

# SEÇÃO 3

## Redisutindo a Mestiçagem na Amazônia Contemporânea: identidade nacional versus identidades indígenas

*Redisutiendo el Mestizaje en la Amazonía Contemporánea: identidad nacional versus identidades indígenas*

*Rethinking Mestizaje in the Contemporary Amazon: national identity versus indigenous identities*

Alanna Souto Cardoso Tupinambá

**Resumo:** O presente ensaio analisa criticamente a mestiçagem na Amazônia como categoria histórica e política de exclusão, demonstrando como os censos e classificações oficiais, do período colonial ao IBGE contemporâneo, contribuíram para o apagamento das identidades indígenas e afroindígenas. A investigação combina história oral – com narrativas familiares de comunidades ribeirinhas e registros documentais –, fontes ligadas às ações de movimentos indígenas contemporâneos urbanos, ribeirinhos e rurais, além de dados censitários e diálogo com a literatura científica de autores clássicos, pós-coloniais e decoloniais (Quijano, Cusicanqui, Munanga, Abdias do Nascimento, Goldman, entre outros). O texto assume a natureza de ensaio crítico, articulando memória, teoria e prática comunitária, para revelar a violência da miscigenação e, simultaneamente, os processos de resistência e retomada identitária. Destaca-se o protagonismo das mulheres indígenas na construção de territorialidades e no debate da (contra)mestiçagem, afirmando novas possibilidades de reconhecimento político e étnico-racial na Amazônia contemporânea.

**Palavras Chave:** Descolonização da Mestiçagem. Identidades Indígenas. Povos Afroindígenas. Amazônia. História Oral.

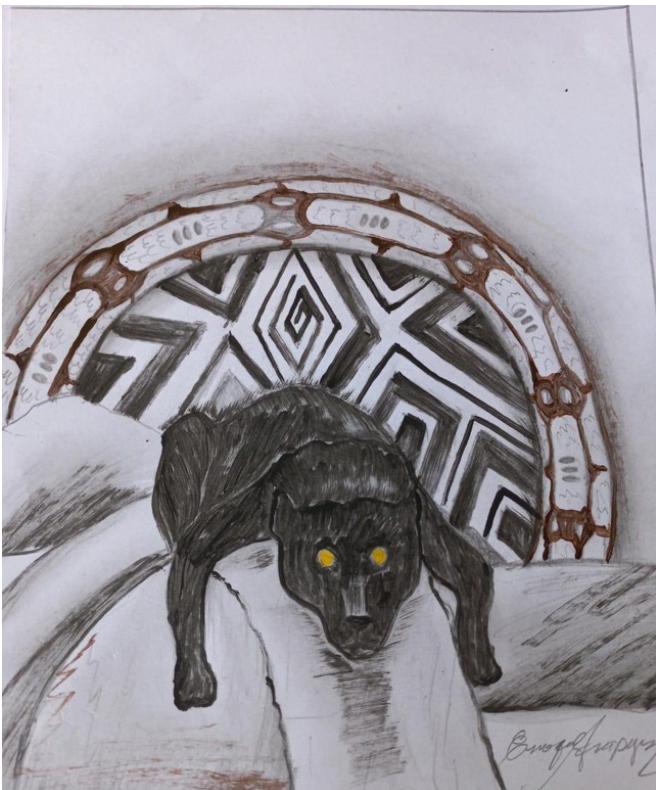
**Resumen:** El presente ensayo analiza críticamente el mestizaje en la Amazonía como una categoría histórica y política de exclusión, evidenciando cómo los censos y clasificaciones oficiales — desde el período colonial hasta el IBGE contemporáneo — contribuyeron al borramiento de las identidades indígenas y afroindígenas. La investigación combina historia oral, con narrativas familiares de comunidades ribereñas y registros documentales, además de fuentes de movimientos indígenas urbanos, rurales y ribereños. También dialoga con datos censales y literatura científica de autores clásicos, poscoloniales y decoloniales (Quijano, Cusicanqui, Munanga, Abdias do Nascimento, Goldman, entre otros). Se trata de un ensayo crítico que articula memoria, teoría y práctica comunitaria para revelar la violencia del mestizaje y, al mismo tiempo, destacar procesos de resistencia y retomada identitaria. Se resalta el protagonismo de las mujeres indígenas en la construcción de territorialidades y en el debate sobre la (contra)mestizaje, afirmando nuevas posibilidades de reconocimiento político en el marco de los derechos indígenas en la Amazonía contemporánea.

**Palabras Claves:** Descolonización del Mestizaje. Identidades Indígenas. Pueblos Afroindígenas. Amazonía. Historia Oral.

**Abstract:** This essay critically analyzes mestizaje in the Amazon as a historical and political category of exclusion, showing how censuses and official classifications — from the colonial period to the contemporary IBGE — contributed to the erasure of Indigenous and Afro-Indigenous identities. The research combines oral history, with family narratives from riverside communities and documentary records, along with sources from urban, rural, and riverside Indigenous movements. It also engages with census data and scientific literature by classical, postcolonial, and decolonial authors (Quijano, Cusicanqui, Munanga, Abdias do Nascimento, Goldman, among others). This critical essay articulates memory, theory, and community practice to reveal the violence of miscegenation while also highlighting processes of resistance and identity reclamation. It emphasizes the protagonism of Indigenous women in constructing territorialities and debating (counter)mestizaje, affirming new possibilities of political recognition within the framework of Indigenous rights in the contemporary Amazon.

**Keywords:** Decolonization of Mestizaje. Indigenous Identities. Afro-Indigenous Peoples. Amazon. Oral History.

Alanna Souto Cardoso Tupinambá – Doutora em Desenvolvimento Sustentável (PPGDSTU/NAEA-UFPA) e pós-doutora em Geografia (PPGG-UEPA/PDPG-CAPES). Presidente reeleita do Instituto de Pesquisa do Projeto Cartografando Saberes (IPPCS). Lattes: [lattes.cnpq.br/7098836632732859](https://lattes.cnpq.br/7098836632732859). E-mail: [alanna81@instituto-cartografando-saberes.com](mailto:alanna81@instituto-cartografando-saberes.com)



“(...) Você não sabe

Ninguém viu

Mas ficou cravado na minha memória

Pega no laço e você sabe a história

Legalizam o genocídio

Chamam de pardos pra embranquecer

Enfraquecer e desestruturar você

Pra não saber de onde veio

E conta a história da bisa, da sua bisa que era  
índia

E não é branco, nem preto

Nem indígena o suficiente, pelos fiscais de ID

Ninguém é ilegal em terra roubada

Tô renascendo das cinzas do fogo

Em que queimaram meus ancestrais

Ainda resistimos em tantos tons e vivências (...)”

(Cauê Guajajara)

## INTRODUÇÃO

### Descolonizar a Mestiçagem

A Amazônia do século XXI enfrenta retrocessos sociais, ambientais e educacionais que fragilizam direitos fundamentais. O ensino de História e Filosofia perde espaço, cresce a violência de gênero e intensificam-se os ataques aos corpos e territórios indígenas e tradicionais. Somam-se a isso a LGBTfobia e a persistência de uma segregação racial histórica, que atinge pretos, indígenas e aqueles classificados como “quase pretos, quase índios, quase brancos de tão pobres”.

Diante desse cenário, este ensaio propõe uma reflexão crítica sobre a mestiçagem na Amazônia. Mais que um dado demográfico ou biológico, ela se constitui como marcador político de exclusão. As categorias oficiais de cor e raça, utilizadas nos censos, reduzem a pluralidade a rótulos fixos – branca, preta, amarela, parda, indígena, sem declaração – e invisibilizam identidades complexas como as de quilombolas, caboclos e povos tradicionais urbanos.

A discussão aqui proposta não pretende ser exercício neutro de teoria, tampouco se enquadra nas fórmulas científicas convencionais legitimadas pelo *mainstream* acadêmico. Trata-se de uma escrita situada, que assume seu caráter político e comunitário. Metodologicamente, articula a história oral – por meio de narrativas familiares e comunitárias – com o uso de documentos oficiais, registros censitários e fontes ligadas às ações dos movimentos indígenas contemporâneos urbanos, ribeirinhos e rurais. Esse conjunto dialoga com a literatura científica clássica, pós-colonial e decolonial, conferindo densidade teórica à análise e situando o texto como exercício de reflexão crítica e descolonial.

Falo a partir do lugar de mulher indígena de famílias ribeirinhas, reterritorializada na cidade, pesquisadora e educadora comunitária. Minha experiência é atravessada por uma estrutura étnico-racial excludente e pelo silenciamento das subjetividades mestiças formadas em trajetórias indíge-

nas, quilombolas, negras e ribeirinhas. Ao iluminar essas ausências e apagamentos, busco contribuir para uma crítica das políticas de identificação e para a construção de outras formas de nomear e reconhecer os sujeitos amazônicos em sua pluralidade.

## 1. A Ideia Racial nos Censos do Passado

A questão racial na Amazônia, marcada pela forte presença indígena e afrodescendente, revela como os censos foram instrumentos de controle social e apagamento étnico. Como lembra Benedict Anderson (1993), o censo, o mapa e o museu moldaram a linguagem do Estado colonial, construindo representações nacionais que excluíam identidades locais.

Os censos coloniais pombalinos do século XVIII introduziram mapeamentos regulares e categorias jurídicas: pessoas livres (brancos, mestiços e índios “adjuntos”), índios aldeados e escravos. Essa classificação racializada, mesmo sob a proibição formal da escravidão indígena em 1755, manteve a segregação entre povoações de brancos e de índios, reforçando uma hierarquia social e espacial (FONSECA, 2017; CARDOSO, 2018).

Considerando esse contexto, a análise desse tópico proposto explora especificamente os censos coloniais e os censos contemporâneos como instrumentos que reproduzem uma herança colonial de encobertamento da etnicidade<sup>1</sup>. Isso contribui para a cristalização do mito das três raças e da pseudodemocracia racial difundidos a partir de 1930, no processo de legitimação das noções de nacionalismo e estado-nação.

### 1.1. Censos Coloniais Pombalinos no Grão-Pará e Maranhão: padronização demográfica e segregação racial-espacial

Os censos coloniais da Amazônia Pombalina, a partir de meados do século XVIII, introduziram mapeamentos mais regulares e padronizados<sup>2</sup>. A questão populacional<sup>3</sup> tornou-se central na arte de governar das metrópoles europeias, articulada à expansão demográfica, ao aumento da

<sup>1</sup> Seguimos aqui a perspectiva de Barth (1995), que entende a etnicidade como uma forma de organização social que classifica os sujeitos em categorias a partir de suas origens e é legitimada no âmbito da interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores. Como observa O'Dwyer (1999), é possível aplicar o termo etnicidade “(...) com referência ao processo de construção de fronteiras territoriais, antes de descrito, com base em crenças e sentimentos religiosos (...)” (p. 102). Nesse sentido, o contraste com as outras comunidades em torno nem sempre é evidente, mas cada grupo demarca suas próprias diferenças por meio da delimitação de fronteiras étnicas-territoriais próprias e suas territorialidades.

<sup>2</sup> Tais documentações localizadas no acervo digital do Arquivo Histórico Ultramarino estão disponíveis por meio do Projeto Resgate e acessíveis nos arquivos estaduais e laboratórios de histórias das universidades públicas.

<sup>3</sup> Nesse contexto, as metrópoles tomaram providências para arregimentar as colônias nessa nova governamentalidade. Para toda a América, a preocupação era medir a população com objetivo evidente de controle, segurança e moldar um perfil dos povos nativos, conforme a percepção do Estado lusitano. Dessa forma, contagem da população indígena muito antecedeu a adoção dos procedimentos censitários modernos na Europa, já que, desde o início do século XVI, o Estado espanhol começou a requerer de seus funcionários civis e eclesiásticos a descrição e a contagem da população das áreas recém-conquistadas. Contudo, para a América portuguesa, as primeiras iniciativas censitárias ainda tardariam. Até o século XVIII havia apenas estimativas grosseiras feitas por funcionários da Coroa (especialmente com finalidades militares) ou cronistas contemporâneos (BOTELHO; PAIVA, 2008). Logo, o processo de ocupação da Amazônia portuguesa visava corresponder a esse ao modelo de governamentalidade que passava a ter uma perspectiva de população e não de mais clãs familiares, “...centrado na tríade: soberania, disciplina e gestão governamental. Esta última apresenta como alvo principal a população e cujos mecanismos são os dispositivos de segurança” (CARDOSO; MARIN, 2014).

produção agrícola e à circulação monetária, fatores que dinamizaram o mercado antes restrito pelo absolutismo (FOUCAULT, 2008).

O recenseamento de 1778 organizava a população por freguesia e chefia familiar, qualificando-a racialmente em categorias como “cafuzo”, “mameluco” e “mulato”. Tais classificações, como observam Cardoso (2008, 2018) e Quijano (2005), refletiam a estrutura de dominação racial da sociedade colonial.

As reformas pombalinas instituíram uma divisão simultaneamente territorial e racial. A categoria “índio” passou a designar os aldeamentos, em oposição às freguesias, organizadas como povoações de brancos. Nelas se concentravam os engenhos e as regiões mais antigas de colonização, formadas por moradores livres – em geral brancos – e por escravos negros.

Essa concepção racial, consolidada no século XVIII, legitimava distinções entre indígenas, negros e brancos, conforme analisam Quijano (2005) e Alberto da Costa e Silva (2011). Diferentemente de períodos anteriores, em que a escravidão incluía também grupos europeus e norte-africanos, a partir do fim do século XVII, ela passou a ser orientada pelo critério racial. A reorganização espacial pombalina fixou essa segregação, dividindo a Amazônia lusa em povoações brancas e indígenas – distinção crucial para compreender a formação da sociedade amazônica, na qual a miscigenação e a mestiçagem já eram significativas (CARDOSO, 2018).

Tendo em vista essa formação espacial segregada racialmente no Estado do Grão-Pará e Maranhão, entendemos que não é possível discutir as raízes do racismo amazônico sem considerar a questão indígena na formação da população mestiça, inclusive na relação com os afrodescendentes. Isso permite compreender como a violência da miscigenação atinge muitos povos – seja na floresta, no campo ou na cidade – que não se enquadram nas categorias definidas de negro retinto ou indígena, sendo estes últimos reconhecidos apenas quando há autopertencimento à sua etnia em áreas rurais ou aldeadas<sup>4</sup>.

## 1.2. O Censo de 1872: “caboclo” como categoria de (in)visibilização indígena

No século XIX, foi realizado o primeiro censo nacional, um mapeamento pautado pela divisão racial e não meramente pela cor, que novamente impactou fortemente os indígenas. Em 1872,

<sup>4</sup> As sociedades “não urbanas” da Amazônia contemporânea podem ser compostas, em suma, por sociedades indígenas; pelos chamados camponeses “tradicionalis” ou históricos (caboclos) resultantes da incorporação colonial da região amazônica; e pelos neocamponeses que migraram na década de 1970 como parte das políticas de ocupação da Amazônia. Cada uma dessas sociedades demarca diferenças étnico-raciais e se organiza socialmente e em suas terras tradicionalmente ocupadas. Muitas dessas terras ainda estão distantes de serem tituladas pelo Estado e dividem um histórico de relativa invisibilidade sociopolítica, aspecto do racismo histórico que atinge esses povos (ADAMS; MURRIETA; NEVES, 2006). Nesse contexto, Oliveira (1997) reflete a respeito dos indicadores da diversidade resultante dessas relações raciais, considerando-os absolutizados, mitificados e distorcidos. As três raças são colocadas em um plano de horizontalidade como fundadoras da nacionalidade, supervalorizadas e exaltadas em suas virtudes específicas, o que encobre ausências de características opostas dos três vértices. Com base nisso, se fundamenta a fábula das três raças que solidifica a fraude da democracia racial, conforme Matta (1981). De acordo com o autor, isso obscurece o entendimento da pluralidade étnico-racial e suas relações raciais, abolindo temporariamente as assimetrias sociais, e focando na assimilação e na miscigenação como geradoras da nação moderna. Desse contexto, surge o “racismo à brasileira”, que cria formas de invisibilidade e violência com relação às identidades de povos historicamente subalternizados. Esse fenômeno resulta no que chamo “racismo à amazônica”: uma face do debate racial que negligencia a Amazônia no cenário nacional. Mesmo quando essa discussão ocorre, se sobressai a perspectiva bipolar (branco, negro) apontada pelo movimento negro (TELLES, 2003 *apud* SCHUCMAN; FACHIM, 2016) e que desconsidera uma série de narrativas étnico-raciais dos povos da Amazônia entre matas, rios e cidades.

a população foi classificada por meio de categorias raciais<sup>5</sup> nas quais a condição civil sobreponha a divisão racial: os homens livres eram distribuídos em brancos, negros (escravos alforriados) e caboclos. Já a população escrava subdividia-se em negros e pardos, sendo estes últimos frutos da união entre os negros e brancos ou negros e índios. De acordo com Oliveira (2016), a presença indígena foi claramente excluída, uma vez que o mapeamento só abrangia os índios catequisados que já interagiam com os brasileiros ou que se consideravam brasileiros.

A classificação “caboclo” passou a abranger grande número de indígenas no pós-independência, quando prevaleceu a política que os considerava o “futuro brasileiro” e, apenas sob essa condição, poderiam receber assistência estatal. O termo funcionava como estratégia de integração à sociedade nacional, inserindo-se na mitificação do “índio romântico”.

Ainda no século XVIII, porém, a Coroa proibiu essa designação, por visibilizar uma identidade indígena que se pretendia apagar. O Diretório dos Índios reforçou esse apagamento ao proibir o uso das línguas nativas e incentivar casamentos interétnicos. Como termo que denotava resistência, “caboclo” identificava descendentes indígenas, mas sua proibição buscava dissolver tal pertencimento. Aos mestiços reconhecidos como súditos lusitanos, concediam-se regalias limitadas – acesso a escolas, empregos e algumas honras –, sem que fossem realmente aceitos como brancos, sobretudo se fossem pobres (GUZMÁN, 2006).

Assim, já no período colonial consolidava-se a tríade brancos, índios e africanos, com hierarquias socioraciais bem definidas. O apagamento da população indígena antecedeu, nesse processo, o embranquecimento oficial e científico da população negra no século XIX. No censo de 1872, “caboclo” designava os indígenas vistos como “aliados” e civilizados, enquanto os chamados “bravos”, exteriores à sociedade, carregavam forte estigma. Apenas o Amazonas registrava número de indígenas superior a outras categorias raciais.

**Tabela 1** – População total por Estado e Município Neutro por Raça segundo o Censo de 1872

Províncias e Município Neutro	População Total	Raça			Caboclos
		Total	Pardos	Pretos	
Amazonas	56631	11211	7256	1336	36828
Pará	247779	92634	93727	16829	44589
Maranhão	284101	103513	144361	25284	10943
Piauhy	178427	43447	106665	14862	13453
Ceará	689773	268836	339166	28934	52837
Rio Grande do Norte	220959	102465	84090	23365	11039
Parahyba	354700	144721	178596	21816	9567
Pernambuco	752511	291159	387851	61696	11805
Alagoas	312268	88798	200199	16907	6364
Sergipe	153620	49778	81583	19172	3087
Bahia	1211792	331479	565704	264727	49882
Espírito Santo	59478	26582	20529	6838	5529
Município Neutro	226033	151799	44845	28466	923

<sup>5</sup> Aqui observa-se, mais uma vez, o que foi destacado por Benedict Anderson (1993): os censos seguem as percepções ideológicas do espaço concebido, ou seja, do ordenamento espacial para moldar as comunidades, no âmbito do Estado, segundo uma lógica de integração nacional que já estava presente no Brasil Regencial e, inclusive, desde a invasão das Américas.

## SEÇÃO 3

Rio de Janeiro	490087	303275	121245	57715	7852
São Paulo	680742	433432	151306	56539	39465
Paraná	116162	69698	30636	6741	9087
Santa Catharina	144818	125942	11737	4247	2892
Rio Grande do Sul	367022	258367	48666	34272	25717
Minas Geraes	1669276	830987	598813	207154	32322
Goyaz	149743	41929	86389	17175	4250
Matto Grosso	53750	17237	20914	7075	8524
<b>Total</b>	<b>8419672</b>	<b>3787289</b>	<b>3324278</b>	<b>921150</b>	<b>386955</b>

Fonte: elaboração da autora a partir dos dados do Censo de 1872.

Destaca-se que, nesse momento, no Pará, o número de pessoas classificadas como pardas já ultrapassava o de brancos, e a presença de indivíduos caboclos ainda se fazia significativa. Como vimos, tanto entre os pardos quanto entre os caboclos havia presença indígena.

Não cabe aqui trabalhar com dados quantitativos em si, mas buscar entender de que forma os censos contribuíram com a política e o planejamento estatal de invisibilidade da pluralidade étnica dos indígenas, negros e mestiços. Com base nisso, entende-se o racismo no país também direcionado aos indígenas a partir da sua diluição na população mestiça. Contudo, quando se debate a mestiçagem e racismo, dificilmente se aborda a violência infligida aos indígenas por meio da sua integração forçada à sociedade. Isso se manifesta atualmente quando o IBGE adota como critério para a categoria parda a referência exclusiva à identidade negra, quando, em vez disso, deveria haver uma consulta mais voltada a contextos e trajetórias familiares. Nesse contexto, destaca-se uma Amazônia marcada pela forte presença indígena na formação das comunidades ribeirinhas, além da negra, nas raízes de um campesinato histórico que também passa a marcar a cidade. Como exemplo, destaca-se Belém, seja em função da urbanização crescente e o deslocamento da chamada população de cor para as baixadas da urbe, seja por forte êxodo rural.

### 1.3. Do “caboclo” ao “pardo”: transição e apagamento étnico no pós-abolição

As categorias criadas pelo Estado tornavam cada vez mais difícil localizar os indígenas nos arrolamentos populacionais. De acordo com Oliveira (2016), no censo de 1890 a designação “caboclo” apareceu pela última vez. Sendo assim, no pós-abolição, essa categoria passou por um grande crescimento e tornou-se uma alternativa socialmente mais aceitável para os mestiços, permitindo-lhes se refugiar da herança negativa da categoria dos pardos, que, no censo anterior, também era usada para identificar pessoas escravizadas. Uma das estratégias utilizadas para ocultar a escravidão indígena, já completamente ilegal no pós-independência, era estimular uniões entre negros não alforriados e indígenas livres, fazendo com que seus filhos já nascessem na condição de escravos. Por esse motivo, é possível que muitos dos pardos que migraram para categoria de caboclos tenham advindo dessas uniões, embora os dados censitários não permitam mensurar o real impacto desse fenômeno. De todo modo, em 1890, a categoria “parda” passa a aparecer como “mestiça”.

A categoria cabocla foi retirada dos censos nacionais após 1890, deixando de figurar como categoria racial e passando a integrar os pardos, que passam ser referência da mestiçagem advinda de indígenas e negros. Já os indígenas só apareceriam enquanto categoria a partir do censo de 1991, como pode ser observado na tabela abaixo.

**Quadro 1 – Mapeamento por raça e cor nos censos nacionais.**

Definição	1872 Raça	1890 Raça	1940 Cor	1960 Cor	1980 Cor	1991 Cor ou Raça
Classificação	Branca	Branca	Branca	Branca	Branca	Branca
	Preta	Preta	Preta	Preta	Preta	Preta
	Parda	Mestiça		Parda	Parda	Parda
	Cabocla	Cabocla	Amarela	Amarela	Amarela	Amarela
						Indígena

Fonte: adaptado de Silva (2020).

A categoria “pardo” incluía termos como “moreno”, “mulato” e “caboclo” e, com frequência, era usada quando o recenseador não identificava características raciais definidas. No censo de 1940, essa classificação excluiu indígenas, salvo quando declaravam explicitamente sua etnia (OLIVEIRA, 1997).

Esse enquadramento mostra que o Estado tratava o indígena como categoria jurídica, reconhecendo apenas povos isolados ou institucionalizados. Com isso, ignorava os indígenas urbanizados ou diáspóricos (advindos de migrações internas resultantes de situações históricas diversas), cujas etnicidades foram apagadas – processo semelhante ao ocorrido com africanos escravizados e seus descendentes, reunidos genericamente como “afrodescendentes” e outras categorias como mulato, cafuzo, moreno etc.

O avanço da colonização, marcado por deslocamentos forçados e assimilação cultural, resultou no apagamento de etnias indígenas e africanas. Seus descendentes passaram a ser classificados como caboclos, ou seja, mestiços do cruzamento com brancos ou negros, produzindo uma diluição identitária que reforçou a invisibilização da presença indígena na formação do povo brasileiro.

#### 1.4. Classificações Oficiais em Disputa e o Debate Indígena Contemporâneo

A partir da análise do tópico anterior, observa-se que tanto o mito das três raças quanto o da democracia racial se mostram inconsistentes. O IBGE, ao classificar todos os pardos como negros, inviabiliza a visibilidade da ancestralidade indígena na mestiçagem. No entanto, se entendermos como mestiços aqueles que não têm fenótipo branco, torna-se possível pensar uma identidade racial afroindígena, especialmente nas comunidades que não se reconhecem na tríade racial fundadora oficial<sup>6</sup> e nem como pardos, seja no âmbito do movimento negro, seja nas emergências do movimento indígena contemporâneo.

<sup>6</sup> O preto/negro, o branco e índio. A categoria “pardo” como observa Oliveira (1997, 2016) refere-se genericamente à mistura entre diferentes grupos de cor, enquanto a condição de indígena remete a um status jurídico e político diferenciado, e não a uma classificação cromática. Ao se autodeclarar indígena, o indivíduo não aponta uma identidade racial baseada na cor da pele, mas afirma seu pertencimento a uma coletividade com formas próprias de organização social e tradições culturais originárias de populações pré-colombianas. Assim, reivindica reconhecimento e tratamento específico do Estado, especialmente em relação a direitos territoriais e políticas de assistência. Não há homogeneidade física ou cromática entre os povos indígenas: há grupos que poderiam ser classificados como negros e outros que se aproximam mais dos padrões fenotípicos brancos do que os vizinhos mestiços. Mesmo dentro de uma mesma aldeia ou comunidade ribeirinha indígena ou, ainda, entre os atuais indígenas urbanos e periurbanos, a diversidade fenotípica é ampla. Portanto, a identidade indígena não se sustenta em critérios raciais ou de cor, ao contrário da categoria “pardo”, que visa mensurar justamente a condição de mistura entre grupos raciais. Mesmo assim, na prática, tanto os indígenas oficialmente aldeados quanto aqueles de emergências indígenas que já foram chamados de “índios misturados” sofrem a violência do racismo, sobretudo na Amazônia, onde o fenótipo indígena é a principal marca da família “cabocla”.

## SEÇÃO 3

Essa proposta se alinha às experiências de coletividades e grupos étnicos como os Tupinambá do Sul da Bahia, que articulam relações identitárias que extrapolam os limites das categorias raciais tradicionais (GOLDMAN, 2014). Embora se autoafirmem indígenas, os Tupinambá dessa região se reconhecem como afroindígenas em suas práticas e pertencimentos, tanto no plano cultural quanto na constituição fenotípica marcada pela forte miscigenação e mestiçagem cultural com povos de matriz africana. Nesse sentido, pensar a identidade afroindígena como possibilidade concreta e politicamente afirmativa revela-se uma alternativa mais coerente para as comunidades tradicionais e coletividades amazônicas que resistem à homogeneização racial e a “pardanização” imposta pelo Estado. São grupos que se reconhecem em relações identitárias de matrizes indígenas e negras, afirmando suas (r)existências sem subordinação ao elemento branco.

Torna-se, portanto, fundamental acolher as reivindicações de reconhecimento da identidade étnico-racial afroindígena das famílias e coletividades ribeirinhas cuja ancestralidade indígena e/ou negra foi apagada. Nesse ponto, nos referimos de modo especial aos povos da região Guajarina, do Baixo Tocantins e da Ilha de Marajó, os quais demandam a retomada das etnicidades e racialidades pela ação de seus próprios agentes e educadores(as) comunitários(as). Como exemplo, citamos os quilombolas indígenas de Barcarena, que resistem e se autodeclararam afroindígenas em território quilombola (MAIA, 2017).

Assim como a negritude é reconhecida como identidade racial nas comunidades quilombolas, as identidades indígenas miscigenadas também deveriam ser. A invisibilização dessas comunidades no reconhecimento étnico-racial oficial contrasta com o avanço das políticas específicas destinadas aos povos quilombolas após a Constituição de 1988. Entretanto, as chamadas comunidades caboclas ribeirinhas com pertencimentos identitários de etnias indígenas seguem, em grande parte, excluídas desse reconhecimento formal.

Nesse horizonte, o retorno e as autodeclarações indígenas vêm se intensificando nos arrolamentos do IBGE<sup>7</sup> desde o censo de 2022. Para além da crítica de Oliveira (1997), Gersem Luciano (2006), em *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*, mesmo sem dedicar um capítulo exclusivo aos indígenas urbanos e periurbanos, trata o tema com sensibilidade e força política. Na introdução da obra, como em um gesto visionário do futuro, descreve o despertar das organizações comunitárias indígenas urbanas como um “desafiante tema – os índios urbanos – um caminho novo e longo que precisa ser aprofundado e valorizado em todos os campos de ação do movimento indígena e indigenista” (LUCIANO, 2006, p. 24-25).

O autor diferencia as perspectivas dos indígenas aldeados e dos urbanos, pontuando que os primeiros vivem dos recursos da natureza e mantêm saberes tradicionais de produção e consumo, enquanto os segundos “vivem geralmente de prestações de serviços e como mão de obra do mercado de trabalho” (LUCIANO, 2006, p. 24), não dependendo diretamente do território para sobreviver. O autor também afirma que essa diferença não pode se transformar em fronteira rígida, pois ambas as condições fazem parte de uma mesma referência sociocultural.

Nessa direção, jovens e adultos indígenas de inúmeros contextos que se distanciaram de suas comunidades em algum momento podem restabelecer vínculos afetivos, culturais e políticos. Mui-

<sup>7</sup> Luciano (2006) observa que os dados da FUNAI e da FUNASA não contemplam o grande contingente de indígenas residentes em cidades ou em terras ainda não demarcadas, os quais continuam sendo indígenas. O autor ressalta que o IBGE, ao adotar o critério da autoidentificação, apresenta resultados mais confiáveis e realistas. Ainda assim, diversos povos permanecem fora das estatísticas oficiais, como aqueles considerados “isolados” ou em processo de reafirmação étnica após longos períodos de dominação e repressão cultural (LUCIANO, 2006).



tos retornam como lideranças, trazendo experiências adquiridas fora da aldeia como sementes lançadas em solo ancestral, capazes de germinar e florescer em novos horizontes de luta e resistência. Outros, ao protagonizarem retomadas comunitárias de antigos territórios ribeirinhos, reatam os elos fragilizados pelo passado brutal da colonização e pela integração forçada ao Estado nacional, transformando memórias em força viva de (re)xistência.

## 2. A Fábula das Três Raças, o Racismo e a Questão da Mestiçagem para os Povos da Amazônia

Silvia Cusicanqui (2010) analisa o papel segregador da mestiçagem na segmentação da população indígena andina durante a colonização espanhola. A autora afirma que, já no contexto de integração do estado-nação, a mestiçagem assumiu um papel discursivo seguindo uma narrativa dos privilegiados para encobrir os traços racistas e coloniais do conflito, da violência e da dominação social.

Na prática, tal mestiçagem funcionava para os agentes comunitários como uma forma de escapar do estigma de ser “índio” ou “cholo” (miscigenado de indígena com branco ou negro mais próximo da memória indígena). De fato, a aparência mestiça podia ajudar em uma mobilidade social livre e voluntária, apesar de encobrir processos dolorosos de rupturas com comunidades e redes territoriais que formavam suas condições de existência. Logo, o rompimento dessas relações “(...) seja por força externa ou por autoimposição, como obrigação ou aprendizado da lógica dominante, exige negar aspectos da própria identidade e da cultura ancestral” (CUSICANQUI, 2010, p. 17).

### 2.1. De Freyre a Munanga e Abdias Nascimento: mestiçagem e branqueamento

A partir de meados de 1930, o Estado brasileiro herdou teses raciais do século XIX que viam a mestiçagem como um problema a ser superado. Autores como Nina Rodrigues, José Veríssimo, Oliveira Viana, Alberto Torres, Euclides da Cunha, Joaquim Nabuco, João Batista de Lacerda e Manoel Bomfim, apesar das diferenças, compartilhavam a ideia de que o futuro da nação dependeria do **branqueamento** da população (SCHWARCZ, 1993; GOLDMAN, 2017). Para Munanga (1999), esse processo resultou na dissolução da diversidade racial e cultural e na hegemonia branca.

No início do século XX, com o Estado Novo, a mestiçagem foi ressignificada como símbolo de brasiliade, apagando indígenas e negros. Nesse contexto, Gilberto Freyre (2003), em *Casa-Grande & Senzala* (1933), consolidou a ideia da “democracia racial”, defendendo a harmonia cultural produzida pela mistura entre lusos, africanos e indígenas (DÁVILA, 2010; DOMINGUES, 2005).

Essa visão foi contestada a partir dos anos 1960 pela chamada Escola Paulista, com autores como Florestan Fernandes (2013), Fernando Henrique Cardoso (2003), Octavio Ianni (1975) e Emília Viotti da Costa (1999). Suas pesquisas mostraram que a suposta harmonia racial ocultava estruturas de exclusão e desigualdade. O estudo encomendado pela Unesco, inicialmente conduzido por Roger Bastide, reforçou essa crítica ao demonstrar que não havia “paraíso racial” no Brasil, mas sim racismo estrutural.

Costa (1999) ressaltou ainda que a negação do preconceito, a crença no branqueamento e a valorização do mulato como categoria intermediária apenas reforçavam a dificuldade de construção de uma identidade negra coletiva. Mesmo a mobilidade social de indivíduos negros ou mulatos exigia a adoção de comportamentos brancos e alinhamento à lógica racial da elite.

Esses trabalhos afastaram opiniões etnocêntricas e consolidaram análises fundamentadas em pesquisas rigorosas, sendo que sua maioria desmitificou a democracia racial e a fábula das três raças apenas a partir da experiência negra. Um marco nessa discussão foi *O genocídio do negro brasileiro*, de Abdias do Nascimento (1978), que se tornou porta-voz do mundo afro-brasileiro ao propor o Brasil como sociedade plurirracial democrática. Ao analisar termos como “moreno” ou “homem de cor”, demonstrou como tais designações apagavam a identidade negra. Além disso, denunciou o branqueamento como prática de genocídio oficializada pelo Estado e reforçada por estratégias censitárias, evidente nos anos 1970, quando os levantamentos da ditadura militar suprimiram informações de raça e cor, inviabilizando políticas públicas específicas.

Nos anos 1990, Kabengele Munanga retomou o debate em *Redisputando a mestiçagem* (1999), oferecendo um balanço do pensamento racialista e das teorias científicas reconfiguradas no Estado Novo. Em suas análises, mostrou como o mestiço foi reinterpretado como elo de harmonia racial, embora na prática persistissem preconceitos associados ao caráter híbrido e ambíguo do mestiço, frequentemente tratado como um incômodo.

O foco de Munanga (1999) e Nascimento (1978) foi denunciar os mecanismos de branqueamento que ocultavam a presença afrodescendente na população brasileira. No entanto, avançaram pouco na análise das identidades mestiças em sua pluralidade e fragmentação, como ocorre entre povos indígenas e/ou comunidades tradicionais da Amazônia.

## 2.2. A Crítica Amazônica: comunidades caboclas e campesinato

Muitos grupos, como as comunidades ribeirinhas e os segmentos do campesinato originado de antigas povoações indígenas e de povoações de brancos<sup>8</sup>, escapam ao olhar do Estado e às narrativas fundadoras da identidade nacional, como o mito da “democracia racial” e o paternalismo entre a casa-grande e a senzala, tal como formulado por Gilberto Freyre (2003) e, posteriormente, reelaborado de forma crítica por Darcy Ribeiro (1995).

Ribeiro (1995), diferentemente de Freyre (2003), problematiza a relação entre raça e classe, traçando uma leitura histórica que abrange desde o período da escravidão até a abolição e os processos de resistência negra, como a formação de quilombos e a difícil integração nacional. Um processo semelhante pode ser observado entre os povos indígenas, cuja territorialização forçada e a violenta miscigenação, marcada pela exploração dos corpos e dos úteros das mulheres indígenas, geraram populações mestiças como caboclos, mamelucos, cafuzos e mulatos. Esses grupos chegaram ao estado-nação carregando estigmas de pobreza e exclusão, muitas vezes reduzidos a uma condição de invisibilidade no imaginário oficial.

<sup>8</sup> O termo “povoações de branco” no Estado do Grão-Pará e Maranhão se refere às freguesias do período pombalino vistas como os primeiros núcleos coloniais de colonizadores lusos. Nelas viviam pessoas livres, com exceção de índios aldeados e escravos. Já as povoações de índios geralmente se originavam das antigas aldeias missionárias onde habitavam pessoas livres, índios aldeados e escravos. As povoações de branco foram marcadas pela presença das terras de engenho que eram o destino de grande parte dos escravos do tráfico negreiro. Esse aspecto marcou a composição da população não somente em termos de miscigenação, mas também na formação etnocultural enraizada nas antigas sociedades indígenas que ali se desestruturaram, além da população africana que passou ocupar essas terras. Não por acaso, se proliferaram muitos quilombos nessa região. Tal disposição do espaço em povoações de brancos e povoações de índios foi característica do espaço amazônico na era pombalina, onde já havia explicitamente um teor de segregação racial marcada pela invenção do índio, e, por conseguinte, a presença indígena. Ver os mapas 10 e 11 presentes no estudo de Cardoso (2018).



Darcy Ribeiro (1995), como aponta Munanga (1999), apresenta contradições ao tratar da mestiçagem, especialmente ao não reconhecer seu uso político como instrumento de branqueamento por parte do Estado e das elites. Ribeiro (1995) defende a “morenização” da população como alternativa para minimizar os efeitos do racismo estrutural no Brasil, frente ao risco de um *apartheid* racial, como ocorrido na África do Sul ou nos Estados Unidos. Contudo, seu argumento se fragiliza quando afirma que o mulato ascende cultural e socialmente ao negar sua negritude e se integrar ao mundo branco, podendo, assim, acessar melhor a cultura erudita. Nesse contexto, cita figuras como Machado de Assis, Aleijadinho e, de forma mais contraditória, Abdiás do Nascimento – a quem se refere como mulato, embora o próprio Nascimento (1978) rejeite essa designação por considerá-la um apagamento de sua identidade afrodescendente, assim como Munanga (1999).

Munanga (1999) analisa o racismo e a identidade negra a partir das regiões de maior presença africana no período colonial, como o Nordeste e o Sudeste, mas pouco problematiza a experiência amazônica. Bezerra Neto e Laurindo Júnior (2018) revelam que a incursão africana na Amazônia também foi significativa, mesmo que distinta das dinâmicas do tráfico nos eixos cafeeiro do Sudeste e açucareiro do Nordeste. Desde cedo, houve intensos intercursos entre a população negra e os povos indígenas, cujas presenças eram marcantes na região até meados do século XIX. Esses povos contribuíram para a formação do campesinato e das sociedades ribeirinhas – referidas como caboclas – e passaram a ser identificados e reconhecidos como povos e comunidades tradicionais pela Constituição de 1988.

### 2.3. Invisibilização Amazônica: comunidades caboclas, campesinato e resistência

A partir da análise das contradições da construção da mestiçagem brasileira e amazônica, percebe-se como a imaginação política limitou desde cedo o entendimento dos mestiços e seu autorreconhecimento por meio das matrizes etnoculturais iniciais nas quais podiam encontrar mais elementos da sua identidade. Não se nega que houve, no início da formação da Amazônia e do Estado brasileiro, as matrizes branca, indígena e africana, mas entende-se que elas deveriam ser pensadas e identificadas pela visão e pelas vozes de seus agentes históricos, sobretudo os mestiços advindos de negros e indígenas. Contudo, tais pluralidades de identidades étnico-raciais são invisibilizadas pela fábula das três raças<sup>9</sup>.

A chamada “triangulação racial” – a possibilidade de múltiplas identificações étnico-raciais – inexiste nos Estados Unidos, onde prevalece o modelo binário: ou negro, ou indígena. Tal rigidez, sustentada por valores da supremacia anglo-saxã, do liberalismo individualista e da moral protestante, produziu igualdade jurídica apenas formal, institucionalizando a segregação racial e a violência contra a população negra (MATTA, 1981). Ainda assim, esse quadro fortaleceu a consciência histórica coletiva que culminou na assinatura da Lei dos Direitos Civis de 1964 pelo presidente Lyndon Johnson.

Oracy Nogueira (2007) caracteriza esse modelo como preconceito de origem, no qual qualquer “sangue negro” define a identidade racial sem possibilidade de mobilidade. Por outro lado, no Brasil prevalece o preconceito de marca, baseado em traços fenotípicos como pele, cabelo ou aparência, permitindo certa graduação: negros ou mestiços que ascendem socialmente podem alcançar alguma “passabilidade” em círculos brancos, ainda que limitada.

<sup>9</sup> Ver: MATTA, Roberto da. *Relativizando. Uma introdução à Antropologia Social*. Petrópolis. Ed. Vozes, 1981.

Abdias Nascimento (1978) problematiza essa distinção ao afirmar que, no Brasil, o racismo combina marca e origem. O autor argumenta que, apesar do consenso científico sobre a inexistência biológica de raças, o marcador étnico-racial segue determinante. Assim, afirma que o termo “mestiço” é uma estratégia simbólica de apagamento da identidade negra: todo “homem de cor” ou “mulher de cor” deve ser compreendido como sujeito negro, sendo as graduações fenotípicas apenas subterfúgios para ocultar essa pertença.

Na Amazônia, a identidade cabocla também foi forjada por políticas coloniais de miscegenação forçada, apagamento étnico e reorganização da vida indígena segundo interesses estatais. A chamada “etnogênese cabocla” não resulta de mistura espontânea, mas de múltiplas violências – simbólicas, territoriais e identitárias – que dissolveram coletivos indígenas em categorias controláveis. Em movimento de resistência, muitas famílias passaram a retomar memórias e reafirmar origens, sobretudo em contextos que transitam entre territórios ribeirinhos e espaços urbanos.

Os processos de silenciamento naturalizaram o caboclo como “resíduo cultural” ou simples habitante da floresta, apartado de reconhecimento político e étnico-racial. No entanto, estudos de etnologia histórica e cartografia social revelam que a identidade cabocla preserva memórias indígenas, práticas agrícolas ancestrais e formas próprias de gestão ambiental. Assim, a sociologia contemporânea tem ampliado o uso da categoria étnico-racial para pensar não apenas o racismo contra populações negras, mas também contra comunidades tradicionais – caboclas, ribeirinhas e descendentes de povos indígenas desagregados pela territorialização forçada.

No campo religioso, Matta (1981) interpreta a Umbanda como reflexo de uma lógica conciliatória, mas sua fundação em 1908 revela conflitos: espíritos de caboclos e pretos-velhos foram rejeitados por kardecistas, evidenciando o enfrentamento com tradições eurocêntricas. Embora Matta não tenha reconhecido a Umbanda como espaço de resistência e de produção de novos marcos identitários, avaliamos essa manifestação comunitária afro-brasileira como parte das religiosidades genuinamente brasileiras. Nesse sentido, pode ser compreendida como espaço de mediação cultural (MONTERO, 2006) ou como um “terceiro espaço” (BHABHA, 1998), no qual se processam reinvenções identitárias e comunitárias para além da hegemonia branca. Mais que sincrética, a Umbanda é uma religião intercultural, que preserva matriz afro-brasileira e incorpora elementos do catolicismo popular, do esoterismo e de tradições indígenas. Goldman (2015, 2017) ressalta que sua estrutura simbólica desloca a centralidade do branco e afirma a resistência afroindígena.

Apesar de sua leitura restritiva da Umbanda, Matta (1981) traz contribuições ao desmontar o mito da democracia racial: no “triângulo racial”, os mestiços ocupam posições conciliatórias e subalternas, assegurando a supremacia branca. Nesse esquema, categorias como “mulata”, “cabocla” e “morena” foram objetificadas por uma lógica racista, machista e heteropatriarcal. Para o autor, o racismo brasileiro constitui uma “ideologia às avessas”, que nega a si mesma, mas reflete o racismo europeu e americano. Assim, a mestiçagem, longe de superar desigualdades, foi usada tanto por setores conservadores quanto pela esquerda convencional para embranquecer identidades, apagando especificidades étnico-raciais e invisibilizando experiências de resistência.

Tal miopia torna-se ainda mais evidente no caso da Amazônia e dos aspectos dos amazônidas não indígenas, que contribuem para esclarecer por que a marginalidade dos caboclos<sup>10</sup> é tão



persistente (NUGENT, 2006). Para esse autor, a condição dos grupos amazônicos está ligada a três processos históricos: a mestiçagem, a extração e as *plantations*. A mestiçagem, moldada desde o período colonial, seguiu padrões semelhantes aos da Europa, voltados a beneficiar a nobreza e garantir linhagens de “pureza” associadas a sangue e origem. Esse ideário já era difundido pelos cristãos espanhóis antes de 1492 e foi posteriormente projetado sobre as Américas e a escravidão africana.

Os mestiços foram excluídos da hierarquia dos “puros-sangues” e incorporados como massa miscigenada de difícil categorização, com direitos limitados, até mesmo em relação a brancos pobres. Assim como os reinos ibéricos criaram categorias específicas para seus mestiços, a América portuguesa também o fez, mas sem assegurar igualdade social ou política.

A fábula das três raças reforçou essa exclusão, sobretudo nas sociedades ribeirinhas e campesinas amazônicas. Segundo Nugent (2006), essa região ficou à margem dos debates nacionais sobre raça e etnicidade e ausente das formulações racialistas do século XIX analisadas por Schwarcz (1993), salvo menções pontuais como as do Museu Goeldi.

A Amazônia passou a ser representada por estereótipos, como o do “índio hiper-realista”, que mistura exotização e admiração. Essa marginalização também aparece na linguagem científica, em que povos amazônicos – índios, caboclos ou mestiços – são descritos como “moradores”, “ocupantes” ou “populações”, categorias vagas e pouco definidas (NUGENT, 2006).

Superar os limites da fábula das três raças exige reconhecer os pertencimentos étnico-raciais das sociedades caboclas para além dos territórios exclusivamente indígenas. Muitas dessas comunidades resultam de processos coloniais que constituíram um campesinato marcado por identidades e relações étnico-raciais diversas.

As dinâmicas coloniais configuraram novos modos de vida e comunidades diversas – ribeirinhas, quilombolas, castanheiras, seringueiras, quebradeiras de coco e pescadoras – que, com a Constituição de 1988, foram reconhecidas como povos e comunidades tradicionais. Seus territórios, hoje definidos como “terras tradicionalmente ocupadas”<sup>11</sup>, resultam de usos produtivos sucessivos desde a colonização portuguesa, baseados tanto na escravidão negra quanto no trabalho compulsório indígena (PEREIRA, 2014).

### 3. “A (Contra) Mestiçagem Ameríndia e Afro-Americanana” e as Novas Emergências Indígenas na Amazônia Contemporânea

Longe de ser uma designação abstrata, o termo “afroindígena”, a mais de 500 anos de contato entre esses povos Goldman (2015, 2017). Foram cerca de 4 ou 5 milhões de pessoas que de-

<sup>10</sup> O termo caboclo é usado aqui enquanto categoria analítica recorrente nas sociedades amazônicas que se formam nas várzeas e beiras dos rios, resultantes, em grande parte, da desagregação de sociedades indígenas. Conforme a antropóloga Débora de Magalhães Lima (1999), índio e caboclo são termos genéricos criados como antagonismo racial pelo branco colonizador postos como análogos, pois acabaram ganhando significado para quem os recebeu. Embora não corresponda à maioria das formas pelas quais eles se apresentam/representam, isso depende dos contextos das regiões em que os povos podem se autoidentificar como ribeirinhos ou mesmo camponeses. A palavra caboclo deriva ainda do tupi *caa-boc*, que quer dizer “o que vem da floresta”. Essa é a etimologia mais aceita no campo da etnografia, sendo também associada aos pobres da cidade. Isso se deve ao grande êxodo dessas populações rurais para as periferias da cidade, sobretudo a partir da fase de decadência da economia da borracha e de outros contextos de colonização da Amazônia, como o período dos grandes projetos na década de 1970.

<sup>11</sup> O termo se refere àquelas terras que manifestam uma diversidade de formas de existência coletiva de povos e grupos sociais em suas relações peculiares com os recursos da natureza. Essa designação foi legitimada pela Constituinte de 1988 e consolidada nos dispositivos infraconstitucionais correspondentes, como as constituições estaduais e as legislações municipais ou, ainda, os convênios internacionais (ALMEIDA, 2004).

sembarcaram nessas terras de Abya Yala (Américas)<sup>12</sup> e entraram em contato com diversas nações indígenas que também passaram por processos de escravidão no início da colonização. Somente em meados do século XVIII se oficializou a liberdade dos indígenas que viviam sob o regime de trabalho compulsório. Contudo, na legislação colonial ainda havia aberturas para a ocorrência dessa escravidão, a exemplo das guerras justas e do resgate (PERRONE-MOISÉS, 1992). Conforme Paul Gilroy (2001), nesse período, a constituição de estruturas transnacionais na modernidade originou um sistema de comunicação global marcado por fluxos e trocas culturais.

Outro ponto a ser observado é a diáspora africana enquanto constituição de um espaço social negro que se formou em Abya Yala, considerando suas especificidades regionais, dado que nesse espaço já havia povos indígenas. No contexto amazônico, essa relação com os indígenas se entrelaça mais notadamente nas práticas cotidianas dos sujeitos e das comunidades, seja na formação de mocambos e de comunidades ribeirinhas ou campesinas, seja nas articulações e reconfigurações de grupos indígenas. Com base nisso, atesta-se a grande diversidade de um campesinato constituído e caracterizado por uma pluralidade étnico-racial que deve ser analisada cuidadosamente em suas situações históricas resultantes de diversos processos de desterritorialização e (re)territorialização.

### 3.1. A Perspectiva Ch'ixi (Cusicanqui); a Teoria Contramestiçagem (Goldman) e Cosmologias Afroindígenas na Amazônia, Experiências Marajoaras (Pacheco)

Este tópico propõe refletir sobre a mestiçagem a partir das teorias da (contra)mestiçagem desenvolvidas por Goldman (2014, 2017), dos contatos afroindígenas marajoaras analisados por Agenor Sarraf Pacheco (2012a; 2012b; 2016) e da perspectiva ch'ixi de Silvia Rivera Cusicanqui (2010a), vinculada à práxis boliviana de descolonização da mestiçagem.

De acordo com Goldman (2014), a perspectiva afroindígena não implica oposição forçada entre indígenas, africanos e brancos, mas uma articulação entre afro e indígena em coexistência. Trata-se de uma relação sem exclusões, em que práticas culturais podem ser compartilhadas. Nesse sentido, Mello (2017) observa que o conceito de afroindígena não está vinculado a uma noção de raça como expressão fenotípica ou natural, mas à ideia de pertencimento relacional, que não busca classificar grupos a partir de uma base essencializada de identificação.

Goldman (2014) denomina esse processo de “contramestiçagem”: não uma recusa à mistura em nome de uma pureza, mas a abertura para indeterminações próprias de todo campo de mistura. Mais que conceito acadêmico, trata-se de chave existencial e de resistência, que conecta coletividades a suas cosmologias e consciências históricas atualizadas.

Entre os Tupinambá da Serra do Padeiro (Bahia), por exemplo, a expressão afroindígena pouco fazia sentido, diferentemente do grupo Umbandaum em Salvador. Vistos como “indígenas misturados”, por assimilarem práticas sertanejas, não deixam de se reconhecer como Tupinambá, sobretudo a partir de uma concepção não linear do tempo histórico, que abrange o pré e o pós-in-

<sup>12</sup> Diferentes povos nativos que habitavam as terras que foram chamadas Américas, após a invasão ibérica, referiam-se a elas usando diversos nomes, como *Tawantinsuyu*, *Anauac*, *Pindorama*, entre outros. O termo *Abya Yala* tem origem no povo Kuna – povo indígena originário da Colômbia e que atualmente vive no Panamá – e significa “terra madura” ou “terra em florescimento”, sendo sinônimo de América. Essa expressão é retomada por diversos povos originários, a fim de construir um sentimento de unidade e pertencimento. Apesar da simbologia linguística não contemplar os afrodescendentes, ainda é representativa na luta e empoderamento dos povos que sofreram com a colonização europeia e com a escravidão pautada na questão étnico-racial (PORTO-GONÇALVES, 2009).



vasão ibérica. Sua resistência se recria em contextos devastadores: nos rituais de cura, incorporam o culto de caboclos encantados<sup>13</sup>, associados a forças da natureza de matriz africana, além de práticas cristãs. Contudo, não se identificam como cristão, pois visualizam, antes, a força dos encantados em sua cosmologia reorganizada pela encantaria, responsável por curar a “terra de sangue” e transformá-la em “terra sem males”.

Apesar de ser uma prática consolidada no contexto Tupinambá, a acepção da encantaria tem dificultado o reconhecimento, por parte do Estado, do direito desses grupos à demarcação e proteção jurídica de suas terras. O principal argumento utilizado é a suposta ausência de uma “aparência tradicional indígena”, dado que muitos membros da comunidade apresentam traços fenotípicos de populações negras, além do culto dos encantados ser reconhecido como de matriz africana. Essa luta por reconhecimento tem impulsionado uma revisão não somente histórica e antropológica sobre os entendimentos das nações indígenas, mas também jurídica, que ainda preserva um olhar positivista e estático no tempo-espacó a respeito do que é ser indígena<sup>14</sup>.

Um marco importante no debate é o dossiê *(Contra)mestiçagens ameríndias e afro-americanas*, publicado em 2017 (PAZZARELLI *et al.*, 2017), que reúne etnografias de diferentes contextos das Américas e acompanha discursos e vivências nativas. Na abertura, Goldman (2017) recorda que, desde os anos 1970, a antropologia passou a se interessar pela adaptação dos candomblés africanos em cenários marcados pela hegemonia branca e pelo luso-catolicismo, influenciada pela obra de Bastide (1976). Este autor descreveu o fenômeno como o “encontro e o casamento dos deuses africanos e dos espíritos indígenas no Brasil” (BASTIDE, 1976 *apud* GOLDMAN, 2017, p. 12). Para Goldman, entretanto, essa leitura se apoiava em um terceiro eixo – o branco europeu – que orientava tanto a investigação quanto o campo sociopolítico.

Os artigos do dossiê criticam a perspectiva estatal que, ao legitimar projetos de “construção da nação”, produziu identidades homogeneizantes e apagou a diversidade étnico-racial. Essa estatização das relações afroindígenas ocasionou a reprodução da armadilha ideológica do mito das três raças. Apesar dessa herança negativa, hoje há estudos sobre comunidades como os Xucuru e os Tupinambá, bem como sobre afrobolivianos da Tia Marta e os Tocañeros, mostram que a convivência afroindígena não implica mestiçagem no sentido de fusão, mas de coexistência heterogênea (ESCATE, 2017).

Seguindo essa linha, Agenor Sarraf Pacheco (2012a; 2012b; 2016) analisa a diversidade de interculturalidades ligadas à diáspora africana no Marajó e na Amazônia colonial. Desde o século XVII, africanos conviviam com povos indígenas, mesmo diante das políticas de territorialização forçada do Estado. Esse contato resultou na formação de quilombos coloniais e de comunidades tradicionais, nas quais a floresta e os rios passaram a ser habitados também por orixás e caboclos encantados. Tais cosmologias sustentaram resistências contra a escravidão e a dominação colonial e hoje são reafirmadas pela memória oral em cantos, danças, religiosidades e práticas cotidianas (PACHECO, 2013).

<sup>13</sup> Os encantados são entidades manifestadas e mais visibilizadas na maioria dos terreiros de povos de matriz africana como seres que não vivenciam a morte e passaram para uma outra dimensão, representando seres “vivos” que sempre existiram para proteger o território (MAUÉS, 2005).

<sup>14</sup> Ver: OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999. p. 11-40.

Diferente de Goldman (2017), que enfatiza a convivência, Pacheco (2012a; 2012b) destaca o caráter étnico-racial e político da identidade afroindígena. Para ele, trata-se de prática de resistência baseada na ancestralidade comum, visível em formações históricas de quilombos compostos por negros e indígenas, mas também em comunidades atuais, como os quilombolas indígenas do rio Murucupi, em Barcarena (GOMES, 2005; MAIA, 2017).

Nessas comunidades, o autorreconhecimento se ancora na memória oral, como afirma Nivaldo da Silva Pinheiro, da comunidade Cupuaçu: “*Autorreconhecimento quilombola e indígena, porque meu bisavô era remanescente de escravos e minha bisavó era índia...*” (MAIA, 2017, p. 290). Ainda que a etnicidade se manifeste de forma fragmentada, há referência à ancestralidade Murucupi vinculada ao próprio rio.

Como observam Maia (2017) e Goldman (2014, 2017), a identidade afroindígena não se restringe a uma etnia específica: é uma posição de luta por territorialidades e reconhecimento. Essa perspectiva desestabiliza o mito das três raças ao negar a centralidade do branco e ao evidenciar a complexidade das mestiçagens vividas nos corpos e territórios amazônicos. Nesse sentido, tanto Goldman quanto Pacheco defendem uma leitura crítica – ou de contramestiçagem – que rompe com categorias como “mestiço” e “pardo”, insuficientes para explicar as identidades amazônicas. Para Pacheco (2012b), o termo “afroindígena” expressa melhor essa identidade relacional e de resistência diante da homogeneização estatal.

### 3.2. Memória e Resistência: narrativas familiares e o protagonismo das mulheres indígenas nos processos de apagamento e retomada étnica amazônica

A colonização instaurou uma crise normativa profunda, que desestruturou modos de organização comunitária e impôs novas formas de controle social. Diante desse cenário, muitas sociedades indígenas, na tentativa de se preservar, passaram por um processo de reforço patriarcal. Contudo, as mulheres indígenas souberam acionar a mestiçagem (*mestizaje*) – entendida tanto como miscigenação quanto como aculturação – como uma verdadeira “apuesta femenina” de sobrevivência (CUSICANQUI, 2010b, p. 180).

Nessa estratégia, a maternidade de filhos tidos como “ilegítimos” e a migração para os espaços urbanos foram recursos de resistência e de inserção, ainda que em posição subalterna. A “terceira república” na Bolívia, por exemplo, formada pelos setores *cholos* e mestiços, pode ser lida como uma ponte entre o universo espanhol e o indígena, na medida em que recriava normas de comportamento coletivo e práticas rituais essenciais para a continuidade da vida. Essa organização, construída pela presença ativa das mulheres indígenas e mestiças, revela como a diáspora indígena urbana engendrou novas formas de pertencimento (CUSICANQUI, 2010b).

Nessa perspectiva, pode-se ler esse processo sob a chave daquilo que Silvia Rivera Cusicanqui (2010b) nomeia de “**violência encoberta**”: formas sutis, normalizadas e persistentes de opressão que atuam sob o manto da integração e da mestiçagem, mas que não anulam os conflitos de raça, gênero e classe. A diáspora indígena feminina nos centros urbanos, portanto, carrega a ambiguidade de ser simultaneamente espaço de exclusão e terreno de reinvenção, onde a memória coletiva e as práticas culturais são reconfiguradas como estratégias de sobrevivência e continuidade.



Na Amazônia paraense, muitas mães indígenas de regiões mais antigas de colonização – como a Região Guajarina, o Baixo Tocantins (Nordeste do Pará) e o Marajó – sofreram profundos impactos resultantes do apagamento de diversas etnias originárias. Assim como ocorreu com as mães cholas andinas, as mulheres indígenas dessas áreas, posteriormente denominadas **caboclas**, mesmo reconhecendo suas origens étnicas, ao falarem português, eram registradas em certidões de nascimento como “caboclas” ou “mestiças”.

Muitas dessas mães foram violentadas por grandes senhores, sendo comum, nessas realidades, que mulheres indígenas-caboclas tivessem filhos de diferentes progenitores. Frequentemente, elas não possuíam registros oficiais de identidade ou de nascimento. Uma das narrativas de **remanescentes**<sup>15</sup> de antigos territórios indígenas em Mutuacá, Cametá e Moju exemplifica essa situação. Conforme relata Ademar da Silva Cardoso (75 anos), meu pai, sua mãe Durvalina Silva (nascida em 16 de novembro de 1907), filha de mãe indígena tupinambá da comunidade ribeirinha de Mutuacá, só conseguiu registro de identidade quando muitos de seus filhos já haviam migrado de Mutuacá/Cametá e Moju para a cidade de Belém. Ela teve um total de 8 filhos de 3 progenitores diferentes (Entrevista concedida em 06 março de 2022).

Já a irmã de Ademar da Silva Cardoso, Almechina Silva de Lima (87 anos), fruto da última união da sua mãe Durvalina Silva com o caboclo indígena ribeirinho da comunidade de Mutuacá, Santino Cardoso, meu avô, em entrevista realizada em 17 de setembro de 2022, recorda as experiências vividas em Moju. Relata as práticas comunitárias caboclas de forte pertencimento das antigas aldeias Tupinambá de Cametá que se reestruturaram caboclas, conforme as instruções do Estado oficial. A partir disso, mantêm a prática do mutirão (*puxirum*) e trabalho de produção de farinha por meio do artefato de tipiti, e os serviços domésticos e de costura desempenhados após a migração para Belém, em casas de famílias das elites políticas e econômicas da capital.

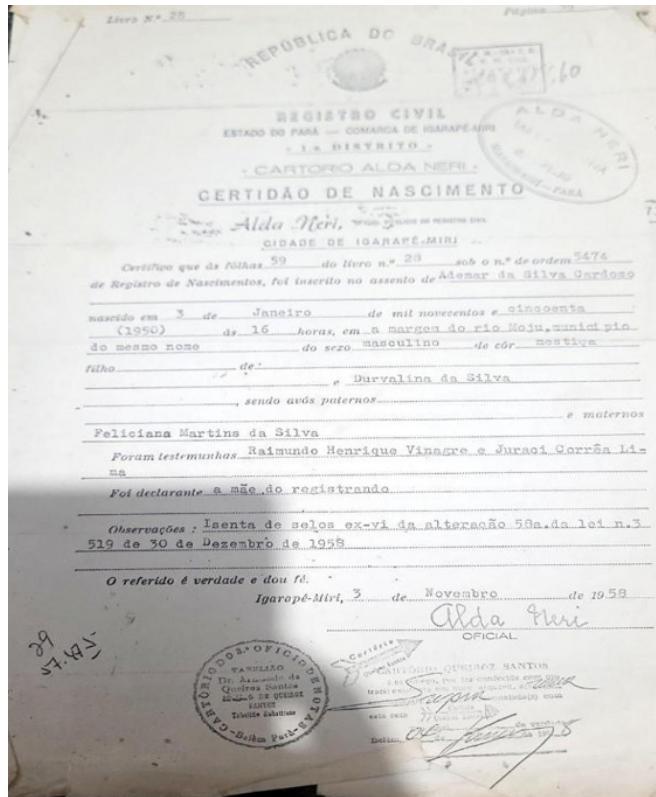
**Figura 1 -** Certidão de Nascimento de Ademar Silva Cardoso<sup>16</sup>

<sup>15</sup> O termo remanescente é aqui utilizado em lugar de *descendente* por carregar uma conotação político-histórica própria do campo das lutas identitárias e territoriais no Brasil. Enquanto *descendente* se refere de modo genérico à filiação genealógica ou biológica, *remanescente* expressa a continuidade e resistência coletiva de povos e comunidades que, apesar das violências coloniais e do apagamento étnico-racial, mantêm práticas culturais, sociais e territoriais de seus antepassados.

No contexto amazônico, a categoria *remanescente* foi incorporada em políticas públicas e na legislação brasileira – a exemplo do reconhecimento dos “remanescentes de quilombos” pela Constituição Federal de 1988 (art. 68 do ADCT) – ampliando-se também para designar populações indígenas e caboclas que reivindicam seus vínculos históricos e comunitários com territórios tradicionais. Assim, o termo assume não apenas uma dimensão descritiva, mas sobretudo afirmativa e de resistência identitária, sendo, portanto, o mais adequado para a análise aqui proposta.

<sup>16</sup> Fonte primária: Certidão de nascimento de Ademar da Silva Cardoso, Livro nº 39, folha 174, termo nº 73, Cartório de Registro Civil das Pessoas Naturais de Igarapé-Miri (PA), 11 fev. 1958, imagem digitalizada pertencente ao acervo pessoal da autora.

## SEÇÃO 3



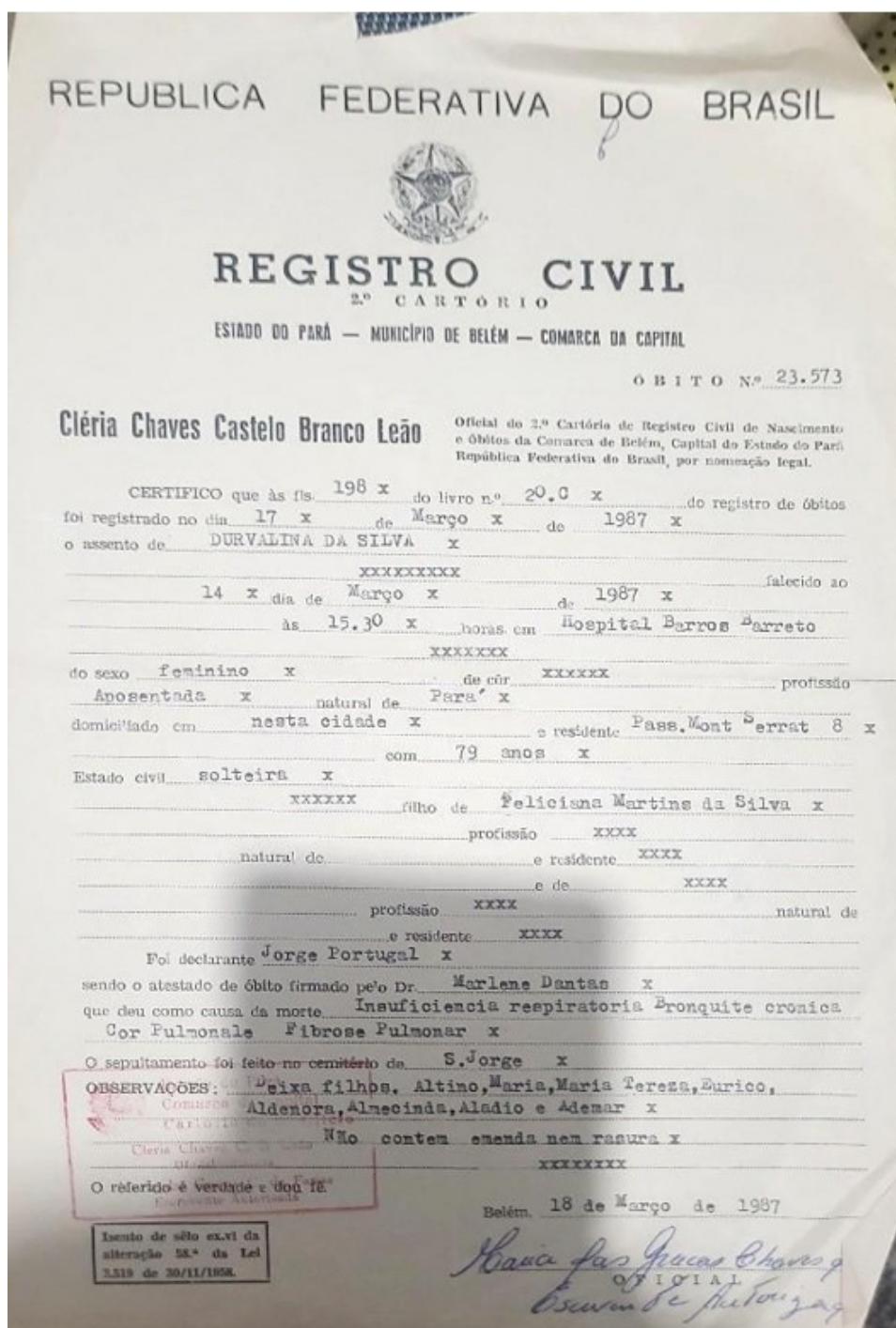
Fonte: Autoria Própria

**Figura 2 - Certidão de óbito de Santino Cardoso<sup>17</sup>**



Fonte: Autoria Própria

**Figura 3 - Certidão de óbito de vovó Durvalina Silva<sup>18</sup>**



Fonte: Autoria própria.

<sup>17</sup> Fonte primária: Certidão de óbito de Santino Mendes Cardoso, Livro nº 41, folha 35, registro nº 6388, Cartório de Registro Civil das Pessoas Naturais de Igarapé-Miri (PA), 5 jan. 1964, imagem digitalizada pertencente ao acervo pessoal da autora.

<sup>18</sup> Fonte primária: Certidão de óbito de Duvalina da Silva, Livro nº 198, folha 17, registro nº 23.573, 1º Cartório de Registro Civil das Pessoas Naturais da Comarca da Capital – Belém (PA), 14 mar. 1987, imagem digitalizada pertencente ao acervo pessoal da autora.

## SEÇÃO 3

**Figura 4 -** Ademar da Silva Cardoso e Almecinda Silva (fevereiro de 2022)



Fonte: Autoria própria.

**Figura 5 -** Alanna Souto Cardoso e Tia Almecinda Silva (setembro de 2022)



Fonte: Autoria própria.

**Figura 6 -** Vovó Durvalina e netos (no colo da avó Alanna Souto Cardoso; o menino Alexandre Souto Cardoso (o mais velho) e em pé de frente para o Alexandre, a irmã mais velha das irmãs Alessandra Souto Cardoso. São três netas fruto do Ademar da Silva Cardoso: Alanna, Ana Carolina e Alessandra. Alexandre é o único homem.



Fonte: Acervo da família, 1980.

Aqui retomamos o debate sobre o processo violento de integração na Amazônia e no Brasil desde o período colonial, que impactou profundamente, sobretudo na memória, os entendimentos



de pertencimento e as novas configurações das identidades indígenas, dentro e fora das aldeias. As chamadas comunidades caboclas ribeirinhas, cuja origem remonta à segunda etapa do processo de territorialização dos povos indígenas, em meados do século XVIII, consolidaram-se na terceira etapa, marcada pelo advento brutal da integração ao Estado nacional (cf. quadro 1, artigo em prelo “A governabilidade cabana das mulheres indígenas ribeirinhas: etnicidade, raça e classe” – CARDOSO, 2025). Nesse contexto, estruturou-se a política de pacificação e instaurou-se o regime tutelar, que submetia os povos indígenas à mediação estatal e dissolvia suas especificidades em uma “indianidade genérica”.

Os documentos acima evidenciam como o Estado demarcou juridicamente a população por meio dos censos, combinando mapeamento, classificação racial e um apagamento histórico muitas vezes irreparável. Dessa forma, diversas famílias passaram a ser registradas como caboclas, tanto em vilas urbanas quanto rurais. Desde o primeiro censo nacional, em 1872 (tabela 1), essa categoria serviu para arrolar e integrar indígenas que viviam junto à sociedade, fossem ou não oriundos de aldeamentos tutelados pelo Estado.

Em 1890, a categoria residual “parda” foi substituída por “mestiço”, associada à miscigenação entre negros, indígenas, brancos e outras etnias. O termo caboclo, contudo, ainda aparecia para indicar indígenas “misturados” – em geral com brancos – e mesmo “índios puros” (Quadro 1). Isso revela que não havia interesse do Estado em tornar visível a presença indígena nos indicadores populacionais.

Entre 1940 e 1950, esse apagamento se intensificou: não houve recenseamento por categorias raciais, e até mesmo a menção ao “caboclo” desapareceu. Foi nesse período que meu pai nasceu, às margens do rio Moju. Sua certidão de nascimento (Imagem 1) só foi emitida oito anos depois, quando a família se deslocou a Igarapé-Miri em busca de registro civil. No cartório, ele foi registrado como mestiço, categoria utilizada pelo discurso racial vigente, que reforçava a ideologia da mestiçagem enquanto política nacional e consolidava a invisibilização indígena<sup>19</sup>.

É importante observar que as regiões em que os núcleos coloniais e antigos aldeamentos missionários que foram transformados em vilas revelam um ordenamento jurídico-espacial já marcado pela ideia racial. Nessas vilas – chamadas “povoações de brancos” – concentraram-se as *plantations* de engenhos, sobretudo nas freguesias de Belém, Moju, Acará, Cametá, Barcarena e parte do Marajó. Desde o início da colonização do Estado do Grão-Pará e Maranhão, tais projetos de urbanização promoveram a invisibilização indígena. O ordenamento jurídico, com forte viés racial, assegurava que a maioria dos moradores livres e chefes de família fossem brancos. Já os indígenas eram arregimentados, alreadeados e deslocados para as chamadas povoações de índios, de onde eram direcionados a diversos trabalhos como vassalos, inclusive dentro das próprias vilas das povoações de brancos (CARDOSO, 2018).

Nesse sentido, observa-se que tais medidas favoreceram processos de “pardanização” e “branqueamento”, através dos quais os descendentes indígenas tendiam a se identificar com outras

<sup>19</sup> Desde o período colonial até a ditadura civil-militar, o Estado estruturou políticas voltadas à integração forçada dos povos indígenas, transformando-os, progressivamente, em trabalhadores nacionais. Essa conversão legal e simbólica ocorreu por meio de marcos jurídicos que apagaram identidades coletivas, ora invisibilizando etnias, ora redefinindo-as como categorias administrativas subordinadas. Na República, esse movimento se consolidou com o Decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910, que criou o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN). Nele, a política de tutela associava a “proteção” ao projeto de incorporação da mão de obra nacional, declarando muitos indígenas como “mestiços” para efeito civil e produtivo. Doze anos depois, o Decreto nº 5.484, de 27 de junho de 1928, ao regulamentar o SPILTN, estabeleceu categorias de indígenas entre tutelados e emancipados, prevendo a integração gradual à sociedade civil. Na prática, reforçava-se a lógica de que a emancipação significava abandono da identidade indígena (VIEGAS, 2018).

etnias não indígenas. Esse quadro histórico tem efeitos persistentes: atualmente, Moju é o município com maior número de indígenas da região, embora esse percentual permaneça bastante baixo (0,36%) (MELO; OLIVEIRA, 2022).

Em diálogo com essas interpretações historiográficas, a entrevista com Almecinda, realizada em setembro de 2022, acrescenta a dimensão da memória oral. Ela recorda, em conversa com seu irmão Ademar da Silva Cardoso, que a mãe, Durvalina Silva, era filha de mãe indígena e pai europeu. Essas lembranças permitem associar a trajetória familiar às práticas comunitárias de pertencimento indígena, em especial à origem ligada à comunidade Mutuacá, de onde muitas famílias migraram para as margens do rio Moju. Nesse contexto, Almecinda narra que os chamados “indígenas de aldeia” por vezes desciam para o Piriá, vindos de “cima do rio Moju”, possivelmente fazendo referência aos Anambé do Alto Rio Cairari<sup>20</sup>, afluente do Rio Moju, que também viviam entre alguns ribeirinhos.

Sua narrativa familiar também reflete a lógica da mestiçagem discutida neste ensaio. Durvalina conviveu em harmonia com Dona Catarina, outra esposa do pai da entrevistada, prática considerada comum em um contexto em que muitos indígenas ainda mantinham mais de uma esposa. Almecinda acrescenta que Moju era habitado por diversos povos e que a população local mantinha grande união. Sua memória, marcada pela referência recorrente a “caboclos ribeirinhos” como designação da população, exemplifica concretamente os processos de mistura étnica e cultural destacados pela literatura (MELO; OLIVEIRA, 2022; CARDOSO, 2025).

A memória de Almecinda também dá concretude ao cotidiano de uma “comunidade de roça” em Moju. Embora não fosse habilidosa em capinar ou arrancar mandioca, participava da culinária nos mutirões (*puxirum*), enquanto sua irmã Aldenora fazia farinha com o tipiti e sua mãe, Durvalina, trabalhava na roça e cortava seringa. Ela recorda que a vida em Moju era “muito farta”, pois alimentos como o açaí eram coletados diretamente da natureza, em contraste com a situação atual, em que é necessário adquiri-los na cidade. Assim, sua lembrança cotidiana exemplifica, em dimensão vivida, práticas agrícolas e de subsistência de pertencimentos indígenas pouco descritas pela historiografia, mas fundamentais para compreender as emergências identitárias de remanescentes de famílias de comunidades caboclas ribeirinhas daquelas regiões mais antigas a partir dos efeitos e impactos da colonização.

As entrevistas, mediadas pela história oral, fornecem bases para compreender os processos de mobilidade e transformação social que marcaram os remanescentes dos povos indígenas do Baixo Tocantins. A trajetória de Almecinda, Ademar e seus irmãos e irmãs, frutos de Durvalina Silva, ilustra a continuidade desses processos migratórios e de redefinição identitária. Muitos foram ensinados a acreditar que já não eram indígenas, mas sim caboclos ribeirinhos. Após a morte de seu primeiro marido, Almecinda decidiu não permanecer na roça – localizada em terras de José Eduardo Salame, empresário da região que cedia áreas para famílias indígenas e ribeirinhas cultivarem. Viúva aos 26 anos, migrou para Belém, onde trabalhou como empregada doméstica na casa de Jarbas Passarinho, importante político paraense de projeção nacional. Fixou-se, inicialmente, nos bairros do Guamá e Jurunas, espaços urbanos de forte presença popular. Essa transição da vida comunitária rural para o espaço urbano, marcada pela adaptação a novas formas de trabalho, evidencia os efeitos concretos dos processos de integração e deslocamento, bem como as dificuldades em manter o elo comunitário e territorial. Sua experiência demonstra como trajetórias individuais<sup>20</sup> Área Indígena Anambé foi demarcada em 24 de dezembro de 1991, através do Decreto nº 380. Esta decisão homologou a demarcação administrativa da área localizada no Estado do Pará, no município de Moju.

materializam, em escala familiar e local, os grandes movimentos históricos de invisibilização e reinvenção da identidade indígena.

Por fim, é importante notar que a certidão de óbito de Durvalina Silva (imagem 3), registrada em Belém em 1987, ignora por completo qualquer referência à sua origem, cor ou raça. Enquanto uma senhora cabocla, sem propriedades e semianalfabeta, sua identidade foi invisibilizada no documento oficial. Esse silenciamento contrasta com o tratamento conferido a mulheres herdeiras de propriedades, cujos registros de óbito frequentemente destacavam a condição social, a cor ou a origem, revelando a seletividade e o viés racial dos mecanismos de registro estatal.

Todo esse processo, embora atravessado pela aculturação, também abriu espaço para a etnogênese e para a reinvenção coletiva das identidades indígenas, afirmadas na chamada zona de mestiçagem estatal, compreendida como um terceiro espaço de resistência. Nesse cenário, emergências indígenas se intensificaram na Amazônia paraense, quando famílias de comunidades caboclas ribeirinhas passaram a reivindicar seus pertencimentos étnicos e a demarcação de territórios. O movimento ganhou força e maior visibilidade entre o final da década de 1990 e o início dos anos 2000, resultando na renomeação de comunidades ribeirinhas como aldeias, sobretudo no Oeste do Pará (Santarém), no Sudoeste (Altamira) e pelo rio Xingu (VAZ FILHO, 2010; PASCUET; FAVERO, 2012).

Estas áreas de emergência étnica recente contrastam com as regiões de colonização mais antigas, em que a territorialização indígena esteve diretamente vinculada à implantação de *plantations*, ao uso intenso de mão de obra escravizada e ao acossamento das populações nativas. Esse processo favoreceu a formação de inúmeros quilombos, mas também resultou em um profundo apagamento das etnias indígenas em áreas como a Região Metropolitana de Belém, o Baixo Tocantins e o arquipélago do Marajó<sup>21</sup>.

### **3.3. Feminismo Comunitário, Protagonismo das Mulheres Indígenas e as Emergências Indígenas Contemporâneas**

A partir das perspectivas abordadas, propõe-se um novo mapeamento do passado inspirado tanto pela mirada *ch'ixi* andina quanto pela visão cabocla indígena que ganhou espaço no debate científico e político em contextos historicamente marginalizados. Esse movimento parte da retomada da antiga Belém tupinambá<sup>22</sup>, por meio das travessias da memória oral dos povos amazônicos e de seus antigos territórios indígenas. A proposta articula oralidades, imagens, iconografias, documentos e outras fontes, buscando descolonizar a leitura do espaço histórico e elaborar uma cartografia histórica crítica das territorialidades indígenas ou afroindígenas (considerando alguns coletivos que se organizam a partir dessa identidade).

<sup>21</sup> NAUAR, Ana Lídia; OLIVEIRA, Alana Wictoria Lima de. Quando a aldeia é a cidade: mulheres indígenas, trajetórias, experiências e identidades em contexto urbano de Belém do Pará. In: CANCELA, Cristina Donza *et al.* (Org.). *História das mulheres na Amazônia: (Pará, século XVIII aos dias atuais)*. São Paulo: Livraria Faísca, 2023. p. 427-450.

<sup>22</sup> É importante registrar que a referência à Belém Tupinambá tem sido recorrentemente associada ao termo *Mairi*, sobretudo no contexto das disputas narrativas que emergiram com a intensificação das afirmações indígenas na Região Metropolitana de Belém entre 2019 e 2025. Nesse cenário, destaca-se a atuação de um grupo de jovens e adultos – com idade aproximada de até 46 anos – oriundos de segmentos da classe média urbana e inseridos em coletivos de artes e comunicação popular, que passaram a reivindicar identidade indígena Tupinambá. Esses sujeitos organizam-se, principalmente, no grupo Mairi Vive (<https://www.instagram.com/mairivive/>) e no Coletivo de Retomada Ancestral em Contexto Urbano Rendáwa Murukutu (<https://www.instagram.com/murukututupinamba/>).

É importante observar que a ideia de uma “Belém-Mairi dos Tupinambá”, conforme proposta por Aldrin Moura de Figueiredo, emerge de um gesto interpretativo que reinscreve sobre a cidade um nome indígena que não aparece em nenhum documento coevo do século XVII. Trata-se de uma hipótese simbólica, sustentada em fontes lexicais e etnográficas tardias, que não encontra respaldo cartográfico, administrativo ou missionário do período da conquista. Embora o autor afirme que “antes da chegada dos portugueses [...] os Tupinambá chamaravam de *Mairi* o local onde hoje está o núcleo urbano de Belém” (FIGUEIREDO, 2019, p. 22), não existem registros contemporâneos à fundação que confirmem tal nomeação aplicada ao estuário Guajará-Guamá.

Além disso, o vocábulo *Mairi* aparece em diversas fontes coloniais e oitocentistas associado a outros espaços – especialmente Olinda (PE) – e a entrepostos comerciais indígenas. Aqui, é importante esclarecer que tais referências não foram consultadas diretamente nesta análise, mas compõem o repertório de autores clássicos mobilizados pelo próprio Figueiredo para sustentar sua argumentação. São eles: Hans Staden, Gonçalves Dias, Cândido Mendes de Almeida e Theodoro Sampaio, citados apenas para demonstrar que *Mairi* foi um termo tupi de ampla circulação nas zonas de contato interétnico do litoral, e não uma designação específica e comprovada para o território que viria a se tornar Belém.

Dessa forma, embora a leitura de Figueiredo dialogue com um necessário esforço de valorização da presença Tupinambá e com a crítica ao apagamento imposto pela narrativa da “Feliz Lusitanía”, sua formulação permanece como elaboração historiográfica reinterpretativa – situada no campo da escrita acadêmica – e não como registro histórico comprovado. A partir dessa afirmação inicial, o autor desenvolve uma ampliação interpretativa de caráter simbólico, extrapolando o plano documental para explorar dimensões metafóricas da cidade indígena apagada. Essa movimentação fortalece sua crítica cultural, mas não supera a ausência de evidências diretas para o uso de *Mairi* em Belém no século XVII.

Esta interpretação tampouco estabelece diálogo pleno com a memória oral indígena contemporânea, que alguns coletivos nativos em Belém do Pará reivindica *Mairi* como signo de retomada territorial, cosmológica e política dos Tupinambá e de outros povos que vivem e reconstruem a cidade. O diálogo entre a perspectiva reinterpretativa de Figueiredo (2019) e a mobilização recente do termo *Mairi* só veio a se aproximar com o coletivo nativo Belém–Santarém “Mairi Vive”.

---

Entretanto, embora se autodeclarem indígenas, tais grupos não evidenciam, até o momento, memórias comunitárias de parentesco, tampouco vínculos intergeracionais que sustentem o pertencimento étnico reivindicado. Essa ausência fragiliza a legitimidade da autoidentificação e tensiona o debate sobre retomadas identitárias em ambientes urbanos, especialmente em um contexto em que discursos performáticos e apropriações simbólicas podem ofuscar processos históricos de continuidade territorial, violência colonial e resistência comunitária vivenciados por povos indígenas amazônicos.

Nesse sentido, torna-se fundamental enfatizar o papel das narrativas orais, dos memoriais familiares e das linhagens de pertencimento como elementos estruturantes que articulam memória, corpo e território – dimensões centrais para o reconhecimento legítimo de coletividades indígenas e para a crítica à emergência de identidades desvinculadas de processos comunitários de transmissão de saberes e modos de vida. Ao contrastar experiências comunitárias consolidadas com autodeclarções recentes sem lastro familiar ou territorial, evidencia-se a disputa contemporânea por sentidos de “retomada” e por legitimidade política no campo das identidades indígenas em contexto urbanizado. O material referente ao automapeamento desse grupo encontra-se disponível no documento Estudo Preliminar – Indígenas de Contexto Urbanizado: [https://www.canva.com/design/DAGokej4ttA/C6-aA7RUpcFgh222a2N-8sA/view?utm\\_content=DAGokej4ttA&utm\\_campaign=designshare&utm\\_medium=link2&utm\\_source=unique-links&utId=h0e3556ca5a&fbclid=PAZXh0bgNhZW0CMTEAc3J0YwZhHBfaWQMMjU2MjgxMDQwNTU-4AAGnDhzMIs0QzYn1II0dLY3W9Vif8WQ4W3P94BXAqmqt8Udt7eup9RLWUYFyq-I\\_aem\\_TMHI00yMPu-2T35XWRL-1OA](https://www.canva.com/design/DAGokej4ttA/C6-aA7RUpcFgh222a2N-8sA/view?utm_content=DAGokej4ttA&utm_campaign=designshare&utm_medium=link2&utm_source=unique-links&utId=h0e3556ca5a&fbclid=PAZXh0bgNhZW0CMTEAc3J0YwZhHBfaWQMMjU2MjgxMDQwNTU-4AAGnDhzMIs0QzYn1II0dLY3W9Vif8WQ4W3P94BXAqmqt8Udt7eup9RLWUYFyq-I_aem_TMHI00yMPu-2T35XWRL-1OA)



Todavia, a articulação de retomada indígena mais enraizada nas memórias de pertencimento, nos fios de tradicionalidade e nas narrativas orais de longa duração é realizada pelo Fórum Parawara de Indígenas em Contexto Urbano, Ribeirinho e Rural, criado em maio de 2023. Essa rede reúne sujeitos e coletivos cujos vínculos familiares, territoriais e ancestrais atravessam fronteiras coloniais entre cidade e aldeia, afirmando identidades indígenas muitas vezes invisibilizadas pela lógica classificatória que reduz esses corpos ao termo “caboclo”.

A minha própria demarcação da *Belém-Mairi* emerge de uma perspectiva Tupinambá, enraizada na história dos Anambé e nas vivências dos meus familiares caboclos indígenas do tronco paterno. Esses parentes sobreviveram entre sertanejos e ribeirinhos do Moju e da comunidade de mutuacá, Cametá, à margem esquerda do rio Tocantins e, a partir da década de 1970, migraram para Belém, onde foram socialmente percebidos como “caboclos”. Pergunto-me, portanto, o que significa compreender *Mairi* desde uma experiência indígena que atravessa o rio, a cidade e as violências coloniais que tentaram apagar nosso idioma, nossos nomes e nossas identidades.

*Mairi*, enquanto palavra, divindade e referência originária, foi apropriada e ressignificada conforme os interesses do colonizador. Se por muito tempo fomos enquadrados sob rótulos como “índios” ou “caboclos”, hoje retomamos nossos nomes, nossas histórias e nossos modos de aldear a política e o urbano. É nesse gesto que afirmo a *Belém-Mairi* contemporânea, não como reconstrução arqueológica duvidosa, mas como expressão viva de reexistência.

Essa retomada transcende o etnônimo colonial que definia *Mairi* como “nome dado pelos tupis às cidades e povoações dos franceses depois da conquista” (BUENO, 1987, p. 191). A *Mairi* que reconheço – enquanto mulher Tupinambá, remanescente de família ribeirinha do Baixo Tocantins, criada em Belém e nutrida pelas memórias territoriais de minha infância – emerge como cidade ancestral viva, constituída por resistências, saberes e cosmopolíticas que persistem apesar das tentativas históricas de apagamento das identidades indígenas migrantes na capital.

Desde a Constituição de 1988, novas emergências indígenas têm se articulado com mais força, tanto em áreas rurais e ribeirinhas, quanto nas cidades. Muitas vezes invisibilizadas pelo projeto assimilacionista do Estado, essas mobilizações passaram a reivindicar direitos de povos indígenas fora dos territórios oficialmente demarcados. Ainda que frequentemente questionadas e marginalizadas, especialmente nos contextos urbanos e periurbanos, vêm construindo frentes políticas significativas.

Um exemplo emblemático é a criação do referido Fórum Parawara de Indígenas em Contexto Urbano, Ribeirinho e Rural<sup>23</sup>, que promoveu, em 26 de outubro de 2023, a 1ª Sessão Especial Parawara na Assembleia Legislativa do Pará (ALEPA). O evento reuniu lideranças indígenas de Belém, Santarém e Altamira, representantes da sociedade civil, da FUNAI e do Ministério dos Povos Indígenas (MPI), objetivando dar visibilidade às demandas indígenas urbanas e fortalecer sua presença em espaços de decisão, como o Conselho Estadual de Política Indígena e Indigenista.

<sup>23</sup> O Fórum tem como atual coordenação Claudio Curuaia (liderança indígena urbana de Altamira); Jordy Xipaia (liderança indígena de comunidade rural de Altamira - FEPIPA) e na articulação Nacional/Estadual, Alanna Souto Cardoso Tupinambá (IPPCS - Região Metropolitana de Belém) e Mario Xipaia (vice-presidente do IPPCS/ AIMA/ FEPIPA) como articuladoras(es) do espaço de mobilização de políticas públicas, de direitos diversos e comunicação dos indígenas desse contexto. Tais lideranças à frente do Fórum Parawara de indígenas em contexto urbano, ribeirinho e rural foram contempladas e reconhecidas em pleito nacional na ocasião do Seminário Regional de Consulta, realizado pelo Ministério dos Povos Indígenas no Estado do Pará na cidade de Altamira. O evento reuniu lideranças de diversos povos organizados por meio de suas entidades e associações indígenas, sobretudo do contexto urbano e periurbano. Para acessar todas as informações, veja a página do Fórum Parawara: <https://www.institutocartografandosaberes.com/forum-parawara-de-indigena-em-contexto-urbano/>

Essa mobilização ganhou novo impulso com a criação do MPI e da Coordenação de Políticas para Indígenas em Contexto Urbano (COPSU), voltada à formulação de políticas públicas para indígenas nas cidades. A articulação do Fórum possibilitou também a realização, em maio de 2025, do Seminário Regional Norte do Estado do Pará, em Altamira, como parte da Consulta Nacional sobre a Política para Indígenas Urbanos e Periurbanos. Esse encontro reuniu novamente lideranças para avançar em propostas históricas de reconhecimento e reparação.

Paralelamente, cresce a urgência de pesquisas e ações de extensão que articulem memória coletiva, fontes documentais e história oral do patrimônio comunitário, visando reconstituir territórios e lutas indígenas e afrodescendentes apagados pelo colonialismo. Essa descolonização do olhar histórico é essencial para afirmar identidades étnico-raciais amazônicas e para fortalecer processos de retomada de ancestralidades, inclusive entre sujeitos classificados como “caboclos”, “ribeirinhos” ou “pardos”.

Exemplo disso é o trabalho da historiadora Márcia Mura, que em 2020, no programa virtual *Maloca Querida*<sup>24</sup>, promoveu o debate “Afirmação indígena em Porto Velho” com lideranças como Luana Lopes e Eliseu Braga. Discutiu-se ali a importância de reivindicar a identidade indígena mesmo entre aqueles oficialmente classificados como “pardos”, desde que haja memória ancestral familiar. Essa reflexão denuncia o apagamento étnico-racial promovido pelo Estado colonial e afirma os processos de (re)conhecimento identitário como formas de resistência e etnogênese.

As trajetórias de mulheres como Durvalina Silva e tantas mães caboclas mostram como maternidade, mobilidade e práticas comunitárias se tornaram recursos de sobrevivência diante do apagamento estatal. Mesmo classificadas como “caboclas” ou “mestiças”, mantiveram vínculos com territórios ancestrais, abrindo caminho para retomadas étnicas que se intensificaram a partir de 1988 e que hoje se projetam também nos contextos urbanos.

Iniciativas como as de Márcia Mura e a atuação da profa. Alanna Souto Cardoso Tupinambá, evidenciam a centralidade da memória ancestral e da mobilização pela afirmação de pertencimentos, na construção de políticas públicas e na reinscrição da presença indígena nos territórios urbanos e ribeirinhos. Assim, compreender a mestiçagem como campo de conflito, mas também de agência feminina e comunitária, permite reconhecer que as identidades indígenas amazônicas não foram extintas, mas transformadas em novas formas de pertencimento, resistência e reivindicação política, atravessadas por gênero e classe.

## CONSIDERAÇÕES SEM PONTOS FINAIS

### 4. O Problema do Racismo à Brasileira e do Racismo à Amazônica

As reflexões propostas neste ensaio, articulando dados, narrativas, memórias orais, crônicas e experiências sociais para além do gênero científico convencional, visam ampliar o debate sobre as relações étnico-raciais na Amazônia. Trata-se de um esforço para visibilizar a historicidade e complexidade das etnicidades e racialidades marginalizadas, frequentemente negligenciadas pelas políticas públicas, sobretudo no combate ao que se pode chamar de “racismo à

<sup>24</sup> Disponível em: <https://www.facebook.com/malocamaquerida.parentes>. Ver também: MACIEL, Márcia Nunes. *Tecendo tradições indígenas*. 2016. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

amazonônica”. Isso inclui as lutas de povos indígenas – em contextos urbanos, ribeirinhos e rurais – por reconhecimento territorial e identitário e acesso a políticas públicas<sup>25</sup>.

Embora haja um foco do *mainstream* acadêmico e de interesses empresariais em regiões como o Baixo Tapajós – especialmente desde o final dos anos 1990, quando se intensificaram os processos de emergência indígena –, é fundamental ampliar o olhar para outras territorialidades igualmente significativas, porém menos visibilizadas. É o caso das reivindicações dos indígenas urbanos de Porto Velho (RO), especialmente das famílias ribeirinhas que vêm se auto(re)conhecendo como indígenas a partir de suas memórias ancestrais, como o Coletivo Mura, liderado pela historiadora Márcia Mura. Também merecem destaque as identidades afroindígenas presentes entre os quilombolas indígenas de Barcarena e coletivos das periferias da Região Metropolitana de Belém (RMB)<sup>26</sup>, nos quais sujeitos autoidentificados afroindígenas articulam memória, território e pertencimento étnico em contextos urbanos marginalizados.

Essas identidades étnico-raciais emergem articuladas a uma consciência de classe e a práticas de feminismo comunitário, construindo formas próprias de territorialidade e respeitabilidade social. Nesse contexto, suas experiências revelam uma compreensão ampliada de “território”, não apenas como espaço físico, mas como espaço vivido e simbólico, mediado por associações comunitárias e redes de apoio jurídico e político<sup>27</sup>.

Nesse cenário, torna-se urgente problematizar a categoria “pardo”, amplamente utilizada pelo Estado nos censos e em políticas públicas. Conforme os dados da PNAD 2021<sup>28</sup>, a população autodeclarada parda passou de 90,2 para 99,9 milhões entre 2012 e 2021, representando 47% da população nacional – com destaque para a região Norte, onde os percentuais ultrapassam 73,4%. Apesar disso, a classificação “parda” segue obscurecendo a diversidade de pertencimentos étnico-raciais, sobretudo de sujeitos com ancestralidades indígenas e afroindígenas, que acabam estatisticamente incorporados à população negra sem o devido reconhecimento de suas especificidades culturais e históricas.

O Censo de 2022 oferece um panorama que ainda não nos alcança plenamente enquanto maioria étnica sobrevivente, marcada pela diversidade e resistência nas comunidades ribeirinhas e nas baixadas periféricas da Amazônia. Crescemos cerca de 88,8% entre 2010 e 2022, passando de aproximadamente 896 mil para 1,693 milhão de indígenas autodeclarados. Esse avanço, ainda que parcial, é resultado das lutas coletivas dos povos indígenas – em especial daqueles que vivem fora das terras oficialmente demarcadas – que passaram a mapear a si mesmos e a contribuirativamente para os instrumentos oficiais de contagem e reconhecimento. O retrato censitário só avança na

<sup>25</sup> É amplamente reconhecido por nós, povos indígenas, especialmente em contextos de emergências étnicas urbanas, que as abordagens de uma etnologia positivista e academicista são insuficientes. Isso se deve ao processo seletivo de apropriação e validação de agentes indígenas, que frequentemente se veem enquadrados nas limitações do historicismo e de benefícios restritos, independentemente de suas afiliações políticas. A desconfiança em relação a essa ciência, que nos serve de alerta – conforme bem observou Cusicanqui (1987) ao mobilizar o projeto de História Oral entre as décadas de 1980 e 1990 –, é justificada. Ela se manifesta diante de um ativismo antropológico irresponsável, muitas vezes impulsionado por grandes jogos de interesses e pela subordinação da própria comunicação dos sujeitos indígenas com projetos autônomos e contra-hegemônicos. A experiência tem demonstrado que essa abordagem se confronta de forma desfavorável com o poder constituído (CARDOSO, 2022).

<sup>26</sup> <https://www.facebook.com/cineclubef/>

<sup>27</sup> As redes horizontais, quando mobilizadas a partir de uma perspectiva de academia comunitária em articulação com a educação comunitária – especialmente sob a liderança de mulheres à frente da gestão e condução de projetos –, assumem um papel estratégico na valorização, fortalecimento e visibilização da produção científica, do ensino, da pesquisa e da extensão realizados por povos e comunidades em territórios tradicionais e periferias urbanas (CARDOSO, 2024).

<sup>28</sup> [https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101957\\_informativo.pdf](https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101957_informativo.pdf)

medida em que se fortalecem os processos de automapeamento das coletividades e a atuação dos intelectuais indígenas, que hoje ocupam espaços estratégicos e reivindicam, com legitimidade, suas demandas perante o Estado.

Na Amazônia, essa problemática se agrava em territórios periféricos como a Baixada de Belém, região marcada por sua hidrografia soterrada e pela presença de famílias oriundas de comunidades ribeirinhas. Nessas áreas, a urbanização impôs deslocamentos e apagamentos simbólicos, mas a relação com os rios e os modos de vida ribeirinhos ainda resiste, como revela a expressão local: “é preciso tomar banho de canal quando a maré encher”. Essas populações – de filhos, netos e bisnetos de indígenas e afroindígenas – vivem entre a invisibilidade censitária e a resistência cotidiana, muitas vezes em condições de pobreza ou inseridas na classe trabalhadora urbana, sem acesso pleno a direitos. Nesse sentido, repensar as categorias raciais oficiais, especialmente na Amazônia, é um passo essencial para reconhecer a pluralidade das experiências étnico-raciais no Brasil. Superar a lógica da “fábula das três raças” exige escuta, memória e políticas públicas que respeitem os processos de (auto)reconhecimento, etnogênese e territorialização dessas populações historicamente silenciadas.

Por fim, um debate teórico e político que ainda se faz atual, destacado por Oliveira (1997) próximo à virada para o século XXI, diz respeito à essa mobilização étnica de indígenas em regiões de colonização antiga, como o Nordeste e partes da Amazônia paraense que referenciamos no subtópico acima. Nessas áreas, historicamente marcadas pela presença de engenhos no interior das povoações de branco do passado colonial, essa mobilização desafia as visões hegemônicas da política indigenista brasileira, tradicionalmente voltada aos povos indígenas mais isolados ou interiorizados. Observa-se, hoje, uma atuação crescente, competente e legitimada, de lideranças indígenas, de povos emergentes ou não, nos debates sobre políticas públicas e alternativas de desenvolvimento regional. No entanto, persiste a desconfiança em relação à “autenticidade” desses sujeitos, marcada por estereótipos de primitividade. O desafio atual é romper com essas representações limitadoras, ampliando o reconhecimento legal, político e simbólico das múltiplas formas de ser indígena no Brasil e na Amazônia contemporânea.

### PROGRAMAS LIVES

MURA, Márcia. Afirmação indígena em Porto Velho. Programa virtual Maloca Querida, live de 2020. Disponível em: <<https://www.facebook.com/malocamaquerida.parentes>>. Acesso em: 9 set. 2020.

### FONTES ORAIS (ENTREVISTAS)

CARDOSO, Ademar da Silva. [Entrevista concedida a] Alanna Souto Cardoso Tupinambá. Belém, 06 mar. 2022.

LIMA, Almeida Silva de. [Entrevista concedida a] Alanna Souto Cardoso Tupinambá. Belém, 17 set. 2022.



## REFERÊNCIAS

- ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; NEVES, Walter. *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume, 2006.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. In: MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. *Julgados da terra: cadeias de apropriação e atores sociais em conflito na ilha de Colares*. Belém: Edufpa, 2004. p. 9-13.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE, 1993.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. *Antropolítica*, Niterói, n. 1, 1995, p.15-30.
- BASTIDE, Roger. La Rencontre des Dieux Africains et des Esprits Indiens. *AfroAsia*, n. 12, p. 31-45, 1976.
- BEZERRA NETO, José Maia; LAURINDO JUNIOR, Luiz Carlos. Alguns vêm de lá, outros de cá: a Amazônia no tráfico interno brasileiro de escravos (século XIX). Dossiê: Escravidão e Liberdade na Diáspora Atlântica. *História*, São Paulo, v. 37, p. 1-30, 2018. DOI: <<https://doi.org/10.1590/1980-4369e2018021>>. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/his/a/XwwGPr-86NXzn3xkXZjCSPjv/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 14 ago. 2022.
- BOTELHO, T. R. PAIVA, C. A. Políticas de População no Período Joanino. In: *Encontro Nacional de Estudos Populacionais*, 16., 2008, Caxambú. *Anais [...]*. Caxambú: ABEP, 2008.
- BUENO, Silveira. *Dicionário tupi-guarani-português*. 5. ed. São Paulo: Brasil livros, 1987.
- CARDOSO, Alanna Souto. A governabilidade cabana das mulheres indígenas ribeirinhas: etnicidade, raça e classe. *RCGA-UFPa*, Belém, em prelo, 2025.
- CARDOSO, Alanna S. A produção acadêmica comunitária do Instituto de Pesquisa Projeto Cartografando Saberes (IPCCS): práxis social, educação popular e o novo mapeamento do passado. In: *Simpósio Nacional Geografia, Ambiente e Território. Políticas Ambientais no Brasil*. 2., 2022. Belém. *Anais [...]*. Belém: UFPA/UEPA, 2022. Disponível em: <<https://www.institutocartografandosaberes.com/a-producao-academica-comunitaria-do-instituto-de-pesquisa-projeto-cartografando-saberes-ipccs-praxis-social-educacao-popular-e-o-novo-mapeamento-do-passado/>>. Acesso em: 28 jan. 2023.
- CARDOSO, Alanna Souto. *Apontamentos para história da família e demografia histórica na Capitania do Pará (1750-1790)*. 2008. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia) – Faculdade de História, Universidade Federal do Pará, Belém, 2008. Disponível em: <<https://repositorio.ufpa.br/items/4f8eba6f-b6b3-4aab-8e66-a21d23d69e9c>>. Acesso em: 28 out. 2025.
- CARDOSO, Alanna S. As autoras amazônidas: gênero, raça, classe e produção científica comunitária – A experiência do instituto de pesquisa projeto cartografando saberes (IPCCS). In: *América Latina Mulheres! Ciência, movimentos sociais e arte: caminhos em [re]construção*. Centro Brasileiro de Estudos da América Latina (CBEAL)/FMAL (Org.). 2024. E-book.
- CARDOSO, Alanna Souto. *Descolonizando a Cartografia Histórica Amazônica: representações, fronteiras étnicas e processos de territorialização na capitania do Pará, século XVIII*. 2018. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido). Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018. Disponível: <<http://www.etnolinguistica.org/tese:Cardoso-2018>>. Acesso em: 22 ago 2022.
- CARDOSO, Alanna Souto; MARIN, Rosa Acevedo. Capitania do Pará: emergência da questão da população e debate sobre regimes democráticos restritos. *Papers do NAEA*, Belém, n. 344, p. 1-20, dez. 2014.

CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

COSTA, Emilia Viotti da. *Da Monarquia à república: momentos decisivos*. 6. ed. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Un mundo Ch'ixi es Posible: Ensayos desde un presente en Crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010a.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Violências (re)encobertas en Bolívia*. La Paz: Mirada Salvage/Editorial Piedra Rota. 2010b.

DÁVILA, Jerry. Raça, etnicidade e colonialismo português na obra de Gilberto Freyre. *Desigualdade & Diversidade - Revista de Ciências Sociais da PUC-Rio*, n. 7, p. 153-174, jul/dez, 2010. Disponível em: <[http://desigualdadediversidade.soc.puc-rio.br/media/revista7\\_artigo7.pdf](http://desigualdadediversidade.soc.puc-rio.br/media/revista7_artigo7.pdf)>. Acesso em: 14 mai. 2020.

DOMINGUES, Petrônio. O mito da democracia racial e a mestiçagem no Brasil (1889-1930). *Diálogos Latinoamericanos*, Universidade de Aarhus, n. 10, p. 115-131, 2005. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/pdf/162/16201007.pdf>>. Acesso em: 10 out. 2020.

ESCATE, Luis Reyes. No somos cholitas y llevamos polleras: Debates sobre las construcciones de identidad Tocañera, La Paz-Bolivia. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 9, n. 2, 63-72, jul./dez. 2017. Disponível em: <[http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2017/12/03\\_Luis\\_Reyes.pdf](http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2017/12/03_Luis_Reyes.pdf)>. Acesso em: 23 ago. 2022.

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global. 2013.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. Mairi dos Tupinambá e Belém dos Portugueses: encontro e confronto de memórias. In: SARGES, Maria de Nazaré; FIGUEIREDO, Aldrin Moura de; AMORIM, Maria Adelina (org.). *O Imenso Portugal: estudos luso-amazônicos*. Belém: Selo UFPA, 2019. p. 19-41.

FONSECA, André Augusto da. Os mapas da população no estado do Grão-Pará: consolidação de uma população colonial na segunda metade do século XVIII. *Revista Brasileira de Estudos de População*, Belo Horizonte, v. 34, n. 3, p. 439-464, set./dez. 2017.

FOUCAULT, M. *Segurança, território, população: curso ministrado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2003.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: Modernidade e a dupla consciência*. São Paulo. 34. ed. Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOLDMAN, Marcio. “Quinhentos Anos de Contato”: Por uma Teoria Etnográfica da (Contra) Mestiçagem. *Maná - Estudos de Antropologia Social*, v. 21, n. 3, p. 641-659, 2015. DOI <<http://dx.doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p641>>.

GOLDMAN, M. Contradiscursos Afroindígenas sobre Mistura, Sincretismo e Mestiçagem Estudos Etnográficos. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 9 n. 2, p. 11-28. jul./dez. 2017. DOI: <<https://doi.org/10.52426/rau.v9i2.195>>. Disponível em: <<https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/195>>. Acesso em: 07 ago. 2025.

GOLDMAN, Marcio. A relação afroindígena. *Cadernos De Campo*. v. 23, n. 23, 213-222, 2014. DOI: <<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v23i23p213-222>>. Disponível em: <<https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/195>>. Acesso em: 04 ago. 2022.

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.

GUZMÁN, Décio de Alencar. Índios misturados, caboclos e curibocas: análise histórica de um processo de mestiçagem, Rio Negro (Brasil, séculos XVIII e XIX). In: ADAMS, C.; MURRIETA, R.; NEVES, W. *Sociedades Caboclas Amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: FAPESP, 2006.

IANNI Octavio. Capitalismo, escravidão e trabalho livre. In: FERNANDES, Florestan. *Comunidade e sociedade no Brasil: leituras básicas de introdução ao estudo macro-sociológico do Brasil*. São Paulo: Nacional, 1975.

LIMA, Débora de Magalhães. A construção Histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. *Novos Cadernos NAEA*, Belém, v. 2, n. 2, dez. 1999. DOI: <<http://dx.doi.org/10.5801/ncn.v2i2.107>>. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/107/161>>. Acesso em: 22 ago. 2022.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: MEC/Unesco, 2006.

MACIEL, Márcia Nunes. *Tecendo tradições indígenas*. 2016. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

MAIA, Rosane de Oliveira Martins. *Territorialidades específicas em Barcarena confrontadas com projetos de “desenvolvimento”*. 2017. Tese (Doutorado em Ciências do Desenvolvimento Socioambiental) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.

MATTA, Roberto da. *Relativizando: Uma introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Editora Vozes, 1981.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. *Estudos Arançados*, São Paulo, v. 19, n. 53, p. 259-274, 2005.

MELLO, Cecília Campello do Amaral. Quatro ecologias afroindígenas. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 9, n. 2, p. 29-41, jul./dez. 2017. DOI: <<https://doi.org/10.52426/rau.v9i2.197>>. Disponível em: <<https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/197>>. Acesso em: 25 ago 2023.

MELO, Vinícius Zúniga; OLIVEIRA, Willyan Lourinho de. Protagonismo histórico e invisibilidade contemporânea: povos indígenas na Região de Integração do Tocantins/PA, ontem (1757-1798) e hoje. *Aedos*, Porto Alegre, v. 14, n. 31, p. 206-221, jul./dez. 2022. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/aedos/article/download/99260/84872/526015>>. Acesso em: 1 out. 2025.

MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

MUNANGA, Kabegelê. *Rediscretando a mestiçagem no Brasil: Identidade Nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: O processo de racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NAUAR, Ana Lídia; OLIVEIRA, Alana Wictoria Lima de. Quando a aldeia é a cidade: mulheres indígenas, trajetórias, experiências e identidades em contexto urbano de Belém do Pará. In: CANCELÀ, Cristina Donza et al. (Org.). *História das mulheres na Amazônia: (Pará, século XVIII aos dias atuais)*. São Paulo: Livraria Faísca, 2023. p. 427-450.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. Clássicos da Sociologia Brasileira. *Tempo social*, São Paulo, v. 19 n. 1, p. 287-308, jun. 2007. DOI: <<https://doi.org/10.1590/S0103-20702007000100015>>. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ts/a/MyPMV9Qph3VrbSNDGvW9PKc/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 17 ago. 2023.

NUGENT, Stephen. Utopias e distopias na paisagem social amazônica. In: ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; NEVES, Walter. (Org.). *Sociedades Caboclas Amazônicas: Modernidades e invisibilidade*. São Paulo: FAPESP/Annablume, 2006.

O'DWYER, Eliane Cantarino. “Remanescentes de Quilombos” do Rio Erepecuru: O lugar da Memória na Construção da Própria História e de sua Identidade Étnica. In: *Brasil: um país de negros?* 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. Pallas; Salvador: CEAQ, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Pardos, Mestiços ou Caboclos? Os Índios Nos Censos Nacionais. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, v. 6, p. 60-83, 1997.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PACHECO, Agenor Sarraf. Cosmologias afroindígenas na Amazônia marajoara. *Projeto História*, São Paulo, n. 44, p. 197-226, jun. 2012a.

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, p. 1-19, set./dez. 2012b.

PACHECO, Agenor Sarraf. Diásporas africanas e contatos afroindígenas na Amazônia Marajoara (African diasporas and afroindígenas contacts in Marajoara Amazon). *Cadernos de História*, v. 17, n. 26, p. 27-63, 28 mai. 2016.

PACHECO, Agenor Sarraf. Cosmologias Afroindígenas na Amazônia Marajoara. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, [S. l.], n. 44, p. 197-226, 2013. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/10219>>. Acesso em: 19 jun. 2023.

PASCUET, Mayra; FAVERO, Mariana. Índios citadinos de Altamira: lutas, conquistas e dilemas. In: Associação Brasileira de Antropologia (Org.). *XXVII Reunião Brasileira de Antropologia*. Brasília. *Anais[...]* Brasília: ABANT, 2012. p. 207-219.

PAZZARELLI, Francisco; SAUMA, Julia F.; HIROSE, Maria Belén (Orgs.). Dossiê (Contra)mes-tiçagens ameríndias e afro-americanas. *R@U – Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 9, n. 2, jul./dez. 2017. Disponível em: <<https://www.rau.ufscar.br/index.php/rau/issue/view/18>>. Acesso em: 28 out. 2023.

PEREIRA, Edir Augusto Dias. *As encruzilhadas das territorialidades ribeirinhas: transformações no exercício espacial do poder em comunidades ribeirinhas da Amazônia tocantina paraense*. 2014. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 115-132.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América e Abya Yala: tensões de territorialidades. In: Programa de Pós-graduação em meio ambiente e desenvolvimento. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Curitiba, n. 20, p. 25-30, jul./dez. 2009. Editora UFPR. DOI: <<http://dx.doi.org/10.5380/dma.v20i0.16231>>. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/made/article/view/16231/10939>>. Acesso em: 15 ago. 2023.



QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 107-130.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SCHUCMAN, Lia Vainer; FACHIM, Felipe Luis. A cor de Amanda: identificações familiares, mestiçagem e classificações raciais brasileiras. *Interfaces Brasil/Canadá*, Florianópolis/Pelotas/São Paulo, v. 16, n. 3, p. 182-205, 2016.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARCZ, L. Espetáculo da miscigenação. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 8, n. 20, p. 137-152, 1994. Disponível em: <<https://revistas.usp.br/eav/article/view/9652>>. Acesso em: 22 ago. 2022.

SILVA, Alberto da Costa. *A manilha e o libambo: África e a escravidão (1500 a 1700)*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

SILVA, Gabriele de Oliveira da. *As não Brancas: Identidade Racial e Colorismo no Brasil*. Portal Geledés, 2020. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/as-nao-brancas-identidade-racial-e-colorismo-no-brasil/>>. Acesso em: 15 out. 2022.

TELLES, Edward. *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/Fundação Ford, 2003.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. *A emergência étnica dos povos indígenas do baixo Rio Tapajós, Amazônia*. 2010. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2010.

VIEGAS, Daniel Pinheiro. A relação do Estado com o direito territorial indígena no Brasil: um levantamento dos marcos legais do período colonial à ditadura civil-militar. In: VIEGAS, Daniel Pinheiro (org.). *A tradicionalidade da ocupação indígena e a Constituição de 1988*. Brasília: FUNAI/CGDOC, 2018. p. 85-132.

