

# **A categoria “afro-indígena” na Amazônia paraense: usos, confluências e ambivalências em debate acadêmico**

**The “Afro-indigenous” category in the Pará Amazon: uses, confluences and ambivalences in academic debate**

Mônica Prates Conrado<sup>I</sup>

<https://orcid.org/0000-0001-8009-9415>

[monicaconrado6@gmail.com](mailto:monicaconrado6@gmail.com)

Thiane de Nazaré Monteiro Neves Barros<sup>II</sup>

<https://orcid.org/0000-0002-7784-6026>

[thiane.nb@gmail.com](mailto:thiane.nb@gmail.com)

<sup>I</sup> Universidade Federal do Pará – Belém, PA, Brasil

<sup>II</sup> Universidade Federal da Bahia – Salvador, BA, Brasil  
Doutoranda em Comunicação e Cultura Contemporânea

**Resumo**

O caminho para o debate afro-indígena rompe com a análise reducionista da percepção da ideia de “afro” e “indígena” como miscigenação biológica. O objetivo é trazer como debate essa categoria presente em estudos acadêmicos (dissertações e teses) que se impõe na afirmativa de uma categoria não abstrata remetida às ancestralidades indígenas e de matriz africana acionadas como referência de práticas culturais que fluem presentes em produções acadêmicas nos seus usos, teias de significados, pontos de tensão e até da refutação a ela direcionada.

**Palavras-chave:** afro-indígena; Pará; Amazônia; colonização.

**Abstract**

The path to the afro-indigenous debate breaks with the reductionist analysis of the perception of the idea of afro and indigenous as biological miscegenation. The objective is to bring as a debate the category present in academic studies (dissertations and theses) and imposes in the affirmation of a non-abstract category referred to black from the African Diaspora and indigenous ancestry, activated as a reference of cultural practices in academic productions in the uses of a lot of meaning, points of tension and even the refutation.

**Keywords:** Amazon; Afro-Indigenous; Pará; colonization.

## Introdução

Afro-indígena é uma categoria identitária que tem sido bastante acionada quando se remete às ancestralidades dos povos indígenas e da diáspora africana na Amazônia paraense. O interesse é mais de fazer alusão à ancestralidade do que de propriamente ser fonte para a discussão em pauta. Com o intuito de iniciar uma jornada nesse debate, o colóquio virtual “Afroindígena como autodeclaração em contexto amazônico”, realizado no dia 3 de junho de 2020, pelo Grupo de Estudos e Pesquisa NosMulheres – Pela equidade de gênero étnico-racial da Universidade Federal do Pará,<sup>1</sup> contou com Raphaëlle Sérvius-Harmois (Guiana Francesa), Ester Corrêa (Brasil/Pará) e Eliene Putira Rodrigues (etnia Baré/Rio Negro), visava discutir e fomentar a reflexão sobre a identidade “afro-indígena” na/da Amazônia paraense e na/da Guiana Francesa, de forma plural, pensando nas formações socioculturais dessas vivências.

Raphaëlle Sérvius-Harmois, do Instituto de Estudos em Línguas e Culturas da Amazônia – Intermunã, pesquisadora, professora, militante, se autodeclara afro-guianense. Em sua participação, trouxe elementos da história das tradições dos povos indígenas e da diáspora africana da Guiana Francesa, como a dificuldade de algumas pessoas em declarar sua identidade étnica por causa do colonialismo francês que impõe o francês falado na França, negando bases socioculturais, conhecimentos e tradições de povos e comunidades, pois a Constituição francesa não reconhece as diferenças e, portanto, a existência dos direitos dos povos indígenas e das comunidades tradicionais. A França não ratificou a Convenção 169 da OIT que reconhece direitos indígenas e dos povos tradicionais.

As raças, os povos e comunidades não têm força legal. As lutas de afirmação, como povos indígenas da Guiana de colonização francesa, para reivindicar seus direitos, sofrem rejeição por parte dos governos e suas tradições e suas línguas estão ameaçadas de desaparecimento. A herança colonial leva a um silenciamento e autorrejeição, a confusões linguísticas e referenciais nas falas, na escrita e em tantas outras formas. (Afroindígena..., 2020).

---

1 Ver Afroindígena... (2020).

Estigmas são retroalimentados até hoje pelas máscaras do racismo, como afirma Zélia Amador de Deus (2019), porém se reconfiguram quando impedem – como acontece com a Guiana Francesa – a autodeclaração étnico-racial. No entanto, em nome das ações e reações, as populações racializadas carregam saberes, práticas sociais e modos de vida em resistência.

Para Eliene Rodrigues Putira, da etnia Baré do Médio Rio Negro (Brasil) e antropóloga, a denominação afro-indígena é bastante difícil: “Porque para nós, enquanto indígena, a nossa identidade que vem de base, que vem das comunidades, que vem dos movimentos é algo já concreto, é muito determinado de quem nós somos.” Ela salienta que

nem existem povos indígenas, isso foi uma categoria criada para nos representar, porque a gente não aceitava a palavra índio, porque [...], não cabe para nós essas palavras. Então, eu não sou indígena, eu sou Baré. Então, aí está a questão da identidade, de etnicidade também para isso. [...] e essas categorias criadas pelos não indígenas, muitas vezes, não nos representam, não é o que nós pensamos. (Afroindígena..., 2020).

“O discurso ideológico político da herança indígena tem apelo forte na construção de uma identidade Amazônica [...] [Porém] não repercute satisfatoriamente no trato das questões indigenistas pautadas pelas suas lideranças e militantes [do movimento indígena] com visibilidade política nas esferas estadual e municipais [no Pará]”. Conrado e Rebelo (2012, p. 227). No âmbito da universidade, ela mencionou o ingresso de pessoas indígenas que se deparam com uma literatura sobre povos indígenas que não são de sua autoria. Putira destacou a luta indígena por suas línguas, por suas terras, pela própria vida. Ela chamou a atenção para pessoas que se autodeclaram indígenas, mesmo sem conexão com essas lutas. Nesse sentido, a questão afro-indígena acaba sendo vista como a reedição do discurso de miscigenação que, segundo Putira, “silencia, quando ela silencia, não é só silenciar os corpos indígenas, mas são os pretos, os negros, as negras, as pretas também” provocando a seguinte reflexão:

Porque não é só eu me autoidentificar, a gente tem que pensar. Eu falo enquanto indígena sobre isso. A gente precisa pensar no coletivo, porque, como povos indígenas, a gente vem de um coletivo. Eu não posso pensar sozinha para fazer as

coisas sozinha. Existe todo um processo de construção. Desde pequena você tem aquele processo de construção e, quando a gente fala também da questão dos povos tradicionais, a nossa cultura não é uma cultura tradicional, é uma cultura originária. Aí é que a gente, como povos indígenas, a gente fala desse processo também de quem somos nós, de onde a gente veio, qual é a minha etnia, de onde vim. Então, é algo que a gente começa e ainda está discutindo sobre isso, é algo novo para nós também. Sempre surgem essas situações que a gente precisa discutir mais, mas eu falo mesmo como indígena, de ter uma representatividade sobre isso, de estar na antropologia para entender melhor como é que o não indígena fala desse processo. (Afroindígena..., 2020).

É a partir das reflexões desse debate que, dentro do Grupo de Pesquisa NosMulleres, resolvemos investigar como os trabalhos acadêmicos têm abordado as questões afro-indígenas nas diversas áreas do conhecimento.

O debate afro-indígena se encontra, de modo geral, em dois campos opostos: de um lado, o que visa entender a autoatribuição “afro-indígena” como pertença identitária e, de outro, que a refuta e nega o seu uso. Ou, até mesmo, cair numa explicação fácil, reducionista de categoria como “afro-indígena” vista como mera manipulação simbólica de ideologia dominante sem, ao menos, buscar investigar seus usos, teias de significados, pontos de tensão e até de refutação a ela direcionada em processos de legitimidade política de afirmação positiva em prol das identidades amazônidas.

Após a introdução, o artigo se divide em mais duas partes: na segunda parte, trilhamos o debate afro-indígena e a ruptura com a análise reducionista da percepção da ideia de “afro” e “indígena” como miscigenação biológica. Para tanto, a crítica da reprodução do essencialismo que estrutura ideologicamente modos de agir, pensar e fundamentam a colonialidade voltada à Amazônia nos serviu para afugentar armadilhas que aprisionam a emergência da identidade “afro-indígena” no debate teórico da academia que, neste artigo, apresentamos como problema de pesquisa.

Na terceira parte, o debate afro-indígena emerge como categoria presente em estudos acadêmicos (dissertações e teses) e se impõe na afirmativa de uma categoria não abstrata remetida às ancestralidades indígenas e de matriz africana negras amazônidas, acionadas como referência de práticas culturais que fluem presentes em produções acadêmicas.

## **Afro-indígena como manipulação simbólica da colonialidade?**

Não é nossa intenção puxar os fios de uma relacionalidade em suas confluências entre categorias “negro” e “indígena” em contexto situado na Amazônia paraense, muito menos pretendemos reforçar conexões como junções de categorias com dimensões significativas históricas distintas, ou trilhar por ideologias da mestiçagem celebradas pelo ideário colonial, que refutamos inequivocamente, que serviram como práticas de colonialismo interno.

O caminho para o debate afro-indígena em destaque rompe com análise reducionista da percepção da ideia de afro e indígena como miscigenação biológica, portanto nos baseamos no que Marcio Goldman (2021, p. 2) define como “contramestiçagem e contrassincretismo, na direção de uma crítica radical das leituras dominantes dos processos de encontro ou contato, leituras que, como se sabe, oferecem até hoje bases para as interpretações da chamada construção da nação brasileira”.

Vale salientar, então, o que Antonio Bispo dos Santos (2015, p. 27), quilombola, militante do movimento social quilombola e dos movimentos de luta pela terra, acentua, que “os colonizadores, ao substituírem as diversas autodenominações desses povos, impondo-os a uma denominação generalizada [índio], estavam tentando quebrar as suas identidades com o intuito de os coisificar/desumanizar”, ao enfatizar que também os povos africanos “se rebelaram contra o trabalho escravo e possuem as suas diversas autodenominações” etnicamente constituídas, a estes últimos como pertença identitária da diáspora africana. O que temos a destacar é que são experiências de mundo comunitárias, construídas no devir coletivo, de trocas, de visões e percepções de mundo.

Em referência aos quilombolas, João J. Reis e Flávio Gomes (2005, p. 19) postulam que a relação dos quilombos do Rio de Janeiro, como também de outras regiões, no século XIX “[...] com a sociedade envolvente, e não o seu isolamento, explica a sua formação e sobrevivência”, ao povoarem um “[...] ‘campo negro’, um território social e econômico, além de geográfico, no qual circulavam diversos tipos sociais [como os povos originários, de diversas etnias], não necessariamente negros ou apenas escravos [escravizados]”.

Mônica Conrado e Nazaré Rebelo (2012, p. 226) afirmam que “[...] há uma diversidade de modos de vida e de visões de mundo na Amazônia desrespeitada

e ignorada [...] Os conhecimentos locais de grupos e comunidades Amazônicas acabam por servir como forma de subalternização engendrada pelo domínio histórico-ideológico europeu colonial, ainda presente.”

Com Franz Fanon (2010), visamos compreender e atentarmos às estratégias coloniais de subordinação, animalização e violência forjadas como base ideológica do sistema colonial. A violência como base fundante e o racismo como estruturante do sistema ideológico colonial. Fanon descreve a colonização de modo radical, fundamentada em estratégias de violência, subordinação e desumanização que dizimam valores e sistemas de referência no mundo.

A colonialidade é uma estrutura de dominação. Aníbal Quijano (2005) faz uma distinção entre colonialismo e colonialidade em que esta última é outro lado da mesma moeda da modernidade do sistema moderno/colonial, que se funda em uma estrutura étnico-racial de larga duração constituída desde o século XVI.

Feministas descoloniais se opõem e enfrentam as estruturas coloniais e do Estado de nação colonial comprometida com a modernidade cuja base é uma classificação racial do mundo que nega a pluralidade epistêmica e societal, assim como o horizonte de justiça do mundo (Espinosa Miñoso, 2021), como também o fazem as feministas negras, em primeira mão. O feminismo latino-americano vem desenvolvendo um pensamento crítico e uma política que se fundamenta nas desigualdades de raça, étnicas e de classe que vivem uma porcentagem significativa de mulheres da região (Espinosa Miñoso, 2009), tendo como base que o racismo é inerente à experiência colonial (Restrepo; Rojas, 2010, p. 47). Confisco de suas terras, destruição de suas bases de economia e uma visão de inferioridade, a ser embutida e arraigada ao se falar de Amazônia pela lógica dominante e poder instituído, que se faz presente e presentificada. São vários povos e comunidades que povoam a Amazônia a partir de vários critérios definidores, como atesta Alfredo Wagner B. de Almeida (2004, p. 172), por exemplo, de que “a existência do recurso natural, por si só, não constitui critério definidor de um determinado grupo ou de seu respectivo território”, então não é suficiente dizer que uma comunidade é “naturalmente” ribeirinha ou pescadora, pois há “papéis” podem ser desempenhados simultaneamente; essas mulheres podem ser parteiras, bem como trabalhadoras rurais, entre outras formações, e isso não afeta suas identidades amazônidas. São mulheres quilombolas, trabalhadoras rurais (do campo, da roça, mulheres do Movimento Sem Terra – MST),

pescadoras, artesãs, indígenas, ribeirinhas, parteiras, seringueiras, castanheiras, quebradeiras de coco babaçu que podem ser extrativistas e/ou trabalhadoras rurais, ciganas, urbanas e da periferia. O caráter a-histórico às histórias de seus povos é justificado por lógica eurocêntrica dominante de explicação de mundo, como uma única e exclusiva possibilidade de inscrição no mundo, hierarquizando e destruindo formações sociais, culturais e modos de vida.

As imagens e representações sociais que se tem da Amazônia da exuberância da floresta não cessam a destruição de sua flora e fauna, do ecossistema amazônico (manguezais, floresta, várzeas, savanas, restingas), de conhecimentos e saberes milenares ameaçados com a dizimação de indígenas e demais povos da floresta, quilombolas, comunidades rurais, povos ribeirinhos com seus modos de vida ali existentes, não ganhando a visibilidade política que importa para manter pessoas, modos de vida e a floresta de pé. Para tanto, o imaginário colonial ainda prevalece acerca da Amazônia brasileira em território nacional e fora do país. A floresta à beira de sua porta, povoada por (quase) exclusivamente aldeamentos indígenas, ainda vigora como pensamento dominante apagando como registro histórico sociocultural a diversidade de povos, culturas, com práticas políticas e de grupos étnico-raciais ali presentes que distam, geograficamente, da capital onde se situam, em contexto urbano, as autoras deste artigo.

Neide Gondim (2007) destaca que muitas das descrições sobre a invenção desta Amazônia livresca apontam o indígena como indolente, preguiçoso. Predominantemente, as literaturas dos séculos XIX e começo do XX sequer apresentam os indígenas como atores, como agentes da sua própria história.

Nesse sentido, trazer a Amazônia em debate, que é diversa, múltipla, exige atentarmos à real necessidade de alterar as bases em que se fundamentam dispositivos analíticos respaldados em raízes colonizadoras de produção científica e acadêmica. É interrogar o lugar de onde falamos, que norteia a visão de mundo que concebemos e as epistemologias que nos guiam e nos orientam. Vale, então, a seguinte pergunta para reflexão epistemológica: qual é a imagem e representação que perfazem o seu olhar quando o tema é Amazônia (que são diversas)? A importância dessa problematização é trazida como premissa que pavimenta o debate afro-indígena que gera pertencas identitárias culturalmente constituídas, segundo herança ancestral em suas conexões, trocas e história de seus territórios, em destaque, na Amazônia paraense.



Segundo Avtar Brah (2006, p. 362),

o mesmo contexto pode produzir várias “histórias” coletivas diferentes, diferenciando e ligando biografias através de especificidades contingentes. Por sua vez, a articulação das práticas culturais dos sujeitos assim constituídos marcam “histórias” coletivas contingentes com novos significados variáveis.

Particularidades culturais e modos de vida que de modo algum nos nacionalizam, e sim nos regionalizam, nos situam, localmente, enquanto Amazônia brasileira.

A partir das abordagens teóricas trazidas até o momento, se pretende demandar representações de povos amazônidas – diversas, distintas e plurais – segundo produções acadêmicas que trazem a construção “afro-indígena” edificada como estrutura identitária por elas mesmas, por eles mesmos, sujeitas e sujeitos de sua própria história, dentro do próprio contexto sociocultural em que são produzidas.

## **Afro-indígenas: encruzilhada de tradição e conhecimentos**

O debate afro-indígena como categoria presente em estudos acadêmicos (dissertações, artigos e teses) se impõe na afirmativa de uma categoria não abstrata remetida às ancestralidades negras e indígenas, acionadas como referências de práticas culturais, saberes familiares e/ou comunitários que estão vinculados a raízes de antepassados em aprendizagens geracionais que fluem presentes em produções acadêmicas.

Entre convergências e divergências, esses trabalhos trazem à tona algumas perspectivas que são marcantes nos estudos amazônicos: as tradições dessas populações que reverberam nas construções linguísticas, míticas, religiosas, ancestrais e de territorialidade como categorias políticas, dos direitos de contar e de ser em contraposição às histórias contadas pelos colonizadores sobre a Amazônia.

Goldman (2015, 2021), que se dedica a pensar a relação afro-indígena, faz constatações importantes sobre o lugar da antropologia no campo desses estudos: “Por que, afinal de contas, a proximidade entre ameríndios

e afro-americanos – ou seja, o fato inelutável de que, ao longo dos séculos, e ainda hoje, eles não puderam deixar de estabelecer e de pensar suas relações – sempre esteve acompanhada de um afastamento teórico [...]?” (Goldman, 2015, p. 646), mas também entendemos que essas relações ultrapassam as bases da ideologia da miscigenação apresentadas em alguns trabalhos acadêmicos. O ir e vir desses povos, apesar do colonialismo interno aos quais foram submetidos, configura territórios dinâmicos, em resistência. São estudos que elucidam a formação dos territórios amazônicos. Neste artigo, território é compreendido como categorias de diferenciação, uma vez que “território é enraizamento” (Bonnemaison, 2002, p. 129) genericado e racializado.

Segundo Lívia A. P. de Mesquita e Maria Geralda de Almeida (2017, p. 2), “o território é entendido como um espaço apropriado e delimitado por relações de poder e constituído por relações materiais e simbólicas, as quais fornecem elementos para o desenvolvimento de territorialidades e para a constituição de identidades de homens e mulheres”.

Nos territórios amazônicos, as formas de ocupação e resistência têm sido múltiplas e, muitas vezes, entrecruzadas. Ser e afirmar as identidades afro-indígenas são complexidades abordadas há, pelo menos, 20 anos em estudos acadêmicos, como é o caso dos trabalhos que encontramos no catálogo de dissertações e teses da Capes no levantamento para este artigo. No conjunto dos trabalhos pesquisados, localizamos estudos por pessoas autodeclaradas afro-indígenas, amazônidas como pesquisadores que falam “de dentro”, com todas as implicações que suscitam o debate sobre o qual nos debruçamos.

Foram encontradas 45 referências ao termo “afro-indígena” ou “afroindígena” em teses e dissertações datadas entre os anos de 2000 e 2020 que desenharam uma encruzilhada de conhecimentos e tradições, nas diversas regiões e instituições universitárias do Brasil. Entretanto, é notória a existência de um ponto de concordância: afro-indígena é uma identidade formada no encontro entre os diferentes povos tradicionais que fundam o país. As reivindicações afro-indígenas estão fortemente sustentadas nos pilares das experiências de conhecimentos ancestrais, segundo os estudos.

Para chegar aos 45 trabalhos, foram revisadas as palavras-chave, os títulos e os resumos. São teses e dissertações de várias áreas de conhecimento: história, arte, sociologia, antropologia, ciência da informação, direito, educação, língua portuguesa, letras, linguística, psicologia, teologia, dentre outras. No entanto,

foram escolhidas as pesquisas desenvolvidas sobre o estado do Pará, que totalizaram oito trabalhos (teses e dissertações).

Luís Bandeira (2013, p. 85), que é historiador, recupera a memória da presença de 53 mil africanos na região amazônica chegados por meio da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778) e que, apesar do sequestro de seus territórios de origem, “recriaram, no ‘rastros/resíduos’ de suas memórias, práticas religiosas, rituais de cura, novas culturas materiais e imateriais, reinventando espaços de liberdade” por meio de estratégias de sobrevivência. Para Bandeira, na Amazônia, é onde aconteceram os encontros dos vários matizes e matrizes que atravessaram o território, “os amazônidas” seriam então formados pelos colonizadores europeus portugueses, holandeses e franceses, por povos que tradicionalmente habitavam na região e pelos povos africanos que, também em sua diversidade cultural e linguística, foram trazidos. Com isso, os modos de viver da população amazônica perpassam pelos rituais de pajelança, curanderias, benzedores, pais e mães de santo, parteiras, desafiando o sentido médico ocidental de curas (Bandeira, 2013).

O autor propõe uma leitura afro-indígena a partir da região do Marajó, no estado do Pará, pois considera que as relações sociais são imbricadas pela presença africana e dos povos originários. Bandeira fala de alianças culturais relacionadas por um padre jesuíta e registradas em cartas, no século XVIII, quando algumas pessoas negras escravizadas conseguiram fugir do Maranhão e conseguiram refúgio entre os Pacajá e essa relação influenciou nos modos de vestir daquele povo, além dos rituais de cura que Bandeira (2013, p. 88) define como “pajelança afroindígena” que reúnem cultos e rituais de candomblé, umbanda, catimbó, mina, jurema e pajelança. No Maranhão, são recorrentes os relatos de que, nas áreas rurais do estado, alguns terreiros foram abertos por pajés ou curadores. As religiões afro-indígenas, por serem tão antigas quanto outras com seus “mitos de criação”, possuem também sua própria mitologia e seu próprio panteão.

Como em todas as religiões antigas que possuem seus mitos de criação, as religiões afroindígenas amazônicas também possuem sua teogonia. Cabe a cada um compreender que negros, índios, e descendentes forjaram memórias, saberes e modos de ser afroindígenas, demonstrando o poder, a força e as *heranças das continuidades históricas* no presente. [...]

A população de ascendência africana e indígena, em seus processos diaspóricos, vivem em circuitos característicos de religiões ancestrais, de divindades e corpos itinerantes, que lutaram e lutam para manter vivas suas práticas e ligações que compõem seu universo de saberes mágico-religiosos. Terreiros, tendas, roças e casas de santo, em processos de migração, se configuram enquanto *locus* de memória, sobrevivência de saberes, crenças e encantarias. Isso por se configurarem enquanto foco de resistência religiosa e espaços sociais de cura. (Bandeira, 2013, p. 160, 167-168, grifo do autor).

É a relação com o encantado<sup>2</sup> que marca as “religiões afro-indígenas”. Nesse panteão, tanto pajés se relacionam com os espíritos da natureza em partilhas e aprendizados quanto os griôs também recebem as mensagens de seus ancestrais por meio das florestas, das águas, do fogo, do vento e dos animais. Daí a compreensão de que a ancestralidade indígena e de matriz africana se encontram e se complementam para os povos tradicionais da Amazônia, desde o Maranhão até o Acre.

É consolidado, desde as expedições naturalistas dos séculos XVI em diante, que a região amazônica é habitada por povos indígenas desde antes da colonização. Diferem as etnias espalhadas ao longo dos territórios. Jair da Silva (2014), em sua pesquisa com a comunidade de Jurussaca, menciona alguns trabalhos que destacam os Cariambá também conhecidos como Cariaba, que habitavam o Marajó e pertenciam ao grupo dos Tupinambá. Ele relata que, em razão das dúvidas surgidas sobre uma etnia indígena com esse nome no tronco Tupi, investigou mais a fundo e descobriu que Cariambá é um vocábulo que tem origem no quimbundo (*cariamba*) e é o nome de uma cidade localizada em Angola (o autor mostra a localização cartográfica da cidade no mapa do país africano).

A presença dessa ancestralidade é refletida também na língua falada. Ao observar o português falado na comunidade Jurussaca no estado do Pará, Jair da Silva (2014, p. 3) defende que a “variação” da língua falada na localidade é “afro-indígena” e não “afro-brasileira”, dadas “as suas questões étnicas de formação de contato com povos/pessoas africanas e povos/pessoas indígenas,

---

2 “[...] seres ou entidades que são normalmente invisíveis às pessoas comuns” (Maués; Villacorta, 1998, p. 88).

característica essa marcante nas comunidades quilombolas do norte do Brasil” cuja formação étnica é negra e indígena. Da mesma forma que há um português indígena, existe também um português negro, o pretuguês (Gonzalez, 2018) ou a “fala aquilombada” (Oliveira *et al.* s/d *apud* Oliveira *et al.*, 2015), e ambos se movimentam por “terras mistas” (de pretos e de indígenas) onde “o português é traço de identidade”, mas com as marcas específicas de cada comunidade, formando, então, o que Márcia Oliveira *et al.* (2015) conceituam como “português afro-indígena”. Mas a língua, destacam os autores, é formada pelas dinâmicas culturais dessas comunidades que são negras e são indígenas. Da mesma forma que Jair da Silva (2014), nomeiam algumas comunidades quilombolas como “afro-indígenas” em razão desses encontros entre os povos indígenas e africanos e os impactos desse encontro nas formações culturais desses territórios.

Quanto à ascendência indígena, Jair da Silva, ao trazer a comunidade de Jurussaca, mostra que vários trabalhos consideram que a comunidade, possivelmente, tenha herdado as influências dos Timbira, Kraô e dos Jê, bem como de falantes de línguas bantas, línguas cuás e os falantes de línguas defoides. Essas são as línguas predominantes nessa chegada, inclusive o pesquisador documenta que, em relatos da comunidade, quem deu início à localidade foram negros escravizados que, fugidos de terras maranhenses, paraenses e mineiras, fixaram moradia naquela região (Silva, J., 2014).

Glauce da Silva (2017, p. 53) também realiza sua pesquisa na comunidade Jurussaca e afirma que, para compreender as territorialidades “afro-indígenas”, é importante saber que

as comunidades quilombolas não são obrigatoriamente originárias de grupos de escravos fugidos, mas compõem grupos e/ou comunidades negras (urbanas ou rurais) que resistem (sobrevivem) socialmente a partir de seus modos de vida tradicionais. A comunidade de Jurussaca é uma comunidade afro-indígena que muito se assemelha a outras comunidades rurais formadas nas fronteiras abertas entre o Pará e o Maranhão.

Em outro estudo no campo da linguagem, Cristiane Serra (2016, p. 1) observa os aspectos morfossintáticos do português falado na comunidade quilombola Siricari, localizada na região de Salvaterra – Marajó, Pará, e afirma ser notório que, nas comunidades rurais amazônicas, “apesar da inegável miscigenação,

a língua que se manteve ativa na trajetória de comunicação interétnica na Amazônia colonial foi a Língua Geral Amazônica (doravante LGA) e não o português trazido pelo colonizador” e, mais à frente, analisa que

ao longo dos dois séculos que separam a diminuição da LGA do efetivo uso da língua portuguesa em terras paraenses, é razoável haver traços morfossintáticos de substrato afro-indígena na formação do português contemporâneo dessa região. Isso nos autoriza a levantar a hipótese de que em locais mesmo pouco distantes do grande centro urbano, possam ser revelados traços desse substrato na fala do português de comunidades de histórico africano e/ou indígena. [...] Nos quilombos visitados em Marajó parece haver uma identificação dos moradores com a constituição afro-indígena. Essa é uma característica contrária do que se tem observado em comunidades indígenas como nos povos Tremembé (CE) e Tapeba (CE), dos quais se imprime o caráter indígena sem a participação sucessora de etnias de descendentes africanos. Contrariamente ao que vemos nas comunidades marajoaras, eles se autodenominam quilombolas, mas não há qualquer negação de sua descendência indígena. Esse aspecto é uma interseção entre o comportamento social afro-indígena adotado intimamente pela comunidade Siricari (entre outras comunidades marajoaras) e as características etnolinguísticas defendidas neste estudo a partir da perspectiva do Português Afro-indígena. (Serra, 2016, p. 8, 22).

A pesquisa mostra que, antes das chegadas de africanos na região marajoara, seu povoamento era feito por diferentes povos indígenas que sempre se movimentaram e interagiram intensamente em toda aquela região, o que também faz cair por terra o estereótipo de que povos indígenas na Amazônia viviam em estado de isolamento do mundo moderno ou do desenvolvimento, tendo sido a colonização europeia que os tornou parte da história. A narrativa que Serra traz em sua pesquisa diz exatamente o contrário desse isolamento preconcebido pelos colonizadores que, em sua maioria, basearam-se em padres jesuítas.

Quilombos e mocambos estabeleceram, ao longo da história, um território marajoara singular marcado pelas identidades africana e indígena, símbolo evidente em nossa cultura brasileira. São estes aspectos tão evidentes em Marajó e, sobretudo, tendo confirmado étnico e historicamente tais características na

comunidade Siricari que faz desse local um rico ambiente de investigação linguística. (Serra, 2016, p. 41).

No campo das artes, o debate sobre as identidades “afro-indígenas” são muito profícuos também. Em sua dissertação defendida em 2012, a pesquisadora Keila Santos (2012, p. 27, grifo da autora) observa os fenômenos de articulação “afro-indígena” também no tambor de mina ou mina nagô praticado no estado do Pará:

No Tambor de Mina, religião afro-indígena da Amazônia paraense, manifestam-se *voduns*, orixás, deuses indígenas, nobres encantados, caboclos, pretos velhos, *erês*, entre outros, além de sultões e princesas do Oriente, como a *toya* turca Mariana, cujas histórias remontam, de acordo com os mineiros, à época das Cruzadas.

A pesquisadora observa a festa de São Cosme e São Damião no Terreiro de Mina Dois Irmãos, localizado no bairro do Guamá em Belém, e com mais de 120 anos de tradição. Sobre o terreiro, ela afirma que

o Terreiro de Mina Dois Irmãos possui bases ritualísticas da Mina Nagô, denominação dada à religião afro-indígena da Amazônia que cultua *voduns*, orixás, encantados, caboclos, reis, rainhas, nobres, *erês*, entre outros. [...]

No Terreiro de Mina Dois Irmãos realiza-se, diariamente, a história de resistência e lutas da prática dos conhecimentos tradicionais e ancestrais da cultura afro-religiosa na Amazônia. O tombamento do espaço físico é importante para a perpetuação do culto religioso e da tradição cultural, pois congrega amplo significado simbólico, com sua diversidade representativa do universo religioso paraense, em consonância com a realidade afro-brasileira. (Santos, K., 2012, p. 73, 76, grifo da autora).

Fábio Castro (2018, posição 321) fala sobre como o tabuleiro social da Amazônia é complexo, diverso, e lembra que nele também constam “as elites locais, intelectuais e artistas que constantemente recorrem aos tecidos mistificadores da identidade”, e que “nesse tabuleiro há também os ‘novos amazônidas’, largos contingentes populacionais trazidos para a região pelas políticas colonizadoras

do Estado Brasileiro nas três últimas décadas”, e complementa dizendo que “a diversidade dos ecossistemas amazônicos substancializa a diversidade de suas populações e a variedade”.

No trabalho de Augusto Nunes (2013), a cultura e os saberes nas manifestações culturais marajoaras são o contexto para a afirmação da arte “afro-indígena-marajoara” de mestre Damasceno, o protagonista de sua pesquisa, conhecido por sua dedicação à cultura tradicional do município de Salvaterra, no Marajó: compositor, poeta, ensaiador do búfalo-bumbá (expressão cultural popular da região da Ilha do Marajó que gira em torno da vida e morte do búfalo). A intenção de Nunes (2013, p. 67) é “revelar como esse sujeito percebe a si mesmo e como a comunidade local o enxerga” e como as suas influências ancestrais interferem em seu trabalho:

[...] neste emaranhado de culturas populares, mestre Damasceno acaba convivendo com as novidades, sem desaparecer, tal como o fez desde sempre, a exemplo dos embates com outros grupos de boi-bumbá em tempos idos. É muito provável, inclusive, que em sua trajetória artística, ele tenha trazido para si ideias novas que não lhe pertenciam, uma vez que, neste processo de produção corriqueira da cultural, acaba havendo sinais de reconhecimento e identificação, levando-se a uma recriação de experiências e atitudes.

É importante destacar que foi nesta troca de culturas que se formaram os afro-indígenas [...] (Nunes, 2013, p. 79).

E assim Nunes segue descrevendo todos os elementos simbólicos que identificariam mestre Damasceno como um sujeito afro-indígena, ressaltando que essas memórias são fundamentais para as marcas culturais de sua comunidade.

Voltando aos estudos etnolinguísticos, Mara Acácio (2020) traz os Tembê do rio Guamá para o centro de sua pesquisa sobre linguagens amazônicas. Os Tembê também são conhecidos por seu biotipo que é negro e é indígena e, por essa razão, a pesquisadora se debruça a analisar as marcas da formação linguística da comunidade (Acácio, 2020, p. 163). A autora menciona uma “miscigenação” entre indígenas Tembê e quilombolas de Narcisa, área do alto rio Guamá, o que gerou um português falado próprio entre essas comunidades. Porém, Márcia Oliveira *et al.* (2015), estudiosos dessas formações linguísticas, também



usam o conceito de miscigenação, mas eles mesmos afirmam que estas comunidades se afirmam politicamente como “afro” ou como “indígena”, sendo a língua uma das bases mais importantes nessas dinâmicas, visto que ela altera ou é alterada por perspectivas socioculturais.

## Aspectos conclusivos

Buscamos trazer à tona como a categoria afro-indígena tem sido tratada na Amazônia paraense em teses e dissertações, defendidas no período de 2000 a 2020 no país. Isso nos levou a encontrar, através da literatura especializada, uma diversidade de comunidades em diferentes lugares do Pará que carregam a categoria afro-indígena como autoatribuição identitária construída culturalmente.

O intuito foi trilharmos uma abordagem que caminhe para ampliar as fronteiras discursivas que a cegueira da colonização impôs para uma narrativa oficial brasileira que dizima a multiplicidade das histórias e identidades culturais amazônicas. Portanto, a importância da descolonização é justamente a tentativa de nos despir de lentes da colonialidade que hierarquizam saberes, corpos, existências e territórios.

O percurso que fizemos foi promover a complexidade nela embutida de que a categoria afro-indígena não é sinônimo de via única de pertencimento étnico-racial. Nesse percurso, o que nos moveu foi acionar representações, tradições culturais, linguísticas e saberes ancestrais que estão em continuum, processo dinâmico em resistência, mas que também demandam construções identitárias em contraposição ao apagamento e dizimação de etnias indígenas e povos negros da diáspora africana amazônica em suas referências de mundo. Foi-nos evidenciada a complexidade trazida na autoatribuição afro-indígena que é contextual, dinâmica e temporalmente localizada.

Portanto, o convite está feito: o de compreender que os estudos sobre afro-indígenas não surgem por modismo, mas pela necessidade de entender a multiplicidade dos silêncios amazônicos provocados e mantidos, até hoje, pelo colonialismo interno. Da mesma maneira que é importante, também, conhecer as bases, fundamentação e história da Amazônia brasileira a partir de seus povos, etnias e comunidades.

## Referências

ACÁCIO, M. S. J. *Um estudo etnolinguístico centrado na variedade de português vernacular dos tembé do rio Guamá (PA)*. 2020. Tese (Doutorado em Filologia e Língua Portuguesa) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020. Disponível em: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8142/tde-08052020-205124/publico/2020\\_MaraSilviaJucaAcacio\\_VCorr.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8142/tde-08052020-205124/publico/2020_MaraSilviaJucaAcacio_VCorr.pdf). Acesso em: 30 maio 2021.

AFROINDÍGENA como autodeclaração em contexto amazônico. Colóquio virtual. Belém: NosMulheres, Universidade Federal do Pará, 3 jun. 2020. Disponível em: <https://www.facebook.com/GPNosMulheres/videos/vb.1734687283421577/251849732764368/?type=2&theater>. Acesso em: 29 maio 2021.

ALMEIDA, A. W. B. de. Os fatores étnicos como delineadores de novos procedimentos técnicos de zoneamento ecológico-econômico na Amazônia. In: ACSERALD, H.; HERCULANO, S.; PÁDUA, J. A. (org.). *Justiça ambiental e cidadania*. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004. p. 169-182.

BANDEIRA, L. C. C. “Rotas e raízes” de ancestrais itinerantes. 2013. Tese (Doutorado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/12785>. Acesso em: 30 maio 2021.

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORREA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (org.). *Geografia cultural: um século (III)*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002. p. 83-131.

BRAH, A. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 1, n. 26, p. 329-376, jan./jun. 2006.

CASTRO, F. F. de. *As identificações amazônicas*. Belém: NAEA, 2018.

CONRADO, M.; REBELO, N. Mulheres negras amazônicas: ação, organização e protagonismo nas práticas políticas. In: RIBEIRO, M. (org.). *As políticas de igualdade racial: reflexões e perspectivas*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2012. p. 219-243.

DEUS, Z. A. de. *Ananse tecendo teias na diáspora: uma narrativa de resistência e luta das herdeiras e dos herdeiros de Ananse*. Belém: Secult Pará, 2019.

ESPINOSA MIÑOSO, Y. Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, [s. l.], v. 14, n. 33, p. 37-54, jul./dic. 2009.

ESPINOSA MIÑOSO, Y. Yuderkys Espinosa: “El feminismo (blanco) es un programa totalmente moderno y si es moderno es racista”. Entrevista a Rosa Blanco. *Revista La Brújula*, [s. l.], 17 mayo 2021. Disponível em: <https://revistalabrujula.com/2021/05/17/yuderkys-espinosa-el-feminismo-blanco-es-un-programa-totalmente-moderno-y-si-es-moderno-es-racista/> Acesso em: 17 maio 2021.

FANON, F. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2010.

GOLDMAN, M. “Quinhentos anos de contato”: por uma teoria etnográfica da (contra) mestiçagem. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 641-659, 2015.

GOLDMAN, M. “Nada é igual”. Variações sobre a relação afroindígena. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. 1-39, 2021.

GONDIM, N. *A invenção da Amazônia*. Manaus: Valer, 2007.

GONZALEZ, L. *Primavera para as rosas negras*: Lélia Gonzalez em primeira pessoa... Diáspora Africana [São Paulo]: Filhos da África, 2018.

MAUÉS, R. H.; VILLACORTA, G. M. *Pajelança e encantaria amazônica*. [S. l.: s. n.], 1998. Trabalho apresentado no Simpósio de Pesquisa Conjunta “As ‘outras’ religiões afro-brasileiras”, nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, 22 a 25 de setembro de 1998.

MESQUITA, L. A. P. de; ALMEIDA, M. G. de. Territórios, territorialidades e identidades: relações materiais, simbólicas e de gênero no campo. *Revista GeoNordeste*, São Cristóvão, ano 23, n. 1, p. 2-16, jan./jun. 2017. Disponível em: <https://library.org/document/y62jo94z-revista-geonordeste-ano-n-jan-jun.html>. Acesso em: 30 maio 2021.

NUNES, A. C. M. *No palco da cultura marajoara*: identidades e saberes em mestre Damasceno. 2013. Dissertação (Mestrado em Comunicação, Linguagens e Cultura) – Universidade da Amazônia, Belém, 2013. Disponível em: <http://www6.unama.br/ppgclc/attachments/article/56/No%20palco%20da%20cultura%20marajoara;%20identidades%20e%20saberes%20em%20mestre%20Damasceno.pdf>. Acesso em: 30 maio 2021.

OLIVEIRA, M. S. D. de *et al.* O português afro-indígena e a comunidade de Jurussaca. In: ORNELAS DE AVELAR, J.; LÓPES, L. Á. (org.). *Dinâmicas afro-latinas*: língua(s) e história(s). Berlin: Peter Lang, 2015. v. 1, p. 149-178. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/384937/mod\\_resource/content/1/Oliveira%20et%20alii\\_FINAL%20agosto%202014.docx.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/384937/mod_resource/content/1/Oliveira%20et%20alii_FINAL%20agosto%202014.docx.pdf). Acesso em: 30 maio 2021.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber*: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-278. Disponível em: <http://biblioteca-virtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf>. Acesso em: 30 maio 2021.

REIS, J. J.; GOMES, F. dos S. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RESTREPO, E.; ROJAS, A. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Universidad del Cauca, 2010. (Colección Políticas de la Alteridad). Disponível em: <http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/Inflexion.pdf>. Acesso em: 30 maio 2021.

SANTOS, A. B. dos. Invasão e colonização. In: SANTOS, A. B. dos. *Colonização, quilombos: modos e significados*. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa: Universidade de Brasília: Programa Institutos Nacionais de Ciência e Tecnologia: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico: Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação, 2015. p. 25-43.

SANTOS, K. A. C. dos. *Os portais, o baú, o cavalo e o farol: a espetacularidade na festa de São Cosme e São Damião no Terreiro de Mina Dois Irmãos*. 2012. Dissertação (Mestrado em Artes) – Instituto de Ciências das Artes, Universidade Federal do Pará, Belém, 2012. Disponível em: [http://www.repositorio.ufpa.br/jspui/bitstream/2011/7670/1/Dissertacao\\_PortaisBauCavalo.pdf](http://www.repositorio.ufpa.br/jspui/bitstream/2011/7670/1/Dissertacao_PortaisBauCavalo.pdf). Acesso em: 30 maio 2021.

SERRA, C. T. *Aspectos morfosintáticos do português falado no quilombo Siricari/Marajó: uma perspectiva afro-indígena*. 2016. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas, Universidade de Brasília, 2016. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/21714>. Acesso em: 30 maio 2021.

SILVA, G. D. F. F. da. *Notas sobre identidades, territorialidades e religiosidades em uma comunidade quilombola na Amazônia Oriental*. 2017. Dissertação (Mestrado em Línguas e Saberes na Amazônia) – Universidade Federal do Pará, Bragança, 2017. Disponível em: <https://ppls.propesp.ufpa.br/ARQUIVOS/dissertacoes/2015/GLAYCE%20DE%20FATIMA%20FERNANDES%20DA%20SILVA.pdf>. Acesso em: 30 maio 2021.

SILVA, J. F. C. da. *O português afro-indígena de Jurussaca/PA: revisitando a descrição do sistema pronominal pessoal da comunidade a partir da textualidade*. 2014. Tese (Doutorado em Filologia e Língua Portuguesa) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8142/tde-28052014-123049/pt-br.php>. Acesso em: 30 maio 2021.

Recebido: 31/05/2021 Aceito: 14/02/2022 | Received: 5/31/2021 Accepted: 2/14/2022



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.