o Maranhão, de todos os estados da Amazônia Legal, é o que menos ocupa seu território de terras protegidas, dando oportunidade para as elevadas ações de desmatamento, desmembramento florestal

e com Índices de Desenvolvimento Humano (IDH) escasso. São 181 municípios maranhenses inclusos na Amazônia Legal, do total de 217. A Reserva Biológica do Gurupi, ou Rebio do Gurupi, é uma das áreas que mais sofrem com problemas de conservação e preservação ambiental, sendo considerada a Reserva mais ameaçada no final do século XX. Devido sua proximidade territorial com articulações de madeireiros e áreas agrícolas, detém, ainda, importantes Reservas Indígenas como a Terra Indígena Alto do Turiaçu, palco da resistência constante do povo Ka'apor, que possui uma rede autônoma de proteção e organização política, objetivando impedir a exploração de recursos naturais da reserva, contando com a partilha e autocuidado dos afrodescendentes, alguns vivem na área adjacente as aldeias há muitos anos, mantendo sua coletividade quilombola e individualidade como povo distinto. Percebe-se essa relação interétnica através da cultura material e imaterial, que, se “transformaram” a partir dos contatos desses dois povos. Assim, elucida-se alguns desses identificados na literatura disponível. Ressalta-se que este estudo não tem o objetivo de distinguir a cultura material a partir da classificação em categoria de artefato “verdadeiro” ou “falso”, identificados em várias línguas Tupi, como elucidado por Balée (1989) e Garcés (2017).

A primeira cultura material que se pode mencionar sobre estas relações afroindígenas na Amazônia maranhense são os objetos musicais como o tambor ou tamorim, utilizado em algumas festividades e rituais importantes dos Ka'apor. Alguns salvaguardados na Coleção Etnográfica de Curt Nimuendajú do Museu Goeldi – tombado em 1938. O tambor também é utilizado por comunidades quilombolas da região do rio Gurupi e, em várias outras áreas das fronteiras entre o Pará e Maranhão, que, como supracitado, tem afroindígenas desde o século XVIII. Esses dois povos utilizam esses instrumentos em momentos distintos nas suas culturas: os Ka'apor usam atualmente o tambor ou tamorim principalmente na festa do Cauim – cerimônia de ciclos sociais e em “cantos xamânicos”. O tambor já fazia parte da cultura dos Ka'apor antes da migração para a região do Gurupi. Segundo Camarinha (2020), a partir dos dados disponíveis, não se pode inferir se o tambor Ka'apor é ou não é autóctone.

Sobre o tambor Ka'apor, uma pesquisa conduzida por Barros *et al.* (2015), utilizando a interpretação da arqueomusicologia, problematizou o uso do tambor por populações indígenas na América do Sul, especialmente o uso dos indígenas

Tupinambás ou seus descendentes tardios, como pode ser o caso dos Ka'apor mencionado nos estudos de Darcy Ribeiro (2010; 1996) . Existe um discurso acalorado sobre essa “descendência” dos Ka'apor, que esta pesquisa não irá se ater. Todavia, alguns estudos corroboram com as perspectivas de Ribeiro, que, em seu diário de campo, transcreveu um relato antropofágico de um eminente cacique Ka'apor na década de 1950, que poderia reforçar essa memória Tupinambá dos Ka'apor.

Barros *et al.* (2015) descreveu os aspectos relevantes sobre os tambores Ka'apor e seu uso, como elucidado na citação a seguir:

Assim como é característica dos grupos Tupi-Guarani, os Tupinambá que habitavam a Amazônia no período colonial brasileiro mantinham diversos aspectos musicais dos Tupinambá que habitavam a costa, dos quais há uma maior variedade de relatos. Essa constatação, ainda que problematizável, permite estabelecer relações entre as regiões, na tentativa de entender a cultura musical dos Tupinambá em questão [...] Havia tambores menores, chamados por Daniel de tamboril, que eram executados juntamente com determinada flauta pelo mesmo indivíduo [...] Os tambores maiores só eram tocados pelos mais velhos, que o faziam assentados e com ambas as mãos. Quando estes eram executados, não eram acompanhados de flautas (Daniel, 1976 [1757-1776], p. 214). Daniel não relata qual era o material usado como membrana nesses tamboris e tambores [...] Entre os Tupinambá uma espécie de tambor indígena era chamado de guarará, que os portugueses chamavam de atabale (Castagna apud Holler, 2010, p. 134). Segundo Izikowitz (1935), é escassa a aparição de membranofones nas terras baixas da América do Sul; quando aparecem, seriam em sua maioria cópias de tambores militares europeus e recebem nomes derivados do português e do espanhol, tais como tambor ou tamborino (Barros et al., 2015, p. 158-159-163).

Ao analisar o desfecho desta citação, conjectura-se que não há necessariamente uma influência direta na manufatura dos tambores europeus em comparação aos tambores utilizados na Amazônia brasileira, como discute Montardo (2009). Todavia, é pertinente enfatizar os “contatos e trocas culturais entre grupos e relações interétnicas que surgiam das relações de contiguidade, ainda hoje, podem ser percebidos entre essas populações” (CAMARINHA *et al.*, 2020, p.12). O tambor Ka'apor, até a década de 1950, de acordo com os dados do acervo digital do Museu do Índio, possuía “madeira, pele de animal não identificada, cipó e fio de algodão” (MUSEU DO ÍNDIO, 2015, n.p), com dimensões menores que os tambores contemporâneos observados. Camarinha *et al.* (2020), quando esteve na aldeia Xié, coletou informações com os remanescentes Ka'apor sobre os tambores da Coleção Etnográfica do Museu Goeldi, e, segundo eles, um dos tambores,

foi elaborado em madeira de cedro (*patua`i*); para elaborá-lo, deve-se cavar o tronco com fogo, raspando a madeira queimada com facão. Tem couro de macaco capelão (*wari pিরer*), amarres de cipó hu (*timbó asu*), para sujeitar o couro, fios de curauá (*Ananas erectifolius L.B. Sm*) com cerol (*kirawa pihum*), para amarrar. Colocam-se sementes de awa'ir (*Canna sp.*) dentro do tronco para soar de acordo com os movimentos. O tambor seria ferido só com uma baqueta, denominada de mirara ir. [...] São principalmente os rapazes que batem no tambor, mas qualquer pessoa, mulher, homem, jovem ou velho, pode também bater (CAMARINHA, et al., 2020, p. 8).

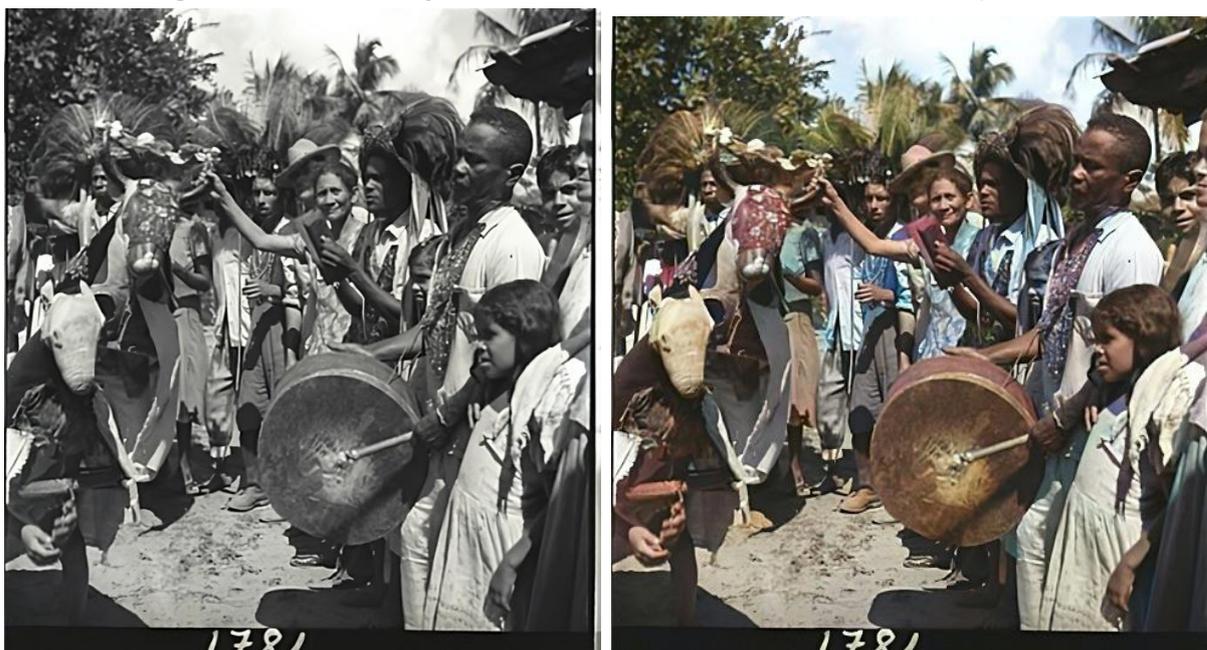
Já os afrodescendentes do Gurupi incorporaram os tambores na Toada do Boi ou Festa do Boi²⁹ que, conforme descrito por Camarinha e López Garcés (2016), é uma festa que ocorre no mês de junho em todas as comunidades quilombolas, na região adjacentes à Terra Indígena Alto do Turiaçu, também sendo realizada na aldeia Xie dos Ka'apor. A utilização do tambor por parte dos quilombolas foi previamente mencionada por Darcy Ribeiro. Em 1949, o antropólogo também sublinhou a troca cultural recíproca e inquestionável entre esses dois povos, como se analisa a seguir:

Estão aqui conosco [...] três trabalhadores negros. O Zico e o Itá, que serram madeira. O Chico Ourives, que é nosso curandeiro oficial e cuja a ciência e a beberagem nunca poderei louvar bastante. Com os meus remédios de farmácia, apenas, essa gente nunca chegaria a constituir um elenco [...] Outra virtude de Chico é a de cantador. Esse negro maranhense, magro, alto, parecendo um guaribão, é um tipo notável. Tem certos ditos, que repete a cada momento com a voz cantada, que até os índios vão aprendendo. Não fala senão português, mas conversa o dia todo com os índios [...] À noite canta logo que escurece, se faz bom tempo. Começam a chamá-lo pelo apelido que botaram: capitão Festa. Vem o Chico, toma um dos tambores dos índios e tocando, como se fosse pandeiro, desfia suas cantorias aprendidas nas farsas do Bumba-meu-Boi do Maranhão. Conta a história de cada cantador célebre de sua terra e vai explicando as toadas, geralmente críticas ao governo, comentários sobre a miséria dos pobres e o descaso em que vivem. É noite, Chico está cantando para alguns índios. Outros estão aqui, pedindo remédio e brilhantina. Outros, ainda, olham um companheiro tocar caixa e dançar. (RIBEIRO, 1996, p. 191-193).

Ribeiro documentou e fotografou na sua primeira expedição, antes de alcançar as aldeias Ka'apor, uma manifestação cultural muito comum e conhecida na contemporânea como o Bumba-meu-boi, como demonstram as imagens a seguir. É possível observar o tambor quilombola e as influências das penas indígenas no uso desta manifestação, revelando uma incorporação desses artefatos.

²⁹ Se fizesse um comparativo com festividades contemporâneas, poder ia-se afirmar suas similaridades ao Bumba-meu-Boi, perpetuado em todo estado do Maranhão, bem como, a festa de São Sebastião onde utilizam Tambor grande, que na década de 1950 era realizado com frequência no mês de dezembro na Amazonia maranhense e paraense, como sublinhado por Ribeiro (1996).

Figuras 20 - Manifestação cultural similar ao Bumba-Meu-Boi contemporâneo



Fonte: Coleção Darcy Ribeiro, Acervo Museu do Índio, 1952; Colorida artificialmente pela autora, 2023.

Figuras 21 - Manifestação cultural similar ao Bumba-Meu-Boi contemporâneo



Fonte: Coleção Darcy Ribeiro, Acervo Museu do Índio, 1952; Colorida artificialmente pela autora, 2023.

Figuras 22 - Manifestação cultural similar ao Bumba-Meu-Boi contemporâneo



Fonte: Coleção Darcy Ribeiro, Acervo Museu do Índio, 1952; Colorida artificialmente pela autora, 2023.

Enquanto os Ka'apor têm movimentos corporais e canto acentuado ao utilizar o tambor, além “da presença do maracá, da flauta de bambu, do trompete, do colar-apito” (CAMARINHA et al., 2020, p. 22), a performance dos quilombolas se restringe ao tocador com pouca movimentação de fato. Apenas o condutor vestido de Boi o realiza e o cantar de quem puxa a toada ecoa. Os quilombolas possuem outros elementos indispensáveis nas suas apresentações com o tambor, como o pandeiro ou tamborim e o apito. O tambor quilombola da região do Gurupi foi pouco mencionado em estudos. Ribeiro (1996), elencou as características das pequenas performances que observou; os outros dados em que se baseia esta análise são de Camarinha et al. (2020), do estudo “O tambor Ka'apor e o percutir de outros povos: estudo introdutório sobre o membranofone em contextos indígenas”, pesquisa realizada entre 2014 a 2019.

Os tambores dos quilombolas são similares aos dos Ka'apor, todavia possuem contrastes. De acordo com Camarinha et al. (2020, p. 20), os tambores “também fixam a pele por meio de tornos de madeira e contemplam outras características distintas do membranofone Ka'apor, tais como a pele única, em oposição ao tambor Ka'apor de dupla face”. O tambor desses afrodescendentes não apresentam o cruzamento de cipós entrelaçados, uma singularidade dos tamorim Ka'apor.

Figura 23 - Tambor Ka'apor - Coleção Etnográfica Curt Nimuendajú-MPEG



Fonte: Fábio Jacob, 2018.

Figura 24 - Ka'apor utilizando tambor



Fonte: Sam Zebba, 1950.

Figura 25 - Raimundo mocambeiro na aldeia Xié



Fonte: Gustavo Godoy, 2015.

Uma particularidade observada por Camêu (1997) é que o tambor dos indígenas Tembés, como mencionado também habitam a Terra indígena Alto do Turiaçu, tem muitas similaridades com o tambor dos afrodescendentes, porque também tem as peles fixadas com tornos de madeira, que caracteriza um forte indício de influência quilombola, visto que esta é uma técnica utilizada por povos africanos.

Assim, é possível perceber, nos estudos de Ribeiro (1996) e Camêu (1997), uma interação harmoniosa entre esses indivíduos distintos, para além dos indígenas Ka'apor e remanescentes negros, mesmo como sublinha Camarinha et al. (2020, p. 12) sobre as festas dos afrodescendentes: “a festividade referida anteriormente não integra o círculo cultural Ka'apor”. Destarte, mantêm-se as particularidades culturais de cada povo nesse processo, mesmo partilhando dos mesmos espaços por séculos, trazendo a tona um auto perspectivismo cunhado por Viveiros de Castro, reelaborando e redefinindo a categorial cultural.

Já sobre essa relação afroindígena entre os Ka'apor e os quilombolas, não se pode deixar de mencionar uma cultura imaterial eminente: o compartilhamento da língua Ka'apor com afrodescendentes, principalmente os que habitam as proximidades das aldeias. Nesse caso, o que torna mais peculiar é que não se trata apenas da primeira língua nativa, mas também da partilha da Língua de Sinais Ka'apor – LSK já descrita neste estudo. Segundo dados recentes³⁰:

Algumas pessoas que não se aventuram no ka'apor falado travam diálogos em sinais. [...] Raimundão, oriundo de um mocambo da baixada maranhense, vive há muitos anos integrado ao povo ka'apor, casado com uma tembé, Maria Creuza. Todos os filhos deste casal são falantes nativos de ka'apor, domesmo modo que seus genros, noras e netos. Raimundão e Maria Creuza entendem o ka'apor falado, mas não se arriscam a falá-lo. Entretanto, Raimundão sinaliza com Pepi e contou que conviveu com outro surdo ka'apor, Mui. (GODOY, 2020, p.64).

Nessa citação anterior, Godoy (2020) relatou um encontro que ocorreu em 2014 quando esteve na aldeia *Xié*. Pepe e Mui são dois Ka'apor surdos que visitam frequentemente outras aldeias para encontrar seus parentes. Em uma dessas visitas de Godoy ao território Ka'apor, em 2018, o antropólogo hospedou-se na casa do Ka'apor Karairan, naquele momento líder de *Xié*. Karairan é um dos filhos da indígena tembé, dona Maria Creuza, esposa do Raimundo, mencionado anteriormente. Karairan “cresceu falando ka'apor e português e é esposo da ka'apor Mirixi, que fala só ka'apor, mas escuta bem o português, falado por seus sogros.” (GODOY, 2020, p. 75). Conforme o trabalho de campo de Camarinha et al. (2020), Raimundo chegou a *Xié* quando tinha por volta de 18 anos. Vindo da baixada maranhense, logo que chegou teve recepção positiva dos Ka'apor, tanto que, segundo o mesmo, ele participa ativamente da cantoria dos Ka'apor na festa do Cauim e afirma ser o responsável por trazer a Toada do Boi para *Xié*.

Na imagem a seguir, é possível visualizar melhor a proximidade das casas.

³⁰ GODOY, Gustavo. Os Ka'apor, os gestos e os sinais. Rio de Janeiro: UFRJ, 2020.

Figura 26 - Área noroeste de Xié, Maranhão



Fonte: Edemar Miqueta, dezembro de 2018.

Figura 27 - Sr. Raimundo - quilombola, dona Maria Creuza – tembé e seu neto



Fonte: Gustavo Godoy, 2020.

A LSK pode ser identificada como uma língua de sinais compartilhada (*shared sign languages*) conforme pontuado nos estudos de Nyst (2012) e Kusters (2014). Esses dados levantados na presente seção mostram que essa língua de sinais distinta envolve diretamente tanto surdos quanto ouvintes indígenas Ka'apor, alcançam indígenas de outras etnias, bem como, indivíduos como os quilombolas de uma cultura diferente. Segundo as autoras, a *shared sign languages* é caracterizada como uma forma de "comunicação integral", revelando-se uma linguagem automática e autêntica, quando esses indivíduos – ouvintes e surdos – se comunicam (VIANA; CHAHINI; MATOS; CHAHINI, 2023).

À vista disso, não apenas há uma partilha das duas línguas Ka'apor com os mocambeiros do Gurupi, como também, há uma *longue durée* das interações

socioculturais mais profundas para com essas comunidades quilombolas e de outros povos indígenas, como o povo Tembé, supramencionado.

Essas interações estabelecidas na aldeia *Xié* e na região adjacente a ela, são resultados de longos anos de convívio entre essas duas culturas, onde negros e indígenas na aldeia *Xié* originaram trocas, novas influências linguísticas e convenções cotidianas partilhadas, fundamentando o ser afroindígena na Amazônia maranhense, com a complexidade e dimensões que a mutualidade cultural pode proporcionar.

Figura 28 - Imagem da Serra do Tiracambúa, que segundo Godoy (2020), a mulher à direita oferece cauim para o surdo à esquerda, que responde com gesto que diz 'estou cheio'



Fonte: Cauinada Vladimir Kozák 1959, acervo Museu Paranaense.

Outra cultural imaterial que recebeu pouca atenção, foi a pajelança compartilhada por esses dois povos, evidenciada com mais aprofundamento – sobre os quilombolas e Ka’apor, apenas nos estudos de Darcy Ribeiro na já referida década de 1950. De acordo com Ferretti (2004; 2011), no Maranhão, a pajelança tem raízes antigas que podem montar as primeiras trocas culturais surgidas no estado, entre indígenas e afrodescendentes. De acordo com o Ferretti (2011),

[...] apesar da cura ou pajé ser apresentada naquele contexto como uma herança indígena ou como sincretismo afro-ameríndio, a palavra pajé foi também muito usada no século XIX no Maranhão para designar atividades terapêutico-religiosas de populações negras, apresentadas pelos “de fora” como destinadas a “tirar feitiço”, o que tem sugerido a alguns pesquisadores a existência no Maranhão do século XIX de pajelanças de matriz africana que teriam pouco a pouco se mesclado com pajelanças de matriz indígena, dando lugar ao surgimento dos vários tipos encontrados atualmente nos terreiros de São Luis, de Cururupu, de Guimarães, de Codó e outros municípios maranhenses (FERRETTI, 2011, p. 92).

A pajelança, conforme as pesquisadoras Albuquerque e Faro (2015), é caracterizada pela reunião de crenças e práticas xamãs que se estendem por toda a Amazônia. Neste contexto, a intersecção de vários elementos da espiritualidade afro-brasileira, indígena e do catolicismo se integram e dialogam, formando uma rede complexa de religiosidade. Levantamentos antropológicos sugerem, em sua maioria, que pajelança é praticada em maior número por indivíduos do sexo masculino (MAUÉS, 1990), sendo esta uma prática recorrente entre vários povos³¹.

Entretanto, estudos como os de Darcy Ribeiro (1996) e Albuquerque e Faro (2015) convertem essa perspectiva e propõem um novo olhar sobre a atuação de mulheres nesse cenário. Ribeiro registrou pessoalmente e fez gravações de uma sessão de pajelança no quilombo de Camiranga. É crucial pontuar que existia todo um cenário contrário à prática da pajelança nesse período, mesmo aos redores do quilombo, onde haviam indivíduos brancos que chegaram posteriormente a descoberta das minas de ouro no Gurupi, e se estabeleceram no município de Viseu no Pará e outros municípios próximos aos quilombos. Darcy Ribeiro os denominou de “reis dos rios”, pois estes se apossaram das terras, das minas e de alguns negros, pois ainda conseguiram subjugar-lhos a novos cativeiros, situação que se alterou posteriormente após anos de lutas.

Assim, Ribeiro relata que conseguiu uma sessão de pajelança tão autêntica e realmente extraordinária que “o próprio Nhozinho³², meio desgostoso, afastou-se e pôs fora da casa onde fizeram as gravações, todos os brancos contrários à macumba,

³¹ Apesar da existência da pajelança afroindígena – pouco evidenciada nos estudos contemporâneos e do passado recente, há ainda outros contextos, como a diferença entre a pajelança cabocla e a pajelança indígena. A pajelança cabocla resulta da sincretização de herança indígenas, católicas e africanas durante o processo de invasão as terras do Brasil. Por outro lado, a pajelança indígena refere-se às práticas xamanísticas específicas das aldeias e diversas etnias indígenas, mantendo-se preservando as tradições espirituais originais desses povos.

³² Cognome teria significado a associado a ‘senhorzinho’ ou ‘senhorio’. Evidenciando qual era a perspectiva do branco nesse espaço.

que saíram revoltados, vociferando contra uma coisa daquelas” (RIBEIRO, 2020, p. 55). Nhozinho morava há muitos anos naquela região, era um homem branco, de olhos claros e cabelos quase loiros, havia ganhado o respeito dos quilombolas de Camiranga, pois, anos antes ele articulou com aliados algumas frentes contra os invasores ao quilombo que, se faziam presentes ainda no século XX (RIBEIRO, 1996). É válido ressaltar que, naquele cenário, o racismo religioso de Nhozinho contribuiu ainda mais para a marginalização daqueles que praticavam a “macumba”, como era popularmente chamado naquele período, alimentando mais dinâmicas de discriminação, além de reforçar estereótipos religiosos, influenciando as relações culturais no quilombo.

Segundo Ribeiro (1996; 2020), a responsável pela sessão de pajelança era uma velha negra maranhense, Maria Rodrigues, que, às escondidas e com terror de retaliações, fazia suas sessões presa em casa, como citação a seguir revela:

Consegui convence-la de que eu era um "iniciado" e fazê-la cantar. Assim que consentiu, me disse que para cantar era necessário arranjar uns cigarros. Logo ofereci os meus, mas verifiquei [...] ela queria cigarros "temperados", isto é, com maconha. Eu me pus logo em campo e acabei conseguindo um pouco de liamba e um maço de fumo que entreguei à velha. Ela mandou seu ajudante preparar alguns cigarros e, depois de fumar um, começou a cantar. Primeiro, cantos compassados e roucos, a velha sentada [...] com a cabeça inclinada sobre os joelhos e tendo numa das mãos um maraca e na outra um penacho de rabo de arara. Aos poucos foi se animando, depois já cantava de pé e, por fim, dançava e gingava como uma louca, em cantos terríveis de desespero. Ai a sala já estava cheia de curiosos, as negras velhas entreolhavam-se [...] Era realmente impressionante aquela dança desesperada, aqueles gritos, o descabelamento, o sapateio, o saracoteio e os cantos soturnos, cheios de ameaças de feitiço da Mãe d'Água. É uma lástima que eu não possa ficar uma temporada aqui. A base dos cantos gravados (algumas dezenas), se poderia conseguir da velha, que já tem boas relações comigo, um levantamento notável das lendas e encantamentos dessa gente. Os cantos estão tão cheios de referências a praias, cidades, povoados, barrancos, sumidouros, matas, árvores e coisas concretas dessa região que talvez se pudesse, à base deles, levantar uma geografia mítica da Guiana maranhense. Não há dúvida, agora, de que seria interessantíssima uma pesquisa aqui em Camiranga. [...] A velha pajé cantou mais de uma hora; no meio dos cantos pedia água, cauim, tabaco temperado e até café e chá, que lhe eram servidos imediatamente com um espírito religioso. Gravamos tudo. [...] No meio da sessão, ela foi defumada algumas vezes por seu ajudante, que, para isso, acendia bem a brasa com um cigarro temperado, colocava-o na boca com a brasa para dentro e soprava uma nuvem de fumaça sobre a velha. A sessão terminou quase precipitadamente. A velha, já muito cansada, cantando soturnamente, foi dançando mais e mais devagar. Por fim, ajoelhou-se, cantou e, pondo-se de quatro pés, deu uma volta na sala e saiu correndo, sempre de quatro. (RIBEIRO, 2020, p. 55-56).

A partir deste relato, é evidente que Darcy observou uma sessão espiritual profunda e demarcou várias características africanas e indígenas quando a paje Maria “entrou” no Estado de Consciência Alterado – (ECA), como bem defino por Lewis-Williams (2002).

Ainda de acordo com Ribeiro (1996), o temor da paje Maria concentrava-se também na sua condição de mulher exercendo tal função. Maria Albuquerque e Mayra Faro (2015, p. 62) destacam que “estas, em grande parte dos casos, tendem a ser proibidas pela família e pela comunidade de exercerem seu dom de cura [...] Em diversos locais da Amazônia, entretanto, as mulheres tem lugar de destaque como pajés” os casos de “mulheres xamãs ou pajés existentes no território amazônico não são raras, embora ainda encontrem resistência. Há inclusive, localidades em que se encontram mulheres pajés consideradas mais poderosas que os homens pajés” (ALBUQUERQUE, FARO, 2015, p. 63).

As referidas pesquisadoras realizaram um estudo sobre as mulheres pajés na Amazônia analisando três pajés, especificamente no município Soure estado do Pará e constatou-se que o maior ‘impedimento’ das mulheres nessa função de paje se concentra no fato da menstruação mensal. Estudos de Heraldo Maués (1990) reforçava que não havia possibilidades da pajelança alcançar o sexo feminino. Segundo o pesquisador,

Considera-se que a mulher não consegue controlar os seus ciclos biológicos, e por essa razão não controlaria os seres e forças que nela atuariam. No período em que a mulher se encontra menstruada, diz-se que ela está “fraca” e não pode incorporar [...] devendo aguardar que a menstruação pare, para voltar às atividades normais da pajelança. Ou então, ela deve aguardar até a menopausa, quando se “hominiza”, expressão empregada por Motta-Maués (1993), isto é, se assemelha ao estado natural masculino, sem ciclos menstruais, para então exercer seu dom. Todos esses aspectos sobre a menstruação é que fazem dela um tabu no contexto da pajelança.

Mesmo com restrições e repreensão sobre suas atuações nesse mundo de transe e encantaria, as mulheres persistem e permanecem nesse cenário contrariando os homens nesses espaços³³, ou mesmo a comunidade que não aceita o dom que fora herdado de suas mães, avôs e outras ancestrais femininas, “em todo o território amazônico elas são mulheres que curam, por isso são chamadas de curandeiras,

³³ Em decorrência disso, são socialmente reputadas como praticantes de feitiçaria, bruxas ou matintas (VILLACORTA, 2000).

benzedeiiras, parteiras e pajes” (ALBUQUERQUE, FARO, 2015, p. 69), fato este pouco retratado, principalmente quando diz respeito aos saberes e fazeres da pajelança de mulheres afroindígenas na Amazônia maranhense, o que reforça as rejeições às suas práticas, muitas vezes, fundamentadas em narrativas carregadas de preconceitos internos e sexistas.

Essa abordagem acerca da pajelança afroindígena no Maranhão contém análises recentes que devem ser mencionadas neste estudo, conforme Ferretti (2004; 2011), existe uma crítica que se dá à narrativa que vincula a pajelança em terreiros antigos e contemporâneos no Maranhão apenas à herança indígena, retirando as influências negras do processo, o que, notadamente, trata-se de um erro interpretativo.

Ferretti (2011) reforça a perspectiva de que as práticas devem ser interpretadas partindo predominantemente de uma abordagem afrodescendente, em vez de uma inteiramente indígena. Essa concepção do autor é fundamentada por um extenso estudo e análises de documentos do século XIX, uma vez que estes proporcionaram ao autor informações precisas sobre as práticas de cura dos afrodescendentes estabelecidos no Maranhão. Essas questões necessitam estar em pauta e devem ser inquietações a serem discutidas na academia e fora desta.

Por fim, é necessário trazer uma cultura material muito significativa observada no levantamento bibliográfico desta pesquisa, especificamente chamada flecha e lança lanceolada com a ponta de metal, uma ferramenta utilizada historicamente em situação de guerra por esses povos. Contendo também outras utilidades, é um dos artefatos mais singulares desses povos, que possuía como principal característica as suas transformações advindas das relações interculturais na Amazônia maranhense, corroborando com a perspectiva de estudos etnográficos de Velthem (2012).

Essas flechas possuem elementos tanto Ka'apor como dos afrodescendentes refugiados na Amazônia maranhense desde o regime escravocrata brasileiro, dado que, esse artefato, antes do contato com os negros amazônicos, possuía outras características como a ausência da ponta de metal, como é compartilhado na contemporaneidade pelos remanescentes Ka'apor (GARCÉS, et al., 2017).

De acordo com Ribeiro (1996), os primeiros registros documentados da confecção dessas flechas surgiram a partir da chegada das linhas telegráficas na região do Gurupi no século XIX. Os colaboradores das companhias telegráficas

iniciaram confrontos com os Ka'apor a fim de evitar que estes cortassem os cabos metálicos das linhas, para fabricar as pontas das suas flechas que, naquele período, já era produzida com essas características. Essas ferramentas eram utilizadas também para matar a caça, podendo ser onça, anta ou veado, possuindo, assim, múltiplas funções.

Segundo Godoy (2020, p. 25) os confrontos eram tão intensos e brutais que por volta de 1918,

foi criado o posto de vigilância do Turiaçu, com objetivo de apaziguar as relações dos índios com os trabalhadores da linha telegráfica que ligava São Luís a Belém. O pessoal da linha telegráfica realizava chacinas contra os "Urubus". Um agente da linha, chamado João Grande, organizava expedições para perseguir os índios, cortar suas cabeças e colocá-las como avisos aterrorizantes nos postes telegráficos [...] (GODOY, 2020, p. 25).

Para além da ponta de metal, a flecha lanceolada dos Ka'apor possuía "ponta [que] é de bambu (*takwar*), elaborada com varinha de uitimã, algodão passado com cerol, semente de tucumã furada (assobio) (*tukuma rai tiapu*)" (GARCÉS, et al., 2017, p. 727). Sobre seu uso, Valdemar Ka'apor, coautor do estudo "Conversações desassossegadas: diálogos sobre coleções etnográficas com o povo indígena Ka'apor", de 2017 e, uma das lideranças mais importantes na organização política do seu povo, colabora com algumas memórias sobre o uso dessas ferramentas, flechas e lanças, enfatizando o compartilhamento com afrodescendentes do Gurupi. No relato a seguir, ele comenta que, para confeccionar essa flecha era necessário:

pega um ferro qualquer, pega do inimigo, bota no fogo e logo bate na pedra. Roubavam do branco, têm história dessa ponta. Teme Takuar ensinou para os Ka'apor, era um avô ka'apor que conversava com Mair. Os mocambeiros do Turiaçú só usavam lança, não usavam flechas. Preto se juntou com nós; quando a gente está no Brasil [...] encontrou primeiro os pretos e depois nós. Eles massacraram muito os parentes de Raimundo (afrodescendente que mora na aldeia Xie) e nós brigávamos muito também. Então eles faziam isso aqui também (assinala a ponta metálica) e nós fazemos também, meu pai faz, o pai dele (Teon) faz e eu também faço e Teon sabe fazer também [...] Essa aqui é usada também na guerra, ele é grosso [a ponta], ele entra só até aqui (assinala a parte final da ponta), ele entra e sai logo, igual borracha, mas o cara está todo furado dentro, o cara corre e morre logo. *Valdemar Ka'apor em entrevista* (GARCÉS et al., 2017, p. 727).

A partir desse fragmento de Valdemar, visualizasse, pela perspectiva dos Ka'apor, os processos pelo qual foram vivenciadas as relações e encontros com os quilombolas na região do Gurupi e Turiaçu, tornando-se mais explícito as repressões

e transtornos sociais que os quilombolas vivenciaram ao fugir da imposição colonial, paralelamente as pressões internas dos Ka'apor, mesmo na floresta, fato este evidenciado nos estudos já mencionados anteriormente na presente pesquisa.

Figura 29 - Flechas lanceoladas de ponta de metal



Fonte: COUTO, Ione Helena Pereira. Darcy e os Urubu: um caso entre colecionador e coleção. 2005. Tese de Doutorado.

Valdemar Ka'apor, na mesma entrevista, ainda em colaboração ao estudo de Garcés et al., (2016), também releva nesse processo de guerra outras interações interétnicas, para além dos afrodescendentes nesse espaço, como os conflitos com outros nativos indígenas e uso da flecha ou outros artefatos usados em paralelo. Assim pontua:

Guerreiro, quando acaba a flecha, vai lutar com borduna, por isso que ele levava também esse aqui [borduna] na cintura. Ele era artista, a bala [flecha]

dele acaba, ali o cara corre e ele, pá! Quebra a cabeça dele, ele é rápido! Hoje nós perdemos esse daí. *Anhã kamarã* corria em cima da casa, ele pula uns cinco metros de altura. Hoje a gente se esquece, acaba, acho que nossos avôs não fazem mais aquele remédio. Fazia remédio de bacural, beija-flor, cuatipuru, jacampuru, para ele não cansar, pular alto, ficar rápido, guerrear muito, ficar leve. Faz um pó e passa no corpo, come também, desde pequeno até 18 anos, com 12 anos já está esperto. Preparava o filho para guerrear; o filho fica bravo, briga até com pai e mãe, porque nesse tempo tinha muita guerra. Ali, preparavam eles para guerrear, tem uns que não precisam de taquara, só leva esse aqui [borduna], os mais danados só matavam com borduna, não com flecha. Antes, não tinha muito branco, era afastado de nós, o nosso inimigo era *jurupihum* (Munduruku), Kayapó, Timbira, os Tembê também brigavam direto. Timbira é mais bravo, Canela e Gavião brigavam com a gente. Pararam de brigar quando o Tembê contatou a gente. – Ma'e Capitão não briga mais não! O Caetano deixou a flecha. O genro dele estava com medo demais, se escondeu de trás do pau para matar. Caetano-velho, quando olhou que estava querendo flechar [lhe diz]: – não mexe mais não, daqui para frente nós vamos ser amigos! Leva esse lá pra ele, aí ganhou muita roupa, pente, machado, enxada, facão, faquinha, batão, eles gostavam de batão mesmo. Depois que o branco chegou perto deles, aí os Tembê pararam de brigar, daí eles foram nossos primeiros vizinhos, nesse tempo. Agora, os Timbira ficam até agora brigando; brigam com os parentes. Ka'apor desde essa época não gosta dos Timbira. Matava os Timbira com esse daí [borduna]. Timbira brigava mais com os Tembê, eles matavam todos os Timbira. Timbira é parente dos Kayapó e Gavião [...] *Valdemar Ka'apor em entrevista* (GARCÉS et al., 2017, p. 727).

Esse trecho esclarece a concepção dos povos originários sobre sua territorialidade e ocupações dos espaços nesse trecho da Amazônia, bem como se deu a atual configuração do território. Assim, podem revelar uma característica distinta, mencionada nos estudos do “perspetivismo ameríndio”, cunhada por Viveiros de Castro (1996), algo muito presente nas populações de línguas Tupi: a capacidade notável de se relacionar com o “outro”. Esse ensaio de Viveiros de Castro teve uma contribuição teórica enriquecedora para as interpretações da antropologia nacional sobre os nativos da Amazônia e “tornou-se o conceito mais citado na antropologia brasileira, dentro e fora das fronteiras (em geral pouco permeáveis) da etnologia” (SÁEZ, 2012, p. 7). Ao destacar a notável compreensão e a ‘multiplicidade’ das perspectivas flexíveis dos indígenas, enfatiza-se os de línguas Tupi, que podem adquirir ao longo dos processos vivenciados, como a citação a seguir salienta.

Os estudos etnológicos sobre os tupis que, divididos em vários subgrupos, predominavam na costa brasílica, conduzem a novas compreensões sobre suas relações de contato [...] Uma de suas características mais marcantes e fundamentais para essa compreensão era a extrema abertura às relações de alteridade que davam sentido às suas sociedades e se faziam, basicamente, mediante trocas, casamentos e guerras com grupos rivais e aliados (Fernandes, 1989; Viveiros de Castro, 1992; Fausto, 2000). Daí a facilidade com que inseriram os europeus em suas relações intertribais [...] (ALMEIDA, 2017, p. 22-23).

Isto pode ser uma justificativa aos processos antropofágicos que ocorreram entre os Ka'apor e os afrodescendentes no rio Gurupi que, ocasionaram no restabelecimento de espaços, adaptações e readaptações culturais, encontros, conflitos e paz, oportunizando o 'nascimento' de algo novo: os afroindígenas, que, emergiram, de todos os processos de luta e coerção social, sendo esta uma estratégia de sobrevivência e reformulação cultural contínua que os resguardou até o presente, como mecanismo de resistência. Lamentavelmente, existem raros dados sobre o uso das lanças com ponta de metal que os africanos - logo depois afrodescendentes - utilizavam, mesmo essas ferramentas compondo o acervo de coleções etnográficas de algumas instituições como o Museu do Índio. Observa-se que essas discrepâncias de informações e dados simplistas para com os artefatos africanos, afro-brasileiros ou afroindígenas diz respeito ao valor associado ao que pode ser considerado 'etnográfico' ou 'histórico'. Esse último notadamente está relacionado a chamada cultura popular, as coleções afro-brasileiras estão inseridas nessa grande categoria, o que faz levantar indagações ou problemáticas sobre como e por que ocorreram essas definições? qual o principal critério estabelecido? (CAVIGNAC, ABREU, VASSALLO, 2022), há ou não uma perspectiva colonialista nessas escolhas?

Essas respostas apenas o mapeamento profundo das coleções afro-brasileiras poderia revelar, centrados na cultura material, desvelaria melhor os artefatos com informações sobre os aspectos da vida cotidiana que esses pudessem estar inseridos, indicando elementos que poderiam contribuir para uma melhor concepção sobre os processos de formação das comunidades quilombolas, suas relações interétnicas, percepções de alteridade e, até mesmo, a construção de gêneros ou identidades dos indivíduos, abordagem que a arqueologia pós-processual discute na contemporaneidade. Destarte, o uso destes artefatos manifestam uma presença marcante e significativa nos contextos que os revelam, e em particular, parecem estar intrinsecamente associados às interações entre os Ka'apor e os afrodescendentes, bem como outros povos indígenas. Esses dados suscitam, tanto na cultura material quanto na imaterial, um papel relevante, e por vezes central, nas dinâmicas sociais e culturais desses povos na Amazônia maranhense. Assim, é possível afirmar a existência contínua de um compartilhamento territorial, sociocultural e equilibrado por parte dos Ka'apor e afrodescendentes.

5.4 Campesinato negro e dados recentes

Após esse complexo processo iniciado com a chegada dos africanos às Américas, seguido por fugas, lutas e resistência, a Lei Áurea foi promulgada em 1888 no Brasil. Isso ocorreu sob intensa pressão do movimento abolicionista, ativo por cerca de 20 anos, e apesar dos benefícios institucionais e financeiros gerados pelo tráfico interno e externo de escravos para o estado brasileiro, outras forças impulsionaram a "liberdade" dos negros escravizados no país. Especificamente, as exigências inglesas pelo fim do comércio de escravos desempenharam um papel crucial para o contexto nacional, resultando em 1889 na queda da Monarquia brasileira, iniciados na Rua do Ouvidor, Centro do Rio de Janeiro. Nascia assim a República Federativa do Brasil, marcando uma transição na estrutura política brasileira.

Posterior à promulgação da Lei Áurea, os “negros livres” espalhados pelo Brasil e com especificidade no Nordeste, passaram por um processo de longa adaptação, reconstrução e redefinição dos seus espaços, convivendo com os estigmas do racismo e preconceito que não findaram após sua liberdade. Longe disto, tornaram-se efervescentes, visto que, a partir de 1888, estes poderiam ocupar novos locais, bem como os quilombolas.

Os quilombolas eram “sujeitos de experiências múltiplas, reorganizando e transformando o universo em que viviam. Podiam reelaborar incessantemente suas visões a respeito do que consideravam liberdade que possuíam conteúdos políticos sutis [...]” (GOMES, 2013, p. 8), criando formas de estratégias que ultrapassavam as senzalas e plantações. Para Gomes (2013; 2015), o "aquilombamento" não foi sempre a única saída utilizada pelos africanos: como forma de protesto contra o sistema escravista no Brasil, havia diversas possibilidades de enfrentamento, que englobavam tanto a contestação ativa, quanto a acomodação e conflitos, possibilitando diferentes nuances e reinvenções, como pontua Gomes (2013) a seguir:

Resistir podia significar para alguns controlar o tempo e o ritmo de suas tarefas diárias de trabalho, viver próximo aos seus familiares, visitar nos domingos de folgas suas esposas, filhos e companheiros em outras fazendas, ou cultivar suas roças e ter autonomia para vender seus produtos nas feiras locais. Para outros deveria ser insurreições e revoltas, considerando o combate aos exércitos coloniais, assassinar seus senhores e feitores ou se embrenharem pelas florestas para nunca mais voltarem. Um dos aspectos fundamentais que marcaram os quilombos foi a formação de microcomunidades camponesas. Os quilombolas procuravam fixar-se não

muito longe de locais onde pudessem efetuar trocas mercantis. Assim desenvolveram práticas integradas à economia local e relações sociais complexas. Outra característica importante foi a paulatina integração das práticas camponesas dos quilombolas com as atividades agrícolas realizadas pelos escravos nas parcelas de terras e tempo a eles destinados por seus senhores. (GOMES, 2015, p. 9)

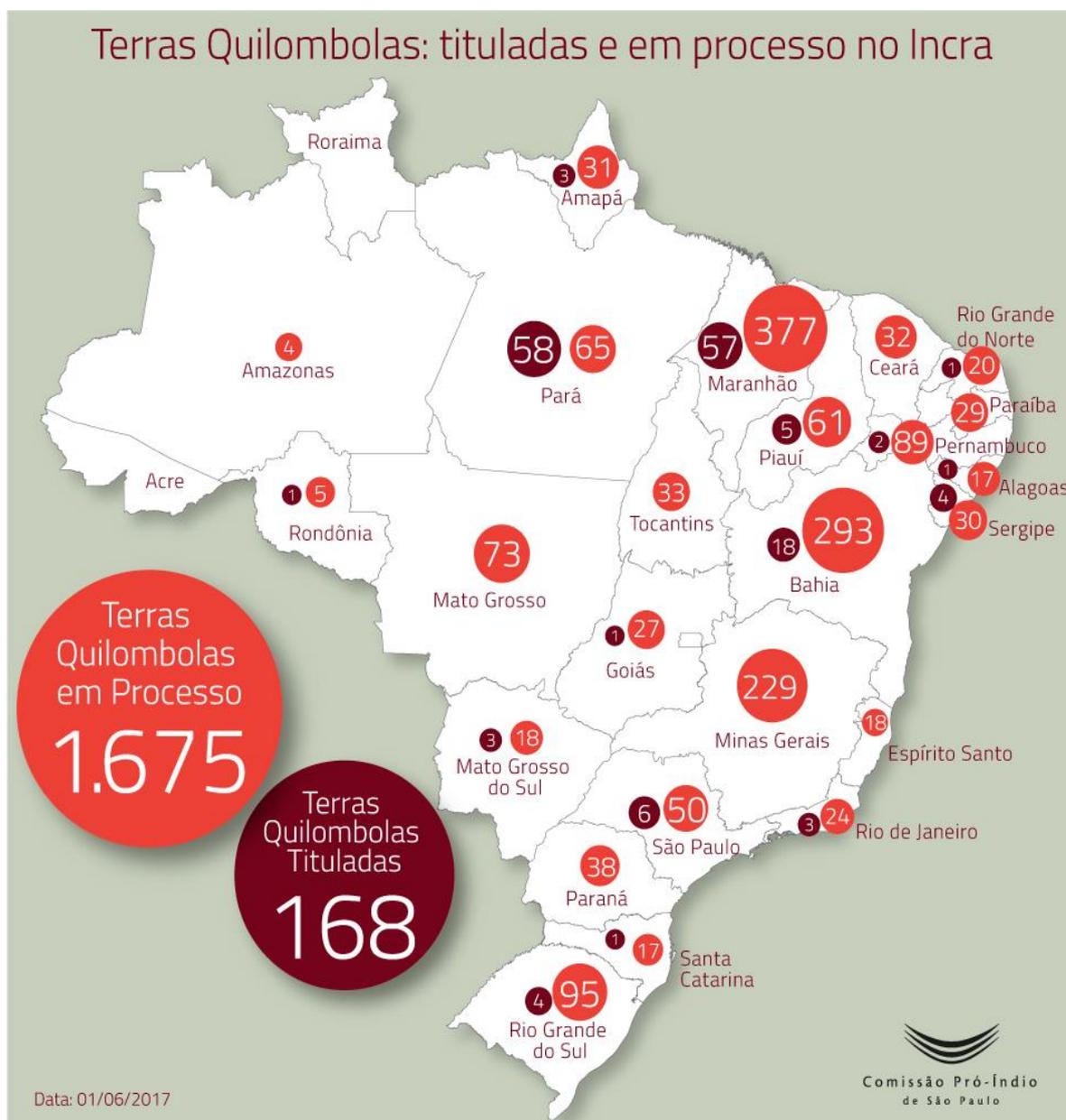
No Maranhão do século XIX, segundo Gomes (2015), existia uma conexão e articulação entre os quilombolas e os negros que estavam nas plantações, sendo esta outra estratégia contra o sistema.

As atividades realizadas sob forma de coesão por esses africanos e posteriormente seus remanescentes, no cultivo de terra, foram responsáveis pelo surgimento dessas comunidades rurais independentes, estruturadas e reestruturadas pelas famílias quilombolas, dando origem ao chamado campesinato negro, que fora fomentado pela economia rural ou camponesa, surgida ainda no século XVIII, sendo também “constituído por roceiros libertos, cativos, lavradores, vendeiros, pequenos arrendatários” (GOMES, 2013, p. 9). De um modo geral, o conceito de campesinato, conforme Wanderley (2014, p. 27), “corresponde a uma forma social de produção, cujos fundamentos se encontram no caráter familiar, tanto dos objetivos da atividade produtiva – voltados para as necessidades da família – quanto do modo de organização do trabalho”. De maneira abrangente, os quilombos moldaram dinâmicas históricas em diversos contextos, e é a partir desta ligação que se pode perceber a singularidade dos quilombos no Brasil pós-abolição da escravidão. (PRICE, 1999).

Até 2017, o Maranhão possuía o maior quantitativo de comunidades de remanescentes quilombolas do país. De acordo a Fundação Cultural Palmares, existia oficialmente 688 quilombos no estado, onde 506 estavam certificados³⁴ e pelo menos 377 estavam em processo para titulação de suas terras no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA); entretanto, destes 377 territórios quilombolas em processo de análise, apenas 57 haviam conquistado suas titulações até 2017 (Santos, Lima e Moraes, 2017), como o mapa seguir demonstra.

³⁴ “A maioria por intermédio do Instituto de Terras do Maranhão (ITERMA) conforme a [...] Comissão Pró Índio de São Paulo” (SANTOS, 2017, p. 10)

Figura 30 - Dados de 2017 sobre as terras quilombolas no país



Fonte: Elaborado pela Comissão Pró Índio e São Paulo, 2017.

Na última atualização do censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), cujos dados oficiais foram publicados em 2022, registrou-se um marco histórico: pela primeira vez em 150 anos, os remanescentes de quilombolas foram consultados e questionados sobre sua autodeclaração, após um período que ultrapassa mais de 130 anos após a promulgação da Lei Áurea.

O censo do IBGE revelou um quadro demográfico de 1,3 milhão de remanescentes de quilombolas no país, correspondendo a mais de 0,60% de habitantes. Deste, cerca de 70% estão no Nordeste do Brasil e na Amazônia Legal.

Para enfatizar que a Amazônia também é terra de quilombolas e estes ocupam principalmente por séculos os estados do Maranhão, Bahia e Pará; é necessário ressaltar que o Maranhão tem 32 municípios com quilombolas autodeclarados e a Bahia com 40 municípios com remanescentes quilombolas. Os dois estados possuem, atualmente, a maior porcentagem em todo o país, totalizando 616.336 indivíduos. Em termos nacionais, o estado do Maranhão abriga aproximadamente 20% dos povos quilombolas no país, consolidando-se como o segundo estado com a maior concentração desses remanescentes. Os dados revelam a presença significativa da população quilombola em diversos municípios do estado: o município de Alcântara lidera com um expressivo quantitativo de 84,57%, seguido por Serrano do Maranhão com 55,74%, Central do Maranhão com 48,39%, São Vicente Férrer com 47,47%, e Mirinzal com 46,72% (IBGE, 2022).

Para Danielle de Oliveira (2022), é imperativo salientar, contudo, que a integração dos dados quilombolas no Censo Nacional não impacta a indagação concernente à cor ou raça, visto que, reconhecer a identidade quilombola em relação às tradicionais categorias étnico-raciais não significa imposição de uma dicotomia entre a autodefinição como negro ou quilombola, diferente de como fora aplicado aos indígenas.

De acordo com os entrevistas feitas com agentes do Censo - 2022, questões foram adaptadas para alcançar as particularidades das comunidades quilombolas. Essas adaptações e territórios que foram inclusos nas análises foram divididas em algumas etapas, como De Oliveira (2022, p. 80) destaca:

- 1) Nos territórios quilombolas que já foram delimitados pelo Estado Brasileiro;
- 2) nas comunidades quilombolas que o IBGE identificou, ainda que não tenham certificação pela Fundação Cultural Palmares; e 3) nas áreas de interesse, ou seja, municípios com muita população preta e parda, além dos municípios onde se tem conhecimento de quilombolas morando fora dos seus territórios. Os testes com os quilombolas foram fruto de quatro etapas de consulta nacional e estadual, além de intenso diálogo com as lideranças quilombolas (DE OLIVEIRA, 2022, p.80).

Levando em conta que foram considerados apenas aqueles quilombolas que se apresentavam portando algum documento formal, disponível no acervo do INCRA ou órgãos com competência similar, infere-se, então, que os números de quilombolas ultrapassam a margem delimitada. É válido ressaltar que o Censo do IBGE (2022), em sua abordagem tanto nacional, estadual, quanto municipal, assinalou notável

progresso por meio da integração de questionamentos específicos, voltados à caracterização das comunidades quilombolas e suas particularidades. Entretanto, conforme apontado por Silva (2022), a ausência de dados demográficos anteriores e informações sobre as condições de vida dos quilombolas brasileiros exerceu uma influência direta nas estratégias e no planejamento das ações voltadas para a garantia da proteção desses povos. Essa lacuna representou uma problemática durante a pandemia da COVID-19, por exemplo; assim, essas questões tornam-se particularmente pertinentes ao observar a necessidade de transformar tais informações em políticas públicas efetivas, visando assegurar os direitos fundamentais desses povos, além de promover a regularização fundiária tão necessária.

A regularização fundiária visa, enquanto instrumento legal, assegurar territórios tradicionais através dos processos jurídicos, sendo uma das mais debatidas pautas do movimento negro, dos remanescentes quilombolas e indígenas no Brasil, entre outros, naturalmente justificado pela relação intrínseca com os seus territórios e suas identidades culturais. Lamentavelmente, os processos de regularização são lentos e por vezes incongruentes.

A região amazônica encontra-se imersa em um cenário de caos fundiário que perdura ao longo de muitos anos, um problema que cresce de forma desordenada, correndo em paralelo com a necessidade de reforma agrária. A reforma agrária, em sua essência, busca promover a organização e distribuição justa de terras, visando evitar a concentração fundiária e facilitar o acesso à terra para povos historicamente excluídos ou expulsos de seus territórios, como é o caso de diversas comunidades tradicionais no país (TUPIASSU, GROS-DESORMAUX, DA CRUZ, 2021). Essa interconexão destaca a urgência de abordar tanto a regularização fundiária, quanto a reforma agrária de maneira coordenada e principalmente integrada à região amazônica. Para Gomes (2013, p. 6): as discussões sobre a reforma agrária são longas, possuindo várias nuances, “o debate sobre a reforma agrária tem se articulado com as temáticas da questão racial, em particular das comunidades negras rurais e remanescentes de quilombo”, alcançando povos autóctones como os indígenas na Amazônia e fora dela, ribeirinhos, camponeses e pequenos produtores rurais.

Cumprido salientar que, no contexto brasileiro, não está em vigor uma reforma agrária efetivamente ativa, uma vez que os desafios são inúmeros, especialmente de

ordem política, econômica, social e cultural. Nesse cenário complexo, os povos remanescentes e tradicionais enfrentam significativas problemáticas relacionadas à posse de suas terras, resultando em tensões territoriais nestes espaços ocupados por séculos. Esse quadro, por sua vez, desencadeia ameaças, conflitos e inseguranças, destacando a urgência de abordar essas questões e suas relações (GOMES, 2013). Na próxima subseção, foi discutido essas problemáticas, especificamente no estado do Maranhão atual.

5.5 Territorialidades, conflitos e resistência no Maranhão

A trajetória de regularização fundiária nacional teve início com a chegada e estabelecimento da Coroa portuguesa no Brasil. Conforme Tupiassu, Gros-Desormaux, Da Cruz (2021), mediante a Lei de junho de 1375, onde Portugal instituiu o regime de sesmarias no reino, estabelecendo a obrigatoriedade na utilização da terra pelos proprietários, sob pena de perda do direito, com transferência automática para indivíduos aptos a cultivá-la, em território brasileiro. Os portugueses intentavam ampliar as áreas de exploração extrativa, iniciar o cultivo extensivo de terras e consolidar a dominação portuguesa. Este regime perdurou até 1822, quando se instaurou o regime das posses, caracterizado pela ausência de legislação com especificidade referente à problemática fundiária.

Ainda de acordo com Tupiassu, Gros-Desormaux, Da Cruz (2021), outra Lei, a nº 601 de 1850, que *a priori* buscava a regularização desse caos fundiário, conferiu legitimidade às posses “mansas e pacíficas”, desde que devidamente cultivadas e habitadas. Ou seja, os cenários atuais de conflitos têm suas raízes no século XIX, marcado por um momento em que as vantagens dos latifundiários brasileiros se expandiram principalmente após 1888.

Quando menciona-se a regulamentação fundiária, intrinsecamente, está se tocando em outras questões, como a debatida reforma agrária e os conflitos territoriais, refletindo um problema social antigo: a violência no campo no Brasil. Sobre isto segundo Santos, Lima e Moraes (2017),

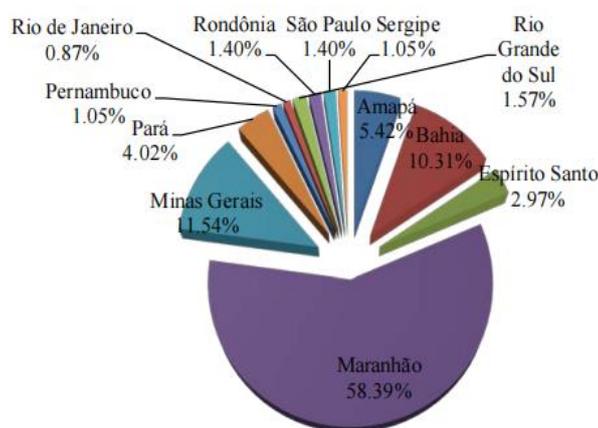
O quadro dos conflitos no campo no Brasil expõe um cenário preocupante. De um lado os dados mostram que apesar das denúncias, os casos de violências contra os povos e comunidades tradicionais, índios, trabalhadores sem terras e outros movimentos no campo só aumentam. Do outro, a morosidade do Estado em resolver o problema da reforma agrária contribui ainda mais para o

descaso, associadas aos entraves políticos e jurídicos, frutos do jogo de interesses econômicos. De acordo com a Comissão Pastoral da Terra, entre os anos de 2012 e 2015 o Brasil registrou um aumento de 17% nas ocorrências de conflitos em comparação ao período de 2008 a 2011. Entre as populações mais atingidas estão as comunidades remanescentes de quilombos, reconhecidas pela Constituição Federal de 1988 como detentoras de direitos territoriais das terras por elas ocupadas. Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnicos-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com formas de resistência à opressão histórica sofrida. A violência sofrida pelas comunidades quilombolas brasileiras é histórica, marcada pela ação de agentes privados (fazendeiros, grileiros, proprietários de terras, empresas, grupos políticos locais, entre outros) e pelo descaso do Estado frente à situação de abandono ao qual essas sempre estiveram sujeitas (Santos, Lima e Moraes, 2017, p.5).

Esse cenário torna-se ainda mais inseguro para comunidades tradicionais que habitam a região da Amazônia, como os Ka'apor, que tem um histórico de resistência contra madeireiros e traficantes em seus territórios e os remanescentes quilombolas, que também usam de estratégias para permanecer preservando suas ancestralidades. A Amazônia vem sendo palco, ao longo dos anos, de confrontos violentos que testemunham ameaças, perseguições, ataques, queima de imóveis, contaminação de roças e tentativas de assassinatos, entre outros.

A violência e a grilagem tornam-se instrumentos de apropriação de terra na Amazônia (TRECCANI, 2001), as pressões sobre esse território se confirmam quando percebe-se que a região da floresta Amazônica, na contemporaneidade, é “um dos maiores patrimônios naturais do território brasileiro, em avanço no processo de degradação, relacionados à agropecuária, extrativismo e à biopirataria” (TUPIASSU, GROS-DESORMAUX, DA CRUZ, 2021, p. 7). Nesta conjuntura, o agronegócio avança e os povos tradicionais perdem seus territórios.

De acordo com Santos, Lima e Moraes (2017) os estados do Maranhão, Bahia, Minas Gerais e Amapá, ocupam as primeiras posições mais proeminentes no ranking de conflitos fundiários no contexto rural nacional. Destaca-se a situação crítica do estado do Maranhão, caracterizada pelo substancial índice de conflitos, cuja gravidade é acentuada pela ineficácia do sistema jurídico em investigar e sancionar os responsáveis por tais ocorrências (ALMEIDA, 2008), configurando uma conjuntura preocupante, como indicam os dados de 2015 da Comissão Pastoral da Terra a seguir.

Gráfico 1 - Porcentagem de conflitos envolvendo remanescentes quilombolas no Brasil, 2008 a 2015

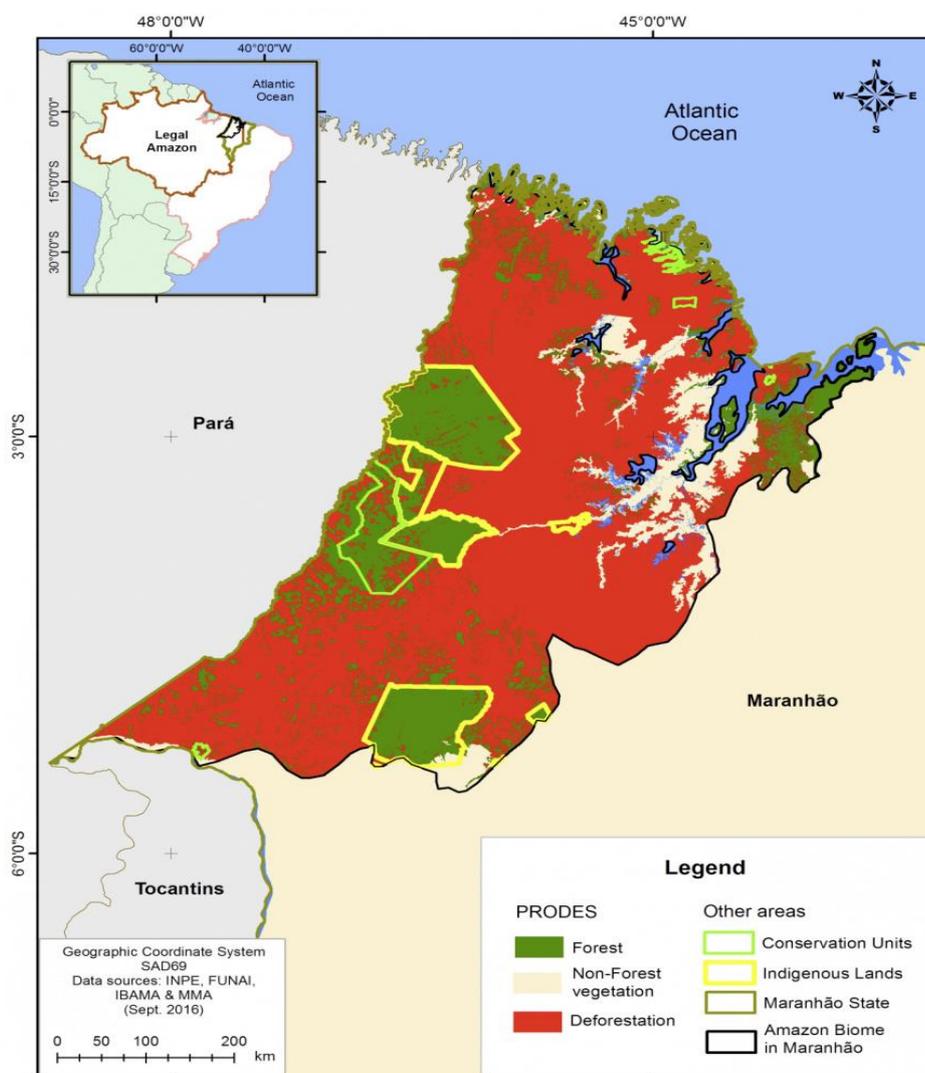
Fonte: Comissão Pastoral da Terra, 2015; Santos, Lima e Moraes (2017)

De acordo com os dados recentes de 2022 da Comissão Pastoral da Terra, foram documentadas o total de 102 áreas de conflitos violentos no estado do Maranhão, ocasionando em sete assassinatos relacionados a disputas territoriais em áreas rurais; destes, quatro eram indígenas, dois eram remanescentes quilombolas e um fazendeiro. Existe ainda, segundo a pesquisa, cerca de 200 pessoas que vivem sob ameaça física e territorial em todo estado, podendo este número ser superior. O Maranhão ocupa o terceiro lugar na lista dos conflitos armados e violentos no país e tem números mais acentuados em Amarante do Maranhão, Arame, Bom Jesus das Selvas, Buriticupu, Buritirana nas áreas indígenas, T. I. Arariboia, Etnias Guajajara, Gavião e Guajá, atingindo a totalidade de 1329 famílias. Os municípios de Grajaú, Barra do Corda, Jenipapo dos Vieiras também têm números expressivos de famílias atingidas; 4.500 pessoas, nas áreas da T. I. Cana Brava, Guajajara, Aldeias Coquinho, Coquinho II, Ilha de São Pedro, Silvino, Mussun, Nova Vitoriano.

Nas áreas onde habitam os Ka'apor também há conflitos registrados há anos, tanto na T.I Alto do Turiaçu, quanto nos municípios adjacentes como Araguanã, Centro do Guilherme, Centro Novo do Maranhão, Maranhãozinho, Nova Olinda do Maranhão, Santa Luzia do Paruá, Zé Doca. Nesta região, segundo este levantamento da Comissão Pastoral da Terra, existem cerca de 360 famílias em conflitos agrários ou sob ameaça, número abaixo do que se supõe que exista, isto pois, levando em consideração que os conflitos agrários ocorram principalmente por causa do desmatamento ilegal da floresta, os Ka'apor e os municípios ao redor da reserva indígena que os mesmos habitam é alvo de investidas diárias, bem como os quilombolas que vivem próximos a estas áreas. As poucas áreas que continuam

preservando, maioritariamente a floresta ficam nas reservas, sejam de povos tradicionais ou reservas ambientais. Uma destas é a T.I. Alto do Turiaçu, como destaca o mapa a seguir.

Figura 31 - Desmatamento ilegal na Amazônia Maranhense



Fonte: *Land Use Policy*; Rede para a Conservação da Amazônia Maranhense, 2017.

De acordo com a Rede para a Conservação da Amazônia Maranhense, organização compostas por pesquisadores do estado, cerca de 74% da floresta no Maranhão foi desmatada, mais intensamente nos últimos dez anos. Dados discutidos na dissertação de Cristabell Lopéz, intitulada “Sem a floresta os Ka’apor não existem, sem os Ka’apor a floresta não existiria: o pensamento político Ka’apor e a política interétnica” de 2017, que aborda, para além dos desmatamentos, enfatiza também as

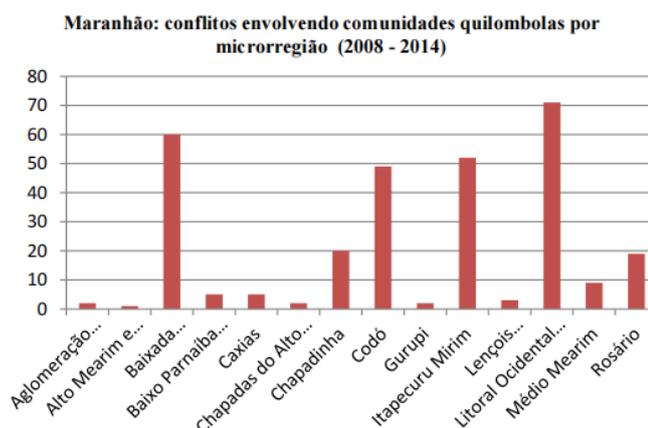
severas violações dos direitos humanos e a organização territorial e política dos Ka'apor, que nascera exatamente para a proteção territorial deles.

Assim, os povos indígenas, durante sua expansão territorial, migração, fugas e vivências também percorreram e percorrem caminhos tortuosos para a preservação dos seus territórios e integridade cultural. No Maranhão, todos os povos vivem o mesmo cenário. Os Ka'apor, conforme Garcés (2017), tem diversas problemáticas enfrentada na Terra Indígena Alto Turiaçu. Mesmo esta sendo demarcada na década de 1980, ainda hoje sofrem com uma série de ataques por parte de madeireiros ilegais; o episódio mais significativo desse tráfico de madeira ocorreu na intensa invasão de fazendeiros e madeireiros em 1989, que resultou na extração assombrosa de madeira nobre, especialmente pau d'arco e ipê.

De acordo com Balée (1989), o povo Ka'apor, no ano de 1999, foi alvo de ataques novamente que contra-atacaram e permanecem resistindo. No século XX, a reserva indígena continua vulnerável a essas ações violentas, com uma nova intensificação dos ataques a partir de 2013, não apenas ameaça o modo de vida tradicional, mas também a integridade física dos Ka'apor.

Através desses dados, este cenário expressivo de conflitos se amplia para além da Amazônia; esse é um “[...] contexto histórico de territorialização da população no interior do estado. Contexto este desconsiderado no âmbito das políticas territoriais e desenvolvimentistas adotadas desde a lei de terras do Brasil de 1850” (SANTOS, LIMA E MORAES, 2017, p.11). Notadamente esse ambiente “pavimentou” caminho para o coronelismo ascender no Maranhão, principalmente a partir de 1969, com a lei de terras que deu autorização para tomada de terras no estado, marginalizando pequenos produtores e povos rurais, tradicionais e autóctones.

Os quilombolas passam por processos similares de violência e pressão sobre seus territórios; “trata-se de disputas territoriais, portanto, envolvendo além da lógica propriedade, muito outros elementos físicos e simbólicos do espaço de vida compartilhado por essas comunidades” (SANTOS, LIMA E MORAES, 2017, p. 14), que ocorrem em diferentes regiões do Maranhão, como o gráfico a seguir ilustra.

Gráfico 2 - Conflitos quilombolas em cidades maranhenses

Fonte: Mapeamento dos conflitos socioambientais em territórios quilombolas no Maranhão, 2008-2014.

Como consequência desses conflitos e resistências nessas microrregiões do estado, segundo Santos, Lima e Moraes (2017, p. 15) os remanescentes quilombolas começaram a se organizar e ganhou forma o “Movimento Quilombola da Baixada, que posteriormente adquiriu o caráter de Movimento Quilombola do Maranhão – MOQUIBOM, por meio desta organização tem sido realizadas manifestações e protestos” que tomou forma para pressionar o Estado, com objetivo mais enfático no quis diz respeito a regularização dos territórios tradicionais.

No contexto apresentado, é necessário salientar que se torna imperativo promover uma análise crítica e empreender esforços contra as investidas manipuladoras da denominada "bancada ruralista". Estes, empenham-se obstinadamente em estabelecer o marco temporal, cuja verdadeira intenção é desapropriar os territórios historicamente ocupados por populações nativas e tradicionais. Esta investida é justificada por uma retórica manipuladora, que alega demarcar áreas habitadas há milhares de anos por essas comunidades. Este debate se torna crucial diante da necessidade de resistir a tais estratégias enganosas que ameaçam os direitos territoriais e a identidade cultural desses povos.

Não aceitar o marco temporal é uma tarefa que deveria ser empenhada por todos em território nacional, principalmente aos arqueólogos especificamente, por dispor de dados pré-coloniais amplamente substanciais que, sob diversas perspectivas, atestam a ocupação e reocupação desses territórios ao longo de milhares de anos, abrangendo desde as faixas litorâneas até o interior do Brasil, como corroboram os estudos recentes de Eduardo Goes Neves, especialmente o publicado

em 2022, no âmbito da renomada Arqueologia da Amazônia, bem como, dados históricos que comprovam as narrativas tradicionais desses povos introduzidos após a invasão colonial. As pesquisas na área da Antropologia, também relacionados a esses povos e suas configurações, contribuem de maneira substancial para a compreensão das dinâmicas históricas e socioculturais dessas comunidades. Se o marco temporal for definitivamente aprovado, todos perderemos como cientistas brasileiros, pois afinal, qual se não este seria o dever como pesquisadores, colaborar para com esses povos na preservação e conservação das suas culturas? Lamentavelmente, para essas populações a tragédia está anunciada. Todavia, haverá luta, pois não houve e não haverá hesitação desses povos. Essa pesquisa contribuiu para a evidenciação dessas histórias e perspectivas silenciadas na Amazônia, dimensionando a partir dos dados disponíveis, as permanências, mudanças culturais e influências que esses povos moldaram a sua maneira.

Por conseguinte, este estudo comprimiu com os seus objetivos propostos e depreendeu as relações interétnicas ocorridas na Amazônia entre os Ka'apor e quilombolas; assim, de acordo com os dados etnohistóricos, os encontros desses indivíduos agrupados se deram, principalmente, a partir do século XIX, quando os Ka'apor, fugindo do seus territórios, migraram, em sua maioria, para o lado maranhense do rio Gurupi, por volta de 1870 (BALÉE, 1993), onde encontraram um expressivo número de quilombolas habitando a margem do rio, como aprofundados na seção 6 desse estudo; e como adição, foi necessário voltar para a contemporaneidade e todos os complexos contextos que ainda estão reservados para esses povos. Foi utilizado como proposto, após a qualificação, os dados etnohistóricos e ,como suporte, estudos culturais, arqueológicos, geográficos, antropológicos, entre outros, para assim, compreender o modo de vida e as configurações territoriais que esses povos estavam partilhando e ainda compartilham.

Não obstante, a história acerca das inter-relações entre os povos originários e as populações tradicionais que habitaram e habitam ancestralmente o bioma amazônico do Maranhão ainda é um capítulo que necessita de mais estudos. São várias as lacunas sobre o conhecimento acerca dos processos diacrônicos que envolveram as populações indígenas na Amazônia maranhense, em uma perspectiva de longa duração, assim como, os remanescentes de negros que habitam a floresta. Cumpre informar que essa pesquisa é mais um contributo para interpretar as relações

afroindígenas na Amazônia, sobretudo pelo fato do Maranhão ainda deter pouco conhecimento sobre o tema, se comparado com os Estados do Pará e Amazonas, países como a Guiana. Portanto, é muito importante compreender os caminhos percorridos e deslocamentos desses povos, que resultaram em novos territórios no tempo e espaço, de modo que, regiões com poucos dados investigados consigam alcançar maior visibilidade, melhorando o quadro geral das discussões acerca dos remanescentes dos Ka'apor e dos quilombolas do Estado do Maranhão.

6 RESULTADOS E CONSIDERAÇÕES FINAIS

*“A interpretação, portanto, envolve ouvir e compreender, acomodação entre vozes diferentes, em vez de apenas a aplicação de instrumentos universais de medição”
(Hodder. 1994)*

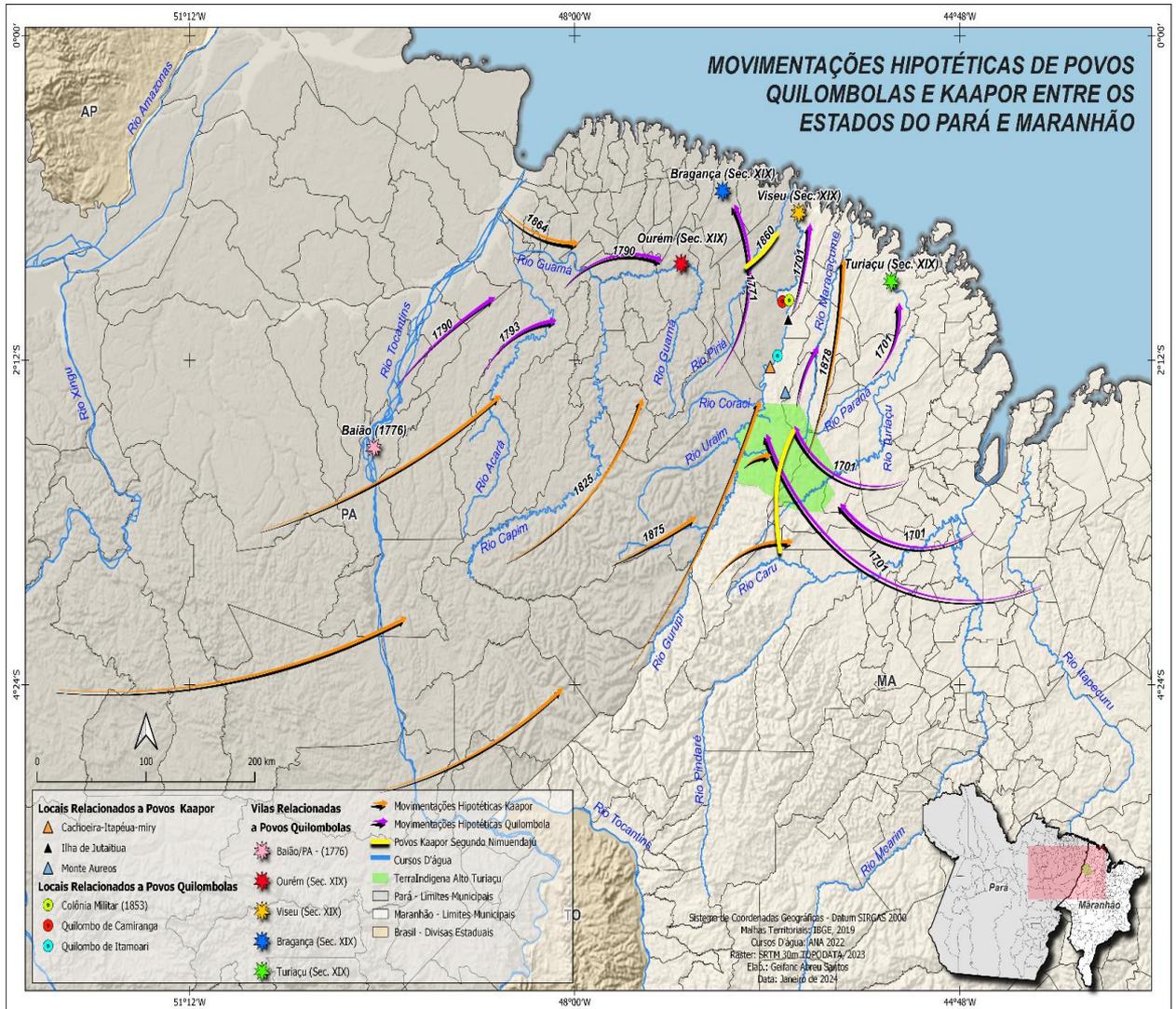
Todos os dados identificados foram compactados, organizados e interpretados no terceiro semestre da pós-graduação, devido, principalmente, a quantidade de disciplinas do programa. Os dados reunidos evidenciaram que, por volta de 1701, haviam inúmeros mocambos estabelecidos principalmente entre os rios Gurupi, Turiaçu, Pindaré, Mearim e Itapecuru, sendo esta a data mais antiga que os documentos históricos pontuam. Há relatos de quilombolas na Amazônia colonial na região do rio Piriá em 1771, rio Tocantins em 1776, rio Capim em 1777, rio Acará 1790 e 1793. Baseados nos estudos de Gomes (1996) e Alencastro (2000), no século XIX, a movimentação dos mocambeiros nessa fronteira entre o Maranhão e o Pará, variava por volta de 1790, entre a região do rio Guamá a partir 1807, e, ampliava-se para Bragança, Ourém, Viseu e a Vila de Turiaçu, ao qual atravessavam e adentravam as matas próximas aos rios Gurupi e rio Maracaçumé, mesmos rios que foram percorridos e assentamentos dos Ka'apor pelo menos 60 anos depois.

Os negros que ocuparam essas regiões, como supracitado, foram submetidos à escravidão saindo da África ou de partes da Europa, em sua maioria, fugindo das fazendas, das plantações e de todas as perversidades moralmente sistematizadas durante a escravidão por séculos, conforme Kilomba (2016; 2019) aborda. Percebeu-se, ao longo das pesquisas, que seria fundamental compreender a trajetória enfrentada pelos africanos na condição de escravos, antes de abordar como chegaram à Amazônia e as condições que ultrapassaram para que se enxergassem como quilombolas nessa parte específica América do Sul. É importante ressaltar, que a maioria dos estudos acerca dos africanos e quilombolas correspondem ao estudos de Flávio dos Santos Gomes, abrangendo tanto períodos antigos quanto mais recentes. A partir da revisão bibliográfica, evidenciou-se várias informações relevantes como: 1) a resistência dos africanos antes de serem traficados, 2) o contexto cultural e suas origens, 3) alguns aspectos do tráfico de indivíduos anterior ao domínio europeu, como o “comércio” dos Árabes, 4) inferências sobre o quantitativo de africanos que foram sequestrados para o Maranhão e 5) suas rotas de fugas. Esses

dados são essenciais para a compreensão de como esses processos históricos reverberaram nas comunidades remanescentes quilombolas no Maranhão.

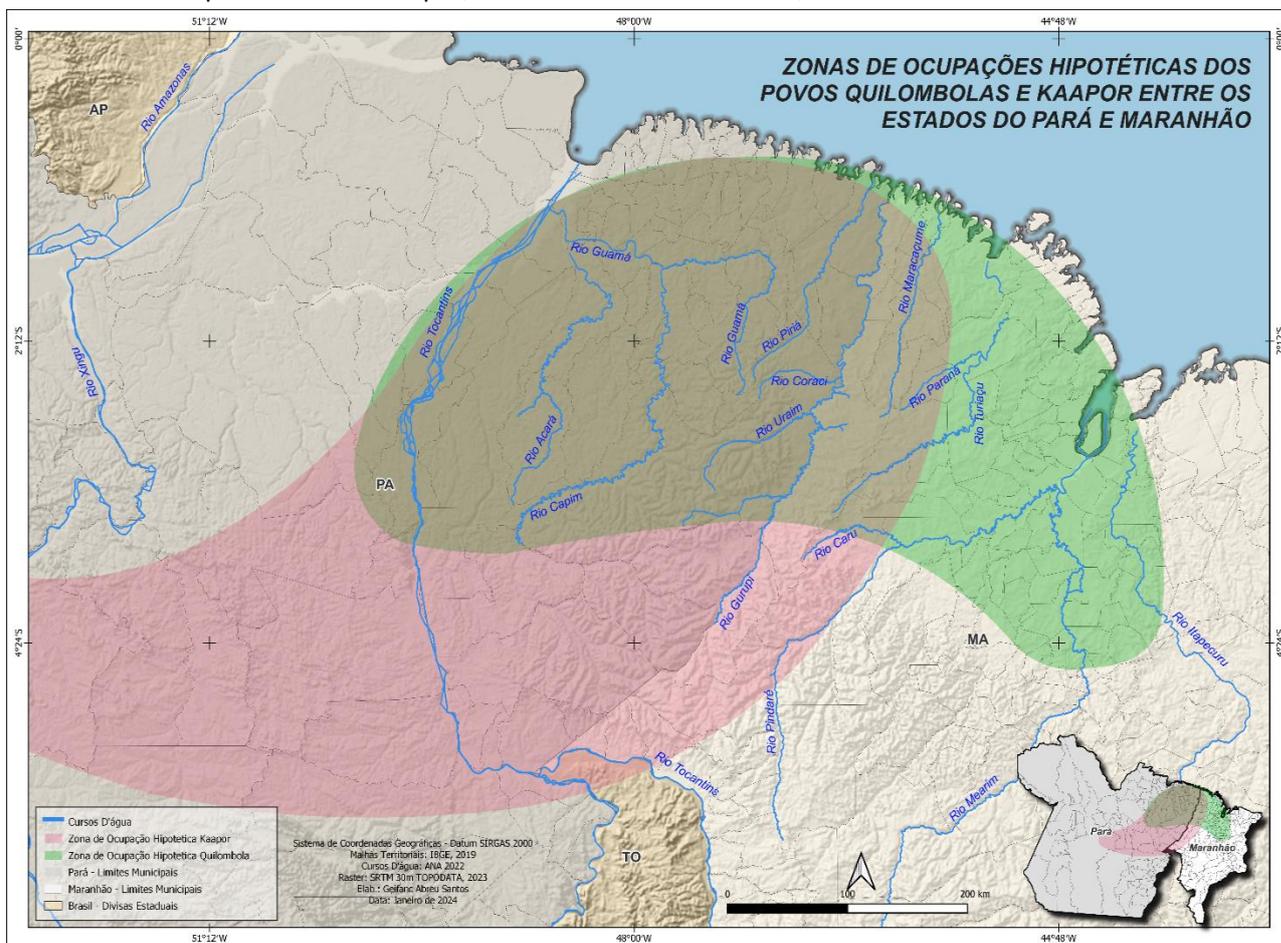
Conforme discutido na seção 3 desta pesquisa, os Ka'apor, deslocando-se para o leste, cortando o rio Tocantins, suas migrações foram documentadas e conforme Balée (1989), eles percorreram e se estabeleceram sucessivamente nas bacias do rio Acará em 1810, rio Capim em 1825, rio Guamá em 1864, rio Piriá em 1875, rio Gurupi em 1870 e rio Maracaçumé em 1878. Dos Ka'apor há dados mais completos e muito destes foram evidenciados nos estudos do etnólogo Darcy Ribeiro, especialmente da década de 1950; entretanto, outras pesquisas foram essenciais para o levantamento bibliográfico sobre os Ka'apor, como os estudos desenvolvidos por Gustavo Godoy (2015, 2020), Claudia López Garcéz (2017) e Hugo Maximino Camarinha (2020). Assim, esses dados corroboram com as análises iniciais deste estudo; os encontros, conflitos e trocas harmoniosas entre esses povos possivelmente se deram a partir do século XIX. Os mapas a seguir ilustram as dinâmicas de movimentações territoriais, entre os Ka'apor e os Quilombolas.

Figura 32 - Mapa baseado em documentos históricos sobre as movimentações territoriais dos quilombolas e Kaapor, entre o Maranhão e o Pará, séculos XVIII e XIX



Fonte: Geifance Santos, 2024.

Figura 33 - Mapa baseado em documentos históricos sobre as movimentações territoriais dos quilombolas e Kaapor, entre o Maranhão e o Pará, séculos XVIII e XIX



Fonte: Geifance Santos, 2024.

Contudo, isso não significa necessariamente que essas trocas e encontros se deram apenas nesse período ou nesses territórios, visto que, podem haver documentos não identificados na revisão bibliográfica deste trabalho ou que não foram devidamente registrados em algum documento oficial, bem como, os percursos dos quilombolas em outras partes do estado do Maranhão.

A análise dos dados especificamente da região do rio Gurupi, revelou-se fundamental para a entender a complexidade dos acontecimentos no passado e no presente, inerente às populações que habitavam esses espaços, mesmo na continuação da colonização da Coroa portuguesa e posteriormente, durante as ações do Império brasileiro. Essa investigação esclareceu os desafios socioculturais e políticos, revelando proporções dos acontecimentos nessa região. Tal delineamento possibilitou uma melhor compreensão dos eventos significativos que moldaram as características e traços culturais desses indivíduos, assim, pesquisar sobre a região

de Gurupi proporcionou identificar as interações entre os povos indígenas, os afrodescendentes, quilombolas, camponeses e afroindígenas, que sob interpretação, são intrinsecamente interligados.

As especificidades relevantes identificadas sobre as dinâmicas que permearam esses povos tradicionais e em certa medida a região do rio Turiaçu, destacam o que poderia ter ocorrido nesse território além dos eventos registrados, evidenciando a relevância contínua desse território, classificado como “Fronteira Cultural” por Souza (2016).

Compreendendo esses cenários sociais e culturais estabelecidos nessa região do Gurupi, depreende-se melhor sobre a configuração territorial desses povos, que hoje contabilizam uma notória distribuição. Quando os Ka’apor entraram em confronto com os quilombolas que já estavam estabelecidos às margens do Gurupi, os quilombolas adentraram o interior da floresta Amazônica, criando novos mocambos, tanto no Maranhão como no Pará. Em 1878, os Ka’apor também percorreram as proximidades do rio Maracaçumé no estado do Maranhão, espaço que estava sendo ocupado pelos quilombolas há quase 10 anos naquela altura, forçando-os a adentrar ainda mais Amazônia paraense, espaço que hoje ocupam significativamente. Essa perspectiva é corroborada por Salles (1971): o autor enfatiza que todos os quilombolas que habitavam Camiranga e Itamoari no Pará haviam nascido no Maranhão e possuíam memórias sobre suas antigas habitações. Como supramencionado, Camiranga e Itamoari estão estabelecidos atualmente no município de Cachoeira do Piriá no Pará, na fronteira. Deste modo, ao observar o censo do IBGE (2022), notadamente à um grande volume de quilombos que haviam se estabelecidos no século XVIII e XIX na região do Gurupi, no lado maranhense migraram para o Pará.

Ainda na contemporaneidade, há alguns indivíduos quilombolas que habitam os municípios entre as fronteiras Maranhão-Pará, como no município de Boa Vista do Gurupi possuindo 591 autodeclarados quilombolas, em Centro Novo do Maranhão com 73 autodeclarados quilombolas, Cachoeira do Piriá com 1030 quilombolas, em Viseu com 1583 autodeclarados quilombolas. Se expandir essa análise para municípios próximos a fronteira, mas um pouco mais distantes, temos a noroeste do Maranhão a cidade de Turiaçu, com 4332 quilombolas, em Turilândia o total de quilombolas é de 1793 indivíduos, na cidade de Bacuri vivem 3809 quilombolas autodeclarados, em Cândido Mendes se autodeclararam 1879 indivíduos e o

município de Serrano do Maranhão possuindo expressivos 5687 quilombolas autodeclarados em 2022.

Notadamente, a densidade populacional de quilombolas no estado do Maranhão é expressiva. Ainda segundo o IBGE (2022), entre os dez primeiros municípios com maior proporção de pessoas quilombolas, seis estão no estado do Maranhão, como demonstra o quadro 5 a seguir:

Quadro 6 - Os municípios com maior população de quilombolas do país.

Município	População residente	Total de Pessoas quilombolas	Percentual
Alcântara (MA)	18 466	15 616	84,57%
Berilo (MG)	9 826	5 735	58,37%
Cavalcante (GO)	9 589	5 473	57,08%
Serrano do Maranhão (MA)	10 202	5 687	55,74%
Bonito (BA)	15 844	7 967	50,28%
Central do Maranhão (MA)	7 094	3 433	48,39%
São Vicente Ferrer (MA)	19 498	9 255	47,47%
Mirinzal (MA)	13 978	6 530	46,72%
Bacurituba (MA)	5 255	2 338	44,49%
Mateiros (TO)	2 748	1 190	43,30%

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2022.

Assim, os dados apresentados até aqui corroboram com a ideia de uma vasta ocupação nessa fronteira cultural que nascera dos confrontos, resistências, organização social, comércio, interações, habilidades ambientais, estratégias e mudanças, muitas mudanças. Cabe aqui ressaltar que a documentação a respeito, principalmente sobre os negros na Amazônia, estão documentadas de diversas formas, desde documentos escritos no século XVIII no Brasil a artefatos materiais em museus e centros de pesquisas. Todos esses documentos, em suma, indicam que a Amazônia é negra há muitos séculos, assim como, indígena e provavelmente, apenas os vestígios identificados por estudos arqueológicos poderiam indicar as ocupações nesses territórios e seus períodos de permanências.

A relação que esses povos mantêm com seus territórios são complexas e

simbólicas, e talvez difíceis de serem compreendidas por perspectivas pós-modernas ou capitalistas, entretanto, “o território desdobra-se ao longo de um *continuum* que vai da dominação político-econômica mais ‘concreta’ e ‘funcional’ à apropriação mais subjetiva e/ou cultural-simbólica” (BUENO MOTA, 2017) desses espaços ocupados.

Torna-se evidente também, a partir desses dados, como parte da história e patrimônio do estado foram negligenciados, dado que, não há uma divulgação sobre as configurações socioculturais ocorridas na Amazônia maranhense. Longe disto, existem lacunas expressivas, dados significativos não foram discutidos por décadas, reverberando na ausência de reconstrução ou manutenção da memória desses povos. Essas memórias foram silenciadas ou mesmo ocultadas, portanto, esse estudo é um resgate das histórias não escritas e das memórias não anunciadas, que buscou contribuir com a luta e defesas dos povos Ka’apor e quilombolas.

Para futuras pesquisas acerca desta temática, um possível direcionamento seria a tentativa da realização de pesquisa de campo, tanto nas aldeias Ka’apor como nos quilombolas referidos nesses estudo, a partir dos excelentes dados que foram levantados por Darcy Ribeiro, Flávio Gomes e Claudia Lopéz. Seria possível, ainda, identificar através de pesquisas arqueológicas as antigas aldeias ocupadas e os inúmeros mocambos na Amazônia maranhense, com especificidade para a região do Gurupi. Os mapas desenhados manualmente por Ribeiro direcionam os atuais sítios arqueológicos para Serra do Tiracambú, para isso poder-se-ia fazer uso da *Arqueologia Reversa* proposta do Corrêa (2014), assim, haveria a possibilidade de identificar vestígios tanto dos Ka’apor, como dos quilombolas refugiados há séculos na floresta, corroborando com os documentos escritos ou não.

A Arqueologia Reversa, trabalhada por Corrêa (2014), seria reversa,

no sentido de ser um conhecimento construído a partir do estudo de conjuntos mais recentes, se possível etnográficos ou etno-histórico, vinculando a conjuntos gradativamente mais antigos, ou seja, conjuntos do presente, passado imediato e passado remoto. Isto permitiria mantermos a conexão entre conjuntos muito antigos e aqueles dos povos com os quais temos contato. (CORRÊA, 2014, p.277:278).

Pode-se validar que a Arqueologia Reversa pode exercer “um papel social frente às comunidades, ao mesmo tempo em que esclarece problemas fundamentais na compreensão dos processos de formação e ocupação do espaço” (CORRÊA, 2017, p.27), sendo construída com dedicação e longos anos de esforços por parte dos

estudiosos.

A título de conclusão, é necessário retomar algumas questões que permearam esse estudo. Como supramencionado, esse trabalho teve como propósito apresentar um estudo sobre os encontros interétnicos na região amazônica do Maranhão, com suas particularidades relacionadas a interação entre o povo indígena Ka'apor e os remanescentes quilombolas que habitavam e habitam a microrregião do rio Gurupi. Um objetivo adicional foi aprimorar a compreensão geral sobre esses remanescentes. Para isto, buscou-se entender o conceito de afroindígena, que inicialmente foi introduzido na dissertação intitulada "A possessão e a construção ritual da pessoa no Candomblé", elaborada por Marcio Goldman em 1984. Neste trabalho pioneiro, Goldman explorou de maneira magistral as oposições entre possessão e sacrifício, por um lado, e xamanismo e totemismo, por outro (GOLDMAN, 2014), dando luz sobre o indivíduo afroindígena que até aquela década não havia sido mencionado como deveria nas pesquisas acadêmicas.

É crucial salientar que o conceito não se vincula a atributos fenotípicos derivados de diferenças naturais, mas revela-se como uma expressão intrinsecamente ligada a distintas idiosincrasias culturais (MELLO, 2003). Tal abordagem inovadora enriqueceu de sobremaneira a compreensão das interações entre as culturas afrodescendentes e indígenas, principalmente porque utilizou-se as perspectivas da etno-história, definida na seção 2, visando compreender os afroindígenas de maneira interna e abrangente.

Conclui-se nesse estudo que existiu, a partir do século XIX, conflitos e encontros duradouros entre os Ka'apor e quilombolas na região da Amazônia maranhense, e que sim, foi possível identificar esses processos de partilha territorial, social e cultural apenas a partir de documentos escritos. Existe uma certa confusão sobre os dados levantados que causou uma certa dificuldade de organização desses, assim, fora possível identificar as migrações e configurações territoriais que se deram ao longo dos séculos, principalmente acerca dos séculos que este estudo se centrou.

O território do rio Gurupi, em dados períodos, fora palco de intensas disputas e conquistas, organização e proteção mútua, com vias de contatos efervescentes. Este estudo contribuiu para uma melhor perspectiva sobre a ocupações desses espaços e como esses desenvolvimentos ocorridos ainda no século XVIII, XIX e XX influenciaram as dinâmicas existentes hoje, como as questões fundiárias no estado do Maranhão, a problemáticas da reforma agrária e as questões de pertencimento territorial desses povos, indo de encontro a outras incongruências jurídicas atuais como o inaceitável

marco temporal desses espaços.

As lacunas acadêmicas, invisibilidades ou os silenciamentos desses povos dão maior força a essas abordagens manipuladoras, assim, as faltas de discussões dessas temáticas negligenciam ainda mais esses povos. O cruzamento meticoloso dos dados permitiu uma compreensão de como se deu a disposição dessas populações pelo território maranhense até a contemporaneidade.

As informações provenientes da etno-história, arqueologia e antropologia apontam para áreas de ocupação espontânea, indicando uma ampla extensão de suas áreas e não estática de suas fronteiras, os espaços eram ocupados dependendo não só da sua necessidade sobrevivência ou subsistência, as ocupações desses povos transcendei e ainda transcende a complexa atmosfera social, política, cultural e simbólica que influencia as escolhas de ocupação e reocupação dos territórios.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth; CASTRO, Edna Maria Ramos de. **Mobilização política de comunidades negras rurais**: domínio de um conhecimento praxiológico. 1999.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa; FARO, Mayra Cristina Silva. Saberes de cura: um estudo sobre pajelança cabocla e mulheres pajés da Amazônia. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 5, n. 13, 2015.

ALMEIDA, A. W. B. Os Quilombos e as novas etnias. In: **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Editado por E. C. O'dwyer, pp 43-81. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

_____. **Os quilombos e a base de lançamento de foguetes de Alcântara**: laudo antropológico. Brasília: MMA, 2006.

_____. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito. In: **Diversidade do campesinato**: expressões e categorias. Editado por E.P. Godoi, M. A. Menezes, R. A. Marin, pp 39 - 66. São Paulo: UNESP, 2016.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os Quilombos e as Novas Etnias. In: O'DWYER, ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. **O espaço geográfico das comunidades remanescentes de antigos quilombos no Brasil**, 2008.

ALMEIDA, Jalcione. et al. Pesquisa interdisciplinar na pós-graduação: (des)caminhos de uma experiência em andamento. **RBPG**, v. 1, n. 2, p. 116-140, nov., 2004.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. **Revista Brasileira de História**, v. 37, p. 17-38, 2017.

ANDRADE, José Maria Mendes de. **Ipy'a pe ukwa katu te'e – Ele sabe por si mesmo**: uma etnografia do saber-fazer cotidiano e ritual na formação da pessoa Ka'apor. 175f, 2009.

ARAÚJO, E.P de; LOPES, J. R.; CARVALHO FILHO, R. Aspectos socioeconômicos e de evolução do desmatamento na Amazônia maranhense. In: **Amazônia maranhense**: diversidade e conservação. Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, p. 35-46, 2011.

ARAÚJO. L.T. S. **Língua e cultura no processo de tradução ka'apor**: ajustes Linguísticos em Empréstimos do Português. (Mestrado Interdisciplinar em Linguagens e Saberes na Amazônia). Universidade Federal do Pará, 2018.

BALÉE, William L. **Biodiversidade e os índios amazônicos** – Amazônia: etnologiae história indígena, p. 385-393, 1993.

BALÉE, William L. et al. **Footprints of the forest: Ka'apor ethnobotany-the historical ecology of plant utilization by an Amazonian people.** Columbia University Press, 1994.

_____. Nomenclatural patterns in Ka'apor ethnobotany. **Journal of Ethnobiology**, Tucson: s.ed., v.9, p. 1-24, 1989.

BANDEIRA, A. M. Os Tupis na Ilha de São Luís-Maranhão: Fontes Históricas e a Pesquisa Arqueológica. **História Unicap**, v. 2, n. 3, p. 79-98, 2015.

BARBOSA, Benedito Carlos Costa. Africanos na Amazônia Colonial: notas sobre fugas, mocambos e insolências nas terras do Grão-Pará e Maranhão (1707-1750). **Transversos**, Rio de Janeiro, v. 02, n. 02, mar. - set. 2014.

BARBOSA, Benedito Carlos Costa et al. **Em outras margens do Atlântico: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Grão-Pará (1707-1750).** 2009.

BARBOSA, G. S. Possibilidades e realidades em comunidades Quilombolas do Maranhão: o turismo como resgate da memória e identidade. **Revista de Turismo Contemporâneo**, 8(2), 2020.

BARROS, Rosangela Alves; DOS SANTOS BARBOSA, Ronaldo. **UNIDADES DE CONSERVAÇÃO: Um estudo sobre os impactos ambientais resultantes da extração de madeira na Reserva Biológica do Gurupi-MA.** 2015.

BECKER, Bertha K. Geopolítica da amazônia. **Estudos avançados**, v. 19, p. 71-86, 2005.

_____. Por um redescobrimento do Brasil. In: CASTRO, Iná Elias de; MIRANDA, Mariana; EGLER, Cláudio. **Redescobrimo o Brasil**, v. 500, p. 11-23, 1998.

BELTRÃO, M.C.M.C. & Faria, E.G. Acampamento Tupi-Guarani para coleta de moluscos. **Separata da Rev. do Museu Paulista.** Nova Série. Vol. XIX. São Paulo, 1971.

BRANDENBURG, Laude Erandi. Identidade e educação—muito além do currículo. Ensino Religioso: diversidade e identidade: **V Simpósio de Ensino Religioso**—29 a, v. 31, p. 18-25, 2008.

BROCHADO, José Joaquim Justiniano Proenza. An ecological model of the spread of pottery and agriculture into Eastern South America. University of Illinois at Urbana-Champaign, 1984.

BROCHADO, J. P.; LA SALVIA, F. **CERÂMICA GUARANI.** 2. ed. Porto Alegre - RS: Posenato Arte e Cultura, 1989. 130 p. v. 2.

CAMARINHA, Hugo Maximino, & LÓPEZ GARCÉS, Cláudia. Lopéz. Olhar e escutar com atenção: transmissão e assimilação do saber nas práticas musicais do povo Ka'apor. In: Anais do II Encontro Regional Norte da Associação Brasileira de Etnomusicologia e II Colóquio Amazônico de Etnomusicologia. Bélem, 2016.

CAMÊU, H. Introdução ao estudo da música indígena brasileira: Conselho Federal de Cultura. Departamento de Assuntos Culturais, Rio de Janeiro, 1997.

CASTRO JÚNIOR, Gláucio. Cultura surda e identidade: estratégias de empoderamento na constituição do sujeito surdo. In: ALMEIDA, WG., org. **Educação de surdos: formação, estratégias e prática docente** [online]. Ilhéus, BA: Editus, 2015, pp. 11-26. ISBN 978-85- 7455-445-7. Disponível em: <<http://books.scielo.org>>. Acesso: 16 de junho de 2022.

CAVIGNAC, Julie; ABREU, Regina; VASSALLO, Simone. **Patrimônios e museus: inventando futuros**. 2022.

CENSO DEMOGRÁFICO. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). 2010.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). **Revista Brasileira de História**, v. 26, p. 79-114, 2006.

CHIACCI, A. et al. **Ouvir a cultura: Antropólogos, memórias, narrativas**. Lima Filho MF, Eckert C, Beltrão J, organizadores. Antropologia e patrimônio cultural. Diálogo e desafios contemporâneos. Blumenau: Editora Nova Letra, p. 319-342, 2007.

CORRÊA, Â. A. Datações na bibliografia arqueológica brasileira a partir dos sítios Tupí. **Cadernos do LEPAARQ (UFPEL)**, v. 14, n. 27, p. 379-406, 2017.

CORRÊA, A. A. Longue durée: história indígena e arqueologia. **Ciência e Cultura**, v. 65, n. 2, p. 26-29, 2013.

CORRÊA, A. A. Pindorama de mboia e îakaré: continuidade e mudança na trajetória das populações Tupi (Tese de Doutorado). Museu de Arqueologia e Etnologia/USP, São Paulo, 2014. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/> Acesso em: 22 set. 2020.

COSTA, Y. M. P. Sociedade e escravidão no Maranhão do século XIX. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, v. 10, n. 20, p. 241-263, 2018.

CRATON, Michael. **Testing the chains: Resistance to slavery in the British West Indies**. Cornell University Press, 2009.

CUSTÓDIO, E. S. et al. AS PRÁTICAS CULTURAIS/RELIGIOSAS AFROINDÍGENAS NA AMAZÔNIA. **Revista Caminhos-Revista de Ciências da Religião**, v. 17, n. 1, p. 80-95, 2019.

DAIBERT, Robert. A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. **Estudos Históricos** (Rio de Janeiro), v. 28, p. 7-25, 2015.

DE CASTRO, E. V. Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco. **Ilha Revista de Antropologia**, v. 2, n. 1, p. 5-46, 2000.

DE CASTRO, Eduardo Viveiros. **A inconstância da alma selvagem**. Editora Cosac Naify, 2014.

DE MESQUITA VALADARES, Rubem. A resistência negra e quilombola: Um reflexo das memórias históricas da sociedade escravatista do Século XIX. **Educação Contemporânea** - Volume 18 - História, p. 62-66, 2021.

DE OLIVEIRA, Adão Francisco et al. **A Amazônia legal e os contornos da fronteira capitalista no século XXI**. 2021.

DE OLIVEIRA, Danielle Chaves. RETRATOS DA POPULAÇÃO NEGRA BRASILEIRA: COMO A DIMENSÃO RACIAL TEM SIDO CONSIDERADA NO CENSO DEMOGRÁFICO DO IBGE. 2022. Tese de Doutorado. Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca.

DIAS, Jose Alves; MENENDEZ, Larissa Lacerda. História e memória: o protagonismo dos Ka'apor no Maranhão. **Patrimônio e Memória**, v. 17, n. 1, p. 35-53, 2021.

DO NASCIMENTO, Dorval. Relações interétnicas em uma escola. **Educar**, n. 37, p. 241-257. Curitiba, 2010.

DOS SANTOS GOMES, Flávio. **Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil**. Editora Companhia das Letras, 2015.

EAGLETON, Terry. **A Ideia de Cultura**. São Paulo: UNESP, 2003.

FAUSTO, C. Entre o passado e o presente: mil anos de história indígena no Alto Xingu. **Revista de Estudos e Pesquisas**, v. 2, n. 2, p. 09-52, 2005.

_____. **Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. Edusp, 2001.

FERNANDES, Florestan. Antecedentes indígenas: organização social das tribos tupis. **História geral da civilização brasileira**, v. 1, p. 72-86, 1989.

FERREIRA-BRITO, Lucinda. **Integração social do surdo: trabalhos em linguística aplicada**, v. 7, 1986.

_____. Similarities & Differences in Two Brazilian Sign Languages. **Sign language studies**, v. 42, p. 45-56, 1984.

FERREIRA REIS, Arthur Cezar. "O negro na empresa colonial dos portugueses na Amazônia". Actas do Congresso Internacional de História dos Descobrimentos. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações da Morte do Infante Dom Henrique, vol. V, II parte, 1961, pp. 347-53.

FERRETTI, Mundicarmo. **Pajelança e cultos afro brasileiros em terreiros maranhenses**. 2011.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha (Ed.). **Pajelança do Maranhão no século XIX: o processo de Amélia Rosa**. CMF/FAPEMA, 2004.

FIGUEIREDO, A. VERGOLINO-HENRY, A. **A presença africana na Amazônia colonial: Uma notícia histórica**. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990.

FRAGA, Gerson Wasen. Da aldeia à plantation: a África e a construção da escravidão. In: **Histórias africanas e afro-brasileiras: ensino, questões e perspectivas** / Fábio Feltrin de Souza, Cláudia Mortari (Organizadores). - - Tubarão, SC : Copiart ; Erechim, RS : UFFS, 2016, p. 153-183.

FURTADO, Marivânia Leonaro Souza; DE ARAÚJO SILVA, Regiane. Das andanças do movimento quilombolas na Amazônia Legal maranhense: uma nova gramática na luta por territórios em conflitos. **Cadernos CERU**, v. 29, n. 2, 2018.

GALVÃO, Maria Cristiane Barbosa. O levantamento bibliográfico e a pesquisa científica. **Fundamentos de epidemiologia**. 2ed. A, v. 398, p. 1-377, 2010.

GARCÉS, Claudia Leonor López et al. Conversações desassossegadas: diálogos sobre coleções etnográficas com o povo indígena Ka'apor. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, v. 12, p. 713-734, 2017.

GEERTZ, Clifford. Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura. In: **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro, Zahar. 1978.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2002.

_____. Como classificar as pesquisas - **Como elaborar projetos de pesquisa**, v. 4, n. 1, p. 44-45, 2002.

GIROLETTI, Marisa Fátima Padilha et al. **Cultura surda e educação escolar kaingang**. 2008.

GODOY, Gustavo. **Dos modos de beber e cozinhar cauim: ritos e narrativas dos ka'apores**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

GOLDMAN, Marcio. "QUINHENTOS ANOS DE CONTATO": POR UMA TEORIA ETNOGRÁFICA DA (CONTRA) MESTIÇAGEM. **Mana**, v. 21, p. 641-659, 2015.

GOMES, Elenira Oliveira. Introdução histórica da língua de Sinais Kaapos. **Revista em favor de igualdade racial**, v. 3, n. 1, p. 33-41, 2020.

_____. **Os Ka'apor, os gestos e os sinais**. Tese de Doutorado. Tese (doutorado em Antropologia Social) - PPGAS, UFRJ, Rio de Janeiro, 2020.

GOMES, Flávio dos Santos. **A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (séculos XVII-XIX)**. Unesp, 2005.

GOMES, Flávio dos Santos et al. **A Hidra e os pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (Secs. XVII-XIX)**. 1997.

GOULART, Mauricio. **Escravidão africana no Brasil (Das origens à extinção do tráfico)**. Editora Alfa-Ômega, 1975.

HALL, S; SOVIK, L. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG. Humanitas, 2003.

HECKENBERGER, Michael J.; NEVES, Eduardo G.; PETERSEN, James B. De onde surgem os modelos? As origens e expansões Tupi na Amazônia Central. **Revista de Antropologia**, v. 41, p. 69-96, 1998.

HUXLEY, F. **Affable Savages**. New York: Viking Press, inc, 1956.

_____. **Affable savages: an anthropologist among the Urubu indians of Brazil**. New York: Viking Press, 1957. (Edição em português: *Selvagens amáveis*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1963).

JUNIOR, Adalberto Fernandes Sá; SENHORAS, Elói Martins. **Entre liberdade e cultura: povos indígenas e minorias internas**. Editora IOLE, 2021.

KILOMBA, Grada. A máscara. **Cadernos de Literatura em Tradução**, v. 1, n. 16, p. 171-180, 2016.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

KUSTERS, A. Deaf gain and shared signing communities – In: **Deaf gain: Raising the stakes for human diversity**. Minnesota: University of Minnesota Press, 2014.

LAMBERG-KARLOVSKY, Carl C.; TOSI, Maurizio. The Proto-Elamite community at Tepe Yahya: Tools of administration and social order. **South Asian Archaeology**, v.4, p. 104-114, 1985.

LANE, H. Do deaf people have a disability? In: H-Dirksen L. Bauman (Org.), **Open your eyes: Deaf studies talking** (pp. 277-292). Minneapolis: University of Minnesota, 2008.

LATHRAP, Donald W. Alternative models of populations movements in the Tropical Lowlands of South America. **COMISION EDITORA**, p. 13, 1970.

LEWIS-WILLIAMS, David. **The Mind in the Cave: Consciousness and the Origins of Art**. Londres: Thames & Hudson, 2002.

LIMA, Isabela Farias; PRATA, Tatiana Chagas; LIMA, AMM. Análise da paisagem aplicada a bacia do rio Gurupi PA/MA. **SIMPÓSIO BRASILEIRO DE RECURSOS HÍDRICOS**, v. 12, p. 1-8, 2017.

LIMA, José Alves de. **A França Equinocial**. Belém: Editora Cejup, 1997.

LÓPEZ PALOMINO, Cristabell. **Sem a floresta os Ka'apor não existem, sem os Ka'apor a floresta não existiria: o pensamento político Ka'apor e a política interétnica**. 2017.

LOSONCZY, Anne-Marie. **Les saints et la forêt: rituel société et figures de l'échange entre noirs et indiens emberá**. Paris: L'Harmattan, 1997.

LOVEJOY, Paul. **A exportação de escravos, 1600-1800. A escravidão na África. Uma história de suas transformações**. Tradução Regina Bhering e Luiz Guilherme Chaves. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 89-109, 2002.

MANO, Marcel. Índios e negros nos sertões das minas: contatos e identidades. **Varia história**, v. 31, p. 511-546, 2015.

MARQUESE, Rafael de Bivar. A dinâmica da escravidão no Brasil: resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX. **Novos estudos CEBRAP**, p. 107-123, 2006.

MARTINS, Emerson. **Cultura surda, educação e novas tecnologias em Santa Catarina**. 2005. (Mestrado em Sociologia Política) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

MÉTRAUX, A.; DOS TUPINAMBÁ, A. **Religião: suas Relações com as Demais Tribos Tupi-Guarani**. 1979.

MARTINS, M. B.; DE OLIVEIRA, T. G. (Ed.). **Amazônia maranhense: diversidade e conservação**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2011.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores**. Belém: UFPA, 1990.

MINAYO, M. C. S. O desafio da pesquisa social. In: MINAYO, M. C. S. (Org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Rio de Janeiro, RJ: Vozes, 2009. p. 9-29.

MONTARDO, D. L. O. (2009). **Através do Mbaraka: música, dança e xamanismo Guarani**. São Paulo: EDUSP.

MORAN, Emilio F. **Through Amazonian eyes: The human ecology of Amazonian populations.** University of Iowa Press, 1993.

MUSEU DO INDIO. Urubu-Kaapor. Tambor de pele. (Acervo Museológico). 2015. Disponível em:
<http://base2.museudoindio.gov.br/cgi-bin/wxis.exe?IsisScript=phi82.xis&cipar=phi82.cip&lang=por>.

NEVES, Walter Alves. Uma proposta pragmática para cura e recuperação de coleções de esqueletos humanos de origem arqueológica. **Boletim do Museu Paranaense Emílio Goeldi**, Série Antropológica, v.4, n.1, p.3-26, 1988.

NEVES, Eduardo Góes. O velho e o novo na arqueologia amazônica. **Revista Usp**, n. 44, p.86-111, 1999.

NEVES, Eduardo Góes. **Sob os Tempos do Equinócio: oito mil anos de história na Amazônia Central.** Ubu Editora, 2022.

NYST, V. A. S. Shared sign languages. In R. Pfau, M. Steinbach, & B. Woll (Eds.), **Sign Language: An International Handbook.** Berlin/Boston: De Gruyter Mouton, (pp. 552–574), 2012.

PACHECO, A. S. Cosmologias afroindígenas na Amazônia marajoara. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 44, 2012.

_____. Diásporas africanas e contatos afroindígenas na Amazônia Marajoara. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v. 17, n. 26, 2016.

PACHECO, A. S. et al. **En el corazón de la Amazonía: identidades, saberes e religiosidades no regime das águas marajoaras.** 2009.

PALHETA, Daniel; DAMASCENO, Alberto; SANTOS, Emina. A diáspora de populações Africanas para Amazônia nos séculos XVII e XVIII: um olhar historiográfico sobre as motivações econômicas do Estado Português. **Brazilian Applied Science Review**, v. 2, n. 3, p. 951-969, 2018.

PEREIRA, Éverton Luís et al. **Fazendo cena na cidade dos mudos: surdez, práticas sociais e uso da língua em uma localidade no sertão do Piauí.** 2013.
PEREIRA, M. N. **Negros Escravos na Amazônia: A ilha grande do Marajó.** Rio de Janeiro. In: X Congresso Brasileiro de Geografia, 1952.

PERLIN, Gladis. Identidades Surdas. In: SKLIAR, C. (Org.) **A Surdez: um olhar sobre as diferenças.** Porto Alegre: Editora Mediação, 1998.

_____. O lugar da cultura surda. In: A invenção da surdez: cultura, alteridade, identidade e diferença no campo da educação. Santa Cruz do Sul: **EDUNISC**, v. 1, 2004.

PINTO, Patrícia Luiza Ferreira. **Identidade Cultural Surda na Diversidade Brasileira**. Espaço, Rio de Janeiro, v.16, p. 34-41, 2001.

PRICE, Richard. "Reinventando a história dos quilombos: rasuras e confabulações". **Afro-Ásia**, Salvador, CEAO/UFBA, número 23, 1999, pp. 239-265.

PUNTONI, Pedro Luis; NOVAIS, Fernando Antonio. Misera sorte: a escravidão africana no Brasil holandês e as guerras do tráfico no Atlântico Sul, 1621-1648. 1992.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. En libro: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Edgardo Lander (org). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Colección Sur Sur- CLACSO, 2005.

RIBEIRO, Darcy. **Diários índios: Os urubus-kaapor**. 1. ed. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1996.

_____. **O povo brasileiro**. A formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Cia das Letras, 1995

_____. **Meus índios, minha gente** (Coleção Darcy no Bolso, Vol. 7). Editora UnB, Brasília, 2010. Disponível em <https://books.google.com.br/books?id=RhN1uQAACAAJ>

_____. **Uirá sai à procura de Deus**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974

RIBEIRO, Darcy; RIBEIRO, Berta Gleizer. Arte plumária dos índios Kaapor. Gráfica Seikel, 1957.

ROCHA, Solange Maria da. **Memória e história: a indagação de Esmeralda**/ Solange Rocha. Petrópolis, RJ: Arara Azul, 2010.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. Relações internas na família lingüística Tupí Guaraní. **Revista de Antropologia**, v. 27/28, p. 33-53, 1984/1985. SASSAKI, Romeu Kazumi. **Inclusão: uma sociedade para todos**. Rio de Janeiro: WVA, 1997.

ROOSEVELT, Anna C. et al. Paleoindian cave dwellers in the Amazon: the peopling of the Americas. **Science**, v. 272, n. 5260, p. 373-384, 1996.

SÁEZ, Oscar Calavia. Do perspectivismo ameríndio ao índio real. **Campos-Revista de Antropologia**, v. 13, n. 2, p. 7-23, 2012.

SALLES, Ricardo. **Nostalgia imperial: a formação da identidade nacional no Brasil do Segundo Reinado**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2002.

SALLES, V. O. **Negro no Pará: sob o regime da escravidão**. 1971.

SAMPAIO, Maria Clara Sales Carneiro; ALVES, Marta Lima. Contribuições sobre fugas escravas e formação de quilombos na confluência dos rios Araguaia e Tocantins (Marabá, séculos XVIII-XIX). **Escritas do Tempo**, v. 3, n. 7, p. 29-46, 2021.

SANTOS, José do Nascimento; LIMA, Roberta Maria Batista de Figueiredo; MORAES, Josen Deivid da Silva. MAPEAMENTO DOS CONFLITOS SOCIOAMBIENTAIS EM TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS NO MARANHÃO. **VIII Simpósio Internacional de Geografia Agrária e IX Simpósio Nacional de Geografia Agrária: Cartografando práticas e conflitos no campo**, Curitiba, PR, ano 2017, v. 1, ed. 1, p. 20, 2017.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-cadernos CES** (Online), v. 18, p. 1-5, 2012 <10.4000/eces.1533>. SEVERINO, A. J. Metodologia do Trabalho Científico. São Paulo, SP: Cortez, 2007.

SEKI, Lucy. Línguas indígenas do Brasil no limiar do século XXI. **Revista Impulso – 12ª Edição sobre os 500 anos do Brasil**. Universidade Metodista de Piracicaba. 2000. p. 233-256. n. 27.

SILVA, Raíck Junio dos Santos. **Racismo e ADPF 742: implicações constitucionais acerca da ausência de dados demográficos das comunidades quilombolas**, 2022.

SKLIAR, Carlos. **A surdez: um olhar sobre as diferenças**. Porto Alegre: Editora Mediação, 2016.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato**. Leya, 2017.

SUMAIO, Priscilla Alyne. **Sinalizando com os Terena: um estudo do uso da LIBRAS e de sinais nativos por indígenas surdos**, 2014.

TAYLOR, Walter W. A Study of Archaeology. Memoir 69. **American Anthropologist**, v. 50, n. 3 Pt 2, 1948.

TRECCANI, Girolamo D. **Violência e grilagem: instrumentos de aquisição da propriedade da terra no Pará**. Belém: UFPA; ITERPA, 2001 p. 70.

TREINTA, F. T. et al. Metodologia de pesquisa bibliográfica com a utilização de método multicritério de apoio à decisão. **Production**, v. 24, p. 508-520, 2014.

TRIGGER, Bruce G. **Ethnohistory**. Problems and Prospects. 1982.

_____. Cross-cultural comparison and archaeological theory. **A companion to social archaeology**, p. 43-65, 2004.

TRIGUEIRO, R. de M. et. al. **Metodologia científica**. Londrina: Editora e Distribuidora Educacional S.A., 2014.

TUFFANI, Eduardo. Introdução ao tupi. **Confluência**, v. 1, n. 2, p. 97-108, 1994.

TUPIASSU, Lise; GROS-DESORMAUX, Jean-Raphael; DA CRUZ, Gisleno Augusto Costa. Regularização Fundiária e Política. **2.1. 2 BEHAVIORAL OBSERVATIONS ON THE WHITE-BREADED THRASHER (RAMPHOCINCLUS**, p. 189, 2021.

VELTHEM, L. H. V. O objeto etnográfico é irredutível? Pistas sobre novos sentidos e análises. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. **Ciências Humanas**, Belém, v. 7, n. 1, p. 51-66, jan.-abr. 2012.

VIANA, Fernanda Lopes; CHAHINI, Priscila Milena Costa; MATOS, Wlisses Figueiredo; CHAHINI, Thelma Helena Costa. O contexto da cultura surda entre os Ka'apor. *Revista Caribeña de Ciencias Sociales*, Miami, ano 2023, v. 12, ed. 5, p. 2218-2238, 25 set. 2023. Disponível em: <https://ojs.southfloridapublishing.com/ojs/index.php/rccs/article/view/3020>. Acesso em: 29 set. 2023

VIANA, Fernanda Lopes; DA COSTA, Josiane Coelho; DE SOUZA, Vitor Davi Barros; BANDEIRA, Arkley Marques; CHAHINI, Thelma Helena Costa. A LIBERDADE DE EXPRESSÃO NA CULTURA:: DISCUTINDO O CASO DO QUEERMUSEU. *Revista Bibliomar*, [S. l.], p. 123, 22 dez. 2023. Disponível em: <http://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/bibliomar/>. Acesso em: 1 nov. 2023.

VILHALVA, Shirley. **Anatomia do sentimento surdo** - Um olhar sobre nós surdos: leituras contemporâneas. Curitiba-PR: CRV, p. 59-66, 2012.

VILLACORTA, Gisela M. Mulheres do Pássaro da Noite: pajelança e feitiçaria na região do Salgado (nordeste do Pará). Dissertação (Mestrado em Antropologia da Religião), Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Pará, Belém, 2000.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. O campesinato brasileiro: uma história de resistência. **Revista de economia e sociologia rural**, v. 52, p. 25-44, 2014.

WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José C. M. **Formação do Brasil Colonial**. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1999.

WRIGLEY, Owen. **The politics of deafness**. Washington: Gallaudet University Press, 1996.

WHITE, Leslie A.; DILLINGHAM, Beth. **The concept of culture**. Burgess Publishing Company, 1973.

_____. **O Conceito de Cultura**. Tradução Teresa Dias Carneiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

WÜST, I. Continuidade e mudança: para interpretação dos grupos pré-coloniais na bacia do rio Vermelho, Mato Grosso. São Paulo: Tese de doutorado (antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais da Universidade de São Paulo. 1990.

ZUBARAN, Maria Angélica; WORTMANN, Maria Lúcia; KIRCHOF, Edgar Roberto. Stuart Hall e as questões étnico-raciais no Brasil: cultura, representações e identidades. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 56, 2016.