

---

Dossiê: Patrimônios imateriais afro-indígenas na América Latina:  
invisibilidades, história, lutas por direitos e novas epistemologias

<https://doi.org/10.34019/2594-8296.2024.v30.46249>

**Relações interétnicas e transições territoriais:  
etno-história dos Afroindígenas na Amazônia maranhense**

*Interethnic relations and territorial transitions:  
ethno-history of Afro-Indigenous Peoples in the Maranhão Amazon*

*Relaciones interétnicas y transiciones territoriales:  
etnohistoria de los Afroindígenas en la Amazonía de Maranhão*

Fernanda Lopes Viana\*\*

<https://orcid.org/0000-0003-4202-1726>

Arkley Marques Bandeira\*\*\*

<https://orcid.org/0000-0002-0410-1082>

RESUMO: Este artigo analisa as relações entre o povo Ka'apor e as comunidades quilombolas na microrregião do Gurupi, na Amazônia Maranhense, entre os séculos XIX e XX. O objetivo é compreender como os contatos interculturais influenciaram seus modos de vida, destacando as mudanças culturais resultantes deste processo, ainda hoje evidente. A pesquisa adota uma abordagem etno-histórica, conforme definida por Thiago Cavalcante (2011), além do seu cunho interdisciplinar por meio da pesquisa documental, em registros históricos e antropológicos, de

---

\* Estudo vinculado à dissertação de mestrado premiada em 2024 na categoria “Dissertação – Ciências Humanas e Sociais” da Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (FAPEMA).

\*\* Bacharela em Arqueologia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI), Mestra em Cultura e Sociedade pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA), estuda as relações entre arqueologia e sociedade desde 2017, bem como, temas relacionados as populações tradicionais maranhenses, suas dinâmicas territoriais e culturais. Atualmente é pesquisadora integrada ao Observatório Cultural (PGCULT-UFMA), pesquisadora do Laboratório de Arqueologia e Estudos Culturais (LABARQ-UFMA) e coordenadora de campo dos estudos do Sítio Arqueológico Chácara Rosane. E-mail: viana.fernanda@discente.ufma.br.

\*\*\* Doutor em Arqueologia pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP), docente da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Tem experiência nas áreas de Arqueologia, História e Estudos Culturais, com ênfase nos seguintes temas: sambaquis, cerâmica pré-histórica, patrimônio cultural, e em políticas culturais e estudos culturais. É membro permanente da Sociedade de Arqueologia Brasileira, da Associação Brasileira de Arte Rupestre, e membro fundador da Casa da Memória do Instituto do Ecomuseu do Sítio do Físico, em São Luís - MA. E-mail: arkley.bandeira@ufma.br.

acordo com os postulados de Gil (2002). O estudo fundamenta-se nos conceitos de Afroindígena, de Goldman (2014) e nas contribuições de Agenor Pacheco (2009) sobre identidades Afroindígenas na Amazônia. Conclui-se que esses eventos interculturais em uma perspectiva sincrônica e diacrônica desempenharam um papel crucial na formação das particularidades culturais dos remanescentes Afroindígenas na Amazônia maranhense, afetando não apenas os Ka'apor e os quilombolas, como também, outros povos imersos por essas duradouras interações, para além das expressões culturais que se manifestaram em suas materialidades e imaterialidades.

Palavras-chave: Ka'apor. Quilombolas. Amazônia Maranhense. Afroindígena. Etno-história.

ABSTRACT: This article analyzes the relationships between the Ka'apor people and quilombola communities in the Gurupi microregion of Maranhão, Brazil, during the 19th and 20th centuries. The aim is to understand how intercultural contacts influenced their ways of life, highlighting the cultural changes resulting from this process, which remain evident today. The research adopts an ethno-historical approach as defined by Thiago Cavalcante (2011) and incorporates an interdisciplinary framework through documentary, research in historical and anthropological records, in line with Gil's (2002) postulates. The study is grounded in the concepts of Afro-Indigenous identity, as discussed by Goldman (2014), and the contributions of Agenor Pacheco (2009) regarding Afro-Indigenous identities in the Amazon. It concludes that these intercultural events, from both synchronic and diachronic perspectives, played a crucial role in shaping the cultural particularities of Afro-Indigenous remnants in Maranhão, impacting not only the Ka'apor and quilombolas but also other peoples immersed in these enduring interactions, beyond the cultural expressions manifested in their material and immaterial forms.

Keywords: Ka'apor, Quilombolas, Maranhão Amazon, Afro-Indigenous, Ethno-history.

RESUMEN: Este artículo analiza las relaciones entre el pueblo Ka'apor y las comunidades quilombolas en la microrregión del Gurupi, en la Amazonía Maranhense, durante los siglos XIX y XX. El objetivo es comprender cómo los contactos interculturales influyeron en sus modos de vida, destacando los cambios culturales resultantes de este proceso, que aún son evidentes en la actualidad. La investigación adopta un enfoque etnohistórico, tal como lo define Thiago Cavalcante (2011), además de su carácter interdisciplinario a través de la investigación documental, en registros históricos y antropológicos, de acuerdo con los postulados de Gil (2002). El estudio se fundamenta en los conceptos de Afroindígena de Goldman (2014) y en las contribuciones de Agenor Pacheco (2009) sobre identidades Afroindígenas en la Amazonía. Se concluye que estos eventos interculturales, desde una perspectiva sincrónica y diacrónica, desempeñaron un papel crucial en la formación de las particularidades culturales de los remanentes Afroindígenas en la Amazonía maranhense, afectando no solo a los Ka'apor y a los quilombolas, sino también a otros pueblos inmersos en estas duraderas interacciones, más allá de las expresiones culturales que se manifestaron en sus materialidades e imaterialidades.

Palabras clave: Ka'apor. Quilombolas. Amazonía Maranhense. Afroindígena. Etnohistoria.

---

### Como citar este artigo:

Viana, Fernanda Lopes; Bandeira, Arkley Marques. “Relações Interétnicas e Transições Territoriais: etno-história dos Afroindígenas na Amazônia maranhense”. *Locus: Revista de História*, 30, n. 2 (2024): 226-249.

\*\*\*

### Introdução

A etno-história é uma abordagem interdisciplinar que emergiu nas ciências humanas no século XX, inicialmente nas Américas, e posteriormente se expandiu para a Austrália e o Pacífico. Essa disciplina, que abrange as áreas de antropologia, arqueologia e história, orientou a pesquisa sobre a história indígena por meio de sua metodologia, gerando numerosos estudos sobre o tema desde então (Trigger 1982). O método etno-histórico integra abordagens culturais e históricas, relacionando diversos povos, com foco especial nos povos indígenas, mas sem se limitar a eles.

Ainda de acordo com Cavalcante (2011), notadamente a etno-história esteve associada ao estudo de povos não-ocidentais e, sem escrita, em uma tentativa de historiar acerca dos grupos não documentados por meio de registros produzidos por europeus, em contextos coloniais, precisamente, entendendo esses indivíduos apenas como povos ágrafos. Essa perspectiva de “culturas ágrafas”, quando associada às populações não-ocidentais adquire um tom pejorativo nesta definição.

Rojas (2015) e Cavalcante (2011) problematizam essa concepção, conforme 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, 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 determinadas 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). 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” (Hobsbawm 1988, 118), a europeia, segundo estes. Trigger (1982) foi provavelmente um dos primeiros a desenvolver estudos relevantes sobre a abordagem etno-histórica na América, quando publicou *El conflicto entre las culturas europea y algonquina oriental (1504-1700)*, mas os rumos da etno-história expandiram-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 [...] foi aquela que identifica o conceito como um método interdisciplinar, isso porque o uso do termo para designar uma disciplina foi julgado inapropriado” (Cavalcante 2011, 352.)

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” (Da Cunha 2012, 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). Durante um longo período, houve discordância entre estudiosos americanos, particularmente entre as pesquisas arqueológicas e pesquisas históricas que abordavam a ascendência dos povos indígenas.

De acordo com Cunha e Da 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. A Arqueologia brasileira pós-Segunda Guerra Mundial herda esta concepção, reforçada pelo conceito francês de Pré-História (Barreto 1999). Assim, como supramencionado, 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.

Muito recentemente nos estudos arqueológicos, o termo “pré-colonial” gradualmente vem substituindo o termo “pré-história” (Barreto 1999), por consequência de inúmeras críticas justificadas pela busca de uma Arqueologia mais desconstruída dos conceitos coloniais, enfatizando 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 Bandeira (2015), dentre 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, 92). 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 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).

### **Perspectivas teóricas das relações interétnicas - Afroindígenas**

O conceito de Afroindígena<sup>1</sup> é uma nova abordagem na academia, mesmo nas ciências humanas e sociais. Entretanto, 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, 214), foi pioneira ao lançar luz sobre a episteme afroindígena, tornando-se uma referência fundamental nesse campo de conhecimento.

---

<sup>1</sup> A expressão “afro-indígena” utilizada neste artigo refere-se às características que emergem da interação entre afrodescendentes e indígenas na região amazônica. Custódio, Videira e Bezerra (2019) adotam o termo sem hífen, sustentando que as particularidades desses povos dialogam e se incorporam de maneira única. É a partir dessa perspectiva que este estudo se desenvolve.

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.

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 têm gerado resultados de considerável relevância, evidenciadas na produção acadêmica recente, particularmente em dissertações e teses elaboradas nos últimos 20 anos. 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 Goldman 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”. 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 criativo.

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<sup>2</sup>. 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

---

<sup>2</sup> A autora argumenta 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, 98.)

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.

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. Até a década de 1970, a identidade era amplamente considerada como algo fixo e imutável, abordagem oposta ao que o teórico Stuart Hall defendia. Para Hall (1990) as identidades são fluídas 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 versus 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.

Lamentavelmente, 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 no bojo 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.

---

Todavia, cultura e identidade são conceitos distintos que, em dados momentos, pertencem uma à 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. Segundo Custódio, Videira e Bezerra (2019, 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.

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, Videira e Bezerra 2019, 83). No horizonte amazônico, esse debate cultura 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.

A região amazônica é um exemplo desse cenário de coexistência e multiplicidade cultural, com relações interétnicas que evoluíram ao longo de vastos períodos, 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 registra dados históricos e possivelmente arqueológicos 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.)

A região do Rio Gurupi, recorte deste estudo, durante centenas anos foi um corredor cultura explorado na Amazônia, refletindo nos povos Afroindígenas da região, assim, ramificando diretamente nas comunidades negras que se estabeleceram nas suas margens ainda no século XVII, como também, influenciaram toda dinâmica social do povo Ka'apor que ocuparam esses territórios

---



a partir do século XIX. 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.)

A bacia do rio Gurupi constitui uma área extensa, com múltiplas possibilidades de evasão populacional. Esse fator pode ter contribuído para que essa região se tornasse um “corredor” de movimentação para diversos povos. 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.

### **Ka’apor na Amazônia maranhense**

Os atuais Ka’apor vivem na Terra Indígena (T.I.) Alto do Turiaçu, uma reserva protegida que se situa 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 - 2020, a população na Terra Indígena era de 1.584 habitantes. Com sua maioria engajada na preservação e proteção da T.I. (Godoy 2015), 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.

Atualmente, a nomenclatura “Ka’apor” é o termo que o povo aceita e se autodenomina, não aceitando outra referência a eles, recebendo o “urubu ka’apor” como uma expressão hostil. Esse povo teria sido avistado pela primeira vez, segundo documentos públicos 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 (López 2017). 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 para outros povos originários (Balée 1994). Segundo a etnografia de Ribeiro (1996), 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.

A primeira tentativa de "invasão"<sup>3</sup> ao território desse grupo ocorreu no ano de 1911. No entanto, foi somente em 1928 que ocorreu efetivamente, por meio do Sistema 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 grupo 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 *et al.* 2023). 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).



---

<sup>3</sup> 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.

---

Figura 1 — Os Ka'apor próximos a um dos postos do SPI, em 1928

Fonte: Arthur Bandeira, ajudante da antiga SPI. Ribeiro, Darcy. Atividades científicas da Seccção de Estudos do Serviço de Proteção aos Índios. Escola de Sociologia e Política de São Paulo, 1951; imagem colorida artificialmente pelos autores deste estudo, 2023.

A história dos Ka'apor ao longo do século XX é marcada por uma série de desafios e adversidades. No início do século, a exploração intensiva da borracha amazônica atingiu seu auge, junto com a extração de madeira, óleo de copaíba e mineração. Esse aumento nas atividades extrativistas resultou em frequentes ataques às aldeias Ka'apor, com muitas mortes. Como resposta à invasão de seus territórios, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) inaugurou vários Postos Indígenas (P.I.) para facilitar o contato entre os Ka'apor e os não-indígenas. Esse período de tentativas e invasões ocorreu entre 1911 e 1928, mas as relações continuaram hostis, especialmente nas proximidades dos rios Turiaçu e Gurupi. Precisamente, já no final da década de 1889, os Ka'apor enfrentavam sérios problemas de saúde, conforme documentado por Ribeiro (1996). Epidemias como gripes, tuberculose e sarampo devastaram a população, resultando na morte de dois terços dos Ka'apor em apenas 25 anos.

No decorrer do século XX e além, os Ka'apor enfrentaram uma série de desafios decorrentes da exploração intensiva e invasão de seus territórios na Amazônia. Antes mesmo do século XX, seus movimentos pela região foram vastos e pouco documentados, revelando uma história rica, porém muitas vezes obscurecida. A partir da década de 1960, a intensificação das invasões territoriais, impulsionadas principalmente por madeireiros ilegais incentivados pelo governo militar brasileiro em busca de desenvolvimento econômico, marcou um período de conflito e perda de território para os Ka'apor.

Grandes projetos de colonização e mineração também foram implementados nessa época, exacerbando ainda mais os problemas enfrentados pelas comunidades indígenas. A construção da rodovia Belém-Brasília na mesma década acelerou o desmatamento e provocou o deslocamento de populações tradicionais, substituídas por camponeses e outros migrantes em busca de melhores condições de vida. Na década de 1980, políticas de desenvolvimento voltadas para o Nordeste brasileiro resultaram na total desocupação da bacia do rio Paruá pelos Ka'apor, devido ao avanço do desmatamento promovido por colonos.

Nos anos 1990, a violência escalou, com confrontos frequentes entre os Ka'apor e não-indígenas. Nesse contexto adverso, os Ka'apor começaram a se organizar politicamente, formando associações e assembleias para monitorar e proteger suas terras. No início dos anos 2000, apesar dos esforços enérgicos para expulsar invasores, líderes como Eusébio Ka'apor foram alvo de perseguições e assassinatos, gerando instabilidade nas comunidades.

Em 2020, a situação persiste com a morte de Kwaxipuru Kaapor, destacando a contínua vulnerabilidade dos Ka'apor frente às invasões, agora exacerbadas pela pandemia. Apesar das adversidades, os Ka'apor continuam lutando pela autonomia total de seu território, resistindo também às imposições externas como o cacicado, visto por eles como uma interferência da FUNAI que não reflete seus costumes ancestrais.

Este percurso histórico revela a resiliência e a persistência dos Ka'apor diante de séculos de desafios, mostrando como sua luta pela preservação cultural e territorial na Amazônia continua relevante e urgente nos dias de hoje. Algo similar vem ocorrendo continuamente com os povos afrodescendentes que habitam a mesma região, em momento diferentes, ou em momento de partilha territorial. Assim, a região Amazônica 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.

Essa perspectiva nos instiga a questionar, como afinal, esses negros africanos em condição de escravos chegaram a Amazônia maranhense? Como se deram os encontros com os Ka'apor?

### **Comunidades quilombolas na Amazônia Maranhense**

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).

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 e posteriormente comércio transatlântico de africanos que durou quatro séculos. Todos os europeus compartilhavam um ponto em comum nesse processo: a busca por vantagem econômica, impulsionada pela ganância imperialista.

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. 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.

No contexto europeu durante as navegações, a escravidão era significativa. Com uma quantidade expressiva de escravos destinada à Europa, antes da colonização da América, o “uso” generalizado de africanos na condição de escravo foi mais abrangente do que comumente percebido. O sistema escravista estabelecido na Europa foi posteriormente implantado 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.

O comércio 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.

A economia brasileira, nesse período, estava intrinsecamente ligada à produção agrícola, sendo o açúcar uma atividade crucial (Marquese 2006). Inicialmente, os indígenas constituíam a maior parte da mão de obra brasileira nas primeiras décadas da Colônia, 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, especialmente nas atividades especializadas nos engenhos<sup>4</sup> (Palheta, Damasceno, Santos, 2018).

---

<sup>4</sup> 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.

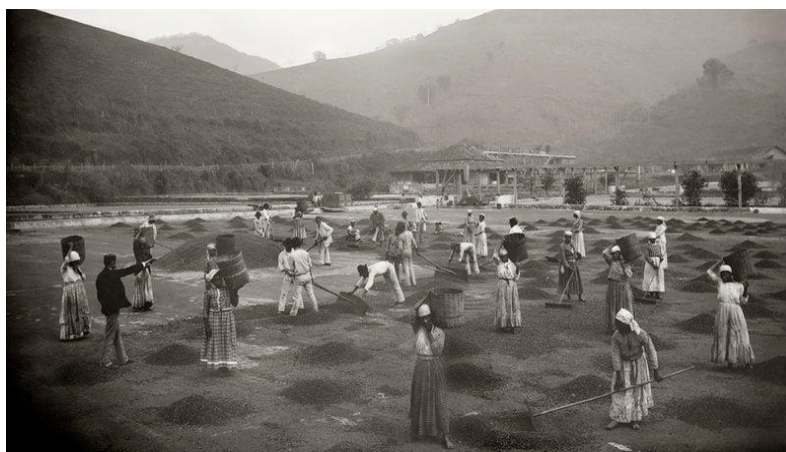


Figura 2 — Trabalho escravo no Rio de Janeiro, secagem do café

Fonte: Marc Ferrez, 1885. Coleção Marc Ferrez: <https://ims.com.br/titular-colecao/marc-ferrez/>.

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 e Santos 2018; Da Silveira 2021.)

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 Wehling e 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 e Wehling 1999.)

Segundo estudos de Da Silveira (2021) e Puntoni (1992), ainda no final do século XVI, a presença estrangeira na região amazônica já se manifestava, os holandeses já estavam na bacia amazônica desse 1599, por exemplo (Da Silveira 2021). Todavia, conforme indica o estudo de Ferreira Reis (1961, 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 assim, que tais processos transcorreram concomitantemente ao domínio português sobre a colônia. Outros estudos históricos do século XVI como os de Barbosa (2009; 2014) e Gomes (2003; 2005) trazem outros dados sobre as origens dos africanos com especificidades voltadas para o Estado do Maranhão e Pará, conforme destacado por Barbosa (2014, 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.

As atividades realizadas sob forma de coesão por esses africanos e posteriormente seus remanescentes, no cultivo de terra, foram responsáveis pelo surgimento de 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” (Domingues e Gomes 2013, 9). De um modo geral, o conceito de campesinato, conforme Wanderley (2014, 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.

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. O Maranhão continuava a receber um grande volume de africanos na condição de escravos para o trabalho nas lavouras, fazendo 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, dados do final do século XVII e meados dos 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 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, 204), os quilombolas também percorreram no século XVIII a Vila de Baião, no Pará, onde tiveram confrontos.

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.

### **As relações interétnicas entre os Ka’apor e Quilombolas**

O 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. Fundamentalmente abordar a relação afroindígena de uma 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 (Goldman 2015). Destarte, a relação interétnica, é considerada o agente que, por meio de suas ações no contexto social verdadeiramente estabelece a etnicidade (Nascimento 2010), enfatizando a importância das iniciativas e interações desses povos na construção e manutenção de identidades étnicas.

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.

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. 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). Os conflitos recorrentes para impor ordem e domínio nessa fronteira foram identificados como contínuas contendas. 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 interagiam. 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, 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. 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. Conforme observado por Balée (1994) e Ribeiro (1996), no decorrer do século XIX, especialmente nos idos de 1870, os Ka’apor empreenderam uma série de 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 violentamente 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 1994; Ribeiro 1996), 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. Os Ka’apor sofreram com intenso processo de pressão sob seus territórios e assentamentos, assim, parte deles se estabeleceram gradualmente nas proximidades do Rio Gurupi, e outra parte menor se estabeleceu próximo ao rio Guamá, após um longo processo de adaptação.

---

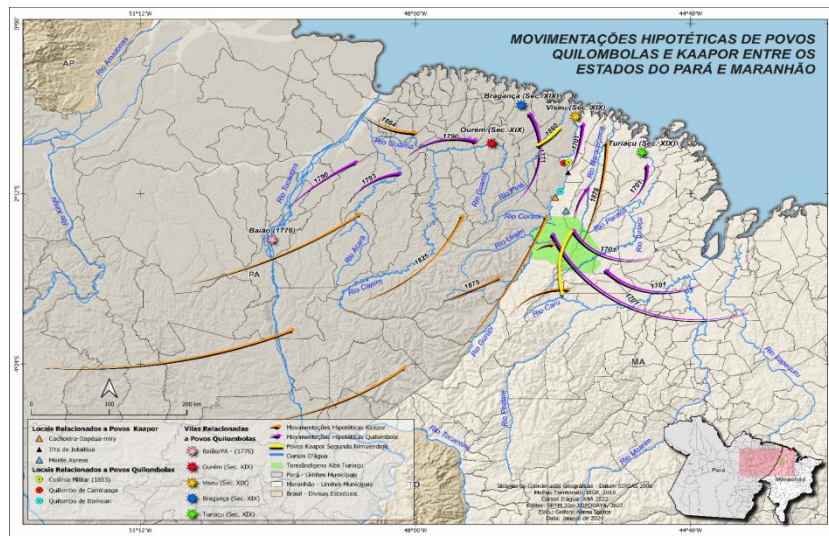


Figura 3 — Mapa baseado em documentos históricos sobre as movimentações territoriais dos quilombolas e Ka’apor, entre o Maranhão e o Pará, séculos XVIII e XIX

Fonte: Geifance Santos, 2024.

O mapa anterior, elaborado exclusivamente para ilustrar a discussão deste estudo, demonstra, por meio de setas, a intensa movimentação territorial ocorrida na região. Além disso, ele evidencia que os contatos entre esses povos eram inevitáveis, dada a dinâmica de deslocamentos representada.

O contato duradouro entre os Ka’apor e os afrodescendentes, expandido após a abolição da escravatura em 1888 foi abordado por Ribeiro (1996), que refere-se a mocambos próximos ao rio Jararaca, nas proximidades da atual aldeia *Xie pibun renda*, no município de Zé Doca, Maranhão; devido aos já mencionados confrontos com indígenas para além dos Ka’apor, esses mocambos deslocaram-se para o rio Maracaçumé, onde tiveram novos conflitos com povos indígenas da região 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 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.

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.

A história acerca das 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.

---

Cumprir 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, e 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.

### Considerações Finais

Esse estudo teve como propósito apresentar uma análise sobre os encontros interétnicos na região amazônica do Maranhão, com suas particularidades vinculadas a relação 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, pontuamos a cultura material e imaterial dos povos afroindígenas, pois estas, refletem as dinâmicas de resistência e intercâmbio cultural.

Destacamos aqui, o patrimônio afroindígena compartilhado entres esses dois povos, como a língua Ka'apor, que inclui a Língua de Sinais Ka'apor (LSK), sendo está uma *shared sign language*<sup>5</sup> que facilita a comunicação entre surdos e ouvintes, indígenas e quilombolas, particularmente aqueles que habitam as proximidades das aldeias, estabelecendo um vínculo intercultural significativo. Essa língua de sinais é um exemplo de comunicação autêntica e abrangente, superando barreiras acústicas e étnicas (Viana *et al.* 2023). Outro patrimônio imaterial que podemos mencionar é a pajelança, prática xamânica de cura compartilhada entre esses dois povos, também é uma importante manifestação cultural. A figura de Maria Rodrigues, uma pajé negra maranhense, mencionada por Ribeiro (1996) na região do Gurupi, exemplifica a fusão de elementos africanos e indígenas em suas cerimônias espirituais. A crítica contemporânea, como a de Ferretti (2011), questiona a visão exclusiva da pajelança como de origem indígena, enfatizando suas influências afrodescendentes, o que reforça a hibridização cultural resultante das interações entre os Ka'apor e quilombolas. Essas práticas imateriais, como a Língua de Sinais Ka'apor compartilhada com quilombolas e a pajelança afroindígena, não apenas reafirmam as identidades desses povos, mas também ilustram a complexidade e a riqueza das trocas culturais na Amazônia, desafiando narrativas unilaterais e oferecendo novos caminhos para futuras pesquisas.

---

<sup>5</sup> É caracterizada como uma forma de "comunicação integral", revelando-se uma linguagem automática, quando esses indivíduos – ouvintes e surdos – se comunicam.

---

É crucial salientar ainda, que 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, visando compreender os afroindígenas de maneira interna e ampla. O território do rio Gurupi, em dados períodos, fora palco de intensas disputas e conquistas, organização e proteção mútua, com vias de contatos efervescentes. A pesquisa contribuiu também 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 metucioso 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 transcendem a complexa atmosfera social, política, cultural e simbólica que influenciam as escolhas de ocupação e reocupação dos territórios.

### Referências bibliográficas

- Alencastro, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes*. São Paulo: Companhia das Letras, v. 2, 2000.
- Balée, William. *Footprints of the forest: Ka'apor ethnobotany-the historical ecology of plant utilization, Amazonian people*. Atlanta: Editora Columbia University Press, 1994.
- Balée, William. *Advances in historical ecology*. Atlanta: Editora Columbia University Press, 1998.
- Bandeira, Arkley Marques. “Os Tupis na Ilha de São Luís-Maranhão: Fontes Históricas e a Pesquisa Arqueológica”. *História Unicap*, v. 2, n. 3 (2015): 79-98.
- Barbosa, Benedito Carlos Costa. “Em outras margens do Atlântico: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão (1707-1750)”. Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará/UFPA, Belém, 2009.
- Barreto, Cristiana. “A construção de um passado pré-colonial: uma breve história da arqueologia no Brasil”. *Revista usp*, n. 44 (1999): 32-51.
- Becker, Bertha Koifmann. “Geopolítica da amazônia”. *Estudos avançados*, v. 19 (2005): 71-86.
- 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.
-

Cavalcante, Thiago Leandro Vieira. “Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa”. *História (São Paulo)*, v. 30 (2011): 349-371.

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 (2006): 79-114.

Corrêa, Ângelo Alves. “Longue durée: história indígena e arqueologia”. *Ciência e Cultura*, v. 65, n. 2 (2013): 26-29.

Corrêa, Ângelo Alves. “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.

Cunha, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura-FAPESP, 1992.

Custódio, Elivaldo Serrão, Piedade Lino Videira e Moisés de Jesus Prazeres dos Santos Bezerra “As práticas culturais/religiosas Afroindígenas na Amazônia”. *Caminhos-Revista de Ciências da Religião*, v. 17 (2019): 80-95.

Da Cunha, Manuela Carneiro. “Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional”. *Revista de Antropologia*, (2012): 439-464.

Da Silveira, Patricia Kauffmann Fidalgo Cardoso. *O tráfico de escravos para o Maranhão: súplicas, embarços e distinções (séculos XVII-XVIII)*. Curitiba: Editora CRV, 2021.

De Castro, Eduardo Viveiros. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2014.

De Oliveira, Adão Francisco, Helbaneth Macêdo Oliveira, Eguimar Felício Chaveiro, e Celene Cunha Barreira. “A Amazônia legal e os contornos da fronteira capitalista no século XXI”. *Acta Geográfica*, v. 15, n. 37 (2021): 218-245.

De Oliveira, Jorge Eremites. “Da pré-história à história indígena:(re) pensando a arqueologia e os povos canoieiros do Pantanal”. *Revista de arqueologia*, v. 16, n. 1 (2003): 71-86.

De Rojas, José Luis. *La etnohistoria de América: los indígenas, protagonistas de su historia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Sb editorial, 2015.

Domingues, Petrônio; Gomes, Flávio. “Histórias dos quilombos e memórias dos quilombolas no Brasil: revisitando um diálogo ausente na lei 10.639/031”. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, v. 5, n. 11 (2013): 05-28.

Dos Santos Gomes, Flávio. “A hidra e os pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (secs. XVII-XIX)”. Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas/Unicamp, Campinas, 1997.

Ferretti, Mundicarmo. Pajelança e cultos afro brasileiros em terreiros maranhenses. *Revista Pós Ciências Sociais*, v. 8, n. 16 (2011): 91-106.

Godoy, Gustavo. “Dos modos de beber e cozinhar cauim: ritos e narrativas dos ka'apores”. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

Goldman, Marcio. “Quinhentos Anos De Contato: Por Uma Teoria Etnográfica Da (Contra) Mestiçagem”. *Revista Mana*, v. 21, n. 3 (2015): 641-659.

Goldman, Marcio. “A relação afroindígena”. *Cadernos de Campo (São Paulo-1991)*, v. 23, n. 23 (2014): 213-222.

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

---

Goulart, Maurício. *Escravidão africana no Brasil (Das origens à extinção do tráfico)*. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1975.

Hall, Stuart. “The emergence of cultural studies and the crisis of the humanities”. *October*, v. 53 (1990): 11-23.

Hall, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. DP&A Editora: Rio de Janeiro, 2006.

Heckenberger, Michael. “Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana no longue durée, 1000-2000 d.C.”. Em *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*, ed. Franchetto, Bruna e Michael Heckenberger. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 21-62. 2001.

Heckenberger, Michael; Neves, Eduardo Góes; Petersen, James. “De onde surgem os modelos? As origens e expansões Tupi na Amazônia Central”. *Revista de Antropologia*, v. 41 (1998): 69-96.

Hobsbawm, Eric J. *A era dos Impérios (1875-1914)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

Hodder, Ian. *Archaeology as long-term history*. CUP Archive, 1987. Grã-Bretanha: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1987.

Hurley, Jorge. “Rio Gurupy”. *Officinas Gráficas do Instituto D. Macedo Costa*, 1932.

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”. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

Lovejoy, Paul. *A exportação de escravos, 1600-1800. A escravidão na África. Uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 89-109, 2002.

Marquese, Rafael de Bivar. A dinâmica da escravidão no Brasil: resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX. *Novos estudos CEBRAP*, v.1 n. 2 (2006): 107-123.

Mello, Cecília Campello do Amaral. “Obras de arte e conceitos: cultura e antropologia do ponto de vista de um grupo afro-indígena do sul da Bahia”. Dissertação de Mestrado, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2003.

Métraux, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis*, São Paulo: Editora Nacional/EDUSP, 1979.

Miranda, José da Cruz Bispo. “Resenha do livro: O genocídio ocultado”. *Revista Humana Res.* v.2 n.3, 2020.

Nascimento, Dorval do. “Relações interétnicas em uma escola pública no sul do Brasil (1951-1964)”. *Educar em Revista* (2010): 241-257.

Neves, Eduardo Góes. “O velho e o novo na arqueologia amazônica”. *Revista USP*, n. 44 (1999): 86-111.

Pacheco, Agenor Sarraf. “Os estudos culturais em outras margens: identidades afroindígenas em “zonas de contato” amazônicas”. *Fênix-Revista de História e Estudos Culturais*, v. 9, n. 3 (2012): 1-19.

Pacheco, Agenor. “En el corazón de la Amazonia: identidade, saberes e religiosidade no regime das águas”. Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 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 (2018): 951-969.

---

- Povos Indígenas no Brasil. 2021. “Povo:Ka’apor”. <https://pib.socioambiental.org/pt/>.
- Puntoni, Pedro Luis. “Miséria sorte: a escravidão africana no Brasil holandês e as guerras do tráfico no atlântico sul, 1621-1648”. Dissertação de Mestrado – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1992.
- Quijano, Anibal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. Edgardo Lander (org). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Colección Sur Sur-CLACSO, 2005.
- Ribeiro, Darcy. *Diários índios: Os Urubus-Kaapor*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1996.
- Salles, Vicente. *O negro no Pará sob o regime da escravidão*. Fundação Getúlio Vargas: Rio de Janeiro 1971.
- Salles, Vicente. *O negro na formação da sociedade paraense: textos reunidos*. Editora Paka-Tatu: Belém, 2004.
- Souza, Sueny Diana. “Militares, Mocambos e o viver ao modo indígena na fronteira entre Pará e Maranhão (1790-1830)”. *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, n. 107(2016) : 57-73.
- Trigger, Bruce G. “Ethnohistory: problems and prospects”. *Ethnohistory*, (1982): 1-19.
- Viana, Fernanda Lopes, Priscila Milena Costa Chahini, Wlisses Figueiredo Matos, e Thelma Helena Costa Chahini. “O contexto da cultura surda entre os Ka’apor”. *Revista Caribeña de Ciencias Sociales*, v. 12, n. 5 (2023) 2218-2238.
- Wanderley, Maria de Nazareth Baudel. “O campesinato brasileiro: uma história de resistência”. *Revista de economia e sociologia rural*, v. 52 (2014) 25-44.
- Wehling, Arno; Wehling, Maria José C. de M. *O poder na colônia. Formação do Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira (1994): 299-312.
- Williams, Eric. *Capitalismo e escravidão*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2012.

\*\*\*

Recebido: 12 de outubro de 2024

Aprovado: 14 de dezembro de 2024