

Ramiro Esdras Carneiro Batista  
Cindi Veridiana de Almeida Pinheiro  
(ORGANIZADORES)

# **TERRITÓRIO, EDUCAÇÃO & DIREITOS HUMANOS NA FRONTEIRA – ENTRE ENVOLVIMENTOS E (DES)ENVOLVIMENTOS**



**Território, Educação &  
Direitos Humanos na Fronteira -  
Entre envolvimento e (des)envolvimentos**



***O rio [Oiapoque] não é uma fronteira, é uma veia que alimenta um corpo grande [,] o corpo guianense.***

(Marie-Françoise Pindard, 2019, grifos nossos)

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Território, educação & direitos humanos na fronteira  
[livro eletrônico] : entre envolvimento e  
(des)envolvimentos / organizadores Ramiro  
Esdras Carneiro Batista, Cindi Veridiana de  
Almeida Pinheiro. -- Macapá, AP : UNIFAP, 2024.  
PDF

Vários autores.

Bibliografia.

ISBN 978-65-89517-80-1

1. Amazônia 2. Antropologia 3. Direitos humanos  
4. Educação 5. Território I. Batista, Ramiro Esdras  
Carneiro. II. Pinheiro, Cindi Veridiana de Almeida.

24-207979

CDD-304.209811

**Índices para catálogo sistemático:**

1. Amazônia : Ciências sociais 304.209811

Tábata Alves da Silva - Bibliotecária - CRB-8/9253



Editora da Universidade Federal do Amapá  
www2.unifap.br/editora | E-mail:  
editora@unifap.br  
Endereço: Rodovia Juscelino Kubitschek, Km 2, s/n,  
Universidade, Campus Marco Zero do Equador, Macapá-  
AP, CEP: 68.903-419



Associação Brasileira  
das Editoras Universitárias  
Universitárias

Editora afiliada à Associação Brasileira das Editoras

É proibida a reprodução deste livro com fins comerciais sem permissão dos organizadores.  
É permitida a reprodução parcial dos textos desta obra desde que seja citada a fonte.  
As imagens, ilustrações, opiniões, ideias e textos emitidos nesta obra são de inteira e exclusiva  
responsabilidade dos autores dos respectivos textos.

## SUMÁRIO

Prefácio : As memórias, as histórias e os olhares sobre as fronteiras amazônicas .....	08
<i>Ramiro Esdras Carneiro Batista</i>	

### Capítulo I

Quatro notas para uma breve caracterização da fronteira franco-brasileira: esbulho territorial, diversidade populacional e bricolagens etno-arqueológicas .....	15
<i>Ramiro Esdras Carneiro Batista</i>	
<i>Ros'elles Magalhães Felício</i>	
<i>Emerson dos Santos Narciso</i>	

### Capítulo II

Espalhar Paneiros, Passar Açaí: a negociação do açaí <i>in natura</i> na fronteira Pará e Amapá .....	42
<i>Daniel da Silva Miranda</i>	
<i>Agenor Sarraf Pacheco</i>	

### Capítulo III

Mandioca dos Índios: narrativas e memórias das relações inauguradas entre humanos e plantas na Fronteira Oiapoque .....	70
<i>Claudiane de Menezes Ramos</i>	
<i>Ramiro Esdras Carneiro Batista</i>	
<i>Azarias Iório Iaparrá</i>	

### Capítulo IV

<i>Galibi Marworno</i> versus Militares: entre búfalos ferais e esbulhos territoriais na Amazônia caribenha .....	87
<i>Ramiro Esdras Carneiro Batista</i>	
<i>Gildo Firmino Nunes</i>	
<i>Jane Felipe Beltrão</i>	

## Capítulo V

História e memória da cultura escolar na Vila de Taperebá, município de Oiapoque/AP .....	107
---	-----

*Vera Lúcia Martins Figueiredo*

*Fabiola do Socorro Figueiredo dos Reis*

## Capítulo VI

Exploração de Petróleo e Gás no mar do Amapá: considerações referentes à tensão entre o desenvolvimentismo estatal e o “conservacionismo” originário .....	124
--	-----

*Yanomami dos Santos Silva*

*Ramiro Esdras Carneiro Batista*

*Silney Wanderson Aniká*

## Capítulo VII

Mobilidade Transfronteiriça dos Povos Originários no Escudo Guianense - das possibilidades para o exercício do pluralismo jurídico .....	143
--	-----

*Saulo Esdras de Matos Carneiro*

*Cíndi Veridiana de Almeida Pinheiro*

*Ramiro Esdras Carneiro Batista*

Suplemento de Entrevistas .....	156
---------------------------------	-----

Entrevista I: A Fronteira tem rosto de Mulher com Sônia Jeanjacque .....	157
--	-----

Entrevista II: Fronteiras da Amazônia caribenha com Ana Paula da Fonte .....	166
--	-----

Entrevista III: Meio século de engajamento político e científico nas Fronteiras Amazônicas com Jane Beltrão .....	174
---	-----

Autores e Entrevistadas .....	184
-------------------------------	-----

## PREFÁCIO

### **As memórias, as histórias e os olhares sobre as fronteiras amazônicas**

**Ramiro Esdras Carneiro Batista<sup>1</sup>**

A polissemia e o multivocalismo inerente à temática da Fronteira torna-a uma reflexão transversal por atavismo, quer consideremos seus aspectos teóricos, metodológicos e/ou epistêmicos. Neste sentido, o posicionamento geográfico das instituições de ensino superior situadas na Amazônia brasileira converte-as em espaços “naturais” para o desenvolvimento dos estudos fronteiriços. E a Universidade Federal do Amapá – situada em uma das bordas mais setentrionais da Amazônia brasileira – não pode (e não deve) se eximir de seu papel de fomentar o desenvolvimento regional a partir da investigação e ampliação da produção de conhecimento científico sobre a região das Guianas, território síntese que experimentou e experimenta de contínuos fluxos de deslocamentos humanos, aliados a projetos e projeções desenvolvimentistas, ao longo do tempo e espaço.

Assim, se pode afirmar que essa fronteira amazônico-caribenha tem sido (re) descoberta pelo múnus acadêmico de seus pesquisadores, mas também (re) pensada e visibilizada pelas vozes de seus povos e populações tradicionais, acrescidos das impressões de pessoas de diferentes origens/pertencimentos que se colocam no ativismo social, tendo em vista o objetivo de “preservar” uma mitificada e desconhecida Amazônia. Outrossim, é sabido que as trajetórias humanas que vivenciaram o acidentado processo de incorporação do Caribe amazônico ao sistema-mundo europeu, ainda podem ser experimentadas na memória de longa duração dos povos e populações etnicamente distintas que prevalecem naquele enclave territorial, com destaque para o acervo mnemônico cultivado por pessoas de presumida origem

---

<sup>1</sup> Antropólogo & Educador. Professor adjunto da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), lotado no Campus Binacional de Oiapoque (CAMBinacional). Membro do grupo de pesquisa *Cidade, Aldeia & Patrimônio na Amazônia* (UFPA/CNPq).

ameríndia e afroguianense; povos que participaram ativamente do amplo período histórico de produção da identidade geocultural europeia, como consequência da espoliação mercantilista/colonialista em América e África.

Em contexto de tamanha diversidade epistêmica, que por vezes resulta em narrativas dissonantes sobre eventos análogos, cumpre exercitar a multidisciplinaridade e o idealizado diálogo de saberes, a fim de que seja possível lançar olhares outros e novas aproximações, tanto com relação a sua ocupação humana pretérita, quanto com a discursividade contemporânea sobre o fazer e o viver amazônico, mediados que estão pela divisão internacional do trabalho e as respectivas ondas migratórias e de capital que ali surgem, em fluxos e refluxos, advindos de diferentes partes do mundo.

Nesse sentido, a presente publicação, fruto do projeto de pesquisa intitulado **Território, Mobilidade, Educação e Diversidade na Fronteira Franco-amapaense: histórias, memórias e representações na/da Amazônia transfronteiriça**, registrado no âmbito da Fundação Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), objetiva reunir pesquisadoras/es, gestoras/es e ativistas sociais de diferentes origens, tanto internos quanto externos ao ambiente universitário, tendo em vista a necessidade de (re)fletir, (re)unir e sistematizar distintos olhares sobre a conjuntura regional, qual seja, a fronteira franco-brasileira contemporânea, território consubstanciado na região da antiga Guiana portuguesa em sua atual intercessão com um território ultramarino europeu.

No conjunto de artigos e vozes aqui organizados e/ou transcritos, notam-se diferentes modalidades de lutas sociais empreendidas ao longo do espaço/tempo guianense, coerentes com a resistência histórica de seus povos em favor dos territórios e, conseqüentemente, em defesa de corpos e modos de vida plurais que se apropriaram desses lugares. Vidas que seguem sendo precarizadas por políticas arbitrárias e homogeneizantes, impostas pelos estados nacionais atuantes a região. Tal constatação nos aponta para a necessidade de (re)pensar as agendas e os fazeres científicos nas Amazônia(s). Em que pese a suposta qualificação de resultados, há um fazer científico que não toma partido em favor da vida, dos corpos e dos territórios supra mencionados, em seu exercício de ser e de estar no mundo contemporâneo.

Desta maneira, entendemos que refletir sobre a realidade amazônica implica – para além de (re)conhecer a complexidade de sua ocupação e a urdidura de distintas teias socioambientais ao longo do tempo e do espaço – um posicionamento político que (também) brota da experiência vivencial de seus pesquisadores/as e ativistas. Isto posto, espera-se que as ilações, constatações e transcrições, fruto do trabalho de distintos pesquisadores/as – formados ou em formação – nos provoquem e mobilizem de diferentes formas, desde as percepções locais para as globais, e desde as proposições empíricas para as teóricas.

É assim que no primeiro artigo intitulado **Quatro notas para uma breve caracterização da fronteira franco-brasileira**, os autores Ramiro Esdras, Ros'elles Felício e Emerson dos Santos combinam vozes e impressões sobre a geografia humana da fronteira a fim de organizar uma multiplicidade de experiências, vivenciadas e apreendidas, no interflúvio Oiapoque/Caiena, tendo em vista o objetivo de desvelar as práticas neocoloniais e a violência que vitimiza aqueles corpos prensados no vácuo de disputa entre dois leviatãs que desejam e, efetivamente, exploram e se locupletam das riquezas desta porção do Caribe-guianense.

No segundo artigo, intitulado **Espalhar Paneiros, Passar Açaí: a negociação do açaí *in natura* na fronteira Pará e Amapá**, os autores Daniel Miranda e Agenor Sarraf nos conduzem pelo labirinto de águas que estabelecem a ligação entre o arquipélago do Marajó e a ilha continental do Amapá, demonstrando como pessoas territorializadas nas fronteiras do delta amazônico se apropriaram, ressignificaram e ressignificam o patrimônio e a tecnologia alimentar legada por antigas civilizações indígenas da/na região. As práticas econômicas, as relações humanas e a segurança alimentar vivenciadas entre a safra e o “fracasso” do Açaí nos permitem um vislumbre entre o narrado e o vivido, que se consolida na materialidade desse importante fruto rizomático.

Dos rizomas aos tubérculos, vislumbra-se o terceiro artigo intitulado **Mandioca dos Índios: narrativas e memórias das relações inauguradas entre humanos e plantas na fronteira Oiapoque**, fruto do diálogo empreendido entre os autores Claudiane Ramos, Ramiro Esdras e Azarias Iaparrá, em que se visibiliza a realidade da produção de uma Amazônia antropogênica, ao tempo em que nos aproximamos da ciência do concreto ameríndia. Saberes e fazeres milenares que nos legaram uma rede de

relações, tecnologias e produtos – compartilhados entre os humanos e os não humanos – que contribuem para a segurança alimentar e a manutenção da vida, dentre os povos da fronteira, dádiva maior das relações e familiaridades engendradas entre pessoas, plantas, entidades e animais do/no Caribe amazônico.

No quarto artigo, ***Galibi Marworno versus Militares : entre búfalos ferais e esbulhos territoriais***, Ramiro Esdras, Gildo Firmino e Jane Beltrão analisam as histórias, as memórias e os respectivos documentos que versam sobre o processo de desterritorialização/reterritorialização protagonizado pelo povo *Galibi Marworno* no interior da Terra Indígena *Uaçá*, na segunda metade do século XX. O conteúdo reunido desvela o contexto da invasão do território para a prática de pecuária extensiva, o que compõe um histórico de arbitrariedades e conseqüente quebra dos arranjos socioambientais indígenas então operacionalizados por meio de consórcio entre o órgão indigenista e o exército brasileiro, com o suposto objetivo de provimento da segurança alimentar dos *uaçauára* por meio da criação de bubalinos, o que trouxe conseqüências sociais que reverberam até o presente.

No quinto capítulo intitulado **História e memória da cultura escolar na Vila de Taperebá, município de Oiapoque/AP**, as professoras Vera Lúcia Figueiredo e Fabíola Reis, ambas com laços de pertença e atuação profissional na fronteira franco-brasileira, se unem para (re)compor uma história da educação escolar na extinta Escola Isolada do Taperebá. Recortando e montando memórias de vida e trabalho no objetivo de configurar a inauguração do que pode ser considerado uma cultura escolar, naquele contexto, elaborada como uma educação civilizatória por parte do estado. A arquitetura, o material didático, a formação docente e as questões socioambientais são mobilizadas a fim de melhor compreender o ordenamento estabelecido pelo estado nacional que, à época, objetivava atender a diversidade de povos e populações tradicionais, então territorializados nos confins da Amazônia setentrional, no curso do século XX.

Nosso sexto artigo/capítulo, intitulado **Exploração de Petróleo e Gás no Mar do Amapá**, os autores Yanomami Silva, Ramiro Esdras e Silney Aniká, abordam os interesses e conflitos que perpassam a luta dos povos originários em defesa da saúde e integridade de seus territórios de vida, em contraposição à chegada da indústria petrolífera que deseja as jazidas de petróleo e gás localizadas na faixa costeira da

antiga ilha do *Amapá'ú*. O acesso aos saberes locais denuncia a insistência de uma prática científica que prevalece ignorando o conhecimento ancestralmente acumulado sobre os biomas amapaenses que, em meio às relações conflituosas, aparecem mediados pelo poder judiciário brasileiro, entre muitas idas e vindas, com as respectivas autorizações e impedimentos para o empreendimento hidrocarborífero, o que, inadvertidamente, representa uma ameaça ao bem viver de seus povos.

No sétimo capítulo é possível conhecer as reflexões propostas por Saulo Esdras, Cindi Veridiana e Ramiro Esdras. No artigo intitulado **Mobilidade Transfronteiriça dos Povos Originários no Escudo Guianense**, os pesquisadores discutem o histórico de arbitragem internacional na delimitação da fronteira do Baixo Oiapoque, bem como as possibilidades de diálogo entre a Antropologia e o Direito, tendo em vista a necessidade de exercitar novas modalidades de pluralismo jurídico que respeitem o direito de ir e vir dos povos e pessoas etnicamente diferenciadas, em atenção as suas necessidades de transitar entre seus territórios físicos e simbólicos ancestrais, que desconhecem as fronteiras geopolíticas arbitrariamente estabelecidas no presente.

Por último, mas não menos importante, trazemos ao diálogo versões condensadas de três instigantes entrevistas compostas das elucubrações de mulheres que vivem e atuam nas fronteiras físicas e epistemológicas do setentrião amazônico. É com o intuito de evocar outras formas de enunciação sobre o cotidiano transfronteiriço da Amazônia oriental que experimentamos de vivências e apontamentos etnicamente distintos a partir da experiência de uma indígena-mulher, pertencente ao povo *Galibi Kali'nã Tilewuyu*, os originários senhores/as da costa caribenha desde tempos imemoriais. Em **A Fronteira tem rosto de Mulher, com Sônia Jeanjacque**, parte do texto transcrito nos confere o privilégio de conhecer as percepções de uma acadêmica, ativista social e gestora pública originária sobre as racialidades e os racismos em curso, o que deve nos ajudar a debelar formas e (pré) conceitos colonialistas de/em nossos olhares sobre a realidade transfronteiriça.

Na segunda entrevista transcrita partilhamos da experiência de uma cientista social e indigenista atuante no Caribe amazônico a partir da entrevista **Fronteiras da Amazônia caribenha, com Ana Paula da Fonte**, mulher que transita

entre as fronteiras Brasil / Guiana Francesa / Venezuela há duas décadas, desvelando aspectos dos velhos e novos colonialismos, ao tempo em que se explicita a atuação de diferentes organismos internacionais, especialmente aqueles que se dedicam ao atendimento aos povos em diáspora.

Finalmente, encerramos o suplemento de entrevistas e a publicação compartilhando das reflexões e respectivo testemunho de vida de uma antropóloga beleense, atualmente professora Emérita da Universidade Federal do Pará (UFPA). Em **Meio século de engajamento político e científico nas Fronteiras Amazônicas, com Jane Beltrão** é possível perscrutar as sendas percorridas pela entrevistada no serviço público, bem como as distintas nuances de sua prática científica, além de compartilharmos da visão da autora sobre o delicado momento da política nacional em sua relação com a violação de direitos dos territórios e povos amazônicos, a partir das ilações e constatações de uma pesquisadora autóctone.

Ao somar uma dezena de textos, entre artigos e entrevistas, esperamos que a discursividade transcrita, as imagens, as discussões e as reflexões maturadas pelas pesquisas dos/as autores/as, narradores/as e entrevistadas que aqui se apresentam contribuam para lançar luzes sobre as relações entre capital, trabalho, predação estatal, resistência local, educação, serviços públicos e direitos humanos na fronteira franco-brasileira contemporânea, o que pode contribuir para uma necessária interrupção de referências e práticas necropolíticas, histórica e hodiernamente praticadas pelos estados limítrofes na região em tela.

**OIAPOQUE 120KM**

**MACAPA 464KM**

**CAYENNE 316KM**

**RIO DE JANEIRO 3.356KM**

**PARAMARIBO 709KM**

# CAPÍTULO I

## QUATRO NOTAS PARA UMA BREVE CARACTERIZAÇÃO DO FRONTEIRA FRANCO-BRASILEIRA: ESBULHO TERRITORIAL, DIVERSIDADE POPULACIONAL E BRICOLAGENS ETNO-ARQUEOLÓGICAS

Ramiro Esdras Carneiro Batista<sup>2</sup>  
Ros'elles Magalhães Felício<sup>3</sup>  
Emerson dos Santos Narciso<sup>4</sup>

### Introdução

*[A] etnografia é uma forma de conhecimento que privilegia a experiência, o que lhe permite entrar nos domínios sociais que não são facilmente acessíveis se os protocolos formais forem seguidos por outras disciplinas (...) [assim,] a etnografia oferece uma perspectiva única sobre os tipos de práticas que parecem desfazer o estado em suas margens territorial e conceitual[.]*

(DAS e POOLE, 2008, p. 20)

Inicialmente, consideramos a presente reflexão como fruto de nossa participação em evento de caráter político e científico<sup>5</sup> realizado na fronteira Oiapoque há quase uma década, o que nos estimulou a seguir buscando elementos históricos, arqueológicos e mnemônicos que permitissem estabelecer uma mirada de longo alcance sobre o processo de consolidação desta que é a atual fronteira Euro-americana, situada na região da baía do rio Oiapoque, tendo em vista o objetivo em estabelecer uma aproximação com as caracterizações e (des)caracterizações lançadas sobre sua geografia física e humana, ao longo do tempo.

---

<sup>2</sup> Antropólogo & Educador. Professor Adjunto da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Contato : ramiro.esdras.carneiro@gmail.com

<sup>3</sup> Linguísta e educadora. Professora da Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES). Contato : magalhaesfelicioroselles@gmail.com

<sup>4</sup> Indígena-pesquisador pertencente ao Povo *Galibi Marworno*. Graduando em Licenciatura Intercultural Indígena pela Universidade Federal do Amapá (CLII-UNIFAP). Contato : emersonmarworno9@gmail.com

<sup>5</sup> Trata-se dos Encontros Internacionais Sobre Trabalho Decente na Fronteira, realizados pelo SINDSEP/AP – entre os anos de 2013 e 2014, com participação de diferentes entidades e atores que vivem e atuam na fronteira franco-brasileira.

A pretensa multinacionalidade, inaugurada pela atuação de diferentes agências e nações europeias em todo o platô guianense, propõe um histórico de assentamentos e sobreposições de grupos humanos que desafiam os trabalhos de arqueologia histórica na atualidade, dada a dificuldade de escrutínio do vasto território em sua imbricação com as proposições de uma historiografia eurocêntrica que, ao produzir uma história da colonização das guianas, também produziu o apagamento deliberado da história vivenciada pelos povos que assomam a região em distintas e contínuas ondas migratórias, desde o período pré-colonial.

No presente artigo pretendemos organizar, de forma cumulativa, as primeiras impressões sobre as evidências históricas, arqueológicas, mnemônicas e etnográficas que pudemos alcançar em relação à história da ocupação humana e a formação ambiental desta região guianense que se configura amapaense. Para tanto, combinamos elementos da historiografia e da arqueologia pertinente ao contexto com o nosso próprio múnus etnográfico, (re)organizando quatro blocos de notas que ensejam uma provisória caracterização da fronteira em tela.

Cumpre-nos dizer, inicialmente, que a liquidez desta borda territorial que se consolida no talvegue do rio Oiapoque, também pode ser conhecida pela densidade discursiva dos diferentes povos e pessoas que nela habitam, apontando para um longo histórico de predação socioambiental e desenvolvimentismo embasado em uma exploração mineral tecnologicamente defasada, além de uma relação entre o capital e o trabalho penoso que vitimiza povos e pessoas que intentam organizar suas vidas e respectiva reprodução econômica, em meio às dificuldades e ambiguidades propostas pela fronteira neocolonial.

Como diagnosticado em parte dos testemunhos dos sujeitos sociais que participaram dos eventos acima mencionados, a agressão ininterrupta aos corpos, direitos e identidades das pessoas e povos que habitam a fronteira está, em grande medida, embasada no racismo e inferiorização de pessoas (SINDSEP/AP, 2015), prática que retroalimenta a violência e o menosprezo aos direitos fundamentais inerentes à pessoa humana no presente, assim como no passado. Vamos, pois, às notas.

### **Primeira nota: breve conceituação da noção de fronteira**

É sabido que a noção de fronteira entre as nações não é consensual e apresenta um conteúdo polissêmico, variando de acordo com o campo de produção do conhecimento a que a pesquisa está vinculada. Grosso modo, as fronteiras são cotidianamente entendidas em seu sentido de delimitação político-territorial, no intuito de apontar o lugar de encontro de perfis demográficos étnica e linguisticamente distintos entre si.<sup>6</sup> Para nossa reflexão, importa considerar que a invenção de diferentes marcos fronteirços nas Américas e na África – em consonância com a conveniência europeia – foi operada de acordo com princípios geopolíticos constantes da arte da guerra, hoje considerados “clássicos”,<sup>7</sup> visto que nestes moldes a fronteira é o lugar que delimita a relação Nós versus Eles, concretizando o lugar onde “[s]e pode lutar [e eliminar o outro] até a morte, sem que esta conduta seja considerada criminosa.” (ARON, 1986. P. 382)

Partimos do princípio de que não existem fronteiras “naturais” presentes ou remotas e, ainda, o que aqui denominamos como “fronteiras arbitrárias” são aquelas produzidas ao toque do tambor e do clarim de guerra europeu desde a invasão da América, que por sua vez desorganizaram os marcos territoriais dos povos originários. Cumpre dizer então que a delimitação do espaço de manutenção do modo de vida de um povo ou nação – a que podemos chamar de territorialidade originária – é fenômeno histórico legítimo, complexo e interativo, que pode ser proposto para todos os grupos étnicos conhecidos ao redor do globo.

Isso posto, os marcos fronteirços que aqui denominamos arbitrários, designam tão somente a “[t]entativa de abreviar este processo [histórico], transpondo certos traços das regiões centrais consolidados para a periferia, [o que] acarreta uma série de efeitos perversos que caracterizam as regiões de fronteira.” (HEINSFELD, 2016, p. 25) Nesse sentido, Adelar Heinsfeld considera que:

Historicamente, podemos perceber três tendências básicas na formação das fronteiras. Nos locais onde a pressão pela posse territorial foi mais intensa, nas

---

<sup>6</sup> Para o aprofundamento sobre diferentes conceitos de fronteira, consultar: HEINSFELD, Adelar. 2016. “A fronteira: historicidade e conceitualização” *In*: Radin, José Carlos, Valentini, Delmir José, Zarth, Paulo A. 2016. *História da Fronteira Sul*. Chapecó: Ed. UFFS, p. 25-42.

<sup>7</sup> Sobre o assunto, consultar: ARON, Raymond. 1986. *Guerra e paz entre as nações*. Brasília: Ed. UNB; e LACOSTE, Yves. 1988. *A Geografia: isso serve em primeiro lugar para fazer a Guerra*. Campinas: Papirus.

áreas mais povoadas, estabeleceu-se uma fronteira natural, demarcada por um acidente geográfico separador, que pode ser um rio, lago, cadeia montanhosa, floresta fechada, deserto; nas áreas de menor povoamento, mas onde existe uma pressão de posse, embora menor, surgiu a fronteira faixa, que se caracteriza como um espaço de transição, onde coexistem interesses diferentes; nas áreas desconhecidas, não povoadas, para antecipar seu direito de posse, governantes decidiram-se pela fronteira linha, que é traçada artificialmente utilizando-se os recursos da geodésia, demarcando-se pelos meridianos e paralelos. Nesta última tendência, quando a área limítrofe é ocupada populacionalmente e aparecem as pressões, procura-se buscar um acidente geográfico natural para estabelecer definitivamente a fronteira. (ADELAR HEINSFELD, 2016, p. 27)

Não seria exagero dizer que a construção da arbitrária fronteira Oiapoque comporta ou perpassa mais de uma das tendências apontadas por Heinsfeld, se considerarmos um processo histórico e social que abrange pelo menos três séculos de guerras indígena-européias pela dominação de nacos territoriais do escudo guianense. (MEIRA, 1989). Consta que a antiga territorialidade que estabeleceu limites de ocupação costeira entre os povos Caribe (*Costa Carib*) e Aruaque (*Costa Parikura*) em tempos remotos, foi apropriada mediante a guerra de esbulho territorial movida pelos invasores, tendo os povos originários inadvertidamente sido envolvidos no antagonismo de agências francesas, batavas, inglesas e portuguesas, respectiva e/ou concomitantemente (BATISTA, 2020). Mas a “antiguidade” das delimitações pré-coloniais também pode ser relativizada, visto que a história guianense e a própria memória ameríndia e afroguianense do presente está, em grande medida, mediada pelas cisões semeadas pelos institutos colonizadores sendo que, parte dos limites percebidos no discurso dos originários do presente, são indubitáveis produções coloniais (DOZON, 2017).

Ainda no quesito tendências para conformação de fronteiras na região guianense do Baixo rio Oiapoque é sabido que essas também configuram-se por posses territoriais propostas a partir de marcos “naturais” como o rio Vicente Pinsõn (atual Oiapoque) e a montanha D’Argent, atual possessão ultramarina francesa. (RIO BRANCO, 2008). Para a segunda tipologia proposta por Heinsfeld (2016) e dirigida as áreas de menor peso demográfico – perseguindo aqui a ideia de fronteira-faixa – caracteriza-se o espaço de transição e incerteza que configurou a região do Contestado Franco-amapaense por séculos. Nesse sentido, a atual fronteira franco-brasileira no Oiapoque, majoritariamente demarcada por essa grande veia aquática que perpassa o corpo territorial guianense – como bem define

Pindard<sup>8</sup> (2019) -, pode ser lida como o fruto ou a somatória de diferentes conceitos de delimitação, marcadas e constituídas no tempo.

Desta maneira, mesmo reconhecendo sua imbricação em uma história de longa duração, torna-se importante diferenciar as construções fronteiriças “dos Brancos”, via de regra baseadas em marcos “naturais” e sempre constituídas em bases cartográficas e iconográficas (HEINSFELD, 2016) – pois dessa perspectiva, quem possui o mapa, suposta e automaticamente possuiria a terra<sup>9</sup> – em contraponto à perspectiva fronteiriça afro e indígena, qual seja, a perspectiva territorial guianense, via de regra embasada nos relacionamentos cultivados entre seus povos, sendo sua demarcação visibilizada pela circulação de humanos e não humanos ao longo da história vivenciada e, sobretudo, pelos eventos diplomáticos e belicosos que retroalimentam as tensões e os necessários acordos políticos, celebrados de forma contínua e intermitentemente.

É assim que podemos considerar o território afro e ameríndio como fruto de um constructo ininterrupto e permeável a mudanças, mediante as migrações, disputas e acordos celebrados por seus povos. Nesse aspecto, o lugar onde o conceito eurocêntrico de fronteira se aproxima da construção da territorialidade afro e indígena guianesa seria por ocasião do apontamento das fricções interétnicas que caracterizam a constituição desse espaço. Atrito e tensão que indígenas e afroguianenses respondem com uma miríade de ritos festivos, trocas matrimoniais e acordos de paridade; ao passo que os ocidentais parecem sempre responder com a ostensividade do aparato militar. Sobre o mesmo assunto, convém considerar que, da perspectiva ocidental:

[O] sentido de fronteira não é o de fim, mas do começo do Estado, o lugar para onde ele tende a se expandir. ... Assim, a fronteira pode ser um fator de integração, “na medida que for uma zona de interpenetração mútua e de constante manipulação de estruturas sociopolíticas e culturais distintas” ... A fronteira pode ser considerada uma fonte de perigo ou ameaça, pois ela pode desenvolver interesses distintos aos do governo do Estado; já o limite é criado e mantido pelo governo central do Estado, não tendo vida própria, nem mesmo existência material. Assim, o limite não está ligado à presença humana, não sendo mais que

---

<sup>8</sup> Por ocasião de sua conferência no *Festival Internacional Caféz’óca Brazil-Guyane*, realizado no campus avançado do Instituto Federal do Amapá/Oiapoque, em 30 de maio de 2019, a cientista franco-guianense Pindard afirmou que, da perspectiva de seus povos: “O rio [Oiapoque] não é uma fronteira, é uma veia que alimenta um corpo grande ... o corpo guianense. (Marie-Françoise Pindard, 2019, transcrição e tradução nossa).

<sup>9</sup> Sobre o assunto, consultar: HARLEY, Brian. 2009. Mapas, saber e poder. In: Revista *Confins*. Número 5/2009. Disponível em: [Acesso em 28 de maio de 2018.](#)

uma abstração generalizada na lei nacional. [O] limite é uma linha fixa, enquanto a fronteira é uma linha móvel[.] (ADELAR HEINSFELD, 2016, p. 31)

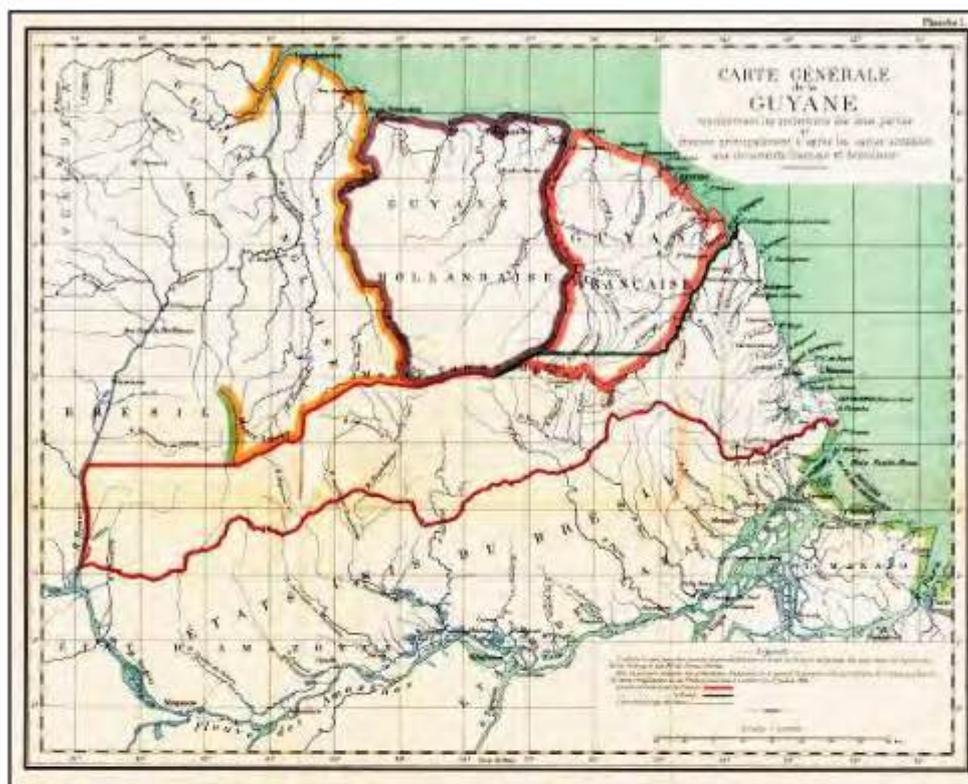
Diante da histórica mobilidade das pessoas etnicamente diferenciadas – que efetivamente conhecem e reconhecem seu território de origem e de direito em movimentos circulares – em contraponto à fixidez arbitrária dos novos limites estatais, a polissemia conceitual permitida pelo termo Fronteira nos permite considerá-la ora como o lugar de instalação de uma válvula de escape para pressões internas aos grupos étnicos ou nacionais<sup>10</sup>, ora como lugar de cultivar o equilíbrio político necessário entre a pressão de dois ou mais estados/leviatãs. Além disso, a faixa de fronteira também pode ser o lugar onde a “americanização” dos valores e comportamentos é mais rápida e efetivamente construída, tornando débeis os princípios dos invasores ao esgarçar as linhas culturais que separam a suposta “civilização” europeia de uma fabulada “barbárie” americana. (TURNER, 2004).

Isto posto, convém considerar que os marcos fronteiriços que aqui denominamos “arbitrários” se impõem na região do Oiapoque por força das armas e patrulhas de fronteira, visto que como qualquer outra borda colonial, as repartições dos territórios guianenses foram decididos em lugares de ultramar e sem consulta às territorialidades produzidas e constituídas por seus povos, a exemplo do marco produzido entre a Venezuela e a Guiana Inglesa, então arbitrada pela Secretaria de Estado do governo estadunidense, em 1895 (BRUIT, 1987). E, mais importante para o nosso estudo, a fronteira entre o Brasil e a França, arbitrada cinco anos depois pelo então presidente da Suíça, Walter Hauser, nos idos do ano de 1900 (MEIRA, 1989), em que finalmente se pôs termo às pretensões francesas sobre a grande ilha continental do Amapá, conforme o mapa:

---

<sup>10</sup> Sobre isto, consultar: BECKER, Berta. 1988. “Significância contemporânea da fronteira: uma interpretação geopolítica a partir da Amazônia Brasileira”. In: AUBERTIN, Catherine (Org.). *Fronteiras*. Brasília: Ed. UNB; Paris: Orstom.

Imagem 01 – Carta Geral da Guiana representando as pretensões das partes segundo documentos franceses e brasileiros (1900)



Fonte: Biaggi (2015).

### **Segunda nota: as fronteiras pré-coloniais na ilha do *Amapa'Ú***

Com tamanha amplitude geopolítica, a região guianense é palco de muitas tensões no que respeita às delimitações territoriais afro e indígenas, em contraste com os distintos regimes de soberania nacional, além dos potenciais conflitos globais que envolvem a emergência climática com ênfase na exploração de suas reservas naturais. Importa dizer que os marcos fronteiriços ocidentalizados que se estabelecerem no que o estado brasileiro conceitua como a Amazônia legal, sobrepõem-se à designação de uma Amazônia Caribenha, conformada a partir de relações socioculturais e rotas de escambo baseadas em redes de parentesco de distintos povos, que historicamente se movimentam entre o mar do Caribe e o mar do Cabo Orange.

A sobreposição e a disputa ininterrupta pela ocupação dos nichos ecológicos adequados a ocupação humana, bem como a exploração das riquezas minerais conhecidas

na região há séculos, é denunciada pela profusão de nomes que referenciam a mesma região, que pode ser identificada ora como *Guayana* (lugar onde nascem as águas) segundo a designação de povos *Tupi*; ou território do *Inini*, segundo pessoas e povos de origem Caribe; de *Amapa'Ú* (ilha do Amapá-Grande) de acordo com parte dos integrantes da atual federação dos povos indígenas do Oiapoque (os autodenominados *Uaçáuara*); de Goyana portuguesa ou Cabo do Norte, segundo os colonizadores luso-brasileiros; e ainda de região do Cabo Orange, se considerarmos a perspectiva dos agentes holandeses, dentre outras nomenclaturas historicamente forjadas como declaração de posse. (BATISTA, 2020)

As peculiaridades dos processos de territorialização eminentemente indígenas acabaram interferindo nos posteriores recortes territoriais nacionais a partir de alianças e dissonâncias celebradas com as nações autóctones, mas que não se resumiram a elas (OLIVEIRA, 2011). Isto em função das novas investidas das empresas coloniais e neocoloniais em direção ao escudo, além das contínuas e mal resolvidas guerras por definições fronteiriças nessa parte da Amazônia guianense, propostas por diferentes agências e estados que perpassam séculos de história.

Acumulando uma toponímia bastante diversificada, por algum motivo a designação de origem *Tupi* acabou prevalecendo para todas as guianas, não obstante as diferenças entre as agências e os estados colonizadores. Diante da profusão de topônimos, o critério mais seguro de que podemos lançar mão para identificar essa porção da Amazônia é o geológico que delimita o Platô das Guianas (*Guiana Shield*). Este platô, drenado por um intrincado de rios e bacias, algumas independentes da calha do grande Amazonas, guarda evidências arqueológicas pré-coloniais que apontam para um mesmo difuso processo de ocupação humana, repleto de sobreposições, tal como o percebido no período colonial. Trata-se de uma das áreas de abundância restrita da Amazônia cujas florestas disputaram, em diferentes glaciações, nacos de ocupação com a vegetação dos campos sazonalmente alagados. Savanas e campos alagados que os estudos de história ambiental também consideram fruto de produção humana, o que pode ser proposto como uma premissa de formação para boa parte do território amazônico, um ambiente antropogênico por definição (MAGALHÃES, 2016).

Para estabelecer algum entendimento sobre a ocupação humana nesta Guiana pré-colonial, e entender a aparente mobilidade de suas populações, é preciso combinar

evidências arqueológicas e paleontológicas constantes da região. Como vimos apontando, é sabido que o assentamento das florestas tropicais ocorreu entre a Ásia e a América em diferentes períodos geológicos, sendo o último, dado há pouco mais de cinquenta mil anos, período em que a floresta parece ter conformado uma ocupação bastante próxima da que conhecemos (VERSTEEG, 2003). A posterior ocupação humana de áreas de floresta tropical na América, além de força motriz para a seleção de plantas e animais que proporcionaram áreas antropizadas mais aptas a essa mesma ocupação, contribuiu para o surgimento de grandes organizações políticas de caráter regional, que poderíamos provisoriamente chamar de civilizações hidráulicas, porque organizadas na várzea dos rios amazônicos mediante suas dinâmicas de cheia/vazão.

Trata-se de áreas de abundância restrita que regularam as migrações/ocupações ao tempo em que também foram reguladas pela ação humana, em um movimento dialético. A exemplo, as obras identificadas como antigos aterros para horticultura constantes da faixa litorânea guianense, além de denotar uma ocupação humana de grande profundidade no tempo e no espaço, sugerem que a domesticação de plantas americanas como a mandioca, a batata-doce e o amendoim teriam ocorrido especificamente nas amazônias. (FROMENT e GUFFROY, 2003) Quanto ao povoamento específico do território guianense, as evidências apontam para amplos corredores que ocorrem desde a atual Venezuela oriental, passando pelo Suriname e a Guiana Francesa (Guyane), lugares que guardam uma profusão de restos mortais humanos desde há dez mil anos, período climático em que estas savanas provavelmente constituíam um “[a]mplo corredor desmatado mais ou menos ininterrupto que interligava a parte oriental do continente.” (FROMENT E GUFFROY, 2003, p. 260)

Há também indícios remotos de que a limpeza desses campos sazonalmente inundados eram realizados intencionalmente por diferentes grupos humanos ocupantes de seus nichos ecológicos, a partir do uso controlado do fogo, a exemplo do que ocorreu durante parte do período colonial até a atualidade. Como observado entre os povos da calha baixa do rio Oiapoque, pelo menos até o início do século XX os nichos ecológicos da região eram explorados em sua plenitude a partir da mobilidade proporcionada por estes antigos corredores savânicos que permitiam, desde a coleta de caranguejos e mariscos da área litorânea, até as raízes e palmas da área pantanosa interior, conformando uma dieta rica e multifacetada. A julgar pelo tamanho do sambaqui encontrado no vale do rio Uaçá,

tributário do Baixo Oiapoque, os animais com conchas forneciam uma quantidade suficiente de proteína que justificaria uma estadia permanente de grupamentos humanos maiores (GREEN ET AL, 2011). É fato que a combinação da água doce com a salobra proporcionada pelas marés na região costeira da foz do rio Oiapoque criou um ecossistema único, do qual seus ocupantes souberam se apropriar.

A partir do vestígio cerâmico, conclui-se que os primeiros agricultores de várzea e ceramistas nas guianas legaram quatro culturas ou tradições sucessivas: a proto-salazóide, a salazóide, a barrancóide e finalmente a aruaquinóide. (FROMENT e GUFFROY, 2003) O fato relevante a ser considerado a partir das evidências mais antigas é que a população guianense do período pré-colonial não limitou-se ao ambiente da savana, mas, com o uso da tecnologia da canoa foi “[c]apaz de viver em quase todos os lugares: tornou-se onipresente”. (FROMENT e GUFFROY 2003, p. 267) Essa universalização e possível subdivisão acordada para a ocupação dos biomas realizada por diferentes grupos humanos, parece estar na origem das alianças políticas regionais e, sobretudo, nas hierarquias de ocupação aruaquinóide estabelecidas a partir da autodesignação de diferentes povos e clãs, que prevalecem na organização interna do povo *Palikur Arukwayene* até o presente. (BATISTA, 2020)

Trata-se de especificidades de ocupação que podemos considerar como desconhecidas pelo governo brasileiro – pelo menos em alguma medida –, não obstante o longo histórico de ocupação belicosa por parte dos luso-brasileiros na região. Concentrado no planalto central, o Estado parece não ter se apropriado do legado de Rio Branco (José Maria da Silva Paranhos Júnior), bem como dos estudos de Emílio *Goeldi*, Curt *Nimuendajú* e outros agentes que perscrutaram a região em diferentes momentos da conquista. Na mesma direção é preciso reconhecer a especificidade dessa zona de fronteira em sua dimensão neocolonial, estendendo seu conjunto de relações culturais, discursivas e étnicas desde o mar interior do Caribe até o atlântico brasileiro, o que parece ser condição para um entendimento de sua atual organização interétnica e transnacional. (JOSEPH, 2021)

Vale dizer, finalmente, que a designação de “inferno verde” conferida à região guianense por diferentes agentes coloniais em diferentes línguas de origem europeia, sempre fazendo referência aos territórios indígenas, deve ser exaustivamente problematizada, visto que, em princípio, trata da designação exógena de pessoas não

adaptadas à vida na floresta tropical e que a ela recorrem com interesses imediatistas, belicosos e predatórios, isto se quisermos negar a premissa. Mas em caso de se desejar considerar a existência palpável do *l'enfer vert* (inferno verde) guianense, reificado principalmente pela literatura de base francófona, é interessante fazê-lo considerando que a Amazônia antropogênica e suas zonas de abundância restrita, produzidas por diferentes civilizações indígenas ao longo de séculos, foram suprimidas aos seus produtores originários por ocasião das guerras de implantação das bases coloniais na região, sendo os *amerindien* obrigados a se refugiar em locais inóspitos e inacessíveis, condição última para sua sobrevivência como povos testemunho (CARVALHO, 2006).

Em uma última consideração sobre a hecatombe que se abateu sobre esse suposto “inferno verde” e “desabitado” que constitui as áreas de abundância restrita entre a atual Amazônia brasileira e francesa, conforme constatado nos vestígios arqueológicos, cumpre mencionar os estudos sobre a evolução da tradição cerâmica *Aristé* (aristocrática) que predomina entre o rio Araguari (atual estado do Amapá), perpassando a baía do rio Oiapoque e chegando até a ilha de Caiena (atual Guiana Francesa) por quase mil anos ininterruptos. Esses registros demonstram as mudanças e permanências na cultura material pré-colombiana, cujos correspondentes atuais ainda podem ser mensurados na cultura cerâmica *Palikur Arukwayene*, conforme assegura Stéphen Rostain (2011).

Segundo o estado de arte da arqueologia a região do Oiapoque experimentou sobreposições de diferentes culturas cerâmicas nos períodos pré e pós-colonial que denunciam a pujança de sua história anterior à chegada dos “brancos” pela densidade da produção e trocas culturais entre povos ameríndios, ora classificados nos registros como as tradições *Aristé*, *Aruã*, *Aruaquinóide* e *koriabo* (MIGEON, 2016; ROSTAIN, 2011). Tecnologia e arte ameríndia que estendendo-se desde as ilhas Antilhanas até o rio Araguari e cobrindo uma dimensão temporal que perpassa pelo menos dos anos 600 da era cristã até o ano de 1750 do século XVI, encontra nesse exato momento o seu desaparecimento vertiginoso,<sup>11</sup> deduzido pelo sumiço abrupto da produção cerâmica nos sítios guianenses, o que vem

---

<sup>11</sup> Para detalhamento dos resquícios materiais e respectiva análise da cultura *Aristé* na região do Baixo Oiapoque, consultar: ROSTAIN, Stéphen. 2011. *Que hay de nuevo al norte: Apuntes sobre el ariste*. Revista de arqueologia, v. 24, n. 1, p. 10-31. Disponível em: [https://scholar.google.com.br/scholar?hl=ptBR&as\\_sdt=0%2C5&q=QUE+HAY+DE+NUEVO+AL+NORTE.+APUNTES+SOBRE+EL+ARISTE&btnG=](https://scholar.google.com.br/scholar?hl=ptBR&as_sdt=0%2C5&q=QUE+HAY+DE+NUEVO+AL+NORTE.+APUNTES+SOBRE+EL+ARISTE&btnG=) Acesso em 18, fev. 2022.

demonstrar que a pujança demográfica dos povos que se encontraram no Oiapoque foram rapidamente extintos por ocasião das guerras de implantação das bases coloniais.

É fato que os diferentes povos que se movimentaram e antropogenizaram as florestas e savanas oiapoqueenses chegaram a partilhar de uma “cultura material comum”<sup>12</sup> (ROSTAIN, 2011, p. 290), bem como do constructo de uma possível federação indígena destruída pela intervenção dos “brancos” mediante as modalidades de guerra de extermínio das civilizações encontradas. A presença de louça holandesa, contas de vidro veneziano e adornos de origem europeia constatadas nos esqueletos oriundos dos enterramentos *Aristé* – datados entre 1700-1750 – demonstram que houve uma tentativa dos povos ameríndios em incorporar os invasores à constelação de povos que partilhavam do território guianense desde tempos imemoriais, o que não pode ser levado a termo pela incivilidade e falta de educação dos brancos, conforme denuncia hodiernamente o escritor Ailton Krenak (2019) para toda a América. Na imagem, representação cartográfica do *Pays des Caribes*, atribuído a Mallet (1683) :

Imagem 02 – Mapa de número 09, segundo a memória do Barão do Rio Branco.



Fonte: Rio Branco (2012).

---

<sup>12</sup> Tradução nossa.

### **Terceira nota: a fronteira reconfigurada pelos povos guianenses**

É interessante assinalar que a atual fronteira franco-brasileira, finalmente arbitrada a aproximados cento e vinte anos pela gestão do Barão do Rio Branco junto à arbitragem europeia, constitui 730 quilômetros de borda fronteira contínua entre o Brasil e a França, perfazendo a territorialidade do alto ao baixo rio Oiapoque (NASCIMENTO, 2018). Nesse sentido, a calha do alto, médio e baixo rio Oiapoque constitui a particularidade de fazer do Brasil o país que compartilha a maior faixa fronteira com a República francesa (CLAVAK, 2017), mesmo se considerarmos todas as outras possessões ultramarinas da nação europeia.

A região específica do Baixo rio Oiapoque onde se encontra uma guiana, supostamente portuguesa, foi caracterizada por Lux Vidal como uma “[á]rea cultural”, em que “[t]raços particulares adquirem sentido mais pleno quando entendidos como partes de um contexto mais amplo” (TASSINARI, 2001, p. 160), de maneira que para referirmos esta amplitude geocultural, política e humana em seus variados componentes de fricção interétnica, é preciso realizar um exercício de imaginação histórica e geográfica que rompa com a lógica dos mapas atuais, situando a região na Amazônia caribenha. É nesse sentido que a afirmação da acadêmica afroguianense Pindard (2019), parece explicitar o fato de que enquanto os estados querelantes (Brasil e França) pretendem que a fronteira seja aquilo que os separa, os povos e populações que nela habitam, em contrapartida, ressignificam as águas neofronteiriças do Oiapoque como aquilo que os une.

Nesse sentido importa dizer que enquanto se percebe uma categoria relativamente hegemônica de fronteira que interessa ao arbítrio neocolonial, no baixo Oiapoque a palavra é criouliçada e (re)conceituada pelos seus habitantes, o que nos permite tratar com a noção de fronteira como sinonímia para territórios e territorialidades em constante processo de (re)construção, negociação e (re)significação, mediante as alianças e dissonâncias celebradas entre as pessoas. Embora inexista por parte dos países invasores (Brasil e França) um marco jurídico específico que reconheça o direito de circulação transfronteira dos povos guianenses em respeito as suas territorialidades e nichos ecológicos ancestrais, a fronteira guarda um histórico de permeabilidade de circulação e assento a pessoas oriundas de

distintos sistemas de migração tais como o europeu, africano, caribenho e asiático, ao longo de séculos e até o presente momento (JOSEPH, 2022).<sup>13</sup>

A fronteira em curso, que inferimos a partir do ponto de vista do imaginário de seus originários e respectivos aliados, propõe uma aproximação com uma das regiões menos conhecidas do Brasil, em termos de geografia humana, visto tratar-se de território de posse contestada até 1900, alegadamente ocupada por “crioulos e índios franceses” até aquele período. (MEIRA, 1989) Do processo histórico, via de regra belicoso, que combinou vozes, línguas e facções humanas em confronto com o tacão de diferentes agentes e estados coloniais, bem como das distintas relações sociais inauguradas pelo deslocamento, subalternização, escravismo e genocídio peculiares aos colonialismos em todo o universo caribenho (HALL, 2013), resultou no Oiapoque atual o amálgama de uma diversidade de grupos étnicos e nacionalidades em movimento: afroguianenses, asiático-descendentes, ameríndios de diferentes nações e, finalmente, europeus e brasileiros de diferentes regiões.

Somente depois de três séculos conflituosos pela definição do marco fronteiriço definitivo entre o Brasil e a França, experimentou-se na região do Baixo Oiapoque um breve ensaio de transformação do paradigma de “fronteira separação” para o de “fronteira de cooperação” (HEINSFELD, 2016, p. 39), movimento protagonizado pelos presidentes Lula e Sarkozy, no final da primeira década do século XXI. E aqui referimo-nos aos “acordos binacionais” celebrados e assinados pelos dois líderes em histórico encontro sobre as águas do rio Oiapoque, que à época alardearam investimentos substanciais para a região prevendo a construção de rodovias, postos aduaneiros, ponte binacional, campus universitários e centros de pesquisa em biodiversidade, além de novos marcos jurídicos e diplomáticos que previam tratamentos de reciprocidade entre povos e populações de ambos os países (SANTOS, 2021).<sup>14</sup>

Um olhar sobre a geografia física da região e sua constante (re)divisão política entre distintas nações e agências coloniais, ajuda a perceber a construção multi e interétnica em

---

<sup>13</sup> Conforme Handerson Joseph (2022), em palestra intitulada Direitos Humanos na Amazônia e seus desafios, proferida em ambiente virtual em março de 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UUL8pToQ3KM> Acesso em 23, mar. 2022.

<sup>14</sup> Sobre o assunto, consultar: SANTOS, Fabio. 2021. *Unidos pelo rio, separados pela ponte: desigualdades entrelaçadas na fronteira franco-brasileira*. Confins [On line], 51 | 2021. Disponível em <http://journals.openedition.org/confins/39505> Acesso em 03 de janeiro de 2022.

curso, engendrada a partir do fatiamento dos territórios indígenas entre as potências colonizadoras, que produziram a identidade geocultural Europa e, por contraste, a identidade Caribenho-guianense. Desde a pródiga produção de mapas franceses, holandeses e luso-brasileiros ao longo de séculos percebe-se, para além de um periférico Caribe brasileiro invisibilizado sob o manto da Amazônia, as territorialidades propícias à formação e consolidação de identidades diaspóricas múltiplas, conforme a caracterização de Stuart Hall (2013) para o Circum-Caribe.

É possível postular que a recusa de diferentes povos territorializados na Amazônia caribenha em se deixar “[e]ncurrala[r] dentro das fronteiras nacionais transgredindo os limites políticos” (HALL, 2013, p. 39), nacionais e nacionalizantes, conforme a proposição do autor, se aplicam ao Baixo rio Oiapoque, visto que o cotidiano etnográfico nos permite a percepção de um esgarçamento e reconstituição contínua de identidades e territorialidades nacionais.

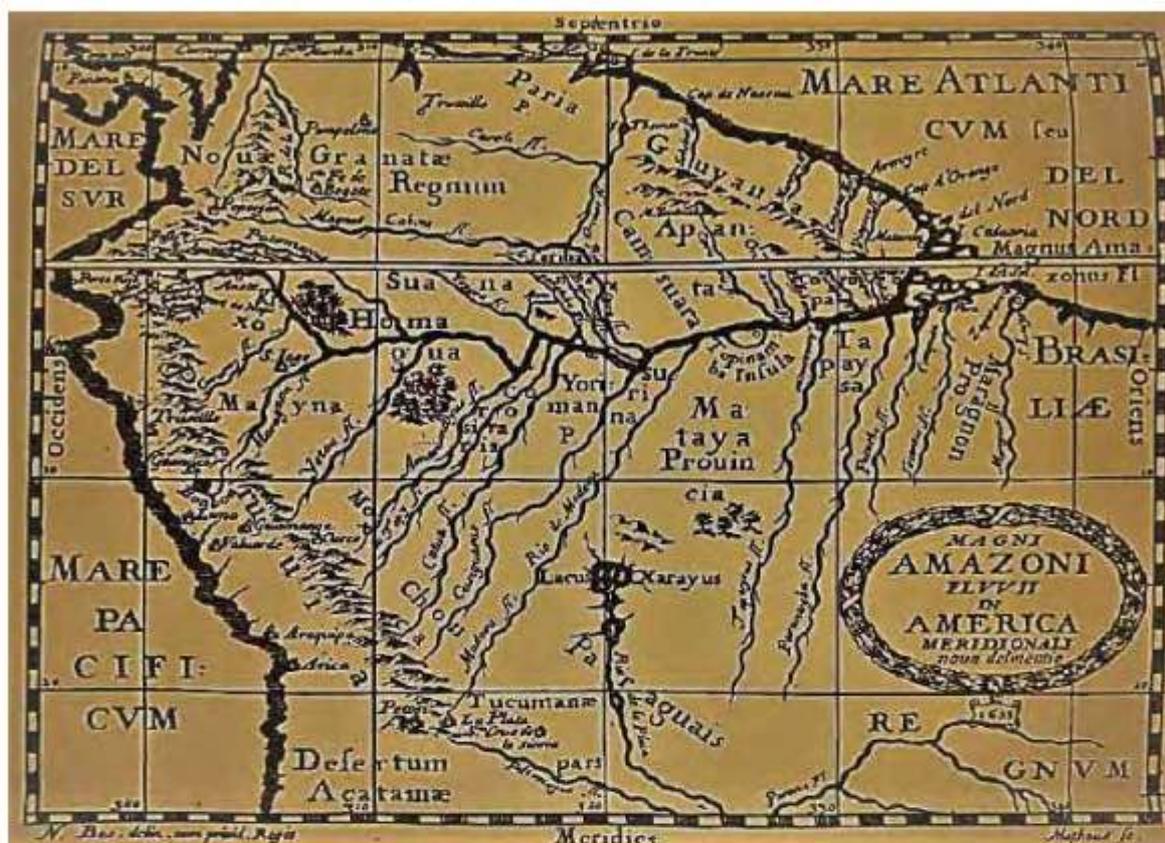
Pode-se postular ainda que as fronteiras estabelecidas pelas guerras coloniais em sobreposição as territorialidades Caribe e Aruaque não se consolidaram em sua completude, visto a prevalência discursiva das antigas territorialidades percebidas na história vivencial, quando narradas pelos anciãos e anciãs afro e indígenas da região (BATISTA, 2020), além da insistência de diferentes povos guianenses em furar o bloqueio imposto a sua mobilidade – agora considerada transfronteiriça – tendo em vista a necessidade de circulação entre os atuais territórios franco e brasileiro, em atenção às próprias demandas familiares, religiosas e econômicas de fluxo contínuo.

A exemplo de outros limites estabelecidos pelos “brancos”, a premissa colonizadora de que as fronteiras são legalmente<sup>15</sup> “[e]státicas e de que os povos transfronteiriços deveriam se adequar à lógica ocidental que impõe homogeneidade [aniquilando itinerários] relacionad[o]s à etnicidade e [a] territorialidade” (MUNHÓZ, 2022, p. 159), está longe de ser completamente imposta pelas respectivas políticas de fronteira dos estados limítrofes.

---

<sup>15</sup> Para um estudo de pluralismo jurídico que versa sobre a necessidade de reconhecimento do direito de circulação indígena em contexto de mobilidade transfronteiriça, a partir de cânones do direito internacional e interamericano, consultar: MUNHÓZ, Luys Vilaverde Abascal. 2022. *Direito internacional dos Direitos Humanos e o Direito de Circulação dos Povos Indígenas em Mobilidade Transfronteiriça no Estado do Mato Grosso do Sul*. Dissertação (Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Direito). Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. (Inédita)

Imagem 03 – Representação cartográfica da América Amazônica, atribuído a Comte de Pagan (1655)



Fonte: Rio Branco (2012).

#### Quarta nota: o Oiapoque contemporâneo, seus povos, línguas e religiões

Cumprido dizer que as relações interétnicas entre os povos indígenas<sup>16</sup> e afroguianenses<sup>17</sup>, bem como as pessoas genericamente designadas brasileiras/os<sup>18</sup>, ora territorializadas na calha baixa do rio Oiapoque, parecem apontar para os arranjos societários multiétnicos amazônidas em que “[o] conceito de cultura fixa, unitária e delimitada deve dar lugar ao senso de fluidez e permeabilidade dos conjuntos culturais”, admitindo a constante “reconstru[ção] e desmantelam[ento] [de] materiais culturais” que reagem às interações individuais e coletivas a que estão expostos seus sujeitos sociais (WOLF, 2005, p. 462).

<sup>16</sup> Os/as *Muchês*, segundo a designação coloquial utilizada no Baixo Oiapoque.

<sup>17</sup> Genericamente denominados *Crioulos*, segundo o uso na margem brasileira da fronteira.

<sup>18</sup> Também conhecidos como os *Parnã*, de acordo com a designação em uso na língua geral da região (*Kheuól*).

A fronteira Oiapoque configura-se, portanto, por arranjos pluriculturais multi e interétnicos que guardam todas as ambiguidades inerentes à “[d]ialética entre etnicidade e nacionalidade” transfronteiriça (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 112), o quadro sociológico contemporâneo que aparentemente não difere do passado colonial, conforme denunciam seus vestígios arqueológicos, históricos e mnemônicos perscrutados. Trata-se de um lugar onde pessoas de diferentes origens interseccionam nacionalidade e etnicidade, de maneira que “[a]s identidades passam a ocupar, praticamente, o mesmo espaço da nacionalidade que tende a se internacionalizar” (ASSIS, 2007, p. 200), conforme a proposição de Eneida Assis para os cidadãos oiapoqueenses, que ainda nos parece pertinente.<sup>19</sup>

Na última nota do presente texto, dedicamo-nos a referenciar a população não indígena demograficamente majoritária na margem brasileira do Oiapoque, composta principalmente de nortistas e sulistas que surgem tardiamente no panorama demográfico regional.<sup>20</sup> No início do ano de 2019, estes supostos “nacionais” somavam aproximadamente vinte mil residentes e domiciliados no município fronteiriço, de um universo total de vinte e nove mil pessoas.<sup>21</sup> Do que podemos deduzir que entre oito e nove mil residentes que compõem sua atual população pertencem aos povos *Karipuna*, *Galibi Kalinã*, *Galibi Marworno* e *Palikur Arukwayene*, territorializados nas três terras indígenas do município – *Galibi*, *Juminã* e *Uaçá*.

Dentre o quântico de “brasileiros/as” há divisões mais refinadas, mas dificilmente passíveis de alguma confirmação, visto a inadequação dos questionários do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) que não alcançam a dinâmica complexa das migrações sazonais e casamentos interétnicos, além da díade que separa “nortistas” (amazônidas e nordestinos) de “sulistas” (os do centro-sul do país), pessoas identificadas no cotidiano urbano local por sotaques, práticas e comportamentos alegadamente característicos de paraenses, maranhenses, cearenses, paraibanos, mineiros, goianos e

---

<sup>19</sup> Para discussão sobre nacionalidade e etnicidade transfronteiriça nas fronteiras guianenses, consultar: ASSIS, Eneida, 2007. *Territórios e Fronteiras Indígenas na Amazônia: A Guiana Ameríndia*. Disponível em: [www.3.amazonaws.com/academia.edu.documents/54690990/Juliana\\_Rosalen\\_2005.pdf?respons\\_name%3DJuliana\\_Rosalen\\_2005.pdf&X-Amz-376f537b95](http://www.3.amazonaws.com/academia.edu.documents/54690990/Juliana_Rosalen_2005.pdf?respons_name%3DJuliana_Rosalen_2005.pdf&X-Amz-376f537b95). Acesso em 12 de agosto de 2018.

<sup>20</sup> Sobre o assunto, consultar: LAVAL, Pauline. 2016. *Captures estuariennes, une ethnoécologie de la pêche sur le bas Oyapock*. Tese de Doutorado apresentada ao Muséum National d’Histoire Naturelle, Paris. Disponível em [www.researchgate.net/publication/316921079\\_captures\\_estuariennes\\_une\\_ethnoecologie\\_de\\_la\\_peche\\_sur\\_le\\_bas\\_Oyapock](http://www.researchgate.net/publication/316921079_captures_estuariennes_une_ethnoecologie_de_la_peche_sur_le_bas_Oyapock). Acesso em 23 de julho de 2019

<sup>21</sup> Dado coligido pela Secretaria Municipal de Saúde de Oiapoque e apresentado pela enfermeira Taís Carneiro, por ocasião do I Encontro Binacional de Meio Ambiente, no eixo Crescimento e Poluição Urbana/Meio Ambiente e Saúde, em 31 de maio de 2019.

gaúchos. Trata-se de migrantes que se agrupam para além do critério de origem e preferências culturais, mas também por participarem “[f]requentemente do mesmo setor de atividade profissional” e consequente posicionamento social. (LAVAL, 2016, p. 83)

As práticas religiosas da população lusófona do município de Oiapoque, aí inclusos os que Expedito Arnaud (1969) classificou como os “neo-brasileiros”, vão desde um catolicismo historicamente cultivado pelas famílias ditas “tradicionais”<sup>22</sup> da cidade, até uma profusão de denominações religiosas pentecostais e neopentecostais, as últimas frequentadas majoritariamente pelos assim chamados “nortistas”, tratando-se de um neopentecostalismo que também conta com franca adesão de indígenas urbanizados. Mas, para além da zona urbana, as religiões cristãs com presumida origem na reforma protestante avançam com velocidade nos territórios indígenas de ambos os lados da fronteira, provavelmente fruto de seu caráter colonizante/missionário, adicionado a falta de políticas efetivas de consulta aos povos afro e indígenas e consequente ausência de controle nas atividades de colonização religiosa, então financiadas por dezenas de denominações cristãs, nacionais e também internacionais.

Na mesma zona urbana de Oiapoque, podemos assinalar um número desconhecido de praticantes do Candomblé que somente são visibilizados pela quantidade de oferendas expostas ao amanhecer do dia, nas vias públicas que adentram a floresta. Falamos aqui de um Candomblé na Amazônia em termos gerais, porque além de seus praticantes não se deixarem conhecer em nossas notas, a designação de Candomblé amazônico não pode ser suposta genericamente para práticas, pessoas e discursos que não alcançamos. De todo modo, os vestígios identificados denotam proximidade com esta prática religiosa, tendo em vista a presença de oferendas dirigidas a divindades africanas e indígenas em aliança (MELO, 2021).

No contingente de população oiapoqueense transfronteiriça existem ainda os “homens e mulheres da fronteira” – de orientação religiosa desconhecida – cujo exemplo mais emblemático está nos filhos de brasileiras com os comerciantes e empreendedores *chinoá* (chineses), habitantes da margem francesa, crianças e jovens cujos pais teimam em

---

<sup>22</sup> Referimo-nos aqui aos netos e bisnetos dos antigos brasileiros no Oiapoque, comerciantes, fazendeiros e donos de garimpo que se autoproclamam como os moradores tradicionais da *Martinica*, antiga designação usada para a cidade. (ZAGUETTO, 2019)

não assumir as respectivas responsabilidades legais, visto a “vergonha” supostamente conferida pelos relacionamentos interétnicos (BENOIT, 2019).

A profusão de línguas, práticas religiosas e relacionamentos interculturais também engendram discursos de caráter hierárquico, facilmente identificáveis na orla da cidade. Embora o substantivo feminino possa ser aplicado ao caso, visto que uma “hierarquia” supõe um conjunto de elementos que apontam para relações de poder entre as pessoas, a palavra também denota sua dimensão colonizante, visto que, etimologicamente, a hierarquia remonta sempre a uma ordem prévia e sacralizada.<sup>23</sup>

De nossas próprias notas e observações exara a possibilidade de inferir que brasileiros “sulistas”, bem como as pessoas supostamente “brancas” nascidas em Oiapoque (e enriquecidas no garimpo), estão no topo desta também suposta hierarquia social. Por sua vez, “nordestinos” e “amazônicos” são tidos como mão-de-obra barata e, portanto, subalternizados. Na base da “hierarquia” estariam os povos indígenas que precisam conviver cotidianamente com o peso do discurso de que são um entrave ao desenvolvimento econômico regional, por deterem parte importante das terras férteis e auríferas da região. Esse discurso, historicamente produzido e reificado pelo indigenismo militarizado da fronteira, subalterniza os antigos senhores do território de forma permanente, a partir de um imaginado “índio” genérico e economicamente incapaz (BATISTA, 2019).

De outra feita, as práticas discursivas que tentam, perniciosamente, separar os “índios de verdade” dos caboclos, bêbados e papudos – assim considerados “índios genéricos” – guardam contradições de difícil solução, posto que apropriadas por parte da própria população indígena, em ambos os lados da fronteira. Outra contradição palpável é o fato dos assim denominados “crioulos” da margem francesa serem benquistos na cidade, independentemente de seu pertencimento étnico-racial, tanto em função de uma aludida origem “nativa” quanto pelo aporte de euros que trazem todos os fins de semana e em datas comemorativas, dinamizando o comércio local. O que demonstra que em diferentes lugares das amazônias existem distintas formas de ser e representar o negro, tanto no passado quanto no presente<sup>24</sup> (MELO, 2022).

---

<sup>23</sup> Como nada há de sagrado ou eterno em uma relação datada que inaugura o racismo estruturante mediador das relações entre as pessoas, utilizamo-nos da palavra “hierarquia” aqui para designar relações sociais baseadas, em grande medida, em critérios étnico-raciais locais.

<sup>24</sup> Para um vislumbre sobre os diferentes lugares sociais enquistados por pessoas negras na Amazônia continental, consultar a entrevista de: MELO, Patrícia Maria Alves de. 2022. “É preto e não é escravo?”:

Do que pudemos alcançar na margem francesa, a suposta hierarquia sócio-racial apresenta diferenças e similitudes em relação à brasileira, uma vez que os franceses metropolitanos – cognominados “metrô” – advindos do continente europeu para cargos e empreendimentos subsidiados pelo Estado, estão no topo da pirâmide econômica, com os *Créoles* ou *négre* vindo logo em seguida. (DUARTE, 2016) Aparentemente, em função de sua importância econômica para a Guiana Francesa (Guyane) e o Brasil, os *Créoles* (afroguianenses urbanizados) e os *Chinoá* (chino-guianenses) estão em paridade social. Segundo Waddy Benoit (2019), a tabela hierárquica segue em sentido descendente posicionando ameríndios e *Bosch négres* (negros da floresta) no extrato inferior, sendo os imigrantes brasileiros tidos como as pessoas de pior posicionamento na escala social franco-guianense, seja pela sua condição de permanência considerada não legal em território ultramarino francês, que supostamente abarrotava o sistema público de saúde, seja pelo suposto comportamento “criminoso” dos brasileiros que sobrecarrega os presídios e as forças de segurança daquele território euro-americano.

A exemplo da margem brasileira, o perfil populacional multiétnico e plurilíngue que percebemos na borda francesa do rio Oiapoque atual, também não difere do passado, visto que o levantamento feito por Richard Price demonstra que por volta de 1874 “[f]oram importados” para a colônia penal de Saint Georges de l’Oyapock 81 indianos, 14 africanos e cinco chineses, além de um número desconhecido de franceses antilhanos e metropolitanos engajados nos negócios administrativos (2007, p. 126), em que se pode adicionar eventuais “brasileiros” que vinham do outro lado do rio em busca de oportunidades de trabalho e cidadania francesa.

### **Encerrando o que não tem fim**

Sinteticamente esse seria um quadro provisório que pudemos alcançar, saldo de pelo menos quatrocentos anos de invasão, guerra, esbulho e colonização das populações indígenas; escravidão, colonização, guerra, resistência e libertação de povos e pessoas de origem africana; e, mais recentemente, disputa e ocupação desordenada do baixo Oiapoque motivada pela febre do ouro e a predação de riquezas locais desde fins do século XIX, tanto por parte de franco-guianenses, quanto dos neo-brasileiros de distintas origens. Tratam-se de imagens ambíguas e contraditórias sobre as etnicidades em construção, de difícil mensuração em função das divergências nas políticas de recenseamento estatais (Brasil e França), que carecem de muita pesquisa e trabalho de campo a fim de melhor compreendê-las.

Quanto ao universo de línguas faladas, cumpre destacar o francês metropolitano e o português do Brasil como as línguas “oficiais” – porque necessárias ao trato com os órgãos estatais de atuação binacional – mas que não podem ser consideradas como completamente hegemônicas, visto o ambiente preponderantemente multilíngue. O *Kheuól* (também considerado como patuá francês), o *Taki-Taki* (supostamente um patuá holandês), e o *Parikwaki* (língua exclusiva dos *Palikur Arukwayene* habitantes de ambos os lados da fronteira) são variedades também ouvidas no comércio local. Além disso, identificamos o uso do *Saamaka* (língua exclusiva do povo *Saamaka*) e o *Kalínya* (língua dos *Galibi Kalinã*), que também entram nessa dinâmica multilíngue, embora com menor peso.

Da perspectiva da margem brasileira, a língua *Kheuól/Creóle* aparenta ser a mais útil e preponderante para o comércio e as relações transnacionais, pois conecta indígenas e afroguianenses de diferentes pertencimentos. O *Kheuól* ou *Creóle* é efetivamente a língua geral de comunicação interétnica entre os coletivos indígenas e afroguianenses da fronteira trinacional – Suriname, Guiana Francesa, Brasil/Amapá. Grosso modo, a população regional pode ser dividida entre crioulófonos (afroguianeses e ameríndios de ambas as margens); francófonos (franceses e afroguianenses urbanos da margem franca) e lusófonos (indígenas e brasileiros migrados de diferentes regiões do país), se excluirmos do levantamento as línguas de menor peso.

Em suma, a atual fronteira Euro-americana ou Franco-amapaense consolidada no baixo Oiapoque parece demarcar um contexto sócio e territorial em que grande parte de

seus sujeitos sociais que, estando “[a]qui pertenciam originalmente a outro lugar” e cujos roteiros históricos “[s]ão tudo, menos pur[o]s” (HALL, 2013, p. 33-34). Povos que parecem engendrar o hibridismo como força subversiva, crioulizando os signos, limites e linguagens dominantes ao conferir-lhes diferentes significados. Trata-se de um recorte da Amazônia ainda pouco conhecido, mas que tem acolhido e dispersado povos e pessoas de diferentes perfis étnicos, linguísticos e culturais desde tempos imemoriais.

O breve período vivenciado no Oiapoque em direção ao paradigma de fronteira-integração, então idealizado nos acordos bilaterais celebrados entre o Brasil e a França – principalmente pelos ex-presidentes Lula e Sarkozy – sinalizaram para uma nova fase nas relações entre os países colonizadores, o que acabou por se revelar depois como uma carta de intenções jamais levada a termo, mas que nos permite prevalecer na luta por um câmbio radical nas relações de trabalho e respeito aos direitos humanos na região.

## **Referências**

ARNAUD, Expedito. 1969. *Os índios da região do Uaçá (Oiapoque) e a proteção oficial brasileira*. Antropologia, Número 40, Pg. 115-117. Belém, Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi.

ARON, Raymond. 1986. *Guerra e paz entre as nações*. Brasília: Ed. UNB

ASSIS, Eneida, 2007. *Territórios e Fronteiras Indígenas na Amazônia: A Guiana Ameríndia*. Disponível em: [www.3.amazonaws.com/academia.edu.documents/54690990/Juliana\\_Rosalen\\_2005.pdf?response\\_name%3DJuliana\\_Rosalen\\_2005.pdf.pdf&X-Amz-376f537b95](http://www.3.amazonaws.com/academia.edu.documents/54690990/Juliana_Rosalen_2005.pdf?response_name%3DJuliana_Rosalen_2005.pdf.pdf&X-Amz-376f537b95). Acesso em 12 de agosto de 2018.

BATISTA, Ramiro Esdras Carneiro. 2020. *Keka Imawri: narrativas e códigos da guerra do fim do mundo*. Belo Horizonte, Ed. Comissão Mineira.

\_\_\_\_\_. 2019. *Keka Imawri: narrativas e códigos de guerra entre os Palikur-Arukwayene*. Dissertação de mestrado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Belém. (Inédita)

BECKER, Berta. 1988. “Significância contemporânea da fronteira: uma interpretação geopolítica a partir da Amazônia Brasileira”. In: AUBERTIN, Catherine (Org.). *Fronteiras*. Brasília: Ed. UNB; Paris: Orstom.

BENOIT, Waddy Manny Cambi. 2019. Entrevista documentada por Ramiro Esdras Carneiro Batista na zona urbana do município de Oiapoque, Amapá, Brasil.

BIAGGI, Enalli De. 2015. Tradições cartográficas e fixação de fronteiras na independência brasileira. Os mapas como um meio de delimitar o território. *Terra Brasilis (Nova Série). Revista da Rede Brasileira de História da Geografia e Geografia Histórica*, N 4/2015. Disponível em: <https://journals.openedition.org/terrabrasilis/744> Acesso em 18 abr. 2021.

BRUIT, Héctor Hernan. 1987. *O Imperialismo*. Campinas: Editora da Universidade de Campinas.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2006. *Caminhos da Identidade: Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo, Editora Unesp.

CARNEIRO, Taís. 2019. Dados populacionais coligidos pela Secretaria Municipal de Saúde de Diapoque apresentados por ocasião do I Encontro Binacional de Meio Ambiente, no eixo Crescimento e Poluição Urbana/Meio Ambiente e Saúde, em 31 de maio de 2019.

CARVALHO, Bernardo. 2006. *Nove noites*. São Paulo, Companhia das Letras.

CAVLAK, Iuri. 2017. *Introdução a História da Guiana Francesa*. Macapá: Ed. Rio de Janeiro.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. 2008. El estado y sus márgenes: Etnografías comparadas. *Cuadernos de antropología social*, n. 27, p. 19-52.

DOZON, Jean-Pierre. 2017. “Os betes: uma criação colonial” In: AMSELLE, Jean-Loup e M'BOKOLO, Elikia. (Orgs.) *No centro da Etnia. Etnias, tribalismo e Estado na África*. Petrópolis, Ed. Vozes.

DUARTE, Geraldine Rosas. 2016. *Guyane: une analyse géohistorique*. In: *Revista Franco-brasileira de Geografia*. Número 28/2016. Disponível em <https://journals.openedition.org/confins/11072> Acesso em 24 de agosto de 2019.

GREEN, Lesley, GREEN, David R.; & NEVES, Eduardo Góes. 2011. “Indigenous Knowledge and Archeological Science: the challenges of public archaeology in the Área Indígena do Uaçá.” In: *Indigenous Peoples and Archaeology in Latin America*. Walnut Creek, Left Coast Press.

HALL, Stuart. 2013. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, Editora UFMG.

HARLEY, Brian. 2009. Mapas, saber e poder. In: *Revista Confins*. Número 5/2009. Disponível em: <http://confins.revues.org/index5724>. Acesso em 28 de maio de 2018.

HEINSFELD, Adelar. 2016. “A fronteira: historicidade e conceitualização” In: RADIN, José Carlos, VALENTINI, Delmir José, ZARTH, Paulo A. 2016. *História da Fronteira Sul*. Chapecó: Ed. UFFS, p. 25-42.

HO-FONG-CHOY, Gustave. 2019. “Editorial” In: *Festival International Cafez'Óca Jazz*. p. 02-03. (Inédito)

JOSEPH, Handerson. 2021. “Por uma antropologia desde a Amazônia” In: CIELLO, Fernando José, LÓPEZ, José Manuel Flores e CORDEIRO, Manuela Souza Siqueira (Orgs.). *Antropologias no extremo norte: desafios etnográficos em contextos críticos*. (p. 05-08) Boa Vista: Editora da UFRR.

\_\_\_\_\_. 2022. “Direitos Humanos na Amazônia e seus desafios.” Palestra proferida em ambiente virtual em 23 de março de 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UUL8pToQ3KM> Acesso em 23, mar. 2022.

KRENAK, Ailton (*Krenak*) 2019. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

LACOSTE, Yves. 1988. *A Geografia: isso serve em primeiro lugar para fazer a Guerra*. Campinas: Papirus.

LAVAL, Pauline. 2016. *Captures estuariennes, une ethnoécologie de la pêche sur le bas Oyapock*. Tese de Doutorado apresentada ao Muséum National d’Histoire Naturelle, Paris. Disponível em [www.researchgate.net/publication/316921079\\_captures\\_estuariennes\\_une\\_ethnoecologie\\_de\\_la\\_peche\\_sur\\_le\\_bas\\_Oyapock](http://www.researchgate.net/publication/316921079_captures_estuariennes_une_ethnoecologie_de_la_peche_sur_le_bas_Oyapock) Acesso em 23 de julho de 2019.

MAGALHÃES, Marcos Pereira. 2016. *Amazônia Antropogênica*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi.

MEIRA, Sílvio. 1989. *Fronteiras Setentrionais: 3 séculos de lutas no Amapá*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

MELO, Patricia Maria Alves de. 2022. “É preto e não é escravo?": Amazônia revela histórias de vidas em liberdade. Disponível em <https://noticias.uol.com.br/opiniaocoluna/2022/01/26/e-preto-e-nao-e-escravo-amazonia-revela-historias-de-vidas-em-liberdade.htm?cmpid=copiaecola> Acesso em 26 jan, 2022.

\_\_\_\_\_. 2021. “Religiões de Matrizes africanas e ameríndias: um olhar de dentro” Palestra proferida no âmbito do Diretório de Pesquisa *Cidade, Aldeia & Patrimônio na Amazônia*. Promovido pela Universidade Federal do Pará (PPGA- UFPA) – em 12 de novembro de 2021. Brasil. (Comunicação oral)

MIGEON, Gérald. 2016. “Homem e natureza: culturas arqueológicas na Guiana Francesa” Palestra proferida durante o *Encontro Internacional de Arqueologia*. Promovido pela Universidade Federal do Amapá – Campus Binacional do Oiapoque no período de 24-25 de fevereiro de 2016. Oiapoque. Brasil. (Comunicação oral)

MUNHÓZ, Luyse Vilaverde Abascal. 2022. *Direito internacional dos Direitos Humanos e o Direito de Circulação dos Povos Indígenas em Mobilidade Transfronteiriça no Estado do Mato Grosso do Sul*. Dissertação (Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Direito). Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. (Inédita)

NASCIMENTO, Bruno Rafael Machado. 2018. *AD MAJOREM DEI GLORIAM: Catálogo de Documentos Setecentistas das Missões Jesuíticas do Oiapoque para o Ensino de História no Amapá*. Dissertação (Mestrado em Ensino de História). Universidade Federal do Amapá. Disponível em: [file:///C:/Users/usuario/Desktop/Dissertacao\\_ultima-versao\\_-\\_Copia-with-cover-page-v2\\_jesuistas\\_oiapoque.pdf](file:///C:/Users/usuario/Desktop/Dissertacao_ultima-versao_-_Copia-with-cover-page-v2_jesuistas_oiapoque.pdf) Acesso em 19 dez.2021.

OLIVEIRA, Reginaldo Gomes de. 2011. *“Os holandeses na Amazônia caribenha colonial: dos caminhos históricos aos processos de relações internacionais”*. Disponível em: [http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300885955\\_ARQUIVO\\_SimposioTematicoANPUHConferencia.pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300885955_ARQUIVO_SimposioTematicoANPUHConferencia.pdf). Acesso em 19 de junho de 2020.

PINDARD, Marie-Françoise. 2019. *“Ritmos Crioulos tradicionais da Guiana Francesa”*. Conferência proferida durante o Festival Internacional Brasil-Guyana no Instituto Federal do Amapá – Campus Avançado de Oiapoque, no período de 30 de maio a 01 de junho de 2019. Oiapoque. Brasil. (Comunicação oral)

PRICE, Richard. 2007. *Liberdade, Fronteiras e Deuses: Saramacas no Oiapoque (c. 1900)*. In: CUNHA, Olívia Maria Gomes da e GOMES, Flávio dos Santos. *Quase-Cidadão: Histórias e Antropologias da Pós-Emancipação no Brasil*, Rio de Janeiro: Editora FGV, p. 119-146.

RIO BRANCO, Barão do (José Maria da Silva Paranhos). 2012. *Obras do Barão do Rio Branco : questões de limites Guiana Francesa – primeira memória*. Brasília : Fundação Alexandre de Gusmão.

\_\_\_\_\_, 2008. *Questão de limites: Guiana Francesa*. Brasília, Senado Federal.

ROSTAIN, Stéphen. 2011. *Que hay de nuevo al norte: Apuntes sobre el ariste*. Revista de arqueologia, v. 24, n. 1, p. 10-31. Disponível em: [https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&as\\_sdt=0%2C5&q=QUE+HAY+DE+NUEVO+AL+NORTE.+APUNTES+SOBRE+EL+ARISTE&btnG=](https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&as_sdt=0%2C5&q=QUE+HAY+DE+NUEVO+AL+NORTE.+APUNTES+SOBRE+EL+ARISTE&btnG=) Acesso em 18, fev. 2022.

SANTOS, Fabio. 2021. *Unidos pelo rio, separados pela ponte: desigualdades entrelaçadas na fronteira franco-brasileira*. Confins [On line], 51 | 2021. Disponível em <http://journals.openedition.org/confins/39505> Acesso em 03 de janeiro de 2022.

SINSEP/AP. 2015. Relatório "Síntese do I Encontro Internacional sobre Trabalho Decente na Fronteira do Amapá com a Guiana Francesa realizado no Oiapoque pelo SINDSEP em 2013 e 2014."(Inédito)

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. 2001. *“Da Civilização à tradição: os projetos de escola entre os índios do Uaçá”* In: Silva, Aracy Lopes da; & Ferreira, Mariana Kawall Leal (Orgs.). *Antropologia, História e Educação: A questão indígena e a escola*. São Paulo, Global, p. 157-195.

TURNER, Frederick Jackson. 2004. "O significado da fronteira no Oeste Americano". In: KNAUSS, Paulo (Org.). *Oeste Americano: 4 ensaios de história dos Estados Unidos da América de Frederick Jackson Turner*. Niterói: EDUFF, p. 25-26.

WOLF, Eric R. 2005. *A Europa e os Povos sem História*. São Paulo, EDUSP.

ZAGUETTO, Sonia. 2019. *Histórias de Oiapoque – Com o arquivo e as memórias de Roque Pennafort*. Brasília, Annabel Lee.



**OIAPOQUE 120KM**

**MACAPA 464KM**

**CAYENNE 316KM**

**RIO DE JANEIRO 3.356KM**

**PARAMARIBO 709KM**

## CAPÍTULO II

### ESPALHAR PANEIROS, PASSAR AÇAÍ: A NEGOCIAÇÃO DO AÇAÍ *IN NATURA* NA FRONTEIRA PARÁ E AMAPÁ

Daniel da Silva Miranda<sup>25</sup>  
Agenor Sarraf Pacheco<sup>26</sup>

#### Introdução

O presente artigo explora dados e discussões engendradas a partir da dissertação de mestrado "*Passar-Espalhar-Tirar: Uma etnografia do existir de peconheiros, espalhadores e passadores de açaí do rio Bacabal, Afuá-PA*"<sup>27</sup>. Esta pesquisa esteve acolhida e foi produzida entre os anos de 2017 e 2019, na localidade do rio Bacabal e arredores, Ilha do Pará, município de Afuá, um dentre os 16 municípios que compõem o Arquipélago do Marajó, no Estado do Pará na fronteira com o Estado do Amapá.

No que se refere ainda à pesquisa, é importante ressaltar que seu desenvolvimento recorreu a dados de campo coletados e produzidos por meio da chamada observação-participante (MALINOWSKI, 1979), articulada à produção de entrevistas semiestruturadas e, quando as condições não foram favoráveis, recorreu-se às conversas informais, mas nem por isso inválidas como registros orais (MIGNOLO, 2003, p. 11-12). Estes somaram-se aos substratos descritivos feitos no caderno de campo e, por fim, foram reunidos a um conjunto de reflexões ou análises que buscou lhes atribuir sentido, inteligibilidade (GEERTZ, 1989).

Ressalta-se ainda que o principal interesse desta pesquisa esteve em etnografar os aspectos cotidianos, simbólicos, sensoriais e linguísticos dos modos de vida e de luta dos indivíduos envolvidos com as etapas de negociação, extração e transporte do açaí *in natura*,

---

<sup>25</sup> Historiador e Antropólogo. Doutorando em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará (PPHIST/UFPA). Contato: srdanielmiranda@gmail.com

<sup>26</sup> Professor da Universidade Federal do Pará (UFPA). Doutor em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Contato: sarraf@ufpa.br

<sup>27</sup> Dissertação desenvolvida e defendida sob a orientação do Prof. Dr. Agenor Sarraf Pacheco e coorientação do Prof. Dr. Fabiano de Souza Gontijo, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGA/IFCH/UFPA).

ou respectivamente *espalhar*, *tirar* e *passar* segundo o entendimento local. Tal processo registrou, por esta lógica, uma classificação endógena das formas de trabalho entre os que negociam e *espalham* paneiros<sup>28</sup>; os que negociam a tirada e *tiram* o açaí das palmeiras, e ainda os que passam recolhendo os paneiros espalhados por entre os trapiches<sup>29</sup>, que por conseguinte *passam* com o fruto rumo a Belém do Pará. Em conjunto, estas operações resultam no traslado do açaí, negociado e extraído naquela porção marajoara para sua comercialização na feira destinada ao fruto, localizada no complexo do Ver-o-Peso, às margens da baía de Guajará, em Belém.

Desta feita, o itinerário da pesquisa desdobrou-se conforme a amplitude da realidade analisada se desvelava, tendo de percorrer na companhia de seus colaboradores, os rios, trapiches e florestas marajoaras a fim de acompanhar diuturnamente o ofício destes *espalhadores*, *peconheiros* e *passadores*. No presente artigo recorreu-se a uma porção da produção supramencionada, fazendo-o na forma de recorte e seleção tentando-se manter o foco na compreensão do vivido, ouvido e observado, características tão caras aos estudos e às narrativas etnográficas.

Para tanto, nos serviremos dos dados explorados no primeiro e segundo capítulos da dissertação mencionada, emprestando ainda de um destes capítulos o nome do presente artigo, nascido das inspirações do campo. Sobre tais excertos, ocorrem a reflexão de algumas das escalas linguísticas e gestuais registradas no fazer profissional destes indivíduos localizados no fazer de *espalhar* os paneiros e que articularemos, a um só tempo, às memórias sensoriais e saberes da prática destes *espalhadores*<sup>30</sup>, sujeitos que desempenham um trabalho em contato direto com a negociação e difusão dos paneiros para coleta do açaí.

---

28 Tipo de cestaria em formato cilíndrico, com a borda superior vazada, que resulta da trança artesanal de talas ou fibras de materiais orgânicos ou sintéticos.

29 Referente a pontes construídas para ancoragem de embarcações, conectando estas últimas à terra firme e vice-versa.

30 Assim chamados pois utilizam a *peconha*, ferramenta em forma de laço, produzida com galhos verdes retorcidos ou sacas de serapilheira, manuseada entre os pés para dar estabilidade durante a subida e descida do sujeito na palmeira para coleta do fruto em seu cacho.

## **Espalhar**

Figura 1: Partida de Matusalém “Tito” para espalhar paneiros (24/02/2018)



Foto: Daniel Miranda

Quero que você se sinta envolvido pelo movimento presente na composição desta imagem. Imagine-se com gotas de água tocando sua pele, lançadas pelo movimento cortante da embarcação por sobre a calmaria líquida do rio Bacabal à sua volta. Permita-se sentir o ar úmido assumindo uma forma contínua a passar pelo seu rosto. Ouça o barulho estridente ligado à vibração constante provocada pelo motor da rabeta. E assim, por alguns instantes, entregue-se a este lugar. Esteja lá.

Ao fazer isto, torne-se companhia das rotas percorridas alternadamente junto a Matusalém “Tito” Barbosa Monteiro e Aldair Duarte. Ambos comandam esta rabeta, sempre abastecida por vários paneiros, como mostrado na imagem acima, com Matusalém ao comando. Na companhia deles, seguiremos no pouco espaço que restou dentro da pequena embarcação, rumo a negociar paneiros e açaí.

Tito, à época com 32 anos, é irmão de Silvio Barbosa Monteiro e trabalha com seu irmão atuando como um de seus espalhadores, ou seja, intermediando as

negociações com os peconheiros ou com os açazeiros, donos de açazais. É chamado de Tito desde a infância, quando ganhou o apelido, e que melhor atende do que quando chamado por seu nome. Ele faz parte de um grupo de treze espalhadores acionados por Silvio no período em que estive em campo.

Dos dias que o acompanhei, tomei nota do trajeto percorrido, dos portos e trapiches em que parou e dediquei atenção às conversas e diálogos trocados em meio às negociações. A seguir, apresento a reunião destes dados, descritos em articulação com algumas das imagens produzidas na viagem. De igual maneira darei atenção, em seguida, para a ação de espalhar os paneiros e negociar o açaí praticados por Aldair e Silvio, em oportunidades e datas distintas.

Aqui neste ponto, dentro das ações que fazem o açaí partir do Bacabal a Belém, o que surge inicialmente como prioridade são os paneiros. O que importa é espalhá-los. Para isto, primeiro é necessário ir aos trapiches, procurar quem nos receba, tecer conversas e negociações para enfim obter sucesso. É sobre estes assuntos que pretende tratar e refletir ao final o presente capítulo.

### **Paneiros, conversas e trapiches**

#### **Tito**

No dia marcado acordei pouco antes das 5h30 da manhã, ainda com a lembrança de que no dia anterior havia verificado com Tito a possibilidade de espalhar paneiros com ele. Recebi em troca a incumbência de estar pronto às 6h30 para a partida, junto ao alerta de que não deveria me atrasar. Acordado, comecei a aguardar por Tito que chegou por volta das 07h00. Veio caminhando pelo açazal que liga sua casa à de Silvio. Entrou na casa rapidamente e logo voltou trazendo um remo em sua mão. Veio até o b/m *4 irmãs*, atracado no trapiche da casa de Silvio. Embarcou, pegou a esmo alguns paneiros no barco, lançou-os para o porão da rabeta e em seguida, ao me notar acordado, deu-me um olhar incrédulo perguntando se eu estava pronto. Consentii com um aceno e, então, convidou-me a embarcar. Pulamos para a rabeta, desatamos o nó que a segurava ao trapiche e partimos.

Saímos do Bacabal e entramos no rio vizinho, o Rio Guajará. Na primeira oportunidade não pude anotar imediatamente os nomes, tampouco os detalhes das

As três notas descritivas acima carecem de reflexão, ao passo que exprimem etiquetas, jogos de convencimento e detalhes do exercício e elaboração da confiança, elementos também observados em outras situações de negociação e diretamente ligados à formulação do preço dos paneiros, que serão cheios com açaí *in natura*. Para tanto, urge como necessário extrair dos casos observados as suas particularidades, compará-las e tramar-lhes alguma inteligibilidade.

Tito me ofertou a oportunidade de ser sua companhia no mais curto trajeto de sua rota. Quanto a isso, preciso dizer que não creio ter sido fruto do acaso, sobretudo se considerarmos que, no menor dos trajetos, ele dedicou aproximadamente dez horas em sua viagem. A maior parte delas em conversas.

Em primeiro lugar, percebi que logo foi notada minha falta de prática em permanecer longas horas na rabeta, sentado, e tendo por alimento apenas as xícaras de café ofertadas durante as transações ao longo do trajeto. Em segundo lugar, é necessário considerar a sua afinidade com os peconheiros e açazeiros nesta rota, em quantidade suficiente para ajudar-lhe a contornar qualquer situação embaraçosa que minha presença inesperada pudesse eventualmente causar.

Ainda a este respeito, é significativo notar que, ser conhecido e gozar da afinidade de alguém que mora em outro rio ou outra ilha, importa em grande medida ali. Sobretudo se tomarmos em consideração que, para conhecer e ser conhecido, é necessário investir longas idas por incontáveis distâncias percorridas à remo ou à barco, coisa que não se faz ao sabor do acaso naquelas “paragens”. Com relação a Tito, esta construção de afinidade deve ser tratada também como produto dos vários anos em que ele acompanhou seu pai e seu irmão no transporte de toras de madeira por aqueles rios. Ação supra anterior ao comércio de açaí empregado atualmente por ele, Silvio e outros mais na região.

No que se refere à sua demora, esta deve ser entendida dentro de uma lógica na qual ela tem um sentido de aplicação da parte de Tito. Um emprego de tempo e combustível, investidos com mira no sucesso final de sua iniciativa, pois, para Tito, ser bem-sucedido importa em larga medida, uma vez que este investimento, como se verá mais à frente, está diretamente relacionado ao valor final de seu salário, que constitui-se de uma pequena porcentagem que Tito recebe pelo valor arrecadado com sucesso pelos seus serviços.

apresentava truques para pinturas bem-sucedidas em embarcações. Com os mais jovens no recinto parecia tentar estabelecer uma cordialidade a partir de temas bem-humorados. Todavia, como estes não tendem a ter a primeira fala, sempre partia de Tito a iniciativa de conversa com esses grupos, lançando palpites sobre cortes de cabelo<sup>31</sup>, relacionamentos amorosos, alimentando apelidos já existentes e lançando outros mais. Com os mais velhos a conversa tinha um direito à fala efetivamente simétrico e os assuntos abordados eram temas de ordem mais sóbria, como sobre a safra do açaí, o clima, o preço das coisas na cidade e, quando possível, detalhes do que se ouviu falar “por aí”.

Quando uma das partes aparentava estar satisfeita com o tempo e os assuntos conversados, esta se fazia responsável por propor o início da negociação. Se essa iniciativa partia de Tito, ele começaria perguntando qual deveria ser a quantidade de paneiros desejada pela outra parte na negociação. Caso o primeiro passo tivesse sido dado pelo peconheiro ou pelo açaizeiro, estes indagariam pelo valor do preço ofertado e a possível data em que Tito ou Silvio pretendiam passar por ali, recolhendo os paneiros.

É importante realçar que, nas situações em que pude observar, as mulheres não foram diretamente convidadas para participar das conversas. Os acordos com Tito estiveram todos sob a responsabilidade direta dos homens. Vez ou outra alguma delas surgia por entre os corredores e outros cômodos da casa, trazendo consigo uma garrafa de café e alguns copos nas mãos. Dispunham as louças diante de nós e seguiam de volta à casa. Quando podiam, espiavam-nos dos jiraus ou pelas janelas. Cochichavam, sorriam, franziam as testas. Liam-nos do que era possível ver a partir de suas perspectivas.

Apenas em duas oportunidades observei a presença de mulheres em meio a negociação. Nestes dois casos em especial, tanto uma, quanto a outra, eram mulheres em idade adulta e esposas dos donos das casas visitadas. Foi possível notar também, que suas presenças de modo algum gerou constrangimento ou arrefeceu as conversas e negociações engendradas. Disso tudo, creio que o fato delas terem estado ali serve, em alguma medida, de evidência ao argumento de que a participação das mulheres neste universo em muito excede a observação que pude aplicar ao campo. Ao passo

---

<sup>31</sup> Junto à pintura de embarcações, este é um dos outros ofícios exercidos por Tito no Bacabal.

que apontam ainda para a carência de um estudo dedicado intimamente às suas presenças e atuações nesta forma de negócio, como visto também em outros casos e experiências de comércios e ofícios ligados a povos e comunidades tradicionais<sup>32</sup>.

E assim, após um dia inteiro junto a Tito, voltamos ao Bacabal. Chegamos à casa de Silvio por volta das 18h30. Gildene logo disse que Tito tem a fama de ser demorado, “puxa muita conversa” deixando claro que conversar faz parte da negociação, mas conversa demais é exagero.

Aldair

Dormi no barco, assim como nos outros dias. Com isto partilhei com Aldair da vigia do barco e seus equipamentos. Quando amanheceu, Aldair e eu ficamos aguardando no barco algum sinal em terra. Quando notamos movimentação na casa, subimos<sup>33</sup>. Tomamos café e em seguida Silvio incumbiu-nos de ir até o rio Picanço<sup>34</sup> espalhar paneiros e levar a farinha encomendada por Dona Maria.

Voltamos ao barco, Aldair escolheu alguns paneiros e pegou a farinha. Colocou-os na rabeta e convidou-me a embarcar. Seguimos, eram cerca de 09h30.

---

32 Cito em exemplo a dissertação de mestrado “Identidade, conflito e resistência: a luta pelos territórios tradicionalmente ocupados por quebradeiras de coco babaçu, indígenas gamella e quilombolas na Baixada Ocidental Maranhense” apresentada por Bruna Raíssa Caldas ao PPGA/UFPA – 2017/2019 sob a orientação da prof.a Dr.a Rosa Acevedo Marin.

33 Em razão da maré seca, o barco ficou em uma posição muito baixo da altura do trapiche e da casa. Por esta razão, a ideia que se tem é de subida à terra.

34 Coincidentemente, o nome deste rio marcou a história do baixo amazonas entre os séculos XVIII e XIX, como sobrenome de uma família que se envolveu expressivamente nos campos políticos e comerciais das regiões de Alenquer, Faro, óbidos e Santarém. Contudo, a presente pesquisa não dispôs de fontes ou relatos que comprovassem a relação. (Conferir: Harris, 2017, p. 102, 110-113)

Figura 2: Aldair a caminho da casa de Dona Maria (25/02/2018)



Foto: Daniel Miranda

O rio Picanço também está localizado na Ilha do Pará, posicionado ao norte do rio Guajará e do rio Bacabal. Para chegar até ele é necessário sair do rio Bacabal, seguir um pouco por parte da foz do rio Amazonas que atinge os litorais da Ilha do Pará e do conjunto de pequenas ilhas chamadas Papion, criando com isto uma pequena fresta de rio, nomeada de rio Corredor. Depois, ultrapassar a entrada do Guajará e, mais adiante, enfim entrar no Picanço.

A caminho de nosso destino, estando ainda no rio Corredor, paramos na casa de Dona Maria, uma senhora conhecida por manter uma pequena taberna no lugar. Logo quando chegamos, fomos recebidos no pátio de sua casa, localizado no fim de seu trapiche e entrada para a sala de sua casa. Ofereceu-nos café e ouviu a proposta feita por Aldair.

Aldair: “Ôh dona Maria, bom dia. Eu trouxe a farinha que a senhora pediu. Tem gente aí pra ajudar a tirar da rabeta?”

Dona Maria: “Ei, espia... vocês dois [falando com dois rapazes que estavam sentados conversando no outro lado do pátio] podiam fazer esse favor pra mim e botar aqui do lado? [apontando pra dentro da sala da casa onde funciona sua pequena taberna de gêneros variados. Os dois sujeitos consentiram ao pedido, levantaram-se balançando a cabeça como sinal positivo e foram fazer o favor]

Aldair: “Olhe, o açaí tá 140 [a saca<sup>35</sup>] a senhora vai querer algum paneiro?”

Dona Maria: “Ai...num dá nem pra aumentar um pouquinho? [sorrindo]

Aldair: “[riso acanhado] Não, não dá”

Dona Maria: “Eras [franzindo a testa]. Então olha, como o açaí tá fraco e anda chovendo muito, tu conversa com o Assis e vê se ele vai querer”

Aldair: “Pra onde ele tá?”

Dona Maria: “Tá pro mato mas já tá voltando [riso] Aguarde aí”

Aldair: “Tá”

Dona Maria: “E o que é isso?” [apontando para a sacola em minhas mãos onde eu carregava minha câmera]

Expliquei-lhe ser uma câmera, e as razões para eu estar portando uma. Disse-lhe sobre a pesquisa e enquanto a falava, percebi que fui atraindo a atenção dos outros dois que ainda estavam por ali.

Dona Maria “Olha, que bom né? Tem que pesquisar isso mesmo pra saberem como que é difícil pra fazer chegar o açaí até lá na tigela”

Assis chegou nesse instante

Dona Maria: “Olha, ele chegou”

Assis: “Opa, bom dia. Tudo bom?” [parecendo se dirigir a mim e a Aldair]

Aldair: “Eu vim saber quantos paneiros vocês vão querer ficar”

Dona Maria: “Olha ele [apontando pra mim] é pesquisador e tá interessado no açaí”

---

<sup>35</sup> Notei que entre os passadores, espalhadores, açazeiros ou peconheiros existem duas escalas de medidas distintas. Enquanto em grande parte do trajeto Afuá/Belém há a predominância do paneiro/rasa ou lata (14Kg) como vasilhame e, ao mesmo tempo, servindo de medida para unidade(s) de compra/venda. Ocorre no trajeto de passar para Afuá/Macapá a utilização da saca de rafia ou de cebola para a mesma função. Contudo, as sacas comportam uma quantidade de açaí variável, maior que as dos paneiros convencionais, equivalentes a até quatro paneiros de 14 Kg, no caso da saca de rafia, ou de dois paneiros, para o caso da saca de cebola. Por esta razão, em diversas vezes há um jogo de conversão no momento em que a saca chega ao barco, onde os caroços são transpassados das sacas aos paneiros, para que sejam vendidos conforme a escala de medida de Belém.

Assis então me olhou. Foi tirando suas botas enquanto me olhava em sinal de que aguardava que eu me apresentasse. Em seguida à minha ligeira apresentação, começou a discorrer sobre como havia participado de uma outra pesquisa “De uma menina de São Paulo, que veio até aqui pra saber como nós manejamos o açaí”. Localizei-me como marajoara, dizendo que me interessava pela chegada do fruto à Belém e estava ali pra aprender com eles os detalhes que faziam essa chegada possível. Ressaltei que desejava ouvi-los para entender tudo aquilo. Ele sorriu, com um ar aparentemente carregado de orgulho.

Apresentou-se como dono de açazal, disse que ia em convenções e feiras no Pará e no Amapá para expor o açaí e o pracaxi (*pentaclethra macroloba*) que plantava. Falou de uma parceria com a Embrapa, detalhes do que deu errado e o que aprendera com aquilo. Levou-me até alguns paneiros que estavam ao lado do pátio, “sabe o que é? ...[resposta negativa minha]... são semente de pracaxi...isso aqui é muito rico, o pessoal da Natura já tá pesquisando”.

Me direcionando para a lateral do pátio que tinha como vista o açazal, contou-me de sua estratégia para afugentar pássaros atraídos pelo fruto: “Eu plantei umas árvores de sombra [mais altas que as palmeiras da açazeira] pra cobrirem um pouco o açazal. Aí que os pássaros vêm...os maracanãs (*Primolius maracana*) vêm, olham, espiam, né? não veem o açaí e vão embora [risos]”.

Depois trouxe-me de volta à mesa e perguntou quando eu voltaria lá. Combinamos a nova visita, agradei-lhe a atenção. Aldair, então interrompeu: “E então, Assis?”

Assis: “Olha anda chovendo muito. Fica perigoso de subir na árvore. Tá difícil até tirar o do bebe. Mas mesmo assim deixa os quatro...e quanto é que tá uma?”

Aldair: “140”

Assis: “Tá” [com uma expressão de desinteresse]

Aldair foi à rabetá, pegou os paneiros combinados. Despediu-se e seguimos ao Picanço. Por lá, recebemos muitos não. “Deixa pra próxima”, “Dessa vez num vai dá”. As razões eram as mesmas: ou por conta do período de chuvas ou pela safra ainda estar no começo. Fomos então em direção da casa de Seu Raimundo “Barrigudo”, que nos recebeu com um largo sorriso. Logo que me viu, lançou uma pergunta a meu respeito. Me apresentei, em resposta ouvi a história de uma moça que tinha ido por lá

para pesquisar os seringueiros e que nunca mais tinha voltado. Esforcei-me para distinguir-me da memória que esta pesquisadora deixara.

Contou-me de sua vinda da Ilha do Teles, recém-casado e em busca da borracha. Ganhou o terreno de seu pai, tornou-se um soldado da borracha e até hoje aguarda o recebimento do benefício que ele diz estar prometido a estes trabalhadores. Afirmou que conseguiu comprovar seu vínculo empregatício com a extração da seringa e que acredita que isso “vai ficar pros filhos ou pros netos, né? [risos]”

Muito risonho, concordou em colaborar com a pesquisa no que pudesse. Despediu-se e não ficou com nenhum paneiro pelas mesmas razões encontradas no Picanço.

Retornamos ao Bacabal por volta das 12h30. Sidney e Victor estavam no açcaizal próximo à casa, tirando açcaí, enquanto Silvio debulhava os cachos nos paneiros. Gildene tratava de uma cutia, morta por Sidney, seu filho mais velho. Francisco e Cibelly, os mais novos, cortavam polpa de cupuaçu na mesa. O cheiro que se sentia por todo lugar era da carne que cozinhava na panela de pressão no fogão e da polpa cortada pelas pequenas mãos de Cibelly e Francisco.

Nestas oportunidades em que acompanhei Tito e Aldair, em nenhum momento fomos até a algum porto com a perspectiva de criar uma negociação do zero, ou seja, nunca feita antes especificamente com aquele peconheiro ou açcaizeiro. Com ambos, sempre foram contatos onde se deixava claro já haver uma conversa anterior, e que nesta ocasião tratava-se apenas de uma retomada ou renegociação. Levando isto em conta, creio que é importante somar às duas descrições acima, a única ocasião em que presenciei uma negociação ser feita entre um deles e um sujeito que lhes era desconhecido.

Silvio

A chuva voltara a nos fazer companhia nas proximidades do canal do Moura, foz do Amazonas. Márcio contactou Seu Graça pelo rádio, para indicar que estávamos nos aproximando. Seu Graça veio em resposta ao contato de rádio feito por Márcio. Saindo com seu barco de dentro do igarapé (Figura 12, imagem 01), atracou ao lado do b/m 4 irmãos e negociou com Silvio. Enquanto isso, seu filho ajudou Aldair, Quelvi, Anderson e Alfredo a desembarcarem seis sacas de farinha para seu barco (Figura 12,

imagem 02). No outro extremo da paisagem um catraio<sup>36</sup> desconhecido se aproximava (Figura 12, imagem 03).

Figura 3: Canal do Moura (22/02/2018)

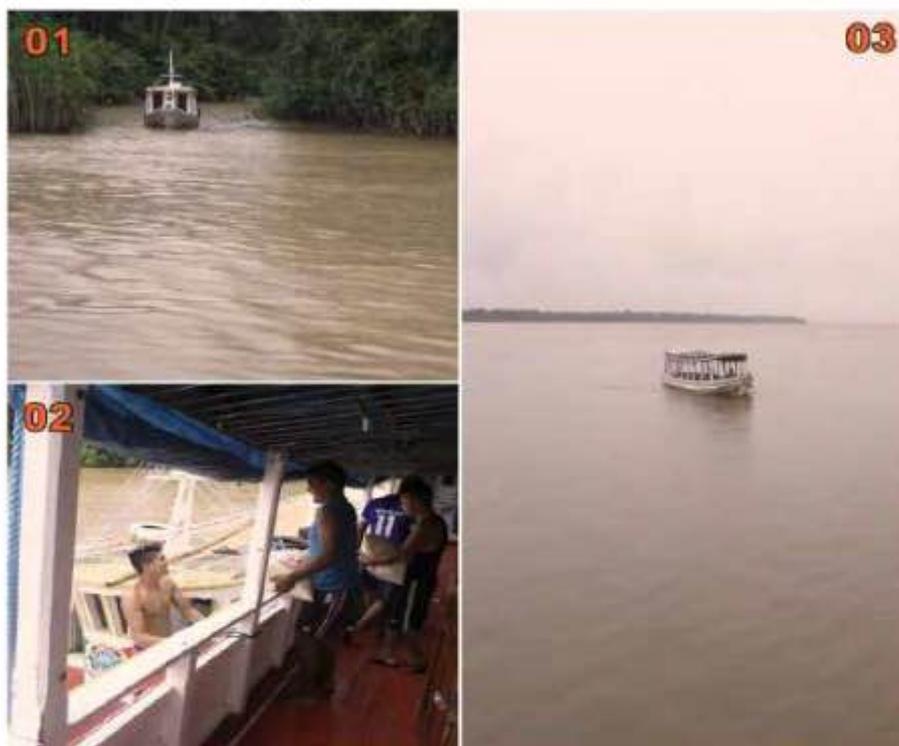


Foto: Daniel Miranda

Ligeiramente o “Cap. Wesley” chegou, encostando no barco de Seu Graça. Seu piloto logo saltou ao barco ao lado, cumprimentou o filho de Seu Graça com um aceno e rumou para negociar com Silvio. Sem amarrar sua embarcação trouxe consigo a corda de seu catraio nas mãos, deixando embarcado o sujeito que o acompanhava. Aguardou a negociação que o antecedia terminar, despediu-se de Seu Graça e logo iniciou a negociação:

Negociante: “E aí? Quando é que tu vai passar?”

Silvio: “Onde tu mora?”

---

<sup>36</sup> Espécie de embarcação muito recorrente na localidade. Dispõe de todos os equipamentos comuns aos pequenos barcos, como porão com assoalho, motor a diesel, timão ou manivela que o valha, assentos, popa e proas proeminentes. Contudo, difere-se por não contar com paredes e por esta razão pode ser utilizado para embarque e desembarque de pessoas e mercadorias sob qualquer circunstância.

Negociante: “Naquela entrada ali em frente” [Apontando com o indicador para o outro lado da margem do rio, esboçando um sorriso desconcertado, talvez em razão de Silvio ter lhe retribuído a pergunta com uma outra].

Silvio: “Tá [pausa, olhando para onde o negociante havia apontado] nós vamos passar aqui na segunda, umas 15h00, 15h30 no mais tardar 16h00”.

Negociante: “Tá. Eu trago e te espero aqui no Seu Graça” [Disse com uma voz desmotivada].

Silvio: “Tá, quantas [rasas<sup>37</sup>] tu vai querer?”

Negociante: “Umas 50”

Silvio: “Pede aí”

Negociante: “Quanto é que tá?” Perguntou enquanto pedia as 50 rasas para Andson.

Silvio: “Olha macho, tá variando entre R\$ 30,00 e R\$ 40,00 [a rasa]”

Negociante: “Tá, me dá aí” [Pedindo o dinheiro para Silvio]

Silvio lhe estendeu a mão com a quantia em dinheiro e disse: “Até segunda então”

Negociante: “Tá bom”

Enquanto a nova negociação fluía a bordo do b/m *4 irmãos*, Seu Graça não teve pressa em desembarcar. Lentamente foi saindo, e quando chegou a seu barco não disfarçou os olhos fixos na direção de Silvio e da nova figura, dando boas indicações de que estava interessado em saber o que ou de quanto se trataria ali. No fim da negociação em curso, Seu Graça partiu.

O negociante voltou até a sua embarcação, colocou no bolso o dinheiro que Silvio lhe deu e partiu.

Silvio retornou à cabine de comando, sentou-se no banco ao lado de Márcio, que pilotava. Perguntei a Silvio: “Tu conhecia esse negociante?” E em resposta, me disse: “Primeira vez que eu tô trabalhando com ele.” [Pausa.] Silvio sorriu e olhou para Márcio. Márcio não esboçou reações, manteve-se olhando para o horizonte. “Ele mora aqui no Tartaruga”, disse Silvio.

Perguntei então: “Como tu soube que poderia confiar nele?”

---

<sup>37</sup> Sinônimo de “paneiro” ou “lata de aço”.

Márcio adiantou-se dizendo: “Pelas notícias dele” [risos de Silvio e Márcio, indicando uma cumplicidade e concordância. Senti que para eles, minha pergunta não foi das melhores. Talvez por isso, Márcio viu-se na possibilidade de responder assim.]

Então Silvio me olhou, e ainda sorrindo disse: “É macho, é notícia mesmo”

Perguntei: “E de quem vocês conseguem estas notícias?”

Márcio novamente antecipou-se e disse: “Pelo pessoal” Causando novos sorrisos.

Senti que não havia ali uma atmosfera favorável à coleta destas informações. É provável que eu estivesse apenas sendo inconveniente a eles e nem havia notado. Aguardei um momento mais oportuno, e no dia seguinte perguntei a Silvio a sós. Em resposta ele me disse:

Silvio: “Logo o que me deu confiança nele de primeira assim foi que eu vi no catraio dele os paneiro do Amarildo [outro passador de açai]”.

Daniel: “Tu conheceu os paneiros?”

Silvio: “Claro, macho”

Daniel: “Como?”

Silvio: “Com a marca dele no beijo [sic] do paneiro. A dele que tem umas listas de tala preta com vermelho. Daí eu conheci que ele tava reunindo mesmo e já tinha conversado com outro de confiança. Então eu resolvi que esse cara é de confiança e deve valer a pena de negociar com ele.”

Daniel: “Quantos paneiros ele pegou?”

Silvio: “50”

Daniel: “E se ele te pedisse mais do que isso? Tu ias dar os paneiros pra ele?”

Silvio: “Macho, nesse ramo num tem como ser de outra forma [pausa] não tem meia conversa. Ou é ou não é. Se eu olhei e achei que é de confiança então não tem como eu ser meio desconfiado, né? Se ele me pedisse 100, eu dava os 100 pra ele. Agora se eu tivesse desconfiado e ele viesse e me pedisse nem que fosse 1 paneiro, eu num dava. [risos] [pausa] Assim com ele. Se ele tivesse desconfiado de mim, nem no meu barco tinha subido”.

Gabinete: análise

As três notas descritivas acima carecem de reflexão, ao passo que exprimem etiquetas, jogos de convencimento e detalhes do exercício e elaboração da confiança, elementos também observados em outras situações de negociação e diretamente ligados à formulação do preço dos paneiros, que serão cheios com açaí *in natura*. Para tanto, urge como necessário extrair dos casos observados as suas particularidades, compará-las e tramar-lhes alguma inteligibilidade.

Tito me ofertou a oportunidade de ser sua companhia no mais curto trajeto de sua rota. Quanto a isso, preciso dizer que não creio ter sido fruto do acaso, sobretudo se considerarmos que, no menor dos trajetos, ele dedicou aproximadamente dez horas em sua viagem. A maior parte delas em conversas.

Em primeiro lugar, percebi que logo foi notada minha falta de prática em permanecer longas horas na rabeta, sentado, e tendo por alimento apenas as xícaras de café ofertadas durante as transações ao longo do trajeto. Em segundo lugar, é necessário considerar a sua afinidade com os peconheiros e açazeiros nesta rota, em quantidade suficiente para ajudar-lhe a contornar qualquer situação embaraçosa que minha presença inesperada pudesse eventualmente causar.

Ainda a este respeito, é significativo notar que, ser conhecido e gozar da afinidade de alguém que mora em outro rio ou outra ilha, importa em grande medida ali. Sobretudo se tomarmos em consideração que, para conhecer e ser conhecido, é necessário investir longas idas por incontáveis distâncias percorridas à remo ou à barco, coisa que não se faz ao sabor do acaso naquelas “paragens”. Com relação a Tito, esta construção de afinidade deve ser tratada também como produto dos vários anos em que ele acompanhou seu pai e seu irmão no transporte de toras de madeira por aqueles rios. Ação supra anterior ao comércio de açaí empregado atualmente por ele, Silvio e outros mais na região.

No que se refere à sua demora, esta deve ser entendida dentro de uma lógica na qual ela tem um sentido de aplicação da parte de Tito. Um emprego de tempo e combustível, investidos com mira no sucesso final de sua iniciativa, pois, para Tito, ser bem-sucedido importa em larga medida, uma vez que este investimento, como se verá mais à frente, está diretamente relacionado ao valor final de seu salário, que constitui-se de uma pequena porcentagem que Tito recebe pelo valor arrecadado com sucesso pelos seus serviços.

Para entender este ponto precisamos recordar do instante durante as conversas estabelecidas entre Tito e os peconheiros ou açazeiros, em que uma das partes tem de interromper as amenidades e trazer à baila o assunto da negociação. Neste momento, tanto o tema dos preços, quanto o das datas, devem ser percebidos como estáticos, não negociáveis, pois já constituem uma resposta previamente imposta. Esta afirmação se baseia no fato de que Tito já conhece o itinerário da partida de Silvio e não pode mudá-lo, bem como já recebeu de seu irmão o valor pelo qual deve oferecer os paneiros.

Dos itens preço e data, o preço pode insinuar-se ao observador como o elemento de maior cobiça na negociação, posto que ele deve ocupar os interesses de Tito e do outro negociador na conversa. Por esta lógica, Tito teria liberdade para ofertar um valor abaixo do teto mínimo, dando-lhe uma folga para tentar espalhar mais paneiros por este menor valor, não restando outra opção ao outro negociador na conversa que não a de iniciar um cabo de guerra, na tentativa de conquistar uma oferta melhor. Desta forma, para o peconheiro ou açazeiro só interessaria aumentar o valor da oferta de Tito, enquanto que, para Tito, só interessaria manter o preço a baixo do teto. Ambos competiriam assim para atingir o que melhor lhes trouxesse satisfação individual ou que aparentasse ser mais razoável. Contudo, esta realidade em momento algum confirmou-se como verdadeira ali. Vejamos o porquê.

A esta altura, Silvio já entregou nas mãos de Tito um valor que deve ser suficiente para pagar todos os peconheiros e açazeiros na viagem do dia, o que condiciona o poder de compra de Tito em suas rotas. Se para tentar burlar isto, com a intenção de ganho próprio, Tito fizer ofertas a baixo do teto, o peconheiro ou açazeiro provavelmente recusará sua oferta e dará preferência à melhor oferta feita por outro espalhador, ligado a outro passador de açai.

Se, por algum acaso, no intuito de agradar alguém, Tito resolver fazer uma oferta boa pra um e com isto não repetir a mesma oferta para outro, mais dia ou menos dia esta informação chegará aos ouvidos de quem, ou dos quais foram desfavorecidos, que se sentirão feridos em suas honras e provocarão sérios danos à imagem de Tito na localidade. Além de que, o favorecimento de um ou outro peconheiro/açazeiro, significa que o poder de compra de Tito se reduz, o que

resultará em uma menor quantidade de paneiros espalhados e não se converteria em bons resultados junto a Silvio, seu empregador.

Esta soma em dinheiro que Tito carrega consigo, e que para estes efeitos é um condicionante que pode ser entendido pela analogia de um teto de gastos *per paneiro*, foi determinado por Silvio desde quando ele ainda estava na feira do açaí, em Belém, e este valor surge como resultado de um cálculo que leva em consideração o montante que Silvio conseguiu arrecadar em Belém. Note que este valor arrecadado por Silvio deve cobrir o valor que foi empregado para espalhar os paneiros e também cobrir os custos da viagem<sup>38</sup>, além de render sua pequena parcela de ganho pela ida e atuação na feira e porventura cobrir uma oferta melhor na viagem seguinte.

A conta propriamente dita, dá-se de uma simples divisão entre os custos da viagem anterior pela quantidade de paneiros que foram passados à feira, fazendo-se necessária para estabelecer um valor exato ganho *per paneiro*, tendo em vista que o valor do paneiro na feira não é fixo mas que costuma variar durante todas as horas da madrugada. Esta característica, que marca a vida feirante na Feira do Açaí, é um dos principais responsáveis por estabelecer as vendas boas e as vendas ruins, regidas pela influência dos jogos de negociação comuns ao lugar, e que podem ser observados nos estudos de Josias Sales (2014: 155-160).

Tendo então este valor como referencial, Silvio pressupõe, com base em seu próprio entendimento, um preço *x* que, mais uma vez segundo suas convicções, deverá ser o mesmo ou estar sensivelmente aproximado aos valores que seus concorrentes passadores também apresentarão aos peconheiros e açazeiros em suas localidades de atuação. Isso, em suma, exige o estabelecimento de um preço que o mantenha competitivo diante de seus concorrentes. Por conta disso, não raro quando efetua paradas nos portos de peconheiros e açazeiros, Silvio acaba consultando os preços ofertados por outros passadores, a fim de verificar seu grau de acerto ou se será necessário modificar o valor estipulado.

Para o caso de se ver obrigado a ter de aumentar a oferta *per paneiro*, ou no caso de sentir-se confiante e decidir ofertar um valor mais convidativo do que a média dos passadores deverá lançar, Silvio tem de recorrer à sua porção de lucro, investindo

---

<sup>38</sup> Os salários dos tripulantes, a comida para a tripulação, o combustível da viagem e o gelo para conservar o açaí.

às cegas em sua oferta, sem ter como saber se isto resultará em ele *se torar* ou em *comer a paca*<sup>39</sup>. Todavia, estas notas estariam incompletas se não apontássemos os holofotes também para outro componente decisivo nestes jogos perigosos de investimentos e flutuação comercial, a safra.

A safra do açaí na Ilha do Pará, assim como ocorre em boa parte do estuário que compõe a foz do rio Amazonas e Calha Norte, alcança seus picos de produção no intervalo que compreende os meses de março e julho, arrastando para os meses de fevereiro e agosto a ideia de começo e fim da safra, momentos onde o açaí *fracassa*<sup>40</sup>. Fracassa por ainda estar parau ou por entrar em estado de escassez, respectivamente. Já entre os meses de outubro e janeiro são os instantes em que o açaí da região entra por completo na chamada entressafra, instantes em que o pouco açaí que é encontrado é revertido unicamente *para o bebe*<sup>41</sup>.

O inverso também foi registrado nas regiões do baixo Tocantins, furos e ilhas de Belém (Homma 2014) onde ocorrem uma oposição de efeitos nos meses acima mencionados. Deste modo, outubro e janeiro são tidos como os períodos de safra, agosto e fevereiro os instantes de açaí fracassando e, entre março e julho, ocorre o intervalo de entressafra. A importância deste fato para o comércio praticado por Silvio está no fato de que, o produto que ele transporta, a duras penas de Afuá à Belém, coincide com o período em que os passadores da fruta no local não conseguem ou não podem abastecer o comércio da feira por escassez da fruta.

Tomando então estas variações sazonais como elemento que influencia em larga medida os jogos e as regras deste comércio, parece possível rastreamos seus impactos e as estratégias que Silvio tem de recorrer para garantir seus rendimentos do comércio de açaí e manter seu capital ativo. Vejamos que, nos instantes em que a safra ainda *está fraca*, entre meados de fevereiro e março, Silvio vê-se obrigado a ter de oferecer a oportunidade de frete para alguns dos outros passadores de açaí com quem tem amizade. Silvio seleciona para este acordo os que moram próximo a ele ou que estão em meio às rotas de sua descida até Belém.

---

<sup>39</sup> Expressões utilizadas neste universo de trabalho com o sentido de “insucesso” e “sucesso nas vendas” respectivamente.

<sup>40</sup> Forma local para expressar a escassez da fruta açaí, em geral utilizada para os períodos de entressafra.

<sup>41</sup> Expressão comumente utilizada para nomear o açaí tirado para o consumo domiciliar na localidade e que não diz respeito às negociações.

Em campo, tive a oportunidade de registrar a ocorrência deste evento em pelo menos duas vezes. Neles, os paneiros que seriam passados pela tripulação do b/m *Ricardo*<sup>42</sup>, do rio Itaquara, localizado nos estreitos de Breves, foram passados até Belém, dentro do porão do barco de Silvio. Nesta ocasião, a sequência de eventos comuns do espalhar e tirar, permaneceram como responsabilidade dos espalhadores, peconheiros e açazeiros sob a gerência do encarregado do b/m *Ricardo*. A Silvio, restou apenas a etapa de passar, tendo de ceder deste modo a mão de obra de sua tripulação e dar espaço em seu convés ao encarregado do b/m *Ricardo*, para que ele pudesse ir junto, negociar seus paneiros na feira e retornar para casa. Para tanto, o encarregado do b/m *Ricardo* teve de pagar a Silvio uma taxa referente aos custos do transporte ofertado.

Para calcular o valor desta taxa de frete, Silvio recorreu inicialmente à mesma equação anterior, porém, desta vez, não levou mais em consideração os números relacionados à viagem passada, mas sim os números referentes ao trajeto atual. Deste modo, Silvio tomou os valores aplicados com a despesa da viagem, dividiu-os pelo número total de paneiros com açaí presentes no b/m *4 irmãos*, tanto os seus como os do b/m *Ricardo*. Ao final, multiplicou o resultado obtido desta divisão pela quantidade de paneiros embarcados que pertenciam unicamente à tripulação do b/m *Ricardo*. O número que resultou desta conta, foi pago integralmente para Silvio ainda em viagem.

Esta união demonstra um caráter bastante favorável aos passadores, especialmente a Silvio, que na oportunidade acima pôde cobrir um déficit deixado pelo alto valor investido com os custos da viagem, e a pouca quantidade de paneiros que foi reunida por ele e seus espalhadores para passar até Belém. Nesse sentido, o valor recebido como pagamento pelo frete, é associado primeiramente aos valores que cobrirão os encargos financeiros da viagem, depois, o que restar, é somado aos ganhos de Silvio. Ao encarregado do b/m *Ricardo*, este evento surge para livrá-lo de financiar uma viagem que resultará em prejuízo, considerando o alto custo de traslado e o número insuficiente de paneiros que foram reunidos.

Estas razões apresentadas dão sentido ao preço ofertado por Tito, e resulta também no aprofundamento do entendimento das longas horas investidas em negociações. Como dito anteriormente, elas devem ser interpretadas no sentido de

---

<sup>42</sup> Nome fictício

aplicação/investimento de Tito, sobretudo quando se percebe que o preço e a data constituem elementos inegociáveis. Sendo assim, a que então se dedicam as longas negociações de Tito? Digo que miram a quantidade de paneiros que é aceita pelo peconheiro ou açazeiro, pois é o único elemento que dispõe de flexibilidade e negociação.

Deste modo, grande parte da conversa parece rodear o aceite de paneiros por parte do peconheiro ou açazeiro, influenciado pelo poder de convencimento e exercício de simpatia da parte de Tito. Reside na outra parte negociadora, presente na conversa, o poder de decisão entre o sim e o não de todo este fenômeno, demonstrando por isso já ter elaborado estratégias que indiquem recusa sem que com isto melindrem a amizade construída com Tito e sua família. Mas por quais signos a etiqueta local recorre para elaborar um “não” com tal habilidade?

Bem, acredito ter registrado boa parte das respostas que constituem estas estratégias e que fazem parte de um conjunto de códigos ali inventado para ascender a tal sorte. Como por exemplo as que, apesar de apresentarem um aceite de paneiros, por parte dos peconheiros ou açazeiros, determinam o fornecimento de uma quantidade muito abaixo do que a de costume; há também a possibilidade de afirmarem não haver condições climáticas favoráveis para a subida nas árvores ou, ainda, acusarem que o açaí está parau e por isso precisa de mais dias para amadurecer, adiando a colheita para uma próxima negociação.

Não consigo dizer desta feita, se existem estratégias não verbais ou outras ferramentas discursivas. O que posso sugerir interpretativamente é que esses recursos conseguem, de igual maneira, serem recorridos tanto no caso de quando a oferta não é boa ou a conversa não lhes é do agrado, e que ao serem acionados, assumem um comportamento de recusa específica àquela negociação, mas que não chegam a impedir a possibilidade de negociações futuras.

Para complementar os elementos que se acham presentes acima, é necessário também comparar os insucessos presentes nas investidas de negociações descritos após Tito, quando Aldair esteve na função de espalhador. E junto à sua experiência, sugerir os prováveis elementos que lhe foram ausentes durante as negociações em comparação a Tito.

Em todo o comportamento de Aldair, é possível notar uma pressa em chegar e ir logo ao assunto da negociação. Sua compleição oferta não menos do que a vontade de partir. E isso se descreve até mesmo na hora de tomar o café que, quando aceito, é ingerido ainda quente aos grandes goles. Nas mãos de Tito o café esfria, desce-lhe a garganta sem pressa, torna a ocupar o copo após uma nova abertura da garrafa térmica e assume, deste modo, o aspecto de bebida que empresta sabor ao começo, meio e ao fim das negociações. É como se o café e a interação que lhe era prestada, compusessem as etiquetas e comportamentos esperados durante a negociação e o convencimento que parte do espalhador.

Por esta razão Aldair parece ainda ocupar a etapa de aprendizado, sobre como desempenhar esta nova função. Quem sabe, com o tempo, ele possa a ocupar e assim deixe de seguir embarcado no *b/m 4 irmãos*. Mas, por hora, demonstra receber muitos nãos e poucos aceites quando em comparação a Tito, o que é realmente ruim para o cargo.

É preciso considerar que, agora, Aldair não dispõe do mesmo incentivo que Tito dispõe, relativo ao ganho por venda bem-sucedida, bem como é necessário lembrar que o sucesso completo da atividade de espalhador não é medida pela quantidade de paneiros que se espalhou pelos trapiches, mas sim pela quantidade de paneiros que retornaram e foram passados cheios, com açaí *in natura* até Belém. Afinal, nem sempre todos os paneiros espalhados são coletados cheios. Há muitas oportunidades em que eles regressam para o *b/m 4 irmãos* tão vazios quanto saíram.

Contudo, apesar deste retorno de paneiros vazios, isso em si não é um problema, visto que junto com os paneiros retornam as quantias que foram previamente pagas por eles. Talvez, por esta razão, nos momentos em que o paneiro retornou vazio, esta ação não foi interpretada como algo que tenha violado a confiança estabelecida entre espalhador e peconheiros ou açazeiros. Receber de volta paneiros vazios era algo considerado como um imprevisto ou acidente de percurso, sem prejuízos às negociações futuras.

Já acerca da confiança necessária para a realização da negociação, ou mais especificamente o seu estabelecimento, esta demonstrou, por meio das entrevistas e conversas informais, que a sua formação reside em uma dimensão não verificável da memória dos que formam as atuais etapas do passar espalhar tirar. Isto em razão de

que as narrativas que eram elaboradas por estes sujeitos, em resposta ao meu convite para que lembrassem do início deste comércio, acabavam resultando em respostas que lançavam a tessitura da confiança para uma instância que escapava o que podia ser lembrado, circunscrita à área do imemorial, e justificadas por expressões de “ih, há muito tempo qu’eu faço negócio assim com o fulano”; “já nem lembro, olha”; “vou te devê essa”; “nem sei, seu menino”; “olha, desde muito tempo”.

Sem embargo a estas memórias, o que foi verificado em suas histórias de vida, quando articuladas às memórias dos processos de ocupação do Bacabal e da Ilha do Pará, podem oferecer uma possível compreensão desta questão da formação da confiança. Recorrendo uma vez mais aos relatos de Tia Coló, acerca da dinâmica de chegada e permanência<sup>43</sup> na localidade, percebemos que as tramas familiares se difundiram por uma grande área na região, escolhendo o rio Bacabal e o rio Guajará como destaques desta influência.

É possível considerar, por esta razão, que as tramas familiares e de compadrio foram sendo costuradas no espaço de tempo que compreende a ocupação do lugar, e que, concomitante ao processo de expansão das famílias pela localidade, ocorreu um entrelaçamento e espraçamento das relações estabelecidas em favor dos comércios que eram elaborados à época, ou que insinuavam um grande potencial, como o caso de Seu Francisco, abordado anteriormente acerca do momento de sua chegada ao Bacabal. Somados, estes itens parecem ter servido aos elementos que constituem os bens de herança, passados de pais para filhos, como defendido por Eric Sabourin (2009).

A herança, cujo legado na região é representado primeiro a partir dos bens materiais, como as casas, as embarcações, as ferramentas e o terreno, não se restringe apenas a estes itens, pois o que percebeu-se é que ela igualmente abarca os aspectos que constituem o patrimônio não tangível que igualmente é legado, como a honradez e a confiança que desembocam em prestígio, e são elementos formados a partir da experiência comercial de seus pais que, por sua vez herdaram itens equivalentes de seus antepassados.

---

<sup>43</sup> Conferir Capítulo I, tópico “Bacabal: notas e observações acerca do chegar em casa”, da dissertação *Passar-Espalhar-Tirar: Uma etnografia do existir de peconheiros, espalhadores e passadores de açaí do rio Bacabal-Afuá/PA*, defendida por Daniel da Silva Miranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGA-UFPA, 2019).

Esse argumento deve explicar, em primeiro lugar, a naturalização da confiança recíproca que existe acerca do outro no tempo presente, pois apresenta um caráter anterior, herdado, que escapa ao entendimento imediato da realidade vivida por estes sujeitos. Desta feita, confiam no fulano que mora ali, pois este é filho do sicrano, que, por conseguinte, mantinha com os seus pais uma relação equivalente e que, por isso, inspira certezas de que haverá uma honradez em sua palavra.

Ainda recorrendo aos dados de campo, esta confiança, como item de prestígio e bem herdável, não deve ser entendido como um elemento que só pode ser desfrutado ou acessado após a morte dos pais, como no caso dos bens materiais, todavia é necessário entender que ela se apresenta como um patrimônio que é conquistado diuturnamente, através das relações humanas, sobretudo por intermédio das viagens feitas para a concretização de comércio ou de visita a alguém, realizados na companhia dos pais.

Vejamos como exemplo o caso de Tito, que conhece e é conhecido na região, e que obteve tal status de “conhecido” sobretudo como resultado das relações que seu pai outrora alimentou. Nestas ocasiões, Tito era levado a bordo, testemunhava, aprendia o jogo da negociação ao mesmo tempo em que se tornava conhecido das famílias parceiras comerciais de sua família, em meio às negociações envolvidas à época com a venda de madeira.

Estes esboços aqui apresentados, não devem ser entendidos como únicas conclusões que podemos traçar a respeito da elaboração da confiança como prestígio naquelas localidades. Antes, devem ser interpretados como um dos caminhos possíveis e provisórios para este acesso. Se consultarmos, por exemplo, a descrição de Silvio, que sucedeu anteriormente as de Tito e Aldair, podemos notar o caso de um sujeito desconhecido que se aproximou do b/m *4 irmãos* para pegar paneiros pela primeira vez. Esta iniciativa acabou expondo Silvio a uma situação que lhe exigia resposta rápida e que, por conseguinte, acabou por revelar uma outra lógica para estabelecimento da confiança no outro.

Naquela oportunidade, como revelou Silvio posteriormente, o que lhe serviu de indicio para de interpretação do novo negociador como um sujeito confiável, para que assim o promovesse de estranho a espalhador, foram os paneiros que já trazia consigo no porão de seu catraio e que foram reconhecidos por Silvio como

propriedades pertencentes a outro passador em quem Silvio confiava. Graças a esse fato, podemos ascender a dois novos entendimentos a respeito da confiança ali.

O primeiro é que, apesar de se haver com a herança um primeiro entrelace, a relação da confiança como legado não deve ser entendida como a única via de acesso, como dito acima. A negociação estabelecida por Silvio, no caso acima mencionado, demonstra a possibilidade de criação de novos acordos, sem que, necessariamente para isto, tenha de existir um antecedente direto, mas existe a possibilidade de se “emprestar” a confiança existente com outro espalhador e usá-la a fim de testificar a honradez com que se toca os negócios na localidade. Tal entendimento torna possível insinuar, em certa proporção, que entre paneiros, açazais, trapiches, cafés, conversas e barcos, a confiança também é espalhada e também é passada por meio do exercício direto da atividade.

O segundo entendimento que podemos empreender é o de que os paneiros exercem funções que extrapolam a condição de mero vasilhame ou recipiente, mas que dispõe da possibilidade de tornar-se signo de propriedade e passaporte desta confiança, como percebido na situação vivenciada por Silvio e descrita acima.

### **Considerações Finais**

Em si mesma, a cultura não é a informação, mas sim seu tratamento através de uma série de operações em função de objetivos e de relações sociais (Certeau et. al. 2012: 339)

Ciente dos limites que rodeiam a escala das interpretações etnográficas, o presente artigo buscou traçar inteligibilidade aos processos que constituem parte dos universos de vida e de luta dos indivíduos que colaboraram com a presente pesquisa, tratados a partir da comercialização do açaí *in natura*, aqui tomando a partir do recorte nos instantes do *espalhar* dos paneiros, até o momento de ele ser *passado* à Feira do Açaí, em Belém, lugar onde se inicia um número variado de processos de negociações que deverá alçar voos globais.

Em meio a tal objetivo, o fazer etnográfico acabou por conduzir-nos à observação das formas locais de experimentação e representação sensorial e linguística do mundo que rodeia os indivíduos que nos acolheram e conduziram em

campo. Tais dimensões, do experimentar/representar, aqui entendidas pelas ideias de Ingold (2015), sobre o “estar vivo”, e de Certeau (2012) a respeito de “táticas”, “operações” ou “bricolagens” que “inventam o cotidiano”, desenharam o plano de fundo contextual no qual toda a trama etnográfica se desenvolveu, bem como ajudaram a conduzir nossos olhos e demais sentidos para as “sutilezas” da “cultura ordinária” produzida por estes sujeitos.

Concomitantemente, estes sentidos acabaram por relacionar os processos de “aprendizagem de habilidades” (Ingold 2000), que constituem o “estar vivo” naquelas localidades, aos movimentos que teceram e tecem, dia após dia, as redes de confiança e prestígio que mantêm este comércio ativo. Assim, por estes termos, o grau de importância de parentes, amigos, conhecer e ser conhecido, surgiram em posição de destaque para a manutenção destas atividades.

Desta feita, a presente etnografia aponta para o grau de importância em que estas atividades despontam dentro dos processos que fluem ao *ser* e *permanecer* humanos da existência diária destes indivíduos, nesta e em outras “paragens” amazônicas. Como demonstrado, fazem parte destes processos as operações e etiquetas evocadas nos instantes de negociação do preço *per paneiro*; as habilidades e os elementos simbólicos conquistados ou herdados que garantem um comércio bem sucedido no labirinto molhado marajoara.

Portanto, concluo dizendo que as práticas culturais reunidas na experiência comercial aqui explorada, e que mobiliza um repertório de saberes plural, atravessa os processos de formação de si destes homens e mulheres, da constituição de suas identidades. Deste modo, ressalto que os dados demonstram que estes sujeitos aprenderam, produziram e produzem seus modos de vida moldando-os pelo acesso da tradição oral de homens e mulheres de águas e florestas.

O tema revela-se amplo e que dispõe de rica capacidade de renovação, realizada a cada subida e descida de rio. Ensejamos com isto que outros pesquisadores atentem com interesse para estas “artes” de viver, e demonstrem por seus próprios sentidos outros entendimentos e novas aprendizagens com o existir destes grupos.

#### **Agradecimentos aos colaboradores**

Aldair Duarte

Matusalém Barbosa Monteiro

Silvio Barbosa Monteiro

### **Referências bibliográficas**

CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano: morar, cozinhar* – vol. I. Petrópolis: Editora Vozes. 2012

GEERTZ, C.. *Obras e vidas*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 2009

\_\_\_\_\_. *A Intepretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara. 1989

GINZBURG, Carlo. *Nenhuma ilha é uma ilha*. Quatro visões da literatura inglesa. São Paulo: Cia. das Letras, 2004

HARRIS, Mark. *Rebelião na Amazônia: cabanagem, raça e cultura popular no norte do Brasil (1798-1840)*. Campinas: Editora da Unicamp. 2017

HOBBSAWM, E. *Bandidos*. São Paulo: Editora Paz & Terra. 2015

HOMMA, A. K. O.; NOGUEIRA, O. L.; MENEZES, A. J. E. A. De; CARVALHO, J. E. U. De; NICOLI, C. M. L. Açai: novos desafios e tendências. In: HOMMA, A. K. O. (Ed.). *Extrativismo vegetal na Amazônia: história, ecologia, economia e domesticação*. Brasília, DF: Embrapa. 2014

INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Editora Vozes. 2015

\_\_\_\_\_. *The perception of the environment: essays of livelihood, dwelling and skills*. London: Routledge. 2000

MALINOWSKI, B. *Os argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. Coleção os pensadores. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial. 1979

MIGNOLO, W. . *Histórias locais-projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Ed. UFMG. 2003

PORTELLI, A. . *História Oral como arte da escuta*. São Paulo: Letra e Voz. 2016

\_\_\_\_\_. . *Ensaio de História Oral*. São Paulo: Letra e Voz. 2010

\_\_\_\_\_. . *Forma e significado na História Oral: A pesquisa como um experimento em igualdade*. *Projeto História*, 14, pp. 07-24. 1997

\_\_\_\_\_. . *A filosofia e os fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais*. *Tempo*, 1, 2, pp. 59-72. 1996

SABOURIN, E. . *Camponeses do Brasil: entre a troca mercantil e a reciprocidade*. Rio de Janeiro: Editora Garamond. 2009

SAINT-EXUPÉRY, Antoine de. *O Pequeno Príncipe*..1. ed. Rio de Janeiro: Agir, 2016.

SALES, Josias de Souza. . *Feira do Açaí: etnografia da cadeia produtiva do açaí in natura em Belém/Pará*. 201 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal do Amazonas. Manaus. 2014

**OIAPOQUE 120KM**

**MACAPA 464KM**

**CAYENNE 316KM**

**RIO DE JANEIRO 3.356KM**

**PARAMARIBO 709KM**

## CAPÍTULO III

### MANDIOCA DOS ÍNDIOS: NARRATIVAS E MEMÓRIAS DAS RELAÇÕES INAUGURADAS ENTRE HUMANOS E PLANTAS NA FRONTEIRA OIAPOQUE<sup>44</sup>

*Claudiane de Menezes Ramos*<sup>45</sup>

*Ramiro Esdras Carneiro Batista*<sup>46</sup>

*Azarias Ioiô Iaparra*<sup>47</sup>

#### Introdução

A temática da domesticação de plantas na Amazônia vem suscitando interessantes debates interdisciplinares, que propõem romper com a visão historicamente constituída de uma floresta prístina, supostamente intocada. Estudos vinculados à arqueologia, a ecologia e a história ambiental vêm sublinhando o papel dos povos indígenas e das populações tradicionais na formação dos biomas amazônicos, todavia, ainda com um toque de reducionismo, à medida que não estabelecem um diálogo estreito com os diferentes modos de explicar a produção da agrobiodiversidade por aqueles povos que efetivamente a protagonizaram.

A forma como os referenciais cosmológicos de diferentes povos da Amazônia oriental apresenta a conformação das paisagens e nichos ambientais, onde vivem e se movimentam por séculos, tem relacionado seu bem viver e segurança alimentar com o

---

<sup>44</sup> Artigo originalmente publicado na Revista de História da UEG (2023). Para detalhes, consultar : Ramos, C., Batista, R., & Iaparra, A. (2023). "Mandioca dos índios": narrativas e memórias das relações inauguradas entre humanos e plantas na fronteira Oiapoque (Amapá – Brasil). *Revista De História Da UEG*, 12(2), e222313. <https://doi.org/10.31668/revistaueg.v12i2.13827>. Disponível em <https://www.revista.ueg.br/index.php/revistahistoria/article/view/13827>

<sup>45</sup> *Baré* do rio Negro. Doutora em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade da Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Professora do curso de Licenciatura Intercultural indígena (CLII) da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Contato: claudiane@unifap.br

<sup>46</sup> *Catrumano* do rio *Paranapetinga*. Doutor em Antropologia pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Professor do curso de Licenciatura Intercultural indígena (CLII) da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Contato: ramiro.esdras.carneiro@gmail.com

<sup>47</sup> *Palikur* do rio *Urukauá*. Graduado em Licenciatura Intercultural Indígena pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Contato: iaparrazararias@gmail.com

sucesso das alianças estabelecidas com seus seres não humanos, aí inclusos as plantas e os animais. Nesse sentido, o que o fazer científico ocidental nomina como um processo de domesticação de outros seres que favoreçam a existência humana, pressupõe uma diversidade de inter-relações que parece melhor definida pela premissa da familiarização – ou familiaridade com as plantas – conforme sugerimos adiante, a partir dos discursos e saberes etnicamente diferenciados propostos pelos Aruaque da região do Baixo rio Oiapoque-Amapá/AP.

No caso em tela, tratamos com a “domesticação” de uma importante planta pertence à família *Euphorbiaceae* que conhecemos no Brasil como mandioca, vegetal cujas características morfológicas principais são a de serem plantas superiores com sementes, flores e frutos. O gênero *Manihot* a qual pertence a planta também é conhecida como mandioca dos índios (*Manihot esculenta* Crantz), possuindo na atualidade pelo menos 97 espécies conhecidas, distribuídas por todos os estados do Brasil (JABOT, 2020). Trata-se, portanto, de uma planta que garante a soberania e a segurança alimentar de milhares de pessoas, povos e comunidades de diferentes origens. É fato que a principal espécie produzida em escala global é exatamente a produzida pela seleção e domesticação dos agroecologistas indígenas.

Nesse sentido, o artigo pretende fazer dialogar dados e discussões propostas na tese de doutorado da primeira autora, com as narrativas e memórias propostas nos trabalhos acadêmicos de seus co-autores, que versam sobre o processo de domesticação/familiarização da *Manihot esculenta* entre o povo *Palikur Arukwayene*, indígenas do tronco aruaque atualmente territorializados na Terra Indígena Uaçá<sup>48</sup> município de Oiapoque/AP (BATISTA, 2020). A intenção é correlacionar as narrativas sobre a gênese e desenvolvimento das culturas indígenas a partir de seu relacionamento com as plantas que originaram a mandioca domesticada, demonstrando como a paisagem e a história ambiental da região é marcada pela antropogenia originária, o que também deve nos levar a discussão sobre as percepções indígenas do processo de ocupação do território, em atenção a relação entre seus

---

<sup>48</sup> A Terra Indígena (TI) *Uaçá* é ocupada por três dos quatro povos indígenas que atualmente habitam a margem brasileira da fronteira, quais sejam, os *Palikur Arukwayene*, os *Galibi Marworno* e os *Karipuna*, que somam aproximadamente 8.000 (oito mil) pessoas, segundo dados do Distrito Sanitário Especial Indígena do Amapá e Norte do Pará (2019).

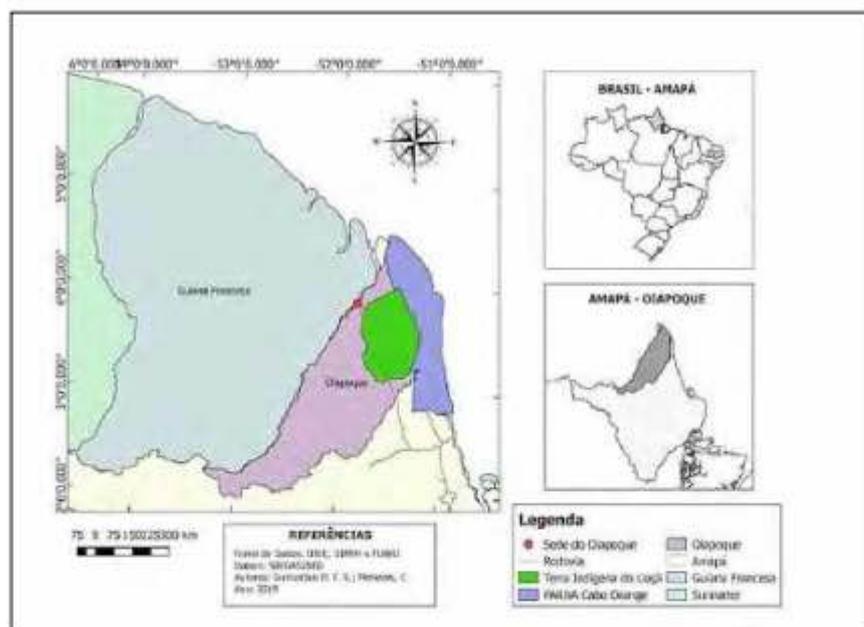
entes humanos e não humanos, que colaboraram e ainda colaboram para a manutenção da vida na Amazônia amapaense.

Como veremos, a relação entre humanos, plantas e animais denotadas nas narrativas *Palikur* e *Wajãpi* colocam em cheque o próprio conceito ocidentalizante de domesticação de seres não humanos (LABONTE ET AL, 2021), o que pode ser contraposto com a noção originária de aliança e familiarização das plantas (Fausto & Neves, 2018), em atenção à forma como os povos e as pessoas indígenas da região do Baixo rio Oiapoque descrevem o processo de incorporação da mandioca ao seu modo de vida, ao acionarem sua própria memória de longa duração.

As narrativas e memórias em questão versam sobre um remoto processo de ocupação humana na região da atual fronteira Oiapoque, ou do Baixo rio Oiapoque. Por meio da documentação, transcrição e análise das memórias indígenas em sua relação com o estado da arte sobre a “domesticação” de plantas na região amazônica, também pode-se estabelecer alguma reflexão sobre a formação das áreas de abundância restrita nos territórios guianenses, em diálogo com os pressupostos da história ambiental amazônica (FROMENT & GUFFROY, 2003).

Abaixo, a geolocalização do Território Indígena Uaçá, cercado e interseccionado pela atual fronteira binacional Brasil/França:

Figura 01 - Localização geográfica da Terra indígena Uaçá.



Fonte da imagem: Guimarães e Menezes (2019)

### ***Manihot esculenta* e povos originários na Amazônia amapaense**

A região amazônica é considerada um centro independente de domesticação de plantas no planeta (NEVES & HECKENBERGER, 2019) e também um laboratório para o questionamento de conceitos (CASCON, 2017), dentre os quais o de domesticação. Como apontamos, da ampla variedade de flora apropriada por populações amazônicas, a mandioca (*Manihot esculenta* Crantz) se apresenta como o cultivo alimentício domesticado que alcançou a maior importância no mundo (PEREIRA, 2011), estimando-se sua domesticação entre 5.000 à 7.000 anos A.C., no sudoeste amazônico (OLSEN & SCHAAL, 1999; ALLEM, 2002; PEREIRA, 2011).

O sucesso dessa planta surgida da relação com diferentes culturas amazônicas que contribui para a segurança alimentar em nível global é atribuído a sua elevada diversidade genética. A dinâmica de polinização cruzada permitida pelas variedades de mandioca, permitem um trabalho de seleção contínuo, como demonstram os estudos de variabilidade interna relacionada à própria diversidade étnica dos povos que a cultivam (EMPERAIRE, VAN VELTHEM & OLIVEIRA, 2008). Peroni, Martins e Ando (1999) também admitem que a planta segue sob contínua dinâmica evolutiva em

função da seleção realizada pelos seus agricultores, uma vez que estes induzem a variabilidade genética a partir de métodos transmitidos intergeracionalmente, no interior dos territórios e arranjos sociais em que vivem.

É fato que os povos indígenas realizam uma diversificação ativa e dinâmica da agrobiodiversidade de seus territórios, garantindo a sustentabilidade e a segurança alimentar dentro, e também no entorno de seus territórios tradicionais, visto que o excedente da produção de mandioca colabora para a manutenção da vida entre as populações não indígenas, que se apropriam de produtos e subprodutos da planta por meio de processos regionais de comércio e escambo, a exemplo do praticado em toda a Amazônia oriental guianense, até o presente momento.

Na(s) Amazônia(s), é sabido que a maioria das variedades de mandioca cultivadas é brava (CLEMENT, CRISTO-ARAÚJO, D'ECKENBRUGGE, PEREIRA & PIKANÇO-RODRIGUES, 2010), possivelmente pela sua capacidade de resistência às pragas. Seu principal espaço de cultivo é a roça ou roçado, onde são cultivadas as espécies anuais, normalmente por dois ciclos, dependendo da qualidade do solo, após o qual é observado um tempo de descanso para a recuperação da fertilidade e eliminação das plantas invasoras (NODA & NODA, 2003, p.56).

Em praticamente toda a região amazônica que abrange diversos países da América a mandioca é frequente em roças de agricultura tradicional por apresentar bom desenvolvimento em solos pobres, boa resistência a pragas e doenças e adaptação em diferentes regiões edafoclimáticas (TOMICH ET AL, 2008). Sobre a tradição de relacionamento com a planta que abrange grande profundidade no tempo e no espaço, cumpre dizer que para os povos indígenas a roça é mais que uma atividade econômica, expressando uma maneira de viver, um modo de fazer, de ser (ALMEIDA, 2008) e se movimentar no território a partir de dinâmicas, calendários e conhecimentos próprios. Em suma, o roçado indígena não pode ser resumido apenas à expressão de um repertório de diversidade biológica e produção de alimentos (PERONI, 2002).

No caso da região do Baixo rio Oiapoque, a exemplo dos gigantescos açaiçais que povoam as margens dos tributários da baía do Oiapoque, a variedade e variabilidade dos mandiocais, suas capoeiras e roças novas convivem com as reservas

de território que são destinados as plantas-mães, as mandiocas bravas da montanha que constituem, para além de uma reserva biodiversa, um registro etnobotânico da ocupação destes povos que são, por atavismo histórico e ecológico, produtores e produzidos pela planta, por isso mesmo cognominados aruaques, assim registrados na literatura colonial como os comedores de farinha.

O contexto interétnico e multicultural da região do Baixo rio Oiapoque, em especial o território *Uaçaurá* (T.I. Uaçá), guarda uma similitude comum aos seus povos, qual seja, a segurança e a soberania alimentar que é assegurada por agroecossistemas amplamente baseados no cultivo de diferentes variedades da *Manihot esculenta* Crantz, como veremos, ao consultar a memória *palikur*.

#### **As narrativas *Palikur* e *Wajãpi*: uso e dispersão da mandioca de veado**

Tim Ingold (2015) entende que ao classificar os seres vivos a moda da taxonomia ocidental nos os empalhamos, fossilizamos, isto é, desconsideramos suas respectivas histórias de vida, agências e interações com as diferentes espécies. Nesse sentido é preciso estar atento as diferentes malhas classificatórias propostas pelo/no pensamento indígena, sob pena de infantilizarmos as percepções e os conhecimentos forjados ao longo de milênios pela ciência do concreto dos povos originários.

É sabido que da perspectiva indígena os nomes dos seres vivos não são substantivos, mas verbos, que demonstram seu movimento no mundo e as linhas que atravessam outras linhas. Esta percepção nos permite uma aproximação com as diferentes versões, narradas por diferentes pessoas indígenas, sobre a história da incorporação da mandioca na cultura alimentar de seus respectivos povos. Ocorre que entre os três povos que atualmente dividem a ocupação da Terra Indígena Uaçá, existe o conhecimento compartilhado de que a mandioca descende de uma única planta matriz, que por sua vez teria dado origem às variedades atualmente cultivadas nas roças.

Esta planta é designada como *mama maiõk* (mãe das mandiocas) a partir da língua afro-indígena *Kheuól*, falada principalmente pelos povos *Karipuna* e *Galibi*-

*Marworno*, no interior da TI *Uaçá*. Outras designações como “mandioca selvagem”, “mandioca de veado”, “mandioca da montanha” e “avô do *kaneg*” (IAPARRA, 2018), também são usadas no contexto multilíngue dos *uaçauára*,<sup>49</sup> em que além do *Kheuól*, também se fala as línguas *parikwaki* e o português, dependendo da comunidade/aldeia abordada.

Pelo que testemunhamos em campo, as diferentes designações fazem referência sempre à mesma planta matriz, que designamos provisoriamente e para fins didáticos, como a mandioca selvagem da montanha. Os reincidentes relatos sobre essa planta-mãe que habita a montanha são declinados por diferentes entrevistados, com diferentes níveis de prestígio interno, que também nos fazem refletir sobre a adequação ou não do termo “domesticação de plantas”, quando levamos em conta a percepção indígena sobre a antropização do território, bem como o uso de seus recursos em benefício dos humanos.

Dentre as narrativas colhidas de diferentes pessoas *uaçauára* sobre a origem da mandioca, tomaremos a análise a do povo aruaque *Palikur Arukwayene* coletada pelos co-autores, em contraponto a outra do povo tupi *Wajãpi*, apresentada no trabalho de Joana Cabral de Oliveira (2016). É importante referir que ambos os povos encontram-se em contextos geográficos opostos no estado do Amapá e pertencem a distintas origens e troncos linguísticos, no entanto, dentre as narrativas observam-se similitudes e aspectos comuns, quando o tema é origem da mandioca.

De acordo com a narrativa *Palikur Arukwayene*, em *inetit minikwak* (no tempo antigo), em determinados períodos do ano os povos do *Uaçá* experimentavam problemas com sua segurança alimentar, pois a caça e o peixe ficavam escassos e não havia roça para remediar a fome até o próximo verão (IAPARRÁ, 2018). A narrativa segue denotando que em um momento atemporal um índio se transformou em veado, portanto em caça, a fim de alimentar os seus irmãos que passavam fome. Aquele

---

<sup>49</sup> Palavra de origem *nheengatu*, amplamente utilizada no território *Uaçá* até a atualidade que significa “os daqui do *Uaçá*”, as pessoas nascidas e pertencentes ao lugar.

primeiro índio, transmutado em alimento também trouxe consigo as primeiras manivas<sup>50</sup> que os *Palikur Arukwayene* chamam de *Yit Gahat* (mandioca de veado).

Conforme constatamos em trabalho de campo, a matriz da *Yit Gahat* até o presente é encontrada nas montanhas da TI *Uaçá*, se reproduzindo sobre solos rochosos e sem a interferência humana, a exemplo da amostra que encontramos na montanha *Hox ble*, abaixo:

Figura 02 - Mandioca selvagem da montanhã (mama maiök). TI *Uaçá*, Oiapoque – AP, 2022.



Fonte da imagem: Menezes et al. Trabalho de campo (2020).

Seguindo com a narrativa *Palikur*, note-se que além das primeiras matrizes da planta, o veado também trouxe ao seu povo a sabedoria de como cultivar as manivas e processar a mandioca para transformá-la em alimentos, como beijus e farinha, conforme transcreve Azarias Iaparrá (2018):

---

<sup>50</sup> Maniva é a parte do caule cultivada para fazer a propagação vegetativa da planta, também chamada de rama.

O meu avô me contou a história do veado, que o veado era ser humano, ainda não era animal. O veado tinha um compadre, e um dia ele foi visitá-lo, mas o compadre tinha ido para o mato com sua esposa buscar alimentos, como frutas, mas não é qualquer árvore que dá fruta boa para comer. Esses alimentos eram para sustentar a família e deixou apenas uma filha sozinha na casa. Quando o veado chegou à casa do compadre e encontrou apenas uma menina, ele disse: bom dia, ela respondeu bom dia ... o veado perguntou para onde o pai dela tinha ido e ela respondeu que ele tinha ido pegar frutas para eles comerem e ele sabe escolher as frutas que são boas para comer. Então o veado deixou um recado com a menina: quando o seu pai chegar diz para ele fazer uma roça aqui perto da casa de vocês, esperar secar e após isso, queimar, quando terminar de queimar, ele vai me esperar, que vou trazer outros alimentos para plantar e ajudar vocês não comer só essas frutas das árvores. Quando o pai chegou, a menina passou o recado que o veado deixou, e o pai atendeu ao pedido do veado e fez uma roça e ficou esperando o veado voltar. O veado voltou novamente e agora encontrou o compadre e disse, bom dia senhor, e ele respondeu, bom dia ... o veado perguntou se ele tinha recebido o recado que deixou com sua filha e o mesmo disse que sim e que já tinha terminado de fazer a roça. Então, o veado disse: eu vim trazer para ti uma maniva (estava bem enrolada na folha de uma árvore) você corta essa maniva bem curta e planta na sua roça, cuida até crescer e quando ficar madura será a comida de toda sua família, isso vai ajudar muito vocês, além de ficar bem perto da sua casa. O veado ainda disse que a época de derrubada da roça é no mês de agosto, que é a subida dos camaleões e a época de plantio é no mês de dezembro, no verão. Para plantar a maniva, primeiro tem que cortar um pau para fazer a cova, em seguida joga a maniva e a terra em cima. Após o crescimento e frutificação, você colhe a fruta<sup>51</sup> para preparar a farinha. O veado ainda o ensinou a fazer o ralo de barro, para ralar a mandioca, que tem que queimar e ficar bem duro. O compadre entendeu bem e fez o ralador para preparar o beiju e a farinha. Chegou o dia que o veado disse para o seu compadre que ia embora e voltaria dentro de três meses novamente, e que seria última vez que viria e eles não teriam mais o apoio dele, e que agora eles tinham os alimentos com facilidade e poder de dividir as manivas com outras famílias e assim o fez, quando a maniva ficou madura começou a dividir com outras pessoas. O meu avô me contou que o senhor que levou essa maniva fez um tipo de madeira feita de barro para ralar a mandioca e que depois ele pediu para passar esse conhecimento para todos da família. (...) Nossos avós sabiam que o veado plantava essa mandioca, e que o veado se transformou em animal pra que todos gostassem de comer carne. Até hoje, nós *Palikur Arukwayene* sempre caçamos e matamos o veado, que se chama *iyt* em *parikwaki*, para se alimentar, pegar o osso para fazer remédio, ponta de flecha, colares e alguns criam veado na aldeia. (*Uwetmin* [Manoel Antônio dos Santos], 2018)

---

<sup>51</sup> Aqui se refere à raiz tuberosa da mandioca. Geralmente, os *Palikur Arukwayene* também chamam as sementes de frutas.

A narrativa *Palikur Arukwayene* recolhida junto ao sábio *Uwetmin* (Manoel Antônio do Santos) sobre a origem do *kaneg* (mandioca), parece dialogar com o perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), demonstrando que os conceitos de natureza e cultura são posicionados diferentemente do pensamento ocidental, visto que, da perspectiva *Palikur*, não parece haver uma divisão rígida entre natureza e cultura.

A narrativa demonstra ainda que a partir do ponto de vista dos *Palikur Arukwayene*, o pano de fundo entre os homens e os animais é uma humanidade comum, sendo que as distinções percebidas se dão pela morfologia dos corpos, logo, apesar do veado ter o seu corpo transformado, ele não perdeu sua humanidade nem tampouco seu senso de responsabilidade para com os parentes, provendo, inclusive o compartilhamento dos conhecimentos dos não humanos sobre o cultivo e familiarização dos produtos da mandioca.

É interessante constatar que um povo “aparentado”, porque originário, mas de origem diferente dos *Palikur Arukwayene*, os *Tupi Wajãpi* da região do Amapari, que atualmente habitam a região centro sul do estado do Amapá, também reconhecem a *so’o mani’y* (maniva de veado), narrando similarmente que, antigamente os veados eram humanos e plantavam mandioca e mamão, dentre outras espécies, conforme o relato apresentado no trabalho de Cabral de Oliveira (2016):

Maniva de veado, antigamente veado plantava. Antigamente *Wajãpi* perguntou à ele: ‘O que é isso aí?’. ‘Não! Essa é minha maniva, minha maniva’, disse o veado. *Wajãpi* respondeu: ‘Para mim, a minha maniva é de outro jeito!’. ‘Talvez depois, eu vá roubar um pouco da sua maniva’, disse o veado. ‘Não!’, disse *Wajãpi*, ‘não está certo! Não está certo... Em outro lugar você tem a sua mandioca!’. ‘Ããã...’, disse o veado, ‘a minha maniva não presta, eu não gosto muito... Ããã... a sua maniva eu gosto muito!’. Por isso, hoje a maniva de veado cresce na roça, é como maniva, mas a raiz é de outro jeito, não é como a raiz de maniva *wajãpi*. [...] Por isso se diz mandioca de veado. Mamão também tem. Mamão... mamão de veado! Tem pela floresta... Veado planta! [...] Antigamente, quando ele era como nós, ele plantava. Depois, *janejarã* o tornou um não-sabedor, ele não sabe mais plantar! (OLIVEIRA, 2016, p. 121).

Para além dos aspectos cosmológicos e mnemônicos que circulam entre povos de diferentes territórios e origens, demonstrando-se como a existência de “povos isolados” na Amazônia nada mais são que uma invenção da antropologia ocidental, as narrativas acima mencionadas – dos *Palikur Arukwayene* e dos *Wajãpi*, respectivamente – também nos levam a inferir que a circulação de aspectos simbólicos em universos linguísticos e cosmológicos distintos, denotam um passado de trocas e interações entre os povos, o que incluía as tecnologias bélicas e alimentares, aí inclusa a preciosa tecnologia do cultivo adequado da roça de mandioca.

É sabido que a história da Amazônia está diretamente relacionada á apreensão e desenvolvimento de plantas selvagens que se deixam aparentar/familiarizar na particularidade dos fazeres indígenas. Para entender as narrativas sobre este processo de desenvolvimento dos agroecossistemas, em sua profundidade socioespacial, a simples domesticação não parece deter um arcabouço conceitual suficiente, já que as narrativas indígenas denunciam que os humanos não são os únicos responsáveis pelo cultivo e a diversificação das roças.

A versão indígena da história ambiental amazônica demonstra a existência de uma complexa rede de inter-relações entre o que o vocabulário ocidental chamaria de homem-natureza, na produção da sustentabilidade e segurança alimentar para diferentes populações, aí inclusas as não humanas. O que, no caso em tela, inclui os conhecimentos do ente reconhecido com a morfologia do veado, propondo enfim, que humanos e não humanos operam com formas distintas na produção da agrobiodiversidade.

No caso dos povos indígenas do *Uaçá*, para além das inter-relações visíveis entre humanos/animais/plantas/constelações, contata-se também as relações entre os seres desprovidos de corpo físico, os invisíveis *karuanas*<sup>52</sup>, que por sua vez auxiliam nos cuidados, produtividade e manutenção de roças saudáveis (ANDRADE, 2009).

---

<sup>52</sup> Tratam-se de “pessoas” que vivem em outro mundo, onde são gente como nós, seres que apenas os pajés conseguem enxergar e se comunicar.

### **Considerações finais: algumas palavras sobre a díade domesticação/familiarização de plantas na Amazônia oriental**

O estado de arte da história ambiental na Amazônia que admite o processo de domesticação da mandioca selvagem sendo realizada na região, em um tempo remoto, é útil para discutir a apropriação e cultivo da planta pelas populações humanas, no passado e no presente. No entanto, as narrativas alcançadas no texto demonstram um nível de complexidade nesta cadeia de inter-relações que não é óbvia para o fazer científico ocidental, demonstrando que o cultivo e o desenvolvimento de variedades da *Manihot esculenta* Crantz dentre povos indígenas, parecem demandar outros aportes conceituais ainda não contemplados na domesticidade.

Como apontamos anteriormente, a domesticação de plantas na região amazônica vem suscitando interessantes debates interdisciplinares, na busca de um melhor entendimento sobre os povos que experimentam da díade histórica, de serem a um só tempo, produtos e também produtores agroflorestais.

Os estudos vinculados à ecologia e a história ambiental vêm sublinhando o papel dos povos indígenas e populações tradicionais na formação dos biomas da Amazônia, todavia, necessitando de melhor diálogo com os respectivos etnosaberes, a fim de que formas outras de explicitação e produção da agrobiodiversidade possam ultrapassar barreiras linguísticas e culturais, superando assim os ocidentalismos.

A necessidade dessa mudança e/ou diálogo conceitual acerca da domesticação na Amazônia vem sendo defendida por outros pesquisadores, a exemplo de Manuela Carneiro da Cunha (2019), que critica a descrição de domesticação de Clement (1999), quando o autor propõe que os povos ameríndios domesticaram a paisagem de forma a deixarem-na mais produtiva e adequada para os humanos. Em contraponto, Carneiro da Cunha entende que não se pode atribuir uma postura colonizadora aos agricultores ameríndios sobre o patrimônio da floresta, a ponto de torná-la dependente do ser humano, visto que isto seria uma sobreposição do pensar e do fazer ecológico ocidental aos fazeres ameríndios.

A produção de paisagem e a familiarização de plantas na Amazônia realizada por seus povos tradicionais necessita ser interpretada em seus próprios termos, uma vez que, contrárias à dominação e à monocultura, as cosmologias indígenas demonstram apreço pela política de alianças com os não humanos, bem como o cultivo à diversidade agroflorestal em todos os seus níveis de produção e coleta (CARNEIRO DA CUNHA, 2019).

Uma leitura apressada das narrativas indígenas pode nos levar a rápida caracterização da relação mandioca/indígenas como um trabalho de domesticação, em conformidade com Prado e Murrieta (2015), que propõem esse trabalho como um “processo histórico/evolutivo pelo qual organismos são alterados em nível genético por meio de manipulação humana, tornando-se dependentes da mesma ação antrópica para sua posterior sobrevivência e reprodução” (p.20). Conceituação esta que não se coaduna com a relação que os indígenas do *Uaçá*, por exemplo, admitem ter estabelecido como a planta mãe das mandiocas (*mamã-maiok*). Daí a percepção de que estamos imersos em uma relação plantas-humanos, que ultrapassa o mero utilitarismo da domesticação.

As narrativas *uaçauára*, conforme apresentadas, parecem demonstrar que em nenhum momento seus pajés tiveram a intenção ou desejo de ter o domínio sobre o processo de produção dos frutos, dito de outra forma, de dominar e/ou “domesticar” a planta matriz, tornando-a dependente de seu manejo. Ao contrário, na montanha a planta matriz é soberana, tem vida e agência própria e somente pode ser emprestada pela mediação dos pajés, que tem licença para transferir partes de sua genética para o enriquecimento das roças nas terras baixas (RAMOS ET AL, 2022). Neste sentido, pode-se considerar que a mandioca da montanha na TI *Uaçá* não foi domesticada e sim familiarizada, visto que entrou para o mundo *uaçauára* mediante um processo de negociação entre distintos entes, permitindo assim o surgimento constante de novas variedades, mediante cruzamento ininterrupto.

## **Referências**

- ALLEM, A. C. The origins and taxonomy of cassava. In Hillocks, R.J.; Thresh, J.M.; Bellotti, A.C. *Cassava: biology, production and utilization*. CAB International, p. 1-16, 2002. Disponível em: [http://ciat-library.ciat.cgiar.org/Articulos\\_CIAT/cabi\\_04ch1.pdf](http://ciat-library.ciat.cgiar.org/Articulos_CIAT/cabi_04ch1.pdf) Acesso em: 18 ago. 2021.
- ALMEIDA, A.W.B. *Conhecimento tradicional e biodiversidade : normas vigentes e propostas*. Manaus: Programa de Pós-Graduação da Universidade do Amazonas – UEA/Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia/Fundação Ford/Fundação Universidade do Amazonas, 2008.
- ANDRADE, U. M. *Turé dos povos indígenas do Oiapoque*. Rio de Janeiro: Museu do Índio - Iepé, 2009.
- BATISTA, R. E. C. *Keka-Imawri: narrativas e códigos da Guerra do fim do mundo*. 1ª ed. Belo Horizonte: CMFL, 2020.
- BRASIL – Distrito Sanitário Especial Indígena do Amapá e Norte do Pará. *População DSEI Amapá e norte do Pará*. [arquivo institucional]. Oiapoque, 2019.
- CABRAL DE OLIVEIRA, J. *Mundos de roças e florestas*. In *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi Cienc. Hum.*, Belém, v. 11, n. 1, p. 115-131, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1981.81222016000100007> Acesso em: 18 fev. 2022
- CARNEIRO DA CUNHA, M. Antidomestication in the Amazon: swidden and its foes. In *HAU: Journal of Ethnographic Theory* , v. 9, n. 1, p. 126-136, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1086/703870> Acesso em: 02 mar. 2020.
- CASCON, L. M. *Indo à raiz da questão : repensando o papel de plantas cultivadas no passado Amazônico através da Etnoarqueologia entre os Assurini do Rio Xingu*. Tese de Doutorado, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. Disponível em: <https://10.11606/T.71.2017.tde-29082017-143606>. Acesso em: 07 jun. 2021.
- CLEMENT, C. R. 1492 and the loss of Amazonian crop genetic resources - the relation between domestication and human population decline. In *Economic Botany*, v. 53, n. 2, p. 188-202, 1999. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/BF02866498> Acesso em: 07 jan. 2020.
- CLEMENT, C. R., CRISTO-ARAÚJO, M., D'ECKENBRUGGE, G. C., PEREIRA, A. A., & PICAÑO-RODRIGUES, D. Origin and domestication of native Amazonian crops. In *Diversity*, v. 2, n. 1, p. 72-106, 2010. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.3390/d2010072> Acesso em: 03 jun. 2021.
- EMPERAIRE, L., VAN VELTHEM, L. V. & OLIVEIRA, A. G. de. Patrimônio Imaterial e Sistema Agrícola: o manejo da diversidade agrícola no médio Rio Negro, Amazonas. In *Anais do 26º Reunião Brasileira de Antropologia* , Porto Seguro, Bahia, Brasil, 2008. Disponível em: <https://repositorio.museu->

goeldi.br/bitstream/mgoeldi/1377/1/Patrimônio%20cultural%20imaterial%20e%20sistemas%20agr%C3%ADcola%20o%20manejo%20da%20diversidade%20agrícola%20no%20médio%20rio%20negro%20amazonas%20-%20VAN%20VELTHEM.pdf Acesso em: 30 ago. 2021

FAUSTO, C., & NEVES, E. G. Was there ever a Neolithic in the Tropics? Plant familiarisation and biodiversity in the Amazon. In *Antiquity*, v. 92, n. 366, p. 1604-1618, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.15184/aqy.2018.157> Acesso em 20, mai. 2021.

FAO – FOOD and Agriculture Organization of The United Nations, Roma. Global information and early warning system (GIEWS), 2012. Disponível em: <https://www.fao.org/3/y5609e01.htm#bm1> Acesso em 28, jan. 2022.

FROMENT, A. & GUFFROY, J. *Peuplements anciens et actuels des fôrets tropicales*. Paris: IRD Éditions, 2003.

IAPARRÁ, A. I. *Representação zoológica nas narrativas Palikur-Arukwayene, Terra Indígena Uaçá – Oiapoque*, 15 p. (Monografia). Licenciatura Intercultural Indígena, Universidade Federal do Amapá, Campus Oiapoque, AP, Brasil, 2018.

IAPARRA, V. I. *Narrativa de Surgimento e Domesticação do Kaneg (Manihot esculenta) entre o Povo Palikur do Rio Urukawá – Amapá – Brasil* (Monografia). Licenciatura Intercultural Indígena, Universidade Federal do Amapá, Campus Oiapoque, AP, Brasil, 2018.

INGOLD, T. *Estar Vivo : ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

JABOT. Jardim Botânico do Rio de Janeiro. 2020. Disponível em: <http://jabot.jbrj.gov.br/v2/consulta.php> Acesso em: 28 abr. 2022.

LABONTE, G. S. Et al. Amansar, familiarizar, animalizar: técnicas para hacer perros cazadores en la Amazonía. In *Tabula rasa*, n. 40, p. 25-50, 2021. Disponível em: [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1794-24892021000400025](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892021000400025) Acesso em: 19 jan. 2023.

NEVES, E. G., & HECKENBERGER, M. J. The call of the wild: rethinking food production in ancient Amazonia. In *Annual Reviews*, n. 48, p. 371-388, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102218-011057> Acesso em 11 jan. 2023.

NODA, H. & NODA, S. N. Agricultura familiar tradicional e conservação da sócio-diversidade amazônica. In *Interações*, Revista de Internacional de Desenvolvimento local, vol. 4, n. 6, p. 55-66, 2003. Disponível em: <https://www.interacoes.ucdb.br/interacoes/article/view/559> Acesso em: 15 jan. 2020.

OLSEN, K. M. & SCHAAL, B. A. Evidence on the origin of Cassava: Phylogeography of *Manihot esculenta*. In *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, p. 5586-5591, 1999. Disponível em: <https://www.pnas.org/content/pnas/96/10/5586.full.pdf> Acesso em: 18 jan. 2021.

PEREIRA, A. A. Dinâmica evolutiva de mandioca (*Manihot esculenta* Crantz) em três tipos de solo manejados por caboclos na Região do Médio rio Madeira, Amazonas . 89 p. (Dissertação de Mestrado em Genética, Conservação e Biologia Evolutiva). Instituto Nacional de Pesquisas na Amazônia, INPA, Manaus, AM, Brasil, 2011.

PERONI, N., MARTINS, P. S. & ANDO, A. Diversidade inter e intra-específica e uso de análise multivariada para morfologia da mandioca (*Manihot esculenta* Crantz): um estudo de caso. In *Scientia Agricola* , v. 56, n. 3, p. 587-595, 1999. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-90161999000300011> Acesso em: 16 jan. 2021.

PERONI, N. Manejo Agrícola Itinerante e domesticação de plantas neotropicais: o papel das capoeiras. In Albuquerque, U. P., Alves, A. G. C., Silva, V. A. **Atualidades em Etnobiologia e Etnoecologia** - IV Simpósio Brasileiro de Etnobiologia e Etnoecologia. Recife (PE): Sociedade Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia (SBEE), p. 97-108, 2002.

PRADO, H. M. & MURRIETA, R. S. S. Presentes do Passado: Domesticação de plantas e paisagens culturais na Amazônia pré-histórica. In *Ciência Hoje*, vol. 55, p. 18-23, 2015. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/313251048\\_Presentes\\_do\\_passado\\_domesticacao\\_e\\_paisagens\\_culturais\\_na\\_Amazonia\\_pre-historica/link/58947025a6fdcc45530ec57e/download](https://www.researchgate.net/publication/313251048_Presentes_do_passado_domesticacao_e_paisagens_culturais_na_Amazonia_pre-historica/link/58947025a6fdcc45530ec57e/download) Acesso em: 02 jan. 2019.

RAMOS, C. M. **Agrobiodiversidade, segurança e soberania alimentar na Terra Indígena Uaçá, Oiapoque-Amapá** , 2022. Disponível em: <https://rsdjournal.org/index.php/rsd/article/view/14465> Acesso em: 20 jan. 2022.

TOMICH, R.G.P., SALIS, S. M., FEIDEN, A., CURADO, F. F., SANTOS, G. G. dos & TOMICH, T. R. **Etnovarietades de Mandioca (*Manihot esculenta* Crantz) cultivadas em Assentamentos Rurais de Corumbá** , MS. Corumbá: Embrapa Pantanal, 2008.

UWETMIN (Manoel Antônio dos Santos). **Origem do Kaneg** . Narrativa recolhida e traduzida por Azarias Iaparrá no alto Urukauá – Terra Indígena Uaçá, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Imagens da natureza e da cultura**. In *A Inconstância da Alma Selvagem* . São Paulo: Cosac & Naify, p. 317-344, 2002.



## CAPÍTULO IV

### ***GALIBI MARWORNO VERSUS MILITARES: ENTRE BÚFALOS FERAIS E ESBULHOS TERRITORIAIS NA AMAZÔNIA CARIBENHA***<sup>53</sup>

*RAMIRO ESDRAS CARNEIRO BATISTA*<sup>54</sup>

*GILDO FIRMINO NUNES*<sup>55</sup>

*JANE FELIPE BELTRÃO*<sup>56</sup>

#### **Introdução**

O presente artigo toma à análise o histórico de desterritorialização e (re)territorialização do Povo *Galibi Marworno* na Terra Indígena Uaçá, na segunda metade do século XX, combinando referências constantes da literatura sobre o assunto, com o aporte de memória e história indígena proporcionada pelo escrutínio dos manuscritos do falecido Senhor *Koko Tavi*. Nascido em 01 de junho de 1953 na Terra Indígena Uaçá e falecido em 23 de junho de 2016, na cidade de Oiapoque/Amapá/Brasil, *Koko Tavi*, cujo nome brasileiro era Manoel Firmino, foi um homem *Galibi Marworno* que legou a seus netos um diário pessoal no qual recolhemos registros sobre o problema da invasão de búfalos no território *Marworno*, as memórias escritas se constituem na versão indígena sobre os eventos aqui investigados.

Para a presente reflexão, partimos do pressuposto de que a desterritorialização não é caracterizada somente pelo deslocamento de um povo de seu território, mas também pela inviabilização de seu modo de vida e reprodução

---

<sup>53</sup> Conteúdo originalmente publicado na Revista de Direito Socioambiental da Universidade Estadual de Goiás (UEG). Para consulta, digitar: BATISTA, Ramiro Esdras Carneiro NUNES, Gildo Firmino BELTRÃO, Jane Felipe. *Galibi Marworno versus Militares: entre búfalos ferais e esbulhos territoriais na Amazônia Caribenha*. Revista de Direito Socioambiental - REDIS, Dossiê "Povos, territórios e direitos: diálogos socioambientais", Goiás – GO, Brasil, n. 01, 2023, p. 18-35. Disponível em: <https://www.revista.ueg.br/index.php/redis/issue/view/710> Acesso em 17 jun. 2023.

<sup>54</sup> Antropólogo e pedagogo. Docente do quadro permanente da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Membro do grupo de pesquisa *Cidade, aldeia & Patrimônio na Amazônia* (CNPq-UFPA). Contato: ramiro.esdras.carneiro@gmail.com

<sup>55</sup> *Galibi* do rio Uaçá. Graduando em Licenciatura Intercultural Indígena (CLII) pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Contato: firminogildo@hotmail.com.

<sup>56</sup> Antropóloga e historiadora, Professora Emérita da Universidade Federal do Pará atuando como docente permanente nos Programas de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) e Direito (PPGD). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq, nível 1B. Endereço eletrônico: janebeltrao@gmail.com

econômica em virtude de ingerência externa, ainda que as pessoas não sejam expulsas de suas casas. Convém considerar que a centralidade da(s) Amazônia(s) para a manutenção da vida em nível global, frente aos desafios propostos pela emergência climática, é ponto pacífico na comunidade científica, admitindo que a produção de conhecimentos que versam sobre a manutenção destes biomas é fenômeno relativamente recente e, cumpre dizer, inconcluso, ao passo que a milenar produção de conhecimentos indígenas sobre os mesmos territórios guarda uma amplitude de saberes que pode, mediante a concordância e colaboração dos mestres da tradição, servir de guia para a retomada do equilíbrio biótico e possível mediação da crise ambiental em níveis regionais e globais.

Pressupomos, finalmente, que o exercício de sobreposição de história e memória indígena e do indigenismo, a fim de recompor o processo de retomada territorial e recomposição biótica das savanas e campos alagados do rio *Uaçá* – movimento protagonizado pelo povo *Galibi Marworno* nos últimos cinquenta anos – pode oferecer elementos para discutir o adiamento da crise ambiental identificada no território do Amapá, ameaçado pela reprodução descontrolada de bubalinos, como veremos adiante. É fato que o malfadado empreendimento militar mobilizou o povo *Galibi Marworno*, juntamente com a federação de caciques dos Povos Indígenas do Oiapoque e demais aliados, a fim de fazer frente aos militares do exército e agentes do SPI/FUNAI que criaram uma fazenda de búfalos no centro do território indígena. Com isso os *Galibi Marworno* tiveram que enfrentar não só os militares do exército e agentes do SPI/FUNAI, mas também os não humanos: búfalos asselvajados que degradaram o seu território.

### **O Povo e o Território *Marworno***

A Amazônia caribenha, território que na atual configuração geopolítica brasileira abrange os entes federados de Roraima e Amapá, compõe uma borda fronteira situada no enclave da Amazônia continental com o mar do Caribe, região historicamente disputada por distintas potências coloniais. Para a região do Baixo rio Oiapoque/Amapá, as disputas coloniais entre a Holanda, Portugal e França ganham relevância para o entendimento referente ao esbulho dos territórios afro e indígenas,

e consequente formação das colônias ultramarinas (OLIVEIRA, 2011), dinâmica que deu origem a recém-emancipados estados nacionais como a República do Suriname, além de resilientes domínios coloniais como o território ultramarino Francês da Guyane e o antigo Território Federal do Amapá (atual ente federado brasileiro), onde se localiza a Terra Indígena Uaçá.

Nos primeiros trezentos anos de disputa luso-franco-holandesa pela fronteira Oiapoque foram escamoteados processos de migração, expulsão, fusão e extermínio de distintos povos afro e indígenas, conformando novas unidades étnicas a partir das alianças constituídas pelos sobreviventes das guerras coloniais, no interflúvio Oiapoque/Cayena. (BATISTA, 2020) O histórico da ocupação humana dessa parte da Amazônia nos permite afirmar a impossibilidade e inadequação de arbitrar alguma modalidade de “marcas do tempo” que possa identificar a territorialidade indígena, aqui ou alhures, visto que é exatamente o deslocamento forçado e as diferentes estratégias de recomposição étnica e territorial que caracterizam grande parte da história dos povos indígenas no Brasil e especialmente nas Amazônias.<sup>57</sup>

Resolvida a questão do Contestado entre franceses e luso-brasileiros, (MEIRA, 1989), o talvegue do rio Oiapoque tornou-se o marco definitivo que separou a república francesa e brasileira, nos idos de 1901. A partir de então, a região foi definitivamente incorporada ao território brasileiro e perscrutada pelo Ministério da Guerra, com consequente instalação de posto avançado do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), a partir da década de 30 do século XX. Ato contínuo, o órgão indigenista classificou os povos indígenas do Baixo Oiapoque como os Aruaque *Palikur*, os Caribe *Galibi Marworno* e os Tupi *Karipuna*, (RONDON, 2019 [1944]), visto que os *Galibi Kalinã* somente migrariam do território francês em direção a Guyana brasileira, nos anos 50 do século passado.

Trata-se de classificação questionável à luz da atual literatura antropológica, visto não alcançar a dinâmica de deslocamento e fusão de distintos povos no Caribe oiapoquense que, a exemplo do povo *Galibi Marworno*, são formados por distintas ondas de população guianense em deslocamento, fazendo-se descendentes tanto de povos de origem caribe e aruaque, quanto de afro-guianenses, recebidos e

---

<sup>57</sup> No texto referimos Amazônias, sempre no plural, para demarcar a diversidade étnica e racial que alcança os territórios de formas singulares conferindo especificidades múltiplas aos espaços sociais.

incorporados em distintas ondas migratórias. (SILVA, 2020) Apesar do etnônimo próximo, os *Galibi Marworno* não possuem vínculo diaspórico com os seus vizinhos, os *Galibi Kalinã*, pois *Galibi* é termo genérico amplamente utilizado nas colônias francesas para se referir a diferentes grupos de origem Caribe. (BATISTA, 2020) Usada sem adjetivação, a palavra não diz nada sobre os etnônimos. Aparentemente, o órgão indigenista da margem brasileira lançou mão do termo de forma genérica, cristalizando os referentes étnicos.

Conquistado o território do Amapá pelo estado brasileiro nos primeiros anos do século XX, ocorreu a instalação combinada de o Comando Militar de Fronteira<sup>58</sup> do Exército com a Inspetoria do SPI, na região do Oiapoque. Como desdobramento desse processo de administração de povos dominados (SOUZA LIMA, 1995), ocorreu a instalação de posto avançado do exército no território *Galibi Marworno*, concomitante a instalação de uma fazenda de criação de búfalos (*Bubalos bubalis*). Esses empreendimentos das forças armadas nas imediações da aldeia *Kumarumã*, especificamente na ilha denominada *Soraimon*, situada no coração do território indígena<sup>59</sup>, causaram grande efeito social na organização socioterritorial e segurança alimentar do povo *Marworno* no decurso dos anos seguintes.

### **Colonização por não humanos: a invasão dos *Bubalos bubalis* no território do Amapá**

Embora a imagem de bubalinos apareça tradicionalmente vinculada a algumas regiões da Amazônia oriental, notadamente no arquipélago do Marajó/PARÁ, a chegada dessa fauna exógena ao ambiente amapaense é relativamente recente, dado que sua introdução foi feita a partir de animais trazidos do Marajó, na década de 1950 do século XX. (DOMINGUES, 2004) Domesticados em diferentes partes do continente asiático, esses animais guardam a característica de terem sua domesticidade considerada parcial ou incompleta, visto que voltam à condição de selvagens após pouco tempo sem o manejo humano. (MONTEIRO, 2009)

---

<sup>58</sup> Atualmente, o 34º Batalhão de Infantaria de Selva, sediado em Clevelândia do Norte, distrito de Oiapoque/AMAPÁ.

<sup>59</sup> Santa Maria dos Galibis parece ter sido o nome imposto pelo SPI para o aldeamento, mas o nome que prevaleceu para a grande aldeia até o presente é *Kumarumã*. Segundo a líder *Galibi Dona Elza Santos*, nessa ilha jazem os restos mortais do *Pajé Arumã*, por isso as pessoas diziam: “vou morar com *Arumã*”, quando aceitaram concentrar os grupos familiares perto da nova escola e enfermaria construída pelo SPI. (*Elza Santos – Conversa com finalidade – 2017*).

Com o peso variando de 600 a 800 quilos, o búfalo asselvajado torna-se uma ameaça real a humanos e não humanos que partilham do mesmo território que ele. Sendo um animal rústico e resistente a praticamente todas as parasitoses e predações, o comportamento bubalino é causador de grande impacto nos ambientes em que é introduzido, conforme atestam os estudos do Instituto Chico Mendes de Biodiversidade (ICMBio) para búfalos ferais. (BISAGGIO *ET AL.*, 2013)

Para além da agressividade com os outros habitantes do território, o comportamento bubalino de escavar buracos e formar poças de lama para sua própria termorregulação causa danos tão graves quanto à abertura de canais de drenagem e desvio das águas, redundando no entupimento da foz de rios, como já observado em diferentes topônimos do estado do Amapá.<sup>60</sup> Em razão disso, a invasão por espécies exóticas é considerada como grave ameaça a diversidade biológica dos ecossistemas – notadamente os amazônicos – sendo a introdução de novas espécies animais atualmente consideradas como vetor de extinção das espécies locais, pela literatura especializada. (BISAGGIO *ET AL.*, 2013)

No caso de bubalinos, o peso dos animais adicionado ao seu comportamento social é fator de compactação do solo, o que no limite cria as condições para a destruição e a extinção da vegetação nativa e conseqüente fuga e desaparecimento da fauna local. A qualidade da água é outro fator para a dificuldade de coexistência com os bubalinos, já que a poluição “pelo excesso de fezes e urina, ocasion[a] aumento de turbidez e redução do nível de oxigênio na água (...) podem comprometer na quantidade e qualidade do pescado, além da (...) ocorrência de doenças de veiculação hídrica.” (MONTEIRO, 2009, p. 18)

---

<sup>60</sup> Sobre o assunto consultar matéria que versa sobre suposto caos ambiental no estado do Amapá, em razão da reprodução descontrolada de bubalinos. Fonte: <https://noticias.r7.com/cidades/com-criacao-de-bufalos-descontrolada-amapa-vive-caos-ambiental-03082015>. Acesso em: 01.nov.2021.

Imagem 01: Caveira de Búfalo fotografada na ilha de Maracá-Jipioca (Amapá/AMAPÁ)



Fonte: Fred Monteiro (2009)

A caracterização do comportamento de bubalinos semidomesticados e os possíveis efeitos socioambientais<sup>61</sup> causados para os meios onde são introduzidos faz-se necessária para que possamos aquilatar o nível do flagelo experimentado pelo povo *Galibi Marworno*, em função da invasão e reprodução descontrolada dos animais em seu território tradicional. O impedimento das atividades socioeconômicas, a insegurança alimentar e o comprometimento da saúde pública dela decorrente, além do temerário exercício de serem obrigados a transitar cotidianamente entre os animais bravios nos campos alagados, tesos e ilhas que compõem a paisagem, expuseram o povo *Marworno* a quase três décadas de impedimento do usufruto de seu território, em função do empreendimento do exército brasileiro. Promessas, acordos e compromissos de manejo e retirada dos animais, além da divisão da produção

---

<sup>61</sup> A Resolução nº. 01/86, do Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA), define em seu Art. 1º o impacto ambiental como qualquer alteração das propriedades físicas, químicas e biológicas do ambiente natural, seja resultante de matéria ou energia, ou de atividades humanas que, direta ou indiretamente, afetem a saúde, segurança e bem-estar da população, suas atividades econômicas, biota, condições estéticas e sanitárias do ambiente, bem como a qualidade dos recursos ambientais. Mencionamos a resolução por acreditar que ela pode tipificar os crimes socioambientais supostamente cometidos pelas forças armadas no território do Uaçá.

pecuária, jamais foram cumpridos integralmente, como veremos nos relatos e documentos trabalhados no texto.

### **Memórias e Documentos referentes ao esbulho**

As narrativas das duas grandes guerras mundiais ocorridas no século XX, registradas e interpretadas pelo senhor *Koko Tavi* (Manoel Firmino) em seu diário pessoal, afirmam o período da primeira metade do século XX como o momento em que os pajés *Galibi Marworno* e seus *karuãnas* (animais e armas espirituais) foram derrotados pelas máquinas de guerra dos não-índios.<sup>62</sup> Na interpretação do Senhor *Tavi*, a morte do Cobra Grande que protegia o território *Marworno*, então assassinado pela hélice dos motores do navio de guerra dos brancos, ensejava a invasão definitiva do vale do Uaçá e conseqüente declínio da autonomia territorial de seu povo. Para o memorialista indígena, o último grande Pajé *Marworno – Urussú* – terminou seu ciclo de poder e mando juntamente com o ocaso da segunda guerra mundial, por volta de 1940:

[n]essa data acabou a 2ª guerra, definitiv[amente] o Brasil estava em liberdade, os negros [e] os índios de diversas nações, fic[aram] muito alegres, os negros agradece[ram] muito ao paje URUSSU. Os índios Galibi Marworno agradece[ram] muito mais, disse[ram]: agora nós vamos embora em nossa terra, no nosso lugar, os negros [que estavam] amigados com os índios, com as índias, disse[ram]: nos mesmos ainda não va[mos] para nossa terra, nós vamos converçar com o cacique Xinuã a respeito [de] nosso deslocamento. (KOKO TAVI – manuscrito não datado, p. 53)

Depois da passagem do Marechal Cândido Rondon pelo Oiapoque no final da década de 1920 (RONDON, 2019) e posterior avanço do Exército Brasileiro e Serviço de Proteção ao Índio (SPI) sobre o território indígena do Uaçá, pode-se localizar um de seus ápices “civilizatórios” e conseqüente “brasileirização” dos indígenas guianenses a partir da abertura da Fazenda *Soraimon*, no princípio da década de 1960,

---

<sup>62</sup> As guerras mundiais sulcam gravemente a memória dos povos indígenas do Baixo Oiapoque, visto a existência da base aérea do Amapá ter tornado cotidiano o trânsito de máquinas de guerra na região. A queda de aviões de combate norte americanos no interflúvio Caciporé/Uaçá é fato histórico registrado tanto para o povo Galibi Marworno, quanto os Palikur Arukwayene, que guardam memória dos sinistros e resgates de corpos, inclusive localizando as carcaças de cargueiros B-29 e B-24, em seus territórios de caça (BATISTA, 2020). Sobre o assunto consultar o jornal Folha de São Paulo, na matéria Avião dos EUA é resgatado no Amapá. Edição de 23 de julho de 1995. Fonte: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/7/23/mundo/14.html>. Acesso em: 05.jul.2020.

empreendimento que objetivou a criação de búfalos para o abastecimento de carne no batalhão de fronteira, embora o argumento mais utilizado fosse o de que se intentava criar uma cultura do pastoreio entre os indígenas, a fim de garantir a sustentação de aldeias com maior concentração demográfica.

Conforme apontamento da tese de Meire Silva (2020),<sup>63</sup> os búfalos trazidos pelo exército às proximidades da Aldeia *Kumarumã*, principal aldeamento do povo *Marworno* por volta de 1962, eram oriundos

[d]e uma fazenda que o exército mantinha na região de Ponta dos Índios. No entanto, os búfalos atravessavam o Rio Oiapoque para a região da Guiana Francesa, o que causava muitos conflitos. Por esse motivo, o exército levou parte dos animais para a região próxima à Aldeia *Kumarumã* (...). A resolução para o problema de abastecimento de carne em Oiapoque também foi um dos motivos alegado pelo exército para a instituição da fazenda. Essa ação foi feita em conjunto entre o exército e a Superintendência do Plano de Valorização da Amazônia (SPVA). A Colônia Militar de Clevelândia recebeu recursos dessa Superintendência, contribuindo com a abertura da Fazenda *Suraimon* (BASTOS, 2014). Assim, além da presença do SPI, a fazenda também poderia contribuir com a presença militar junto à Área Indígena e com o intuito do projeto de nacionalização e “integração” dos Galibi *Marworno* à chamada sociedade não-indígena, pois eles, os indígenas, poderiam vir a ser produtores de búfalo ou gado. (SILVA, 2020, p. 120)

Buscando evitar conflitos com a gendarmeria francesa, visto que os búfalos não respeitavam a fronteira aquática, a solução encontrada pelo exército brasileiro em conjunto com o SPI foi transferir os animais para a terra indígena, na região das nascentes do rio Uaçá. Distintos relatos de época dão conta de que o exército havia tentado transferir os animais para partes do território pertencentes aos povos *Karipuna* e *Palikur*, desistindo do intento pela negação dos líderes destas comunidades que, prevendo o desastre, não aceitaram o trânsito e instalação dos animais.

O alegado acordo feito pelo exército para instalar a fazenda de búfalos entre o povo *Marworno* é tema bastante controverso, uma vez que “a proposta da instituição da referida fazenda havia sido recusada pelos *Karipuna*, conforme informou Manoel Primo dos Santos (Koko) em entrevista a Gallois e Carelli em 1982.” (SILVA, 2020, p. 121). Na versão do órgão indigenista e do exército, a fazenda teria sido ofertada e

---

<sup>63</sup> Para aprofundamento no assunto, consultar: SILVA, Meire Adriana da. Galibi *Marworno*, *Palikur*, Galibi *Kaliña* e *Karipuna*: demarcando territórios e territorializações – Oiapoque/AP–Amazônia. 2020. 420 f. Tese de Doutorado – UNIFESP, 2020. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/193410>. Acesso em: 03 mar. 2022.

aceita pelos *Galibi Marworno* por meio de uma de suas lideranças<sup>64</sup>, o senhor Raimundo Gerônimo, com promessas de que não faltaria carne para o povo e leite para as crianças na escola do SPI, então inaugurada na aldeia *Kumarumã*. (ASSIS, 1981) Abaixo, à esquerda, o líder *Marworno* à época da implantação da fazenda de búfalos, Cacique Camilo Narciso, fotografado no rio Uaçá com as roupas de algodão que provavelmente ganhara da Comissão Rondon:

Imagem 02: Da esquerda para a direita os líderes *Galibi Marworno* Camilo Narciso e Jeannet Alexandre, de acordo com o arquivo do Marechal Rondon



Fonte: Rondon (2019, p. 264).

Vejamos o processo de consulta para a instalação da fazenda entre o povo *Marworno*, segundo os registros do diário pessoal do senhor *Tavi*, o que podemos ler como a perspectiva indígena:

---

<sup>64</sup> O Senhor Koko Tavi (Manoel Firmino), nos lega um pungente testemunho do modus operandi dos militares, ao deslegitimar a lideranças tradicionais: “viaja[ram] para Oiapoque leva[ndo] os líderes: Cacique Camilo Narciso, Yót-nã Joanê dos Santos, Conse[lheiro] Raimundo Geroimo, [para] buscar as garantias, uniformes, com diversas leis assinadas. [Agora] não e mais cacique, é Capitão Camilo Narciso, não é mais Yót-nar, e Mâjo[r] Joanê dos Santos, não é mais Gôceie, é Delegado Raimundo Geronimo. Volta[ram] para a Aldeia, (...) as populações fic[aram] muito contente [porque] as novas lideranças, cheg[aram] com muito material da escola, trosse[ram] presente para cada [um] dos alunos, dorm[iram], de manha, reuni[ram] todos os povos, apresentou frente dos povos, com uniforme” (KOKO TAVI, Manuscrito não datado – fragmento não paginado).

[o] senho[r] sargento Solidão, falou com cacique Camilo Narciso sem comunicar os povos, nem viçe cacique, co[n]selheiro não sabia ainda da entrada do bufalo, dentro da área indígenas Galibi Marworno. Pagou o cacique Camilo Narciso, com um[a] arma de fogo, o cacique aceitou, as população nem sabias, quando percebeu chegou 3 bufalos na aldeia, kumarumã, as ficou preocupados com esses animais, hai as população fez procuração a entradas desse bufalos, sem permissão, fez reunião geral, com cacique, com chefe do SPI, com comandante, do Exe[r]cito, com vice cacique, com conselheiro e populações. Disse, o comandante do Exe[r]cito, quem que nós autorizou a entradas e chefe do SPI, de voces e o capitão de vocês, paguei com um espingardos supe[r] novos, as população ficou calad[a]. O senho[r] comandante começou falar, disse [o] exercito, vai ajuda[r] voces, na educação, na saude, no transporte, alimentação, leite, carne, roupas para os indios, nos não va[mos] deixar os bufalos, passa[rem] para a aldeia. O senho[r] chefias de vocês vai esta[r] juntos com exércitos, pidir recursos para voces, as população não deu respostas, o mênjo Joanê dos Santos, o delegado **Raimundo Geronimo**,<sup>65</sup> as população ficou desconfiados, com senho[r] Dijalme Esfait, com cacique Camilo Narciso. Ficou avaliando os bufalos, com o chefias, com cacique Camilo Narciso, primeiramente os bufalos, começou corre[r] atras das pessoas, come[r] roupas das pessoas, os bufalos começou ficou brabos, os indios não podia i[r] para roças, não podem ir pescar, o rio ficava cercado de búfalos. Os indios começava prejudicando as populações. Os indios começou a reclama[r] do capitão Camilo Narciso. O cacique Camilo Narciso se arrependeu (...). (KOKO TAVI – manuscrito não datado, sem paginação. Grifos nossos.)

Para reafirmar os registros da versão do Senhor *Koko Tavi*, localizou-se sobeja documentação de época que demonstra o povo *Galibi Marworno* sofrendo por décadas a fio com a invasão de búfalos aos seus campos e savanas, os nichos ecológicos dos quais dependiam seu modo de vida e segurança alimentar. O comportamento dos animais de agredir as pessoas, devorar suas roupas e emporcalhar a água potável era só o começo de um longo histórico de sofrimento que viria pela frente. Em diferentes atas das Assembleias dos Povos Indígenas do Oiapoque, aparece a reiteração da destruição das roças dos *Galibi Marworno* em função do povoamento de búfalos (SILVA, 2020).

Para além das roças, um evento que marca em profundidade a memória *Galibi* diz respeito à destruição de seu cemitério, então escavado e destruído pelos búfalos, ocasião em que

---

<sup>65</sup> O registro de Koko Tavi, coerente com os registros de época, declina todos os líderes envolvidos na instalação da fazenda de búfalos, tais como os Senhores Raimundo Geronimo, Camilo Narciso e Joane dos Santos, líderes indígenas que assumiram os títulos de liderança impostos pelo SPI/Exército tais como Capitão, Major e Delegado. Tavi registra ainda o nome do Senhor Djalma Sfair, agente do SPI/FUNAI para o Oiapoque á época (Zaguetto, 2019), ao lado do Sargento do Exército, constringendo as lideranças a permanecerem no suposto “acordo”, em trocas das armas de fogo entregues no escambo.

[o] exército convenceu o Chefe que seria uma boa contribuição para o povo Galibi-Marworno, que quando [os búfalos] multiplicasse, seriam repartidos com o povo, então o povo aceitou. Quando os búfalos chegaram na região do rio waçá criou muitos problemas, muitas coisas, gente que tinha roça perto ao acesso a água, então se mudaram para longe, devido ao estrago que os búfalos faziam. **Eles comem tudo o que viam**<sup>66</sup>, quando essas pessoas iam pra roça os búfalos assustavam porque eram muitos, eles não eram como gado comum, isso gerou um outro problema que fez muitas pessoas se deslocar mais acima da cabeceira do rio pra fazer roça. Muito mais longe onde eles não podiam chegar, porque as ilhas tudinho eram destruídas. Até o cemitério foi destruído. O lugar onde é considerado sagrado foi destruído então criou muitos problemas pra nós indígenas. Eles comem cana, bananas, manivas, não tinha como fazer roça. (...) O Capitão da época (hoje conhecido por Cacique) aceitou porque não tinha conhecimento do que eram os búfalos. (...) Ele aceitou porque ele falava muito pouco o português e não entendia... eles entraram nessa conversa que era um grande engano. Os búfalos comem até as roupas das pessoas. (RAIMUNDO FORTE – Conversa com finalidade, 2021. Grifos nossos.)

Segundo o depoimento colhido por Meire Silva (2020) junto aos *Galibi Marworno*, Romildo dos Santos chegou mesmo a informar que ocorreu uma “crise da farinha” (2020, p. 121) entre o povo, grassando a fome generalizada tanto pela falta de acesso às roças de mandioca e recursos aquáticos quanto aos produtos de pesca e mariscagem tradicional, além da ausência do aporte de carne e leite que o exército prometera a partir do funcionamento da fazenda.

Voltando ao diário de *Koko Tavi*, vimos que no início da década de 1970 o novo Cacique *Galibi Marworno*, Floriano Macial, está às voltas com o problema dos bubalinos, que não dão trégua a seu povo. Ao receber o prefeito de Oiapoque à época, Tenente Onotônio (Onotônio em *Kheuól*)<sup>67</sup>, o Cacique Macial tenta negociar:

[e] disse para Prefeito ONOTÔNNO, vamos negocia[r], responde [o] prefeito ONOTÔNNO, me conta tudo o que vocês esta faltando, na sua aldeia, hai o cacique Floriano Macial fez um depoimento, de todos o que é que mas nós prejudicar é a FAZENDA SURAIMUN. O exercito esta dando muitos prejuízo, para nois em nossas AREAS, é por isso, eu sou cacique da aldeia Cumarumã, as população disse o cacique Floriano Macial esta procurando nossos

---

<sup>66</sup> O ato dos búfalos de mastigar ininterruptamente tudo o que encontravam aparece em diferentes relatos de interlocutores Galibi Marworno, o fato produzia pavor nas pessoas. O comportamento de ingerir barro, terra e mesmo ossos de animais mortos pode ser explicado pela necessidade que os bubalinos têm de satisfazer suas exigências de consumo de minerais essenciais como: cálcio, fósforo, cobalto e cobre, que coincidentemente são abundantes no terreno das necrópoles que para os povos indígenas e mesmo para os supostos civilizados são espaços que requerem respeito e reverência. Para detalhamento do comportamento de bubalinos, consultar: Marques, 2000.

<sup>67</sup> Segundo Sônia Zaguette (2019), o Tenente Onotônio foi prefeito não eleito de Oiapoque no início da década de 1970 durante o período da Ditadura militar no Brasil.

direitos. Foi por isso solicitamos ao senhor Prefeito ONOTÔNO, pode nós dar ajuda elabora[r] um baixa assinada, os Eleito[r] vai ajuda, com votos ao senhor (...) O senhor Prefeito ONOTONO, disse, cacique, fala com P[adre] Nelhe, para elabora[r] um documento, para enviar ao Presidente Indígena disse, prefeito ONOTONO, para cacique Floriano Macial. O senhor[r] P. Nelhe trabalha com os índios, ele é indigenista, não paga nada, o prefeito ONOTONO, disse ao cacique Floriano Marcial (...) (KOKO TAVI – manuscrito não datado, p. 28)

Causa estranheza que um prefeito biônico<sup>68</sup> da ditadura militar que, em tese, tinha a sua disposição diferentes recursos para interceder pelo povo *Marworno* tenha indicado ao Cacique que procurasse o Padre Nello<sup>69</sup> para que este tomasse a frente das medidas de reintegração territorial dos indígenas, contrariando outros interesses. Tal evento faz pensar em mais uma estratégia de produção de argumentos contra a atuação do clérigo, a essa altura inimigo declarado do regime militar. Talvez nunca seja revelada a real motivação do Tenente Onotônio para o assunto.

As datas referidas sobre os bubalinos ocupando o espaço de vida e submetendo pessoas indígenas a miséria, devorando e pisoteando os nichos ecológicos dos quais elas dependem não pretendem ser exatas, mas o conjunto dos testemunhos e documentos coligidos faz pensar que o problema da invasão dos animais foi gerado especificamente na fase final de atuação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), e continuado pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), inaugurada a partir de 1967 pelos militares no poder.

Em 1976, mais de uma década depois dos primeiros incidentes registrados com os animais nas aldeias *Marworno*, foi encontrado o ofício do delegado regional da FUNAI sediado em Belém/PARÁ, Coronel Antônio Augusto Nogueira, pedindo providências quanto à retirada dos bubalinos da Terra Indígena Uaçá. Além da retirada, o Coronel recomendava o óbvio: que o órgão estimulasse as práticas econômicas e alimentícias tradicionais do povo, como o aproveitamento dos “imensos açazais” constantes do território:

---

<sup>68</sup> Não eleito pelo voto popular.

<sup>69</sup> Trata-se do Padre Nello Rufaldi, clérigo vinculado ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI) que atuou em favor dos Povos Indígenas do Oiapoque, posicionando-se contra os arbítrios da ditadura militar à época. (BELTRÃO & BATISTA, 2018)

Imagem 03: Ofício da segunda Delegacia Regional da FUNAI (Belém/PARÁ), para a presidência do órgão



Fonte: SILVA, 2020, p. 403-404.

Quatro anos após o envio deste ofício, dirigido ao presidente nacional da FUNAI, General Ismarth de Oliveira, ainda permanecia a falta de interesse em dar cabo do flagelo provocado pelos búfalos asselvajados no território indígena. A principal alegação seria de uma pretensa dificuldade em “doar” a fazenda - supostamente pertencente ao exército - para a FUNAI, a fim de que o órgão indigenista finalmente pudesse desativá-la.

É possível identificar o sofrimento dos *uaçauára* também nas páginas da revista do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), nos idos dos anos 80 do século XX. Por ocasião de uma assembleia ocorrida na aldeia Manga, quando o cacique Macial apoiou o discurso de Henrique dos Santos, cacique Karipuna, quando esse afirmou que “ninguém mais do que os próprios índios tem maior interesse de defender suas terras”, pois é impossível confiar nos “civilizados” uma vez que os “brancos” só defendem os seus interesses e que os povos do Uaçá tem motivos suficientes para não confiar em promessas; e a prova, segundo o líder, era “a criação da fazenda de búfalos

de Kumarumã, quando os próprios índios nada fizeram para impedir.” E prosseguiu afirmando que os indígenas confiaram que “as autoridades da FUNAI, se incumbissem pelos seus interesses” e a agência entregou “um terreno de grande valor prometendo que aquilo seria para posteriormente beneficiar a própria comunidade indígena com leite, manteiga, queijo, etc ...” promessas jamais cumpridas, sendo os militares os únicos beneficiados com o projeto, segundo o Relatório da Assembleia divulgado pela Revista.<sup>70</sup>

Na Assembleia dos Povos Indígenas do Oiapoque, ainda em 1980, os caciques reunidos decidiram enviar um ultimato à FUNAI, uma vez que diferentes líderes *Marworno* tinham feito várias viagens a Brasília para tentar desativar a fazenda, sem sucesso. Nesse momento o comunicado à capital federal informava que, não sendo atendidos, a solução seria partir para o sacrifício de todos os animais. (SILVA, 2020). A resposta a essa correspondência viria somente anos depois, após duas décadas de sofrimentos e impedimentos que só aumentavam mediante o crescimento populacional dos *Marworno*.

Segundo o diário de *Koko Tavi*, a burocracia criada entre o exército e a FUNAI para a desapropriação da fazenda e retorno aos seus legítimos donos era falsa, pois não existia escritura da propriedade, pertencente desde tempos imemoriais ao seu povo. *Tavi* registra uma síntese da questão:

[o]s índio[s] disse[ram], tem bufalo [que] já comeu as roupas dos índios, já correu atrás dos índios, já foi até na roça dos índios, derrubou a casa do forno dos índios, já comeu mandioca dos índios. No dia da reunião assinou todos os povos, cacique, vici cacique. Conselheiros, prepar[aram] uma denuncia contra essa fazenda Suraimon. Fez um documento encaminhamos em Brasília, para Presidente Indígena Rondôn, tinha 200 cabeça de bufalos, na área indígena Uaçá. O senhor Frederico, cacique Macial, vice cacique Felizardo dos Santos, 3 conselheiros, índios, foi a Oiapoque, fala com capitão Exército [em] Crevelândia do Norte, chegou lá, foi com capitão do Exército, Frederico apresentou cacique, vice cacique, os três conselheiros para o capitão do exército, começou discutindo. O capitão não concordou, com assunto, gritou com eles. O Senho[r] Frederico, ficara cara a cara com capitão do exército, discutindo, não deu respostas. Voltou para aldeia. [Em] 1985, o chefe Frederico de Miranda Oliveira, viajou a Brasília em busca [d]o direito dos índios Galibi Marworno, sob Fazenda Saraimum. [D]ia 08.12.1985, chegou Frederico chefe da FUNAI, de Brasília, alegre com

---

<sup>70</sup> Para uma leitura completa das denúncias apresentadas pelas lideranças dos povos indígenas do Uaçá consultar: Mensageiro n.º. 6, de setembro de 1980, editada pelo CIMI. A referida Assembleia foi realizada a propósito da BR Macapá/Oiapoque que estava cortando a área do Uaçá nas cabeceiras dos rios Uaçá, Urukauá e Kuripi.

bo[as] notícias, disse para os povos, esta aprovados, troce o xereco do Decreto, e o geral do documento para entregar ao comando, com a mão do cacique Macial, vice Felizardo, e 6 conselheiros, no gabinete do exercito. A retirado do bufalo das areas indígenas [do] rio uaçã, a fazenda não esta[va] resistrado em cartório nenhuma. De repente foi vendido os bufalos para o senhor Irodino filho, empreza[rio] dono comprou tudos. (...) [T]erminou vende[r] os bufalos, para os emprezarios, acabou com a fazenda no Suraimom, os exercitos foram embora, deixou as casas para os indios, hai começava melhora[r] o rio, os campos, as mata, as ilhas, e as roças e a aldeia. Disse[ram] os índios: o chefe Frederico, fez um bom trabalho, junto com a comunidade, com cacique, com vices, com os conselheiros. (KOKO TAVI – manuscrito não datado, p. 30-31)

Tratados aos gritos pelos agentes do exército, quando reclamavam, os líderes do povo *Marworno* somente conseguiram resolver a desdita com a autorização, por parte da FUNAI, da venda de todos os animais para um empresário do Oiapoque, o que resultou no abandono da fazenda. Não há registros de como e a quem foi feito o pagamento pelas duzentas cabeças de búfalos finalmente retiradas do Uaçã, negociação realizada por prepostos do órgão indigenista, a julgar pelo testemunho de *Koko Tavi*.

A linguagem metafórica de que nos utilizamos no título, em referência a um empreendimento militar que permite que búfalos submetam pessoas, devorando seus lugares de vida, trata de um estado de exceção em que se podem identificar práticas etnocidas, além de uma estranha produção de deslocamento sem deslocados, visto a permissão para que animais exógenos inviabilizem as condições de manutenção da vida indígena. O conjunto de indícios reunidos sobre a Fazenda *Soraimon* demonstra que o povo *Galibi Marworno* foi alienado dentro de seu próprio território, configurando a distopia de um deslocamento sem deslocados. Envolto na “briga” com os búfalos e o Estado brasileiro desde o ano de 1962 (Silva, 2020), o Povo *Marworno* finalmente retoma seu território e se livra dos búfalos e do exército concomitantemente, por volta de 1985<sup>71</sup> (KOKO TAVI – manuscrito não datado).

---

<sup>71</sup> Para Carlos Alberto Ricardo (1983) a Fazenda *Soraimon* teria sido desativada em 1983. De 1962, provável ano da instalação segundo Meire Silva (2020), até a reintegração do território aos seus legítimos donos em 1983 (datação não indígena), ou 1985 (datação indígena mencionada por *Koko Tavi*); contam-se mais de vinte anos de ocupação humana e não humana a desestruturar o território *Galibi Marworno*.

**À guisa de conclusão : a quem interessou a longevidade da fazenda *Soraimon*?**

A essa altura da história, talvez não seja mais possível responder se os diferentes agentes indigenistas que atuaram no vale do Uaçá de fato acreditaram que seria possível transformar o povo *Galibi Marworno* em pecuaristas de *Bubalus bubalis*, dada a suposta “vocaçãõ” de seu território para a criação extensiva desse tipo de rebanho. Para além do arbítrio do Estado brasileiro, que via de regra interfere em territorialidades indígenas que não conhece e nem deseja conhecer, senão explorar, também é possível pressupor que houve vantagens auferidas por particulares na abertura do acesso àquele território.

Conforme demonstram diferentes registros da imprensa contemporânea, a transposição inadvertida de bubalinos para a ilha continental do Amapá tornou-se um problema ambiental de grandes proporções para o ente federado, degradação socioambiental que prevalece no tempo e no espaço, dada a fragilidade de atuação das atuais políticas e órgãos ambientais em toda a Amazônia. Mas a pergunta que reincide questiona o porquê da longevidade de um sistema pecuário que tanto mal causou ao povo *Marworno*.

Para a longevidade da *Soraimon* cumpre apontar a obviedade do interesse do exército brasileiro em manter alguma autonomia alimentar em um território considerado de difícil logística para o provimento das tropas na fronteira. Interesse este que teria corroborado com outro, o dos órgãos indigenistas (SPI-FUNAI), que de seu nascimento até a atualidade, preconizam uma alegada integração produtiva dos povos indígenas aos ditames da sociedade e do modo de produção – ambientecida<sup>72</sup> – considerado hegemônico.

Para reflexões futuras, existe ainda a possibilidade de visibilização das ações de particulares que enriqueceram com o acesso aberto pelo exército ao Alto rio Uaçá, visto que há reificadas memórias da atuação de “marreteiros” que assediavam o povo *Marworno* em operações comerciais de cunho duvidoso. Além disso, relatos de

---

<sup>72</sup> Denomina-se de “ambientecida” as ações deletérias do órgão indigenista e do exército de forma deliberada comprometendo os modos de vida indígena que de alguma forma se associa à etnocídio e genocídio que acompanham a ação supostamente inofensiva.

acidentes com armas de fogo que vitimaram pessoas indígenas e eventuais menções ao abuso de mulheres indígenas estão dentre os muitos efeitos sociais que cabem no bojo do sistema *Soraimon*, considerando o escrutínio dos manuscritos do Senhor *Koko Tavi*. Memórias, histórias e registros que fazem pensar que são “os brancos” e não os búfalos, os verdadeiros devoradores do território do Povo *Marworno*.

Ainda há muito que se investigar e visibilizar sobre a desdita envolvendo a malfadada experiência da fazenda, o que não cabe nos limites deste artigo. O que se pode afirmar até aqui é que a luta do povo *Galibi Marworno* pela plena posse de seu território, bem como o exercício de autonomia de seu modo de vida, foi coroado com a homologação da Terra Indígena Uaçá, no ano de 1991<sup>73</sup>, corolário de uma luta secular pela vida, em meio ao constante desmantelamento e reconstrução do sistema-mundo *Uaçauára*. Ao mundo colapsado pelo consórcio entre búfalos e brancos, o Povo *Marworno* respondeu com luta, diplomacia, paciência e capacidade de organização e resiliência, o que nos permite presumir que os *Galibi Marworno* não somente fazem parte do passado, mas comporão o futuro das Amazônias.

## **REFERÊNCIAS**

### **Documentais**

*Koko Tavi, Galibi Marworno* (Manuel Firmino, nome em português). História dos Galibi Marworno do Rio Uaçá: no passado de ontem – no presente de hoje. (Diário, Memória) manuscrito/documento não datado cedido pelos netos aos autores.

Elza Santos. (*Galibi Marworno*). Conversa com finalidade (entrevista informal) concedida a Ramiro Esdras Carneiro Batista na aldeia São José dos Galibis/Oiapoque/AMAPÁ, realizada em 07.jul.2018.

Raimundo Forte (*Galibi Marworno*) – Conversa com finalidade (entrevista informal) concedida a Ramiro Esdras Carneiro Batista por meio remoto – Tradução feita em conjunto com Elson Forte *Galiby* realizada em 21.nov. 2021.

### **Bibliográficas**

ASSIS, Eneida Côrrea de. Escola Indígena, uma “frente ideológica?” 1981. 100 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/Universidade de Brasília, Brasília, 1881. Disponível em: [https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&as\\_sdt=0%2C5&q=ASSIS%2C+Eneida.+](https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&as_sdt=0%2C5&q=ASSIS%2C+Eneida.+)

---

<sup>73</sup> Conforme o Decreto Presidencial de número 298, datado de 29 de Outubro de 1991, que homologa a demarcação administrativa da Área Indígena Uaçá, no Estado do Amapá. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1990-1994/D298.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/D298.htm) Acesso em 13/11/2021.

Escola+Ind%C3%ADgena%2C+uma+%E2%80%9Cfrente+ideol%C3%B3gica%3F+&btnG.  
Acesso em: 17. nov.2021.

BANCO DO NORDESTE. Manual de impactos ambientais: orientações básicas sobre aspectos ambientais de atividades produtivas. Fortaleza: Banco do Nordeste, 1999.

BATISTA, Ramiro Esdras Carneiro. Keka Imawri: narrativas e códigos da guerra do fim do mundo. Belo Horizonte, Ed. Comissão Mineira, 2020.

BELTRÃO, Jane Felipe & BATISTA, Ramiro Esdras Carneiro. Sr. Uwet, a tutela e o indigenismo. Espaço Ameríndio. Porto Alegre. V 12, nº. 2, p. 10-26, 2018. Disponível em: <https://seer.ufgrs.br/index.php/EspacoAmerindio>. Acesso em: 13.jul.2018.

BISAGGIO, Eduardo Lage et al. Búfalos Feráis (*Bubalus bubalis*) em Áreas Protegidas: um estudo de caso na Reserva Biológica do Guaporé, RO. **Biodiversidade Brasileira-BioBrasil**. nº. 2, p. 243-260, 2013. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/261759526\\_Bufalos\\_Ferais\\_Bubalus\\_bubalis\\_em\\_Areas\\_Protegidas\\_um\\_estudo\\_de\\_caso\\_na\\_Reserva\\_Biologica\\_do\\_Guapore\\_R.O](https://www.researchgate.net/publication/261759526_Bufalos_Ferais_Bubalus_bubalis_em_Areas_Protegidas_um_estudo_de_caso_na_Reserva_Biologica_do_Guapore_R.O). Acesso em: 13.nov.2018.

BRASIL. Decreto Número 298, de 29 de Outubro de 1991. Homologa a demarcação administrativa da Área Indígena Uaçá, no Estado do Amapá. **Presidência da República**. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1990-1994/D298.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/D298.htm). Acesso em: 13.nov.2021.

BRASIL. Resolução CONAMA Nº 1 DE 23/01/1986. Dispõe sobre critérios básicos e diretrizes gerais para a avaliação de impacto ambiental. Disponível em: <https://www.legisweb.com.br/legislacao/?id=95508>. Acesso em: 20, out. 2020.

CIMI – Conselho Indigenista Missionário. A Estrada BR 156 vai cortar a reserva dos índios Karipuna Galibis Palikur *In*: Mensageiro. Nº. 6, p. 13-16, 1980. Disponível em: <https://onedrive.live.com/?authkey=%21AlyhgkQbA9J48ds&cid=9EA0EE263A9D4C09&id=9EA0EE263A9D4C09%212731&parId=9EA0EE263A9D4C09%21108&o=OneUp>. Acesso em 03, mar. 2022.

DOMINGUES, Eloisa (Coord.). **Uso da terra no Estado do Amapá**. Amapá: IBGE, 2004. (Relatório técnico inédito)

FOLHA DE SÃO PAULO. **Avião dos EUA é resgatado no Amapá** . Edição de 23 de julho de 1995. Fonte: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/7/23/mundo/14.html>. Acesso em: 05.jul. 2020.

MARQUES, José Ribamar Felipe (Coord.). **Bufálos - o produtor pergunta, a Embrapa responde**. Brasília: EMBRAPA, 2000. Disponível em: <https://www.infoteca.cnptia.embrapa.br/bitstream/doc/103213/1/500perguntasbufal-os.pdf> Acesso em: 04. mar. 2022.

MEIRA, Sílvio. *Fronteiras Setentrionais: 3 séculos de lutas no Amapá*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

MONTEIRO, Fred Júlio Costa. *Impactos ambientais causados pelos búfalos asselvajados nos campos inundáveis da Estação Ecológica de Maracá-Jipioca (Costa Atlântica do Amapá)*. 2009. 93 f. Dissertação (Mestrado em Biodiversidade Tropical). Universidade Federal do Amapá. 2009. Disponível em: <https://www2.unifap.br/ppgbio/files/2010/05/fred.pdf>. Acesso em: 17.out. 2021.

OLIVEIRA, Reginaldo Gomes. O Rio Branco no contexto da Amazônia Caribenha: aspectos da colonização europeia entre o século XVI e XVIII *In*: MARTINS, Estevão Chaves de Rezende & MOREIRA, Felipe Kern. *As relações internacionais na fronteira norte do Brasil: coletânea de estudos*. Boa Vista: EDUFRR, 2011. p. 29-59.

PORTAL R-7. *Amapá vive caos ambiental*. 2015 Fonte: <https://noticias.r7.com/cidades/com-criacao-de-bufalos-descontrolada-amapa-vive-caos-ambiental-03082015>. Acesso em: 01.nov.2021.

RICARDO, Carlos Alberto. (Org.). *Povos Indígenas no Brasil*. CEDI, 1983.

RONDON, Cândido Mariano da Silva. *Índios do Brasil: das cabeceiras do rio Xingu, rios Araguaia e Oiapoque*. Brasília: Senado Federal, 2019 [1944 provavelmente].

SILVA, Meire Adriana da. *Galibi Marworno, Palikur, Galibi Kaliña e Karipuna: demarcando territórios e territorializações – Oiapoque/AP – Amazônia*. 2020. 420 f. Tese de Doutorado – UNIFESP, 2020. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/193410> Acesso em: 03 mar. 2022.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

ZAGHETTO, Sonia. *Histórias de Oiapoque – Com o arquivo e as memórias de Rocque Pennafort*. Brasília, Annabel Lee, 2019.



## CAPÍTULO V

### HISTÓRIA E MEMÓRIA DA CULTURA ESCOLAR NA VILA DE TAPEREBÁ, MUNICÍPIO DE OIAPOQUE/AP

*Vera Lúcia Martins Figueiredo<sup>74</sup>  
Fabíola do Socorro Figueiredo dos Reis<sup>75</sup>*

#### Considerações iniciais

Entre os anos de 1910 e 1950, as escolas isoladas fizeram parte de iniciativas e alternativas preliminares para atender a urgência de políticas governamentais em relação à educação primária do Brasil, um país àquela época com realidade econômica agrária. Vidal (2011) relata que estas escolas rurais ou isoladas foram denominadas “escolas de improviso” por estarem localizadas, principalmente, em áreas periféricas, funcionando conforme as singularidades de cada lugar. Uma característica marcante sobre a denominação “escola isolada” era que o acesso se dava por meio de transporte não motorizado, principalmente por animais, como cavalos, e fluvial, como canoas, catraias e botes.

Não podemos, no entanto, separar a política educacional ocorrida entre os séculos XIX e XX da transição da economia agrária para a industrial iniciada lentamente no sudeste brasileiro. À medida que ocorria essa transição econômica, havia um impulso na migração Campo → Cidade. Assim sendo, houve a necessidade de definir mudanças no ensino primário para atender uma clientela de alunos nas cidades, surgindo assim os “grupos escolares”, com um perfil bastante diferenciado, a partir de um projeto filosófico-metodológico e didático-pedagógico definido pelas legislações

---

<sup>74</sup> Mestra em Geografia (UECE). Professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA), Campus Belém. Contato : prof.verafigueiredo@yahoo.com.br

<sup>75</sup> Doutora em Estudos Literários e Estudos de Tradução. Professora adjunta da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), atuando no curso de Letras-Francês do Campus Binacional de Oiapoque (CAMBinacional). Contato : fsfreis@unifap.br

republicanas vigentes. Essas escolas ofereciam interação, concorrência e conveniência, permanecendo esse modelo de relação até este século nos rincões da Amazônia brasileira.

Os grupos escolares, segundo Vidal e Faria Filho (2000), nasceram sob o status de “escolas republicanas”, chamadas pelos autores de “escolas monumentos”. Souza, citado por Ferber (2014), destaca outro importante aspecto sobre a formação escolar na República:

Educar o povo tornar-se-ia a preocupação central do projeto educacional republicano. O desafio de construir a nação brasileira passava pela necessidade de regenerar o povo, combatendo os maus costumes, o vício, a indolência. Caberia à escola primária moldar o novo cidadão (SOUZA, 2008, p. 36, APUD FERBER, 2014, p. 2).

De acordo com essa fala de Souza (2008), o projeto educacional republicado criava novas legislações e ajusta a implementação das mesmas às novas políticas pedagógicas que objetivava transformar o cidadão brasileiro, tirando-o de um ritmo de vida monótono com poucas ocupações pela sobrevivência para uma mudança de comportamento que deveria ser moldado pela escolarização e conduzi-lo a um novo tempo, para uma nova forma de viver em que ele pudesse contribuir de forma positiva em várias frentes do mercado de trabalho e da sociedade.

A partir desse material sobre a formação escolar e início das escolas isoladas no Brasil, apresentamos um panorama sobre uma escola isolada na Amazônia, mais especificamente em Vila de Taperebá, próximo ao município de Oiapoque, fronteira do Brasil com a Guiana Francesa. Para demonstrar o processo pedagógico desenvolvido particularmente na Escola Isolada dessa localidade, realizamos uma pesquisa bibliográfica para organizar uma linha do tempo de forma a visualização o sequenciamento de fatos relacionados à construção e fechamento do estabelecimento de ensino, usando como base os trabalhos de Boto (2014), Ferber (2014), Souza (2019) e Vidal (2011) a respeito das escolas isoladas no Brasil. Em relação ao passado da Vila de Taperebá e posterior extinção para a criação do Parque Nacional de Cabo Orange, os trabalhos de Amanajás (2019), Cañete (2014), Dias (2014), Laval (2016), Miranda et. al. (2017) e Zaghetto (2019), bem como o uso de narrativas e material impresso fornecido por ex-moradores da Vila, serviram para criar um recorte de memórias como objeto de estudo e análise para a reconstrução do passado.

### **A Vila de Taperebá e o Parque Nacional do Cabo Orange**

Antes de falarmos sobre a escola isolada específica, é necessário situar localização da extinta Vila de Taperebá dentro do Parque Nacional do Cabo Orange (PNCO). Criado em 1980 pelo decreto nº 84.913 de 15 de julho de 1980, no baixo rio Cassiporé, o PNCO compreende a área entre os municípios de Oiapoque e Calçoene (figura 1). É uma região que abrange também as áreas da Terra Indígena do Uaçá e a Comunidade Quilombola do Cunani (Miranda et al, 2017, p. 1). No decreto 84.913 temos as seguintes especificações no parágrafo único do artigo 1º:

[O Parque Nacional do Cabo Orange] principia no ponto de demarcação do Parque Indígena Uaçá (marco nº 1), segue pelo seu limite norte, até o marco nº 15 e, partindo deste, no sentido sul, passa pelos marcos nºs 14, 13, 12, 11, 10 e 8, sendo este último localizado no rio Uaçá; continua no sentido oeste-leste por uma linha seca, com um comprimento de 15 Km, até o rio Cassiporé; daí prossegue subindo o rio Cassiporé, pela sua margem direita, até a picada que liga as localidades de Vila Velha a Cunani; segue, no rumo sul, numa distância aproximada de 45,0 Km, até o rio Cunani, donde desce acompanhando a sua margem esquerda até o oceano Atlântico; desse ponto continua, através de uma linha seca, no sentido oeste-leste, até 10 Km da costa no oceano Atlântico; segue a costa, numa faixa marítima de 10 Km de largura, passando pelos locais denominados Ponta do Marrecal, Cabo Cassiporé, Ponta da Costa, até o Cabo Orange; daí sobe acompanhando a margem direita do rio Uaçá até encontrar o ponto inicial (BRASIL, 1980).

Figura 1: Localização da Vila do Taperebá dentro do Parque Nacional do Cabo Orange



Fonte: Amanajas (2019)

Os moradores mais antigos, hoje residentes no município de Oiapoque, relatam que, antes, existia uma comunidade chamada Vila do Jenipapo vivendo ali na década de 1930, próximo à foz do rio Cassiporé, no encontro com o Oceano Atlântico. Em determinado momento, na década de 1940, os moradores mudaram para mais acima do rio, formando a Vila de Taperebá, deixando apenas o cemitério erguido no antigo local. No trabalho de Amanajás (2019), há uma descrição sobre a localização e das pessoas que lá viviam:

A vila do Taperebá [estava] localizada na porção central da Unidade de Conservação (UC) PARNA [Parque Nacional do] Cabo Orange, próximo a foz do Rio Cassiporé. O acesso é feito via fluvial. Os habitantes da Vila, embora não tenham o reconhecimento, fazem parte dos povos tradicionais do

Brasil, pois trata-se de uma comunidade que vive da caça, pesca e pequenos plantios, para a própria subsistência. Isto é, são povos dependentes do meio ambiente para viver (AMANAJÁS, 2019, p. 173).

Amanajás (2019), com base em Crespi, Laval e Sabinot (2014), explica a origem da população que vivia ali nessa parte da Amazônia brasileira, vinda principalmente do Pará e de outras partes do Território Federal do Amapá:

Os primeiros habitantes da vila [do Taperebá] são originários das regiões costeiras e estuarinas da Amazônia: Calçoene, Amapá, [arquipélago do] Bailique, municípios do [atual] estado do Amapá; e [arquipélago do] Marajó (...) e Belém, pertencentes ao estado do Pará (CRESPI; LAVAL; SABINOT, 2014). Eles se instalaram em áreas ricas em recursos naturais para que pudessem atender suas necessidades (AMANAJÁS, 2019, p. 174-175).

Laval (2016) esclarece que o crescimento de número de habitantes se deu através da mudança de famílias de outros lugares para a referida localidade por conta da atividade pesqueira e venda de produtos vindos, principalmente, do Pará:

[O vilarejo] cresceu graças à demanda de peixe e de mercadorias rio acima, nas zonas de garimpo, recebendo pescadores de alto mar e regatões carregados de produtos oriundos de Belém. Os habitantes de Taperebá ganhavam por dois lados: serviam de base de apoio para os pescadores, e eram atravessadores imprescindíveis na rede de trocas do rio Cassiporé (LAVAL, 2016, p. 15).

Embora muitos trabalhos se dediquem a apresentar sobre os aspectos geográficos ou econômicos relacionado ao setor pesqueiro, poucos pesquisadores mencionam a parte educacional ou a mera existência de uma escola. Uma das primeiras informações a respeito dela aparece na tese de Amanajás (2019):

O auge da atividade da vila ocorreu na década de 1970, quando, perto dos 900 metros de passarela ao longo da margem do rio, foram dispostas uma centena de casas de madeira [no estilo de] palafitas, em frente às quais atracavam os pequenos barcos de pesca. *Uma escola* que oferecia jardim de infância [**antigo maternal**] ao final do ensino fundamental [**antigo primário**] (4ª série), reunindo cerca de 700 alunos (CRESPI et.al, 2014, p. 10). – grifos nossos.

Apontamos aqui, no entanto, que a escola não tinha, à época, jardim de infância e operava apenas com as primeiras séries do chamado ensino primário. Também não é possível confirmar o número de alunos, visto que não foi possível encontrar os registros dos egressos de uma escola isolada do antigo Território. Outra menção aparece em uma tabela apresentada no trabalho de Ana Olga Dias (2014) a

partir de dados coletados no Jornal do Amapá. Nessa tabela, a escola de Vila de Taperebá aparece como “Escola Rural de Taperebá”, em uma provável confusão entre os termos (tabela 1):

Tabela 1: Reprodução do quadro de Olga sobre as escolas do município de Oiapoque até 1958

Nº	ESCOLAS
01	Grupo Escolar “Oiapoque”
02	Escola Isolada Mista de “Vila Velha”
03	Escola Rural de “Ponta dos Índios”
04	Escola Rural de “Taperebá”

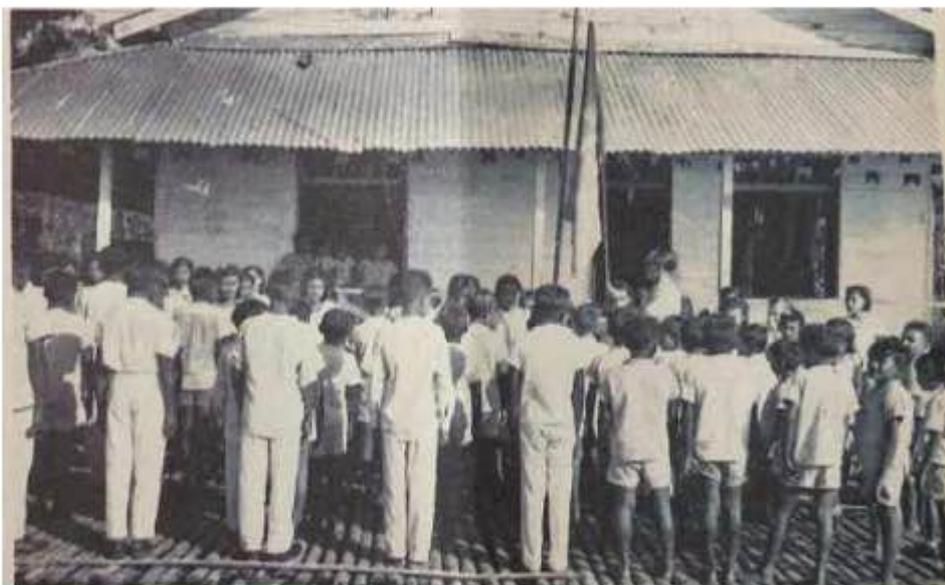
Fonte: Dias (2014, p. 115)

Já na pesquisa de campo de Cañete (2014) sobre a pesca artesanal na região, há relatos de pescadores de quando passaram a ter dificuldades de viver a vila depois da criação do PNCO. Em um dos depoimentos, um dos pescadores se recorda:

Eles [o IBAMA] começaram a proibir tudo. A gente tinha uma boa comunidade lá **tinha escola**, tinha gerador, o Governo [Federal] mandava combustível (...). Daí eles fecharam **a escola**, ficou **sem escola**, foi tudo ficando difícil, né? [...] (pesquisa de campo, J. 38, 2013). (CAÑETE, 2014, p. 36) – grifos nossos.

Outra menção sobre a escola da vila aparece no livro de memórias de Rocque Pennafort, organizado pela neta dele, a jornalista Sonia Zaghetto. Na legenda de uma imagem da página 434, temos: “Rocque hasteia a bandeira nacional na inauguração da Escola da Vila de Taperebá. Década de 1950. Arquivo Rocque Pennafort” (ZAGUETTO, 2019, p. 434), sem mencionar que a construção era a casa do comerciante Tomás Pena, transformada em escola após a morte dele, fato reforçado constantemente pelos antigos moradores. Não há fotos ou relatos sobre a primeira construção que serviu de escola para os moradores (figuras 2 e 3):

Figura 2: Inauguração da Escola Isolada pelo prefeito Rocque Pennafort na década de 1950.



Fonte: Zaghetto (2019) – arquivos de Rocque Pennafort.

Figura 3: Foto da antiga escola isolada (antiga casa do senhor Tomás Pena).



Fonte: Acervo das autoras (2023)

Outro ex-morador, o artesão e pescador Renaldo Chagas Mendonça, 63 anos, atualmente vivendo em Oiapoque, apresentou uma cópia do boletim escolar anual constando as aprovações nas disciplinas ministradas no primário (Língua Portuguesa, Matemática, Estudos Sociais, Ciências e Educação Moral e Cívica) da Escola Isolada de Taperebá, com assinatura da professora da época, mas sem nome de diretor (figura 3), pois a escola funcionava sob a supervisão de uma professora regente e uma outra auxiliar – neste caso, só a professora regente assinava o boletim:

Figura 4: Boletim de ex-aluno da Escola Isolada de Taperebá

TERRITÓRIO FEDERAL DO AMAPÁ  
DIVISÃO DE EDUCAÇÃO  
S.E.P.P.P.

Escola *Isolada de Taperebá*

**BOLETIM**

O aluno *Renaldo Chagas Mendonça* Matrícula nº *92* Série *4ª* Turma

AVALIAÇÃO MENSAL										SÉRIE		TURMA		
DISCIPLINA										MÉDIA		SITUAÇÃO		
MESES	Língua	Mat.	Est. Soc.	Ciências	Educação Moral e Cívica	Mat. Elem.	Trabalho	Outros	Prova Final	Prova Escrita	Prova Oral	Ass. de Responsável	Ass. de Aluno	Ass. de Turma
Maio									92	100	90			
Junho														
Agosto														
Setembro														
Outubro														
Novembro														
MÉDIA ANUAL										MÉDIA FINAL				
										93				

O aluno *Renaldo Chagas Mendonça* foi *Aprovado*

*Maria Antonia Costa*  
Professora da Turma

Diretor de Escola

Fonte: Acervo das autoras (2023)

A próxima parte apresenta um panorama da Escola Isolada de Taperebá e os professores que ali atuaram.

### **Formação de professores no Amapá e atuação na Escola Isolada de Taperebá**

Antes de falarmos sobre a Escola Isolada de Taperebá, é necessário falar sobre os professores que atuavam na escola e qual era a formação que recebiam em Macapá, podendo ser normalistas, ginasianos e leigos:

- a. **Professores normalistas:** aqueles com formação pedagógica que cursavam na Escola Normal (hoje denominada Universidade do Estado do Amapá – UEAP), em Macapá.
- b. **Professores ginasianos:** aqueles com formação na Escola Doméstica de Macapá (1951-1964);
- c. **Professores leigos:** aqueles que cursavam até a 4ª série que por vontade própria ou solicitadas pelos moradores podiam lecionar continuando uma formação pedagógica por meio do “curso de férias” que acontecia em Macapá de janeiro a março. No entanto, vale ressaltar que nesta formação tanto normalistas quando ginasianos também tomavam parte obrigatoriamente. As aulas iniciavam em abril, quando os professores regressavam da capital.

Alguns nomes que trabalharam na Escola Isolada de Taperebá: Carmem Caluf, Terezinha Ataíde, Brígida Figueiredo, Maria Diana do Amaral, Dolores Duarte Rodrigues, Maria Pena, Maria Antonia Costa, Maria das Graças de Figueiredo e Cinézia Duarte.

Em relação à formação de professores, temos o caso de alguns professores leigos que prosseguiram os estudos nos cursos de férias (em janeiro, fevereiro e março de cada ano). Em abril se apresentavam às comunidades. Outros tiveram formação em curso normal no Instituto de Educação do Amapá. A professora Diana Amaral, por exemplo, tinha formação ginasial na Escola Doméstica de Macapá (hoje Escola Estadual Irmã Santina Rioli).

Figura 5: Vista do lado de fora da Escola Isolada



Fonte: Acervo das autoras (2023)

Para que haja um entendimento sobre a funcionalidade da Escola Isolada de Taperebá, que funcionava no município de Oiapoque sob administração do Governo Federal quando o Amapá ainda era Território Federal, é necessário buscar as memórias vivenciadas naquele lugar, cujo distanciamento da sede municipal exigia que aquele tipo de escola seguisse todos os protocolos das legislações educacionais vigentes e pertinentes para atender um perfil de alunos que recebia conhecimentos curriculares de 1ª a 4ª séries do chamado ensino primário.

Parte do alunado, principalmente das 3ª e 4ª séries, já somavam à mão de obra ativa em épocas de trabalhos diferenciados da comunidade, como coleta de sementes, pesca, caça, extração de madeira, semeadura e colheita na roça.

Considerando a realidade acima mencionada, as aulas paralisavam e, logo após o período de trabalho na roça, na pescaria, na coleta de oleaginosas ou na caçada. As atividades escolares retornavam quando os alunos terminavam esse trabalho.

Apesar do distanciamento da sede municipal, os alunos eram atendidos com material didático adequado, no caso livros e outros recursos conforme o currículo, e merenda escolar. A socialização era bastante trabalhada, principalmente em relação à

cultura. As datas festivas do calendário escolar eram celebradas e comemoradas com exibição de peças teatrais, jogos escolares e declamação de poemas.

O gerenciamento da escola ficava sob a responsabilidade de um professor ou professora regente e um(a) auxiliar que dividiam as séries. De acordo com Carlota Boto (2014), a escola era utilizada pelo Estado e pela Igreja para desenvolver um controle de conduta: os alunos, ao fazerem orações e receberem conhecimento sobre os mandamentos das leis de Deus, se portariam como bem comportados, com virtudes positivas, e responderiam aos anseios da sociedade. Souza (2019) aponta que essa postura da religião oficial passando pelo ambiente escolar mostra que o docente contribuía positivamente para a Igreja e para o Estado:

As aulas seguiam um ritual, que geralmente incluía oração, as lições, temas e realizações de atividades. [...] Rezar era uma prática utilizada no início e término das aulas, bem como antes da realização do lanche. As orações escolhidas pelos professores e as lembradas pelos alunos consistia no "Pai Nosso", na "Ave-Maria" e no "Santo Anjo do Senhor" (SOUZA, 2019, p. 227-228)

O desenvolvimento das atividades didático-pedagógicas seguia uma rotina que ocupava todo o turno de aula, sendo aqui mencionadas da seguinte forma:

1. Canto do hino nacional, do hino à bandeira e do hino de independência: todos os dias, dois alunos hasteavam a bandeira.
2. A chamada era realizada para registrar ausências e presenças;
3. Cópia do quadro negro de algum novo conteúdo que podia ser matemático, de língua, ciências, geografia e história;
4. Ditado de algum texto, com posterior interpretação e referências gramaticais, explorando o conteúdo;
5. Leitura de textos e lições no livro didático: em um dia da semana, uma das lições era substituída pela sabatina de matemática com o uso de palmatória.

No momento da recreação, os alunos recebiam a merenda feita pela professora e pelas alunas. Havia um momento de recreação no qual os alunos se divertiam com brincadeiras como bole-bole, rodas de ciranda e amarelinha. Também ocorria a

distribuição de merenda, sempre utilizando a produção da comunidade para fazer o mingau, sucos e outros lanches. De Macapá ou de Oiapoque eram enviados outros alimentos como leite, açúcar, biscoito etc.

A partir do quadro 1 organizado por Souza (2019, p. 228) tendo como base a formação em um dia de aula nas escolas isoladas no sul do Brasil, podemos organizar um quadro resumido semelhante sobre o dia de aula da Escola Isolada de Taperebá:

Quadro 1: Um dia de aula

<b>Estrutura de um dia de aula</b>	
01	<b>Entrada</b> (fora da sala): canto do hino nacional, da bandeira e da independência e hasteamento da bandeira por dois alunos
02	<b>Início:</b> Cópia dos conteúdos disciplinares da lousa (matemática, ciências, conhecimentos gerais, português etc).
03	<b>Antes do recreio</b> Ditado e interpretação de textos e questões gramaticais
04	<b>Depois do recreio</b> Tomada das lições no livro didático
05	<b>Final:</b> Sabatina em Matemática (com uso de palmatória) – uma vez por semana.

Fonte: Elaborado pelas autoras (2023)

O processo avaliativo ocorria por meio de aplicação de “provas” mensais considerando a nota máxima de 100 pontos e mínima de 50 pontos, com todo o conteúdo ensinado nas disciplinas de matemática, português, ciências e conhecimentos gerais (no caso, Geografia e História). Ao final do ano letivo, a professora regente viajava para Macapá e entregava na Secretaria de Educação um mapa demonstrativo com os resultados obtidos, considerando aprovações e reprovações. No início do novo ano letivo ocorria a entrega do boletim com as notas do ano anterior, de uniformes, livros novos e outros materiais didáticos.

A referida escola deixou de existir por volta dos anos 1980, em grande parte em decorrência de processos naturais que afetaram toda a área de várzea onde se encontrava edificada a vila (residências, escolas, igreja, delegacia de polícia, pontes, trapiches e uma termoelétrica) e da criação do Parque Nacional.

Deve-se acrescentar que a escola funcionou em três construções: a primeira ainda na vila do Jenipapo, a segunda e terceira na vila do Taperebá, sendo a terceira e

última construção funcionou na casa do comerciante Tomás Pena, após o falecimento dele (figuras 2, 3 e 5).

O processo no contexto geológico-geomorfológico a que nos referimos trata-se da erosão típica de formação sedimentar que provoca a “terra caída”, passando pelo assoreamento do rio Cassiporé, que faz parte da Bacia Hidrográfica isolada do Amapá.

Não podemos esquecer que, paralelamente a esse processo geológico-geomorfológico, ocorreu a atividade humana que demandou a derrubada da mata ciliar responsável por fixar as raízes nas margens do rio, o que evitaria justamente a “terra caída”. Uma vez inexistindo a mata ciliar como proteção natural, a degradação ambiental do terreno sedimentar desencadeia o deslizamento da vila para dentro do rio.

A ação humana relacionada à forma de subsistência das famílias obrigava à prática do sistema de “rotação de terras” para o plantio de roças. Tal sistema consiste na derrubada da mata ciliar, seguido pelos estágios da queima das toras, semeaduras e colheita. A duração da produção antes do esgotamento do solo é de 2 a 3 anos, o que obrigava o agricultor a procurar outra área, sempre às margens do rio para facilitar o escoamento da produção.

A existência da “escola isolada” ou “escola da roça” (Souza, 2008, p. 46) representava o período econômico de um Brasil agrário, uma concepção que está integrada à realidade amazônica. Apesar das peculiaridades, a escola em questão contribuía para a vida dos moradores no sentido de ser bem assistida pelo governo, pois se tratava do antigo Território Federal do Amapá, e assim repassava o desenvolvimento educacional de forma eficiente, mobilizando também muitos alunos a saírem em busca de estudos superiores.

### **Considerações finais**

As buscas por fontes historiográficas que versassem sobre o conteúdo relacionado à existência do modelo de escolarização que atendiam o período correspondente ao Brasil Império/Republicano não foi tão fácil. Foi possível, no entanto, descobrir a relevância das “escolas isoladas” – uma em particular: a escola

isolada de uma comunidade no extremo Norte do país, na Vila de Taperebá, em Oiapoque (AP).

Como apresentado, a Escola Isolada de Taperebá representou o desenvolvimento escolar de muitas pessoas que atuaram/atuam como profissionais em várias áreas do conhecimento, tendo continuado os estudos e chegado à universidade. Houve uma correspondência eficaz à sociedade local na condução do processo educativo, porque os alunos alfabetizados que não prosseguiram os estudos podiam conseguir um trabalho remunerado tanto no antigo território do Amapá como também na Guiana Francesa. Por escassez de registros nas fontes pesquisadas não foi possível afirmar estatisticamente quantos egressos chegaram às universidades, dados que merecem serem expostos em futuras pesquisas.

Considerando que a implantação das escolas isoladas ou rurais atenderam inicialmente a um modelo socioeconômico de um país de economia agrária, estas escolas foram largamente construídas em áreas rurais e nas periferias de algumas cidades, até porque naquele momento não tínhamos grandes centros urbanos. Assim, o modelo das referidas escolas se tornou predominante. A arquitetura destas unidades escolares apresentava a realidade local e regional, a simplicidade de suas formas geralmente construídas em madeiras, cobertura de folhas de zinco, palha ou outro material, com mobiliário simples, com mesas e cadeiras fabricadas muitas vezes pelos próprios pais para que os filhos tivessem um pouco de conforto durante as aulas.

Pedagogicamente, este modelo de escola significou muito para várias gerações. A aplicabilidade do ensino da matemática, ciência e a leitura era a diretriz por unanimidade na rede de ensino. Havia, porém, um diferencial entre as escolas isoladas mantidas pelos Estados e as que eram mantidas pela União: estas últimas eram melhor aparelhadas, tanto no aspecto físico quanto no aspecto didático-pedagógico, para atender as séries iniciais do ensino primário. Os professores remunerados pela União passavam um período de janeiro a março em Macapá, capital do Território, em um aperfeiçoamento pedagógico para que todo esse novo conhecimento pudesse facilitar o entendimento com a realidade local, a convivência comunitária e, principalmente, com o alunado.

Quando a economia nacional passou por um processo de modernização, mudando o perfil de agrário para industrial, houve necessidade de realizar mudanças

estruturais no setor educacional, passando para um modelo mais complexo, com ênfase na construção de “grupos escolares” e na mudança da matriz curricular com acréscimo de novos conteúdos para que esse tipo de ensino pudesse atender ao novo modelo econômico. Nesse contexto, ocorreu o desenvolvimento do setor urbano, com novos centros e surgimento de médias cidades. O fluxo migratório campo-cidade se torna acelerado e as escolas isoladas vão gradativamente desaparecendo em razão do esvaziamento do público atendido.

Com as mudanças estruturais na educação, foram sendo implantadas novas legislações, avançando para outro modelo de ensino denominado primeiro grau (substituindo o ensino primário) e o segundo grau (antigo ensino secundário). Há necessidade de aprofundar a formação docente (terceiro grau) estruturando o curso secundário e também a formação de professores e licenciaturas atreladas aos bacharelados.

Retomando a temática central deste trabalho referente à Escola Isolada de Taperebá, por dificuldade de acesso a relatórios e documentos da época, o recurso utilizado para verificação de algumas informações foi o de “recorte de memória”, com contribuição de ex-alunos e ex-moradores (como o senhor Reinaldo Mendonça ou os colaboradores de Cañete) que informaram sobre a dinâmica do funcionamento do processo ensino-aprendizagem e outras formas do papel social da escola em comunhão com a comunidade, além de outras pesquisas da área de educação sobre o funcionamento das escolas isoladas no Brasil.

A preocupação em resgatar informações que tratam das escolas isoladas, fez com que, a partir dos anos 2000, muitos pesquisadores apresentem dissertações e teses sobre esse tema, construindo, dessa maneira, um arquivo histórico que resguarda a memória de antigos moradores, ex-professores e ex-alunos.

## **Referências**

AMANAJÁS, Viviane. Dinâmica territorial da pesca na região transfronteiriça do norte do Brasil : a pesca artesanal e conflitos de uso dos recursos pesqueiros, desafios para a gestão sustentável. Geography. Le Mans Université; Universidade Federal do Ceará, 2019. Portuguese. Disponível em: <https://theses.hal.science/tel-02310354v2> . Acesso em: 30 set. 2023.

BOTO, Carlota. A liturgia da escola moderna: saberes, valores, atitudes e exemplos. História da Educação. ASPHE/UFRGS, Porto Alegre, v. 18, n. 43, p. 183-201, set/dez 2014. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/asphe/%20article/view/45765>. Acesso em 28 dez. 2023.

BRASIL. Decreto nº. 84.913 de 15 de julho de 1980. Cria, no Território Federal do Amapá, o Parque Nacional do Cabo Orange, com os limites que especifica e dá outras providências. Governo Federal, 1980.

CAÑETE, Uriens Maximiliano Ravena. Pesca artesanal no Parque Nacional do Cabo Orange: contexto de conflito socioambiental e estratégias de manejo alternativo. Dissertação de Mestrado: Universidade Federal do Pará. Belém, 2014.

DIAS, Ana Olga da Silva. A organização educação no Território Federal do Amapá: do “ideal” ao real, do liberal ao conservador (1943-1958). Tese de doutorado: Univesidade Federal de Uberlândia. Uberlândia, 2014.

FERBER, Luiza Pinheiro. Escolas Isoladas: um mal necessário (1910-1915). Anais do XV encontro estadual de história – 1964-2014: Memórias, Testemunhos e Estado. 2014, UFSC. Florianópolis.

LAVAL, Pauline. Captures estuariennes: une ethnoécologie de la pêche sur le bas Oyapock (frontière franco-brésilienne). Environnement et Société. Museum national d'histoire naturelle – MNHN. PARIS, 2016. Français. Disponível em: <https://theses.hal.science/tel-01524625>. Acesso em: 30 set. 2023.

MIRANDA, Cleuton et. al. Conflitos entre unidades de conservação e povos tradicionais: o caso da Vila de Taperebá no Parque Nacional do Cabo Orange. VIII Simpósio Internacional de Geografia Agrária e IX Simpósio Nacional de Geografia Agrária. ISSN: 1980-4555. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/330567328\\_CONFLITOS\\_ENTRE\\_UNIDADES\\_DE\\_CONSERVACAO\\_E\\_POVOS\\_TRADICIONAIS\\_o\\_caso\\_da\\_Vila\\_de\\_Tapereba\\_no\\_Parque\\_Nacional\\_do\\_Cabo\\_Orange](https://www.researchgate.net/publication/330567328_CONFLITOS_ENTRE_UNIDADES_DE_CONSERVACAO_E_POVOS_TRADICIONAIS_o_caso_da_Vila_de_Tapereba_no_Parque_Nacional_do_Cabo_Orange). Acesso em: 30 set. 2023.

SOUZA, José Edimar de. A escola isolada: contribuições e processos de escolarização em Novo Hamburgo, RS (1940-1952). Série-Estudos, Campo Grande, MS, v. 24, n. 50, p. 219-238, jan./abr. 2019.

VIDAL, Diana Gonçalves. Michel de Certeau e a difícil arte de fazer história das práticas. In: FARIA FILHO, Luciano Mendes de (Org.). Pensadores sociais e história da educação. 3. Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 265-292.

ZAGHETTO, Sonia. História de Oiapoque: Com o arquivo e as memórias de Rocque Pennafort. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2019.

**OIAPOQUE 120KM**

**MACAPA 464KM**

**CAYENNE 316KM**

**RIO DE JANEIRO 3.356KM**

**PARAMARIBO 709KM**

## CAPÍTULO VI

### EXPLORAÇÃO DE PETRÓLEO E GÁS NO MAR DO AMAPÁ: CONSIDERAÇÕES REFERENTES À TENSÃO ENTRE O DESENVOLVIMENTISMO ESTATAL E O “CONSERVACIONISMO ORIGINÁRIO”<sup>76</sup>

*Yanomami dos Santos Silva<sup>77</sup>  
Ramiro Esdras Carneiro Batista<sup>78</sup>  
Silney Wanderson Anika<sup>79</sup>*

#### **Introdução: Petróleo e Povos Indígenas no Amapá**

Entre os anos de 2012 a 2018, a empresa estatal Petróleo Brasileiro Sociedade Anônima (PETROBRÁS/SA), empreendeu pesquisa exploratória e concomitante processo de licenciamento ambiental na região limítrofe ao Parque Nacional do Cabo Orange (CONPARNA), faixa costeira pertencente ao município brasileiro de Oiapoque/Amapá, com o intuito de estabelecer blocos de exploração hidrocarbonífera a uma distância que variava entre 90 e 120 quilômetros da faixa de mangue da reserva ambiental. Trata-se de um território que, além de abrigar um Parque Nacional com presumida maior área de mangue contínua do mundo, também se sobrepõe a Terra Indígena Uaçá,<sup>80</sup> território flúvio-marítimo amazônico onde vivem aproximadamente

---

<sup>76</sup> Artigo originalmente publicado na Revista de Direito Sociambiental da UEG. Para o conteúdo integral consultar: SILVA, Yanomami dos Santos BATISTA, Ramiro Esdras Carneiro, ANIKÁ, Silney Wanderson Exploração de hidrocarbonetos em área limítrofe ao território Karipuna: desenvolvimentismo extrativista, saberes indígenas e predação estatal na Amazônia guianense do século XXI. Revista de Direito Sociambiental - REDIS, Dossiê “Povos, territórios e direitos: diálogos socioambientais”, Goiás – GO, Brasil, n. 01, 2023, p. 79-95. Disponível em : <https://www.revista.ueg.br/index.php/redis/issue/view/710> Acesso em 12, jul. 2023.

<sup>77</sup> Karipuna do rio Curipi. Graduado em Licenciatura Intercultural Indígena pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Professor do quadro permanente da Secretária de Estado de Educação do Amapá (SEED/AP). Contato: yanosilva@gmail.com

<sup>78</sup> Antropólogo & Educador. Professor assistente da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Contato : ramiro.esdras.carneiro@gmail.com

<sup>79</sup> Karipuna do rio Curipi. Graduado em Licenciatura Intercultural Indígena pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Coordenador do Distrito Sanitário Especial Indígena do Amapá e Norte do Pará (DSEI/AP).

<sup>80</sup> Regulamentada pelo Decreto Presidencial de número 298, datado de 29 de Outubro de 1991, que homologa a demarcação administrativa da Área Indígena Uaçá, no Estado do Amapá. Documento

oito mil pessoas indígenas pertencentes às etnias *Galibi Marworno/Caribe*, *Karipuna/Tupi* e *Palikur/Aruaque*. (GALLOIS e GRUPIONI, 2003)

Na ocasião e por força do processo de consulta preconizado pela legislação ambiental brasileira, os saberes indígenas entraram em confronto com os laudos ambientais exarados, mais especificamente no item que versava sobre a dinâmica de correntes e marés preponderantes na região. O conhecimento tradicional demonstrou-se assertivo em razão de um primeiro acidente envolvendo uma plataforma exploratória da petrolífera brasileira, que adernou no mar territorial do Amapá resultando em onerosa operação de resgate (BATISTA e CARVALHO, 2015), o que deu visibilidade ao flagrante desconhecimento por parte do empreendimento em relação às correntes marítimas da região, não obstante o caráter supostamente científico dos estudos oceanográficos apresentados.

Nesse sentido, o presente artigo objetiva refletir sobre a tensão identificada entre as ciências ambientais ocidentais, especificamente a cognominada oceanografia de contrato e os saberes indígenas ancestrais (ARÁOS, 2021) – no que concerne a dinâmica de correntes e macrocorrentes que atuam na região do mar do Cabo Orange, valendo-se da experiência vivida com a iminência da exploração hidrocarbonífera e posterior debacle do processo, finalmente indeferido por intervenção do Ministério Público Federal do Amapá após anos de tensão e controvérsia. A discussão é protagonizada por autores/acadêmicos indígenas e não indígenas, em diálogo com os saberes tradicionais do Povo *Karipuna* do rio Curipi, na região do Baixo Oiapoque/Amapá, território constante da Terra Indígena Uaçá. A problematização do fracassado projeto de exploração hidrocarbonífera também lança um olhar sobre a resistência autóctone, que para além de um alegado preservacionismo – exógena e genericamente atribuído aos povos amazônicos – nos permite um vislumbre de como a ciência do concreto indígena se constitui como instrumento prático e teórico de contraposição ao desenvolvimentismo na Amazônia. (ANIKÁ e SILVA, 2016) Os valores e saberes indígenas que traduzimos do socioambientalismo etnicamente diferenciado denotam que os processos de licenciamento ambiental não contemplam as necessidades e os saberes acumulados sobre os biomas envolvidos, o que aponta para

a colonização dos saberes e a prevalência dos interesses do capital financeiro internacional que interferem de forma concomitante, tanto nas razões de Estado, quanto nas questões de Ciência (ARÁOS, 2021), ao arrepio das necessidades de manutenção da vida e saúde dos biomas e seus habitantes, humanos e não humanos.

Para a reflexão partimos do princípio de que a desterritorialização dos povos e populações tradicionais não somente deve ser caracterizada pelo deslocamento de pessoas de seu território de origem, mas também pela inviabilização de seu modo de vida e reprodução econômica em virtude de ingerências externas. Convém considerar ainda que a centralidade da(s) Amazônia(s) para a manutenção da vida em nível global frente aos desafios propostos pela emergência climática – ponto pacífico na comunidade científica – nos apresenta uma contradição em termos, quando diferentes membros dessa mesma comunidade municiam o extrativismo petrolífero com estudos de impacto ambiental que podem ser provisoriamente classificados como afoitos, ou produzidos sem os necessários tempos para aprofundamento na pesquisa e diálogo com os saberes locais. (ANIKÁ e SILVA, 2016) Também é sabido que a milenar produção dos conhecimentos ameríndios sobre os territórios de quem são, há um só tempo, produtores e beneficiários (MAGALHÃES, 2016), tem sido sistematicamente ignorado na produção dos laudos ambientais na Amazônia. Sobre a região das jazidas petrolíferas que discutimos no presente artigo, cumpre mencionar ainda que, para além do PARNA do Cabo Orange e das três terras indígenas<sup>81</sup> que o cerceiam nos pântanos e savanas de sua porção seca, a parte marítima da região abriga um raro sistema de recifes formado pela desembocadura do rio das Amazonas, conformando o que se convencionou a chamar de Pluma do Amazonas, ecossistema único no planeta.

A tensão percebida entre os saberes indígenas e o conhecimento científico que vimos apontando, consolida-se também em função do argumento da distância geográfica apontada entre o empreendimento hidrocarbonífero, que foi mensurado como distante uma centena de quilômetros dos territórios indígenas e da reserva ambiental (BATISTA e CARVALHO, 2015), o que supostamente isentaria o empreendimento de qualquer potencial para impactar os sistemas fluvio-marítimos e agroflorestais produzidos pelos povos originários na baía do rio Oiapoque. A controvérsia se instaurou principalmente em função de um estudo de macrocorrentes

---

<sup>81</sup> Terras Indígenas *Uaçá*, *Jumîñã* e *Galibi*, respectivamente. (GALLOIS e GRUPIONI, 2003)

globais apresentado pelas petrolíferas ao IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis), que a época propunham que em caso de sinistro ou vazamento na região das plataformas de exploração os resíduos seriam levados em direção ao mar do Caribe, o que foi contraposto pelos saberes do povo *Karipuna*, que por sua vez afirmam que tudo o que acontece no mar do Cabo Orange, acontece imediatamente as bacias dos Rios Oiapoque e Araguari, tendo em vista a recorrência de suas *pororocas*<sup>82</sup> registradas desde o período colonial. (ANIKÁ e SILVA, 2016)

Importa localizar que a premissa de que as macro correntes do Caribe levariam toda e qualquer poluição para longe dos territórios indígenas (TOTAL, 2016) não se sustenta, quando confrontada aos saberes dos residentes indígenas da região do Uaçá, que insistiam que tudo aquilo que cai no mar do Cabo Orange, ele (o mar) devolve para a praia, pois trata-se de um mesmo sistema fluvio-marinho. (ANIKÁ e SILVA, 2016) A exemplo, relatos de líderes *Karipuna* como o Sr. Manoel Raimundo dos Santos (Aldeia Santa Izabel) davam conta de que por ocasião da enchente da maré, muitas vezes se percebia a entrada de “[o]bjetos desconhecidos como pedaços de canoas e artefatos industrializadas de plástico, além de pedaços de madeira de grandes embarcações” que adentravam na área indígena, boiando no encontro das águas na foz do rio Uaçá. (ANIKÁ e SILVA, 2016, p. 20-21)

Também o Sr. João Martins (Pajé da aldeia Santa Izabel), testemunhou que em suas incursões ao rio Caciporé navegando de batelão em busca de catar caranguejos, sempre encontrava lixo e detritos que, por sua morfologia, provavelmente seriam fruto de descarte dos navios que passavam ao largo. O Pajé *Karipuna* também considerou que a maré se comporta de diferentes maneiras em diferentes partes do ano, e que a invasão de objetos marítimos depende da força e volume do mar (ANIKÁ e SILVA, 2016, p. 20), o que pode explicar o aparecimento de objetos industrializados nas praias enlameadas da Terra Indígena Uaçá.

---

<sup>82</sup> Palavra de origem *Tupi* que designa o “estruendo” das águas, fenômeno natural comum na costa atlântica do Amapá, que ocorre quando as águas do mar entram em confronto com as fluviais. As grandes *pororocas* do passado estão associadas ao poder de xamãs que supostamente detinham poder de controlá-las a fim de limpar e/ou fechar as calhas de rios e igarapés. Os documentos de época denotam registros de grandes *pororocas* pelo menos desde 1739, no interflúvio Oiapoque/Araguary. Sobre o assunto, consultar Nascimento (2018) e Rio Branco (2008).

Abaixo, um vislumbre da região delimitada pelo governo brasileiro para exploração de hidrocarbonetos em águas profundas, no extremo norte amazônico, a partir do ano de 2012:

Figura 01 – Sistema de recifes amazônico situado no extremo norte do Brasil.



Fonte da Imagem: Jornal da Universidade de São Paulo (2020). Disponível em: <https://jornal.usp.br/ciencias/ciencias-biologicas/cientistas-garantem-recifes-da-amazonia-existem-e-estao-vivos/> Acesso em 27, dez. 2019.

### **O Povo Karipuna e o Território dos Uaçauára**

A Amazônia caribenha, território que na atual configuração geopolítica brasileira abrange os entes federados de Roraima e Amapá, compõe uma borda fronteiriça situada no enclave da Amazônia continental com o mar do Caribe, região historicamente disputada por distintas potências coloniais. Para a região do Baixo rio Oiapoque/Amapá, as disputas coloniais entre a Holanda, Portugal e França ganham

relevância para o entendimento referente ao esbulho dos territórios afro e indígenas, e consequente formação das colônias ultramarinas. (OLIVEIRA, 2011) Dinâmica histórica que deu origem a estados nacionais como a República do Suriname, além de resilientes domínios coloniais como o território ultramarino francês da Guyane e o antigo Território Federal do Amapá (atual ente federado brasileiro), onde localiza-se a Terra Indígena Uaçá. Os primeiros trezentos anos de disputa luso-franco-holandesa pela fronteira Oiapoque escamoteiam processos de migração, expulsão, fusão e extermínio de distintos povos afro e indígenas, conformando novas unidades étnicas a partir das alianças constituídas pelos sobreviventes das guerras coloniais, no interflúvio Oiapoque/Maroni. (BATISTA, 2020)

Segundo Dominique Gallois (2003), a origem do povo *Karipuna* é produzida pelo amálgama de diferentes povos e populações reterritorializadas na região do Baixo Oiapoque, pelo menos desde o século XIX. Desta maneira, quando o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) intenta classificar os *Karipuna* como os “tupis pacificados” do arranjo interético dos tributários do Oiapoque (FREIRE, 2011), na primeira metade do século XX, designa indiretamente o processo de fusão étnica que seria fruto de uma migração recente desde algum lugar do atual território paraense, apontando para o povo originário que atravessou o Amazonas e celebrou acordos e divisões territoriais com seus anfitriões, na região do Oiapoque.

Ainda em referência ao processo de fusão étnica que caracteriza o povo *Karipuna* na região existe uma interessante menção de Curt Nimuendajú, em que o autor se refere ao povo como os “brasileiros do Curipi”. (ANDRADE, 2007, p. 56-57) Em sua monografia sobre os Povos do Oiapoque, o etnógrafo alemão afirma que “[e]ntre esses fugitivos (...) havia, entretanto, além dos índios Aruã, um número bastante grande de outros que falavam a Língua Geral Tupi. Na Guiana dava-se a eles o nome de *Karipúna*”. (NIMUENDAJÚ, 1926 p. 11). Quando combinadas, as referências parecem propor a chegada de um povo de origem Tupi refugiando-se da Guerra da Cabanagem,<sup>83</sup> que chegam ao Amapá utilizando-se predominantemente do

---

<sup>83</sup> Também designada Guerra dos Cabanos, o evento refere uma revolta popular e social ocorrida durante o período imperial brasileiro, entre 1835 e 1840. O grosso do exército cabano foi composto por indígenas e “mestiços” que viviam em regime de trabalho degradante na província do Grão-Pará. (Rodrigues, 2009) A restauração do governo português e encerramento do conflito deu-se grande perseguição e assassinato de pessoas negras e indígenas, atuantes ou não na revolta, o que teria ensejado a fuga de pelo menos duas famílias *Karipuna* para a região do Oiapoque. (TASSINARI, 2003)

Nheengatu, língua “[f]alada originalmente na costa do salgado”. (CUNHA ,2014 p. 367-368)

Essa disposição em retratar os *Karipuna* como “brasileiros”, caboclos ou mestiços, provavelmente está ligada a sua imbricação histórica com a imagem que se faz do sujeito social Cabano, quase sempre iconografado como um tipo de camponês amazônico, o que não corresponde á imagem esteriotipada imposta sobre as pessoas indígenas que prevalece no imaginário brasileiro. (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016) É possível inferir que esse título de “brasileiros” do Oiapoque, portanto destoante da autodeclarada identidade indígena, está ligado á perseguição empreendida pelo poder imperial após a Guerra da Cabanagem, conflito encerrado ainda na primeira metade do século XIX no território do Grão-Pará. Para fugir a perseguição aos cabanos, pessoas etnicamente diferenciadas necessitaram cambiar sua identidade a fim de sobreviver à repressão e ao morticínio que se seguiu, em retaliação a revolta popular.

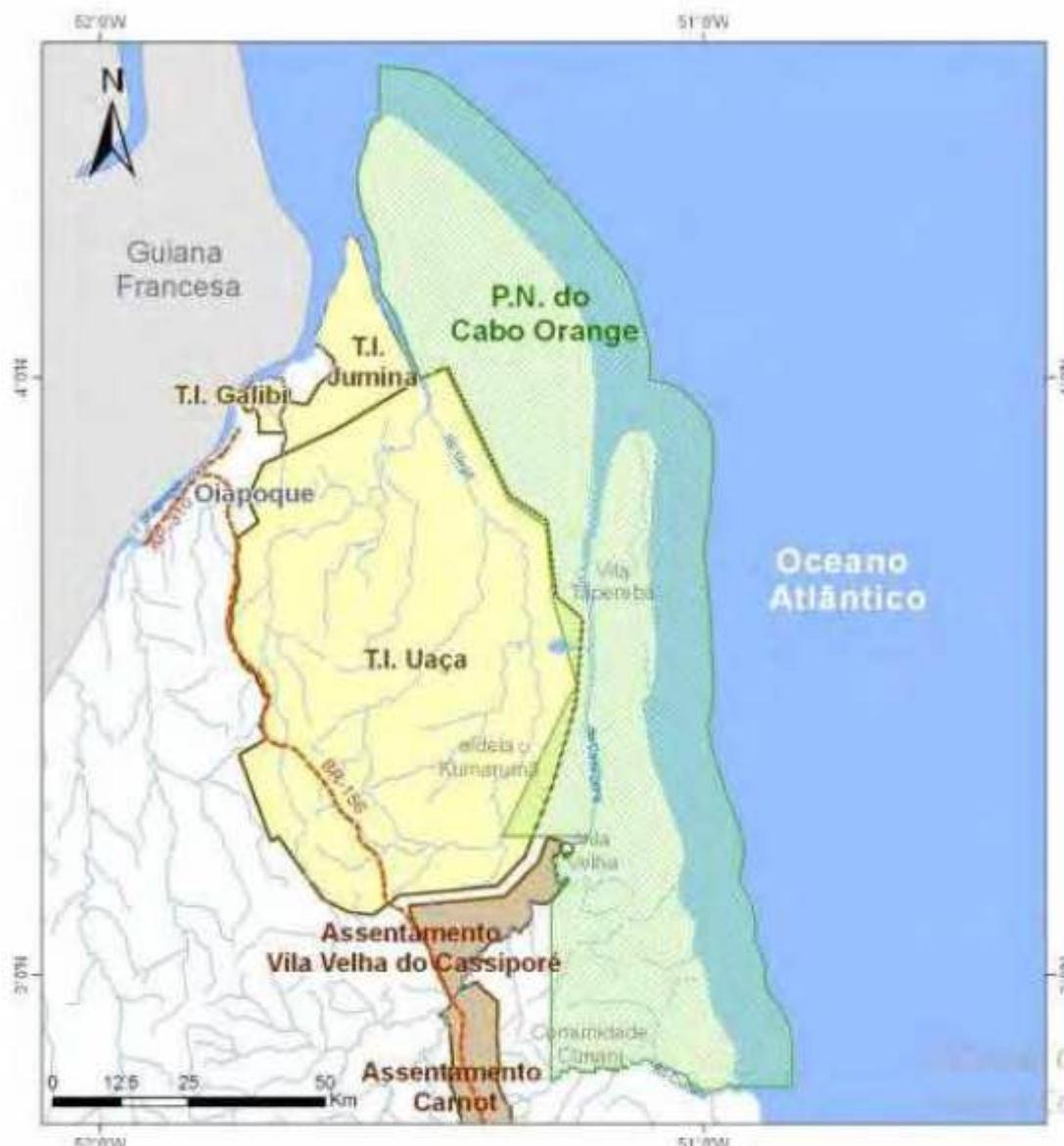
Para um prévio entendimento sobre a base da etnicidade *Karipuna* é importante saber que as fontes históricas dos séculos XIX e XX demonstram que os povos indígenas que prevaleceram na região do Baixo Oiapoque são procedentes tanto da foz do rio Amazonas quanto de sua direção contrária, nos litorais da Guiana Francesa. Portanto os atuais *Karipuna* no Oiapoque podem ser percebidos como um povo formado por diferentes matrizes étnicas a exemplo de escravizados negros, europeus de diferentes nacionalidades, árabes e chineses migrados de Caiena e, finalmente, as “[f]amílias caboclas provenientes do litoral leste do Pará” (ANDRADE, 2007 p.51), que mencionamos anteriormente. Mais importante que as designações exógenas, é importante vislumbrar o que a história *Karipuna* narrada em seus próprios termos (BELTRÃO & LOPES, 2017), nos diz sobre sua própria origem.

Segundo a tradição oral *Karipuna*:

[N]a região onde vivemos hoje havia vários povos indígenas (...), [os] Yawaywra, Tucuju e Tupis e entre eles o mais numeroso era o Yawaywra.(...) o Deus Tupã. Ele disse ao cacique Takiá: do casamento entre vocês surgirão novas vidas.(...) Após a morte do cacique Mākādaru veio reinar a paz.[Então] As etnias se juntaram e uniram seus filhos, casando-os. (FONTE , 2015 p.14-15)

Sobre a chegada e instalação dos *Karipuna* no rio Curipi, um tributário da baía do rio Oiapoque que constituiria a atual Terra Indígena Uaçá, o relato mito-histórico recolhido por Lux Vidal (2009) percorre a História do Cobra Grande *Aramary-Gho*, um não humano que vivia no curso do médio Curipi, á altura do poço Miriti, e não permitia a passagem dos refugiados *Karipuna* para o novo território. De acordo com relato, foi pela intervenção de um Pajé *Karipuna* que houve a celebração do acordo com o Cobra Grande, que após o evento diplomático deixou o rio livre para a reterritorialização dos deslocados. A mesma narrativa identifica os *Karipuna* em deslocamento como “índios cristãos” que, não obstante, detinham a personificação de sua liderança espiritual na figura do Pajé. A diáspora *Karipuna* fornece vários elementos para desconstrução das designações envidadas pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e seus agentes, demonstrando o crescimento populacional e conseqüente predomínio dos *Karipuna* por toda a extensão do rio Curipi, no interior do território *uaçuára*:

Figura 02 – A Terra Indígena Uaçá e sua faixa de sobreposição ao Parque Nacional do Cabo Orange



Fonte da Imagem: PNCO (2010). Disponível em: <https://www.icmbio.gov.br/portal/images/stories/imgs-unidades-coservacao/Encarte%20%20-%20PNCO.pdf>. Acesso em 25, fev. 2021.

### **Breve histórico da Exploração Petrolífera**

As primeiras notícias tornadas públicas sobre exploração de petróleo e gás na faixa marítima do Amapá vieram a conhecimento da população do estado por meio de rumores que circularam na WEB, o que posteriormente seria confirmado pela mídia nacional a partir de setembro de 2012, principalmente por meio de matéria veiculada

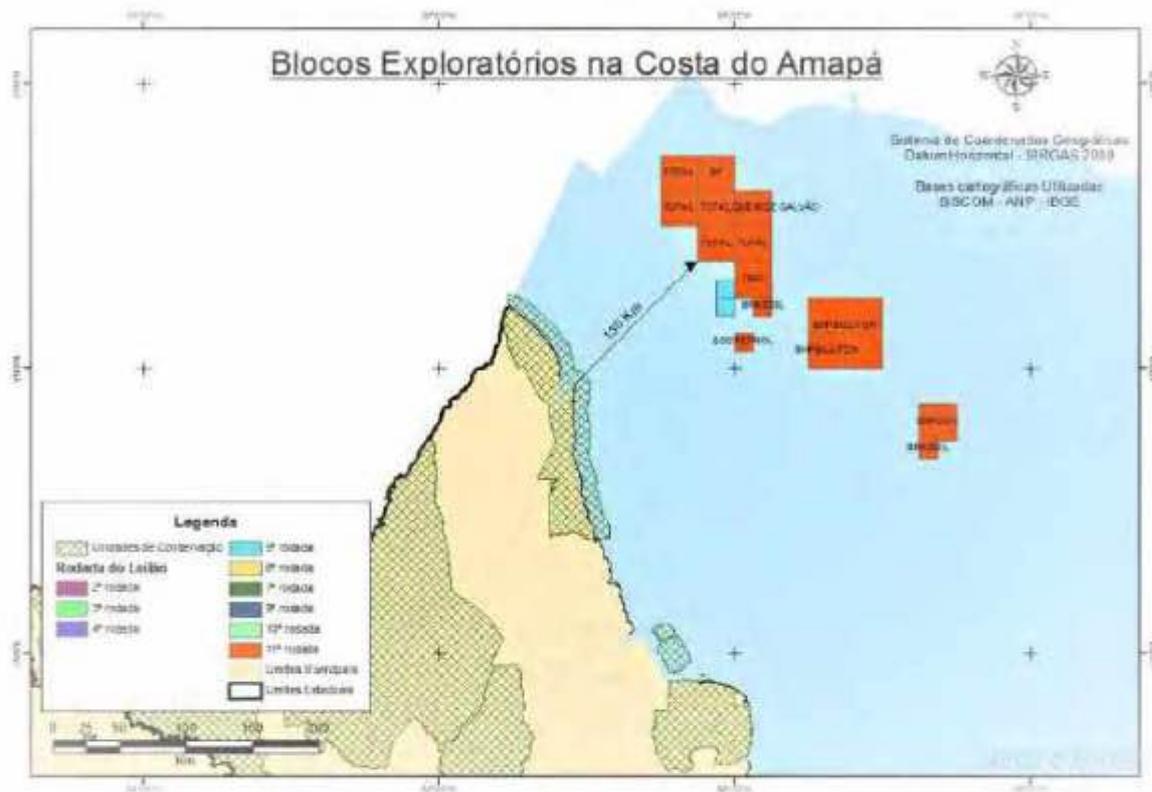
no jornal O Globo.<sup>84</sup> A notícia dava conta de que a petrolífera brasileira havia instalado sonda para mensurar a qualidade da jazida encontrada no mar territorial do Amapá. Além disso, na matéria os jornalistas Ramona Ordoñez e Bruno Rosa (2012) pontuaram a preocupação da diretoria da Agência Nacional de Petróleo/ANP que para além do presumido custo com o acidente, experimentaria atrasos no processo licitatório para leilão internacional das jazidas. Nenhuma alusão à quantidade de óleo vazado e possíveis danos ambientais foi feita na matéria. Da veiculação da notícia no final do ano de 2012, posteriormente outras informações esparsas e “não oficiais” veiculadas no município de Oiapoque/AP davam conta do andamento de processo licitatório na modalidade de Leilão, processo pelo qual o governo brasileiro concederia a uma empresa ou aos conglomerados de empresas vencedoras do certame o direito de explorar as jazidas da costa do Amapá. (BATISTA e CARVALHO, 2015)

Dois anos depois, em setembro de 2014, o Ministério do Meio Ambiente (MMA) brasileiro por meio de sua Coordenação Geral de Petróleo e Gás (CGPEG) do Instituto Brasileiro de Meio Ambiente (IBAMA) sediada no Rio de Janeiro promoveria, na capital do estado amazônico o “Seminário Sobre Licenciamento Ambiental de Petróleo e Gás na Costa do Amapá”. Na ocasião foram reunidas representações de vários segmentos da sociedade amapaense – aí inclusas diferentes lideranças indígenas – para a apresentação das pesquisas já realizadas, bem como das perspectivas de produção das reservas de petróleo e gás mapeadas e leiloadas um ano antes, em 2013, pelo governo brasileiro, conforme licitação pública internacional. De acordo com o que relatou oportunamente a liderança indígena do povo *Galibi Marworno* Sérgio Santos (2015), no evento iniciou-se uma discussão sobre possíveis compensações a fim de mitigar os impactos gerados pela atividade petrolífera na área, tanto para o bioma marinho, quanto para as populações tradicionais que dele dependem. Na ocasião diferentes representações da sociedade amapaense, dentre as quais os próprios autores do presente artigo, obtiveram o primeiro contato “oficial” com o processo de exploração hidrocarbonífera em curso, personificado no mapa apresentado pela Coordenação Geral de Petróleo e Gás (CGPEG) do IBAMA:

---

<sup>84</sup> Conforme edição de 20 de setembro de 2012. Fonte: <https://oglobo.globo.com/economia/correnteza-arrastou-inclinou-plataforma-da-petrobras-no-amapa-6155427> Acesso em 26, fev. 2021.

Figura 03 – Jazidas de exploração hidrocarbonífera mapeadas na costa do Amapá distribuídas entre diferentes petroleiras



Fonte da Imagem: Batista e Carvalho (2015, p. 589)

Um vislumbre sobre as jazidas georeferenciadas no mar do Amapá denotavam a grande distância medida – quer seja o cálculo feito em milhas marítimas ou em quilômetros – entre o palco de operações das plataformas de extração e a área de mangue, onde atuam pescadores tradicionais e mariscadores indígenas. Não obstante, a materialidade da área dos blocos exploratórios conferida pelo mapa do CGPEG deixou os participantes do seminário que a conhecem bastante apreensivos, por considerarem a distância de segurança a ser resguardada para a operação petrolífera, bem como as possíveis interferências da exploração nos biomas de mangue e campos alagados, suscetíveis as atividades sísmicas constantes do aparato de exploração já iniciada. A temperatura dos discursos subiu com relato feito por pescadores artesanais de que animais de águas profundas estariam aparecendo no mangue da costa,

comportamento e aparição jamais testemunhada pelos saberes locais, que poderiam ser fruto das atividades de pesquisa sísmica operada pelas plataformas de pesquisa.

No curso do seminário também foram divulgadas outras informações referentes á realização do leilão internacional. Conforme Fernando Potsch de Carvalho e Silva (2014) apresentara, a região denominada Bacia da Foz do Amazonas, majoritariamente localizada nas águas do Amapá teria sido a que recebeu a maior oferta na história dos leilões da Agência Nacional de Petróleo (ANP), durante a denominada 11ª rodada do leilão realizado em 2013, com lance de 345,9 milhões feito pelo consórcio formado pela petroleira francesa Total (40%) e também pela britânica BP (30%), contando com a necessária participação da Petrobrás (30%) prevista em lei. O leilão teria totalizado ofertas da ordem de R\$ 750,1 milhões, com previsão de investimento inicial de 1,5 bilhão na atividade exploratória. O investimento mínimo obrigatório em pesquisas a serem realizadas pelas empresas no estado do Amapá, seria da ordem inicial de R\$ 1,624 bilhão. (SILVA,2014) As plataformas de exploração abrangeriam as costas marítimas de pelo menos três municípios do estado, quais sejam Amapá, Calçoene e Oiapoque, o último, município do extremo norte amazônico onde encontra-se o PARNA do Cabo Orange e as terras indígenas contíguas.

De acordo com o exposto por Silva (2014), o processo de identificação e pesquisa exploratória das jazidas encontrava-se em franco andamento por parte do estado brasileiro, que até aquela altura não tinha considerado a possibilidade de consulta prévia as populações que tradicionalmente ocupam as áreas sensíveis do ambiente marinho na costa do Amapá, talvez pelo entendimento de que a identificação/exploração não se realizava dentro ou no entorno dos limites das terras indígenas e áreas de preservação ambiental. (BATISTA e CARVALHO, 2015) Olhando retrospectivamente, percebe-se que esse processo travou-se em um dos arroubos de desenvolvimentismo do governo federal na Amazônia oriental (VIVEIROS DE CASTRO, 2013 p. 2-3), ocasião em que empreendimentos do porte da hidrelétrica de Belo Monte ofuscavam outros processos licitatórios na Amazônia e faziam passar despercebidos empreendimentos supostamente menores, ou de presumido menor impacto socioambiental a exemplo da exploração inadvertida no mar territorial do Amapá.

Na assembleia da Associação Indígena *Karipuna/AIKA*, realizada em 13 de Fevereiro de 2015 na Aldeia Manga,<sup>85</sup> a notícia da iminente exploração de petróleo e concomitante menosprezo aos etnosaberes constantes do EIA-RIMA (que somente três anos depois seria posto em cheque pelo judiciário brasileiro), foi tema de discussão entre o povo *Karipuna*. A notícia de que havia a possibilidade de exploração de petróleo e gás na costa do Amapá socializada na assembleia sobressaltou os participantes da reunião, visto que a notícia rapidamente fez as pessoas entenderem que teriam de conviver com a ameaça de um vazamento de óleo no mar do Cabo Orange, o que segundo a experiência dos mais velhos, poderia rapidamente trazer os dejetos por meio das correntes marinhas até a área de mangue, dentro dos limites do rio Uaçá mais especificamente em sua área de interseção com o Parque do Cabo Orange, prejudicando toda a vida fluvial e marinha, humana e não humana que ali se reproduz. A angústia e impotência dos originários externada na ocasião, advinda de sua suposta fragilidade frente ao capital petrolífero internacional que determina a própria atuação do Estado, pode ser resumida no excerto da entrevista do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, quando o mesmo afirma que:

[O] Brasil optou por se transformar num exportador de commodities e virar uma verdadeira plantation, como ele era desde o começo. (...) Mas o pacto foi esse: a gente governa se, primeiro, não prender os militares, não acertar as contas com a ditadura; e, segundo, não mexer no bolso dos ricos, não tocar na estrutura do capital. Veja o tamanho das algemas que a esquerda se pôs. De onde é que vai vir, então, a grana para melhorar a vida dos pobres? Só tem um lugar. Da natureza. Então você superexplora, você queima os móveis da casa. Aumentou o dinheiro disponível para dar umas migalhas para os pobres, o bolo cresceu. (...) [M]as esse dinheiro não está saindo do bolso dos ricos. Está saindo da natureza, da floresta destruída. (...) Estamos comendo o principal para não tocar no bolso dos ricos. (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 1-2)

Somente no ano de 2018 os povos indígenas e as populações tradicionais da região puderam respirar aliviados, mediante a recomendação proposta pelo Ministério Público Federal (MPF) do Amapá, que na ocasião informa em documento público que:

Desde 2016, o MPF apura a possível ocorrência de irregularidades no EIA [Estudo de Impacto Ambiental] apresentado pela empresa. No ano passado, na primeira recomendação ao Ibama sobre o assunto, o MPF orientou o

---

<sup>85</sup> Reunião da qual participou um dos autores do presente artigo.

órgão a rever o processo de licenciamento para reavaliar os impactos da atividade petrolífera na região. O Ibama, então, determinou à Total que fossem refeitos documentos anteriormente apresentados pela empresa e readequados os estudos necessários ao licenciamento. RECOMENDAÇÃO nº 69/2018 - MPF/PR/AP/GAPR4<sup>86</sup>

No caso, está posto em dúvida o Estudo de Impacto Ambiental (EIA) apresentado pela petrolífera francesa Total, uma vez que a britânica BP aparentemente a essa altura havia desistido da exploração das jazidas. Em que pese o argumento do procurador da república ter sido o de questionar o EIA a partir do “princípio da precaução”, com o intuito de proteger a descoberta de um grande recife de corais na foz do rio Amazonas da iminente exploração de petróleo em área contígua, o argumento utilizado de que a “ausência de estudos aprofundados na área sujeita a influência na exploração de petróleo obstam o licenciamento na medida que (...) é impossível mensurar os impactos num ecossistema desconhecido”<sup>87</sup>. O óbice faz pensar que o socioambientalismo amazônico conseguiu adiar mais uma tragédia, literalmente anunciada pelos saberes tradicionais, mediante a oportuna intervenção do poder judiciário.

### **Á guisa de conclusão**

Conforme anunciamos, a distância entre a área de exploração petrolífera mapeada dista entre noventa a cento e vinte 120 quilômetros das terras indígenas e dos territórios dos pescadores artesanais não indígenas da região do Oiapoque/AP. O problema e a tensão vivenciada se situou principalmente no entorno da percepção autóctone de que a fronteira entre os poços de exploração e os respectivos territórios é aquática, portanto sujeita a uma dinâmica de marés que o EIA-RIMA apresentado pela petroleira francesa aparentemente não alcançou (TOTAL, 2016), mas que foi insistentemente reiterada pelos saberes *Karipuna*. (ANIKÁ e SILVA, 2016)

A apreensão e rejeição das lideranças do povo *Karipuna* ao empreendimento pode ser entendida pela luta que travam á décadas pela judicialização das compensações referentes aos impactos da BR-156 que perpassou seu território,

---

<sup>86</sup> Fonte: [http://www.mpf.mp.br/ap/sala\\_imprensa/docs/recomendacao\\_69\\_2018.pdf](http://www.mpf.mp.br/ap/sala_imprensa/docs/recomendacao_69_2018.pdf) Acesso em 26, jan. 2021.

<sup>87</sup> Conforme RECOMENDAÇÃO nº 69/2018 - MPF/PR/AP/GAPR4, p. 03.

acordos de mitigação que haviam sido assumidos, mas não cumpridos pelo governo do Estado do Amapá, à época. Ainda sem conseguir levar a mitigação da rodovia a termo, a chegada do novo empreendimento petrolífero aparentava da perspectiva das lideranças indígenas, ser uma repetição da predação experimentada no passado. (BATISTA e CARVALHO, 2015)

Isto posto, é possível supor que o ato de ignorar os etnoconhecimentos sobre um bioma ancestralmente conhecido por seus povos é estratégia corrente que visa conferir agilidade ao processo de licenciamento ambiental e consequente autorização para a exploração inadvertida da riqueza dos territórios. Longe de um alegado apego aos estudos técnicos e científicos, pode-se pressupor também que a ênfase em negar os saberes originários sobre o comportamento diferenciado das correntes e marés em diferentes épocas do ano no mar do Cabo Orange, é expressão do desenvolvimentismo extrativista de base racista que se efetiva na Amazônia a custa da saúde e bem viver de seus povos e populações. Por atuação ou omissão do Estado, sobejam flagrantes criminalizações de práticas extrativistas etnicamente diferenciadas e de baixo impacto, na mesma medida em que as práticas empresariais de alto impacto ambiental – supostamente embasadas em estudos científicos – são viabilizadas a toque de caixa, no que nos parece ser uma interpretação distinta e cumpre insistir, racializada, da legislação ambiental.

Um ponto de estranhamento na discussão empreendida entre autores indígenas e não indígenas que cumpre comentar, situa-se nas razões do indeferimento provisório para o licenciamento de atividade hidrocarbonífera no mar do Amapá. O Ministério Público Federal orientou pela inviabilidade do empreendimento nos termos propostos, em função da premente necessidade de proteger o sistema de recifes alimentado pela pluma do Amazonas, o que faz pensar que a saúde de milhares de habitantes indígenas e não indígenas da faixa de mangue do território não aparenta ter se constituído como razão suficiente para a iniciativa. Da perspectiva do que chamaremos, provisoriamente, de socioambientalismo ameríndio, o objetivo de resistir ao ecocídio na região do Baixo Oiapoque foi levado a termo e com justiça, em razão da preservação da vida de organismos não humanos, uma vez que para a maior parte das cosmologias indígenas conhecidas não há hierarquia possível entre os direitos sociambientais de humanos e não humanos. Do ponto de vista do

socioambientalismo ocidentalizado de um dos autores do presente texto, causa espécie que a preservação da saúde de recifes de corais se sobreponha aos dos corpos de pessoas negras e indígenas que dependem da saúde e equilíbrio do mar do Cabo Orange, para seu bem viver.

A essa altura, talvez seja redundante afirmar que o racismo ambiental e o colonialismo dos saberes é fator estruturante para o modelo de extrativismo desenvolvimentista que opera em diferentes topônimos da Amazônia, reificando a desigualdade entre as pessoas e, conseqüentemente, desigualdade no direito que elas tem de fruir de uma vida bem vivida.

### **Referências**

ANDRADE, Ugo Maia. O Real que não é visto – Xamanismo e Relação no Baixo Oiapoque(Ap) – Tese de Doutorado apresentada a Universidade de São Paulo - FFLCH (Inédita), 2007.

ANIKÁ, Silney Wanderson e SILVA, Yanomami dos Santos. Os Karipuna do Vale do Curipi e a Exploração de Oliu Nue i Gaz Dji Ofõ Lame. Trabalho de Conclusão de Curso. Licenciatura Intercultural Indígena – Área de Ciências Humanas/UNIFAP. Oiapoque. (Inédito) 2016.

ARÁOZ, Horacio Machado. Violencia extractivista y sociometabolismo del capital. Nº 32 Violencia/s Actuales, p. 73. Disponível em: <http://onteaiken.com.ar/wp-content/uploads/2021/12/O32-Completa.pdf#page=91> Acesso em 27, jan. 2022.

BATISTA, Ramiro Esdras Carneiro e CARVALHO, Carlos Ceza. Exploração de Petróleo e Gás em Área Limítrofe a Terra Indígena Uaçá: primeiros apontamentos e possíveis desdobramentos. Disponível em <http://www.coloquiointernacional.com/anais2015/gt04D/EXPLORACAO%20DE%PETR> O 2015. Acesso em 13, mai. 2016.

BATISTA, Ramiro Esdras Carneiro. Keka Imawri: narrativas e códigos da guerra do fim do mundo. Belo Horizonte, Ed. Comissão Mineira, 2020.

BELTRÃO, Jane Felipe & LOPES, Rhuan Carlos dos Santos. “Alteridade e consciência histórica: a história indígena em seus próprios termos” In: Beltrão, Jane Felipe; Lacerda, Paula Mendes (Orgs.). *Amazônias em tempos contemporâneos: entre diversidades e adversidades*. Rio de Janeiro, Mórula, 2017, p. 16-24.

BRASIL. Decreto Número 298, de 29 de Outubro de 1991. Homologa a demarcação administrativa da Área Indígena Uaçá, no Estado do Amapá. Presidência da República. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1990-1994/D298.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/D298.htm) Acesso em 13 nov.2021.

BRASIL. Plano de Manejo do Parque Nacional do Cabo Orange, Brasília, 2010. Disponível em: <https://www.icmbio.gov.br/portal/images/stories/imgs-unidades-coservacao/Encarte%20%20-%20PNCO.pdf> Acesso em 25, fev. 2021.

BRASIL. Recomendação Nº 69/2018 - MPF/PR/AP/GAPR4. [Dispõe sobre] descoberta de recife de corais na foz do rio Amazonas e possível exploração de petróleo em área contígua. Disponível em: [http://www.mpf.mp.br/ap/sala-de-imprensa/docs/recomendacao\\_69\\_2018.pdf](http://www.mpf.mp.br/ap/sala-de-imprensa/docs/recomendacao_69_2018.pdf) Acesso em: 26, jan. 2021.

BRASIL. Resolução CONAMA Nº 1 DE 23/01/1986. Dispõe sobre critérios básicos e diretrizes gerais para a avaliação de impacto ambiental. Disponível em: <https://www legisweb.com.br/legislacao/?id=95508> Acesso em 20 out. 2020.

CUNHA, Manuela Carneiro. Políticas culturais e povos indígenas: uma introdução. São Paulo, Cultura Acadêmica, 2014.

ESCOBAR, Herton. Cientistas garantem: recifes da Amazônia existem, e estão vivos. Disponível em: <https://jornal.usp.br/ciencias/ciencias-biologicas/cientistas-garantem-recifes-da-amazonia-existem-e-estao-vivos/> Acesso em 27, dez. 2019. São Paulo, Jornal da USP, 2019.

FONTE, Ana Paula Nóbrega da (Org.). Uasei, o livro do Açaí: saberes do Povo Karipuna. São Paulo, Iepé, 2015.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (Org.). Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios(1910-1967). Rio de Janeiro, Museu do Índio-FUNAI, 2011.

GALLOIS, Dominique Tilkin e GRUPIONI, Denise Fajardo. Povos Indígenas do Amapá e Norte do Pará: Quem são, onde estão, quantos são, como vivem e o que pensam? São Paulo, Iepé, 2003.

MAGALHÃES, Marcos Pereira. (Org.) Amazônia Antropogênica. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 2016.

NASCIMENTO, Bruno Rafael Machado. AD MAJOREM DEI GLORIAM: Catálogo de Documentos Setecentistas das Missões Jesuíticas do Oiapoque para o Ensino de História no Amapá. Dissertação (Mestrado em Ensino de História). Universidade Federal do Amapá. 2018. Disponível em: [file:///C:/Users/usuario/Desktop/Dissertacao\\_ultima\\_versao\\_-\\_Copia-with-cover-page-v2\\_jesuistas\\_oiapoque.pdf](file:///C:/Users/usuario/Desktop/Dissertacao_ultima_versao_-_Copia-with-cover-page-v2_jesuistas_oiapoque.pdf) Acesso em 19 dez.2021.

NIMUENDAJÚ, Curt. Os índios Palikur e seus vizinhos. Tradução de Thekla Hartmann do original "Die Palikur Indianer und ihre Nachbarn". NHII/USP, mimeo, 1926.

OLIVEIRA, João Pacheco de. A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2011.

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

ORDOÑEZ, Ramona e ROSA, Bruno. Correnteza arrastou e inclinou plataforma da Petrobrás no Amapá. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/economia/correnteza-arrastou-inclinou-plataforma-da-petrobras-no-amapa-6155427> Acesso em 26, fev. 2021. Rio de Janeiro, O Globo, 2012.

RIO BRANCO, Barão do (José Maria da Silva Paranhos). Questão de limites: Guiana Francesa. Brasília, Senado Federal, 2008.

RODRIGUES, Denise Simões. Revolução cabana e construção da identidade amazônica. Belém, EDUEPA, 2009.

SILVA, Fernando Potsch de Carvalho e. Encadeamento Produtivo - Oil & Gas. Apresentação realizada por ocasião do Seminário Sobre Licenciamento Ambiental de Petróleo e Gás na Costa do Amapá. Macapá, 2014.

SILVA, Sérgio dos Santos. Compensação da exploração de petróleo no Oiapoque. Entrevista concedida no município de Oiapoque/AP, Brasil. 2015.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. No bom da festa: o processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá. São Paulo, Edusp, 2003.

TOTAL – Relatório de Impacto Ambiental – RIMA. Perfuração marítima nos blocos FZAM-57, FZA-M-86, FZA-M-88, FZA-M-125 e FZA-M-127 Bacia da Foz do Amazonas. Ver. 02, TOTAL COMMITTED TO BETTER ENERGY. Junho, 2016.

VIDAL, Lux Boelitz. A Cobra Grande: uma introdução à cosmologia dos Povos Indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque – Amapá. Rio de Janeiro, Museu do Índio, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Diálogos sobre o fim do mundo - Do Antropoceno à Idade da Terra, de Dilma Rousseff a Marina Silva. 2013. (Entrevista concedida a Eliane Brum. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/29/opinion/1412000283\\_365191.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/29/opinion/1412000283_365191.html) Acesso em 18, fev. 2018.



## CAPÍTULO VII

### MOBILIDADE TRANSFRONTEIRIÇA DOS POVOS ORIGINÁRIOS NO ESCUDO GUIANENSE – DAS POSSIBILIDADES PARA O EXERCÍCIO DO PLURALISMO JURÍDICO<sup>88</sup>

*Saulo Esdras de Matos Carneiro<sup>89</sup>*

*Cíndi Veridiana de Almeida Pinheiro<sup>90</sup>*

*Ramiro Esdras Carneiro Batista<sup>91</sup>*

#### Introdução

O talvegue do rio Oiapoque, extremo norte do ente federado do Amapá/Brasil, constitui a particularidade de perfazer a maior faixa de fronteira existente entre países sul americanos e europeus, no caso, repúblicas brasileira e francesa (CAVLAK, 2017). Decorridos três belicosos séculos pela definição de um marco fronteiriço, a região experimentou um breve ensaio de transformação do paradigma de “fronteira separação”, para o de “fronteira de cooperação” (HEINSFELD, 2016), movimento então protagonizado pelos presidentes Luis Inácio Lula da Silva e Nicolas Sarkozy, no final da primeira década do século XXI.

O acordo, supostamente binacional, celebrado pelos dois chefes de estado em histórico encontro no Baixo rio Oiapoque, anunciara à época, a construção de rodovias, postos aduaneiros, centros de pesquisa em biodiversidade e universidades

---

<sup>88</sup> Parte da reflexão constante desse artigo foi originalmente apresentada no curso do VIII ENADIR – Encontro Nacional de Antropologia do Direito (2023), no grupo de trabalho Pluralismo jurídico em perspectiva: usos contemporâneos de um conceito fundador.

<sup>89</sup> Técnico em Educação Ambiental. Bacharelado em Direito pelas Faculdades Integradas Pitágoras de Montes Claros (UNIFIP-MOC). Contato : sauloesdras@gmail.com

<sup>90</sup> Advogada e Mestra em Desenvolvimento Regional. Professora do curso de Direito na Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Contato : cindi@unifap.com

<sup>91</sup> Antropólogo & Educador. Professor adjunto da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Contato : esdras@unifap.com

com identidade binacional, e, mais importante para nossa reflexão, novos marcos jurídicos e diplomáticos, que previam tratamento recíproco entre os povos e populações de ambos os países. Acordos estes que, na prática, foram tornados sem efeito, mediante mudanças políticas e institucionais ocorridas em ambas as nações, no curso dos anos que se seguiram (SANTOS, 2021).

O histórico de colonização desta antiga Guiana portuguesa (atual estado do Amapá), bem como o mencionado fracasso dos acordos binacionais que seguem inconclusos no universo diplomático, deixa em aberto a questão da mobilidade transfronteiriça dos povos e populações etnicamente diferenciadas, que efetivamente conhecem e transitam por seus territórios desde tempos imemoriais, ao arrepio da fixidez imposta pelos limites dos estados nacionais, contemporaneamente delimitados. A exemplo de outros limites políticos/territoriais estabelecidos no mundo pós-colonial, cumpre dizer que as novas fronteiras estabelecidas à região das guianas impõem as pessoas e povos, donos de distintas identidades, que seus homens e mulheres de fronteira “[d]everiam se adequar à lógica ocidental que impõe homogeneidade relacionada à etnicidade e [a] territorialidade” (MUNHÓS, 2022, p. 159).

Desta maneira, o presente artigo pretende discutir princípios, conceitos e pressupostos do direito internacional aplicado a povos tribais, tendo em vista a necessidade de aplicação de uma legislação que possa contemplar a necessidade de trânsito das pessoas, no caso em tela, entre os atuais territórios franco e brasileiro, o que deve ir de encontro as demandas familiares, religiosas e econômicas de pessoas guianenes de diferentes origens diaspóricas, garantindo seu acesso aos direitos fundamentais inerentes à pessoa humana.

### **A Fronteira do baixo Oiapoque: histórico e contemporaneidade**

O território amazônico, como delimitado atualmente, engloba vários países da América do Sul, quais sejam: Bolívia, Colômbia, Equador, Peru, Brasil (com parte da antiga Guiana portuguesa), Guiana (Inglesa), Suriname (antiga Guiana holandesa),

Venezuela (antiga guiana espanhola), e finalmente a Guyane (Francesa), abrangendo um total aproximado de sete milhões de quilômetros quadrados do/no continente.

Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística/IBGE (2010), calculam que somente a Amazônia brasileira se estenda por mais de cinco milhões de quilômetros quadrados, o que corresponde a mais da metade do território nacional.<sup>92</sup> Com tal amplitude geopolítica, a região é palco de tensões com grande profundidade no tempo, sobretudo no que diz respeito a plena posse das territorialidades afro e indígenas, via de regra, em rota de colisão com diferentes regimes de soberania dos respectivos estados nacionais, além de potenciais conflitos globais que envolvem a emergência climática, considerando a ênfase na exploração de suas reservas naturais hidrocarboníferas, mais recentemente experimentadas. (SILVA, BATISTA e ANIKÁ, 2023)

Os marcos fronteiriços ocidentalizantes que historicamente se estabeleceram no que o estado brasileiro conceitua como a Amazônia legal, nos permitem localizar o território de pessoas e povos originários, contrastando e sobrepondo-se a auto designações e vivências sócio e territoriais distintas, sob o manto da Amazônia Caribenha. Tratam-se de cartografias vivenciais divergentes, formadas e conformadas a partir de relações socioculturais e rotas de escambo baseadas em redes de parentesco que denotam grande profundidade temporal, de coletivos que historicamente se movimentam entre o mar do Caribe e o escudo guianense. Amazônia Legal, portanto, remete a um conceito forjado pelo governo brasileiro para referir o território de forma generalizante, a partir de um critério sociopolítico e desenvolvimentista que condensa diferentes biomas, quais sejam, o amazônico, o cerrado e o pantaneiro em um plano pretensamente contínuo, desconsiderando, portanto, a cartografia social pan-amazônica e/ou amazônico-caribenha.

Para refletir sobre a complexidade e conseqüente arbitrariedade de se estabelecer uma noção de Fronteira ao arripio de seus povos e populações tradicionais, assinalamos na imagem abaixo o território que compreende a Amazônia oriental caribenha, a que nos referimos, do século XVI até a atualidade, assinalada que

---

<sup>92</sup> Sobre o assunto consultar o censo do IBGE (2010).

está nas imediações do Escudo<sup>93</sup> das Guianas, território que experimentou diferentes fases de ocupação humana, concomitantes e sobrepostas, pelo menos no que diz respeito à sua faixa litorânea:

Imagem 01 - No círculo em vermelho, o Platô das Guianas



Fonte : (Hollowell 2011)

A sobreposição e a disputa pela ocupação dos nichos ecológicos e a posse das riquezas minerais da região em tela atravessam o tempo e o espaço colonial e são denunciadas pela profusão de nomes que referenciam esse mesmo espaço, que pode ser identificado como *Guayana* (lugar onde nascem as águas), segundo a designação de povos *Tupi*; ou território do *Inini*, conforme pessoas e povos de origem Caribe; de *Amapá'Ú* (ilha do Amapá-Grande) de acordo com parte dos integrantes da federação dos povos indígenas do Oiapoque (os autodenominados *Uaçáuara*); de *Goyana*

---

<sup>93</sup> Utilizamos-nos de Escudo ou Planalto das Guianas como sinônimos para referirmos o relevo da região que, em termos geológicos, é considerado de formação vetusta e remete ao período pré-cambriano. (VERSTEEG, 2003).

portuguesa ou Cabo do Norte, consoante a nomenclatura dada pelos colonizadores lusos; e ainda de região do Cabo Orange, se considerarmos a perspectiva dos colonizadores holandeses, dentre outras alcunhas, historicamente forjadas como declaração de posse.

Cumpre dizer, ainda, que as peculiaridades dos processos de territorialização eminentemente indígenas acabaram interferindo nos posteriores recortes nacionais, a partir de alianças e dissonâncias das nações autóctones com as bandeiras dos colonizadores, mas que não se resumiram a elas (OLIVEIRA, 2011). Isto, em função das novas investidas das empresas coloniais e neocoloniais em direção as riquezas do Escudo, além, evidentemente, das continuas e mal resolvidas guerras por definições fronteiriças<sup>94</sup> nos confins da Amazônia guiano-caribenha, propostas por diferentes agências e estados nacionais que também perpassam séculos de história.

Acumulando uma toponímia bastante diversificada, por algum motivo, a designação de origem *Tupi* acabou prevalecendo para todas as guianas (originada do étimo *Guayana*), não obstante as diferenças entre as agências e os estados colonizadores. É por isso que, diante da profusão de topônimos, o critério mais seguro de que podemos lançar mão para identificar essa porção territorial é o geológico, que delimita o Platô das Guianas (*Guiana Shield*), conforme vimos na imagem acima.

Drenado por um intrincado de rios e bacias, algumas independentes da calha do rio Amazonas, o Platô das Guianas guarda evidências arqueológicas pré-coloniais que apontam para o mesmo difuso processo de ocupação, repleto de sobreposições, tal como o percebido no período colonial. Trata-se de uma das áreas de abundância restrita da Amazônia cujas florestas disputaram, em diferentes glaciações, nacos de ocupação com a vegetação dos campos sazonalmente alagados, as savanas e campos que os estudos arqueológicos também consideram fruto de produção humana, o que pode ser proposto como uma premissa de formação para boa parte do território amazônico, um ambiente antropogênico, por definição.<sup>95</sup>

Trata-se de especificidades em uma história da ocupação ambiental da região que o governo brasileiro, em alguma medida, desconhece, não obstante o longo

---

<sup>94</sup> Sobre isto, consultar a obra de Rio Branco, José Maria da Silva Paranhos (2008).

<sup>95</sup> Sobre o assunto, consultar: Magalhães (2016); e ainda Labontê et al (2021).



Nesse diapasão, vale dizer que a designação de “inferno verde” historicamente conferida à região por diferentes agentes coloniais, em diferentes línguas de origem europeia, deve ser exaustivamente problematizada, visto que, em princípio, trata da designação exógena de pessoas não adaptadas à vida na floresta tropical, e que a ela recorrem com interesses predatórios, imediatistas e belicosos. Mas, em caso de se desejar considerar a existência palpável do *l’enfer vert* (inferno verde) guianense, reificado principalmente pela literatura de base francófona, é interessante fazê-lo considerando que a Amazônia antropogênica e suas zonas de abundância restrita produzidas por diferentes civilizações, ao longo de séculos, e completamente adequadas à ocupação humana, foram suprimidas – ou melhor dizer roubadas – de seus produtores originários por ocasião das guerras de implantação das bases coloniais na região, sendo os *amerindien* originários e *nègre* secundarimente traficados e escravizados, instados a se refugiar em locais inóspitos e inacessíveis, condição última para a sua sobrevivência como povos testemunho. (BATISTA, 2023)

Nesse sentido, sabe-se que a atual configuração dos territórios indígenas e quilombolas na região são fruto de uma produção colonial, pois a escolha entre o *Bem Viver* em paradisíacas praias caribenhas ou a coabitação em pântanos insalubres, infestados de anofelinos e grandes predadores esta, na maioria das vezes, condicionada ao estabelecimento de faixas fronteiriças produzidas pelas máquinas de guerra das nações invasoras. É exatamente essa história de longo alcance de uma produção arbitrária de fronteiras e identidades guianenses, que nos aponta para a necessidade de se considerar a livre movimentação das pessoas, por seus territórios de vida ancestrais, considerando o direito internacional hodierno.

### **Ordenamento jurídico eurocentrado versus pluralismo jurídico**

As configurações territoriais anteriormente descritas demonstram a dificuldade de mobilidade de circulação transfronteiriça dos povos guianenses. Na tentativa de auxiliar em uma nova possibilidade de reflexão sobre o tema, apresentamos neste

tópico alguns apontamentos desde a noção do pluralismo jurídico e a interculturalidade, na construção das normas jurídicas.

A realidade social é composta por uma complexidade de conflitos humanos que nascem das diferenças culturais, mas também dos interesses econômicos e, nesse sentido, o pluralismo jurídico é pensado a partir da inadequação de uma concepção unitária e centralizadora do direito. O pluralismo jurídico envolve então, a possibilidade de permitir que o Poder Judiciário priorize a aplicação interdisciplinar do direito pela busca e consideração de evidências étnico-sociológicas, em contraponto ao direito positivista. Isto porque, a visão puramente positivista desconsidera o interesse das minorias e despreza a diversidade. (DELLAGNEZZE, 2016).

O interesse das designadas minorias aqui tratados não envolve apenas o direito de ir e vir, mas aspectos de manutenção cultural que visam garantir uma vida digna, relacionando-se diretamente a processos de construção de identidade, memória coletiva, laços e convivência comunitária. Esse direito é desrespeitado – via de regra – pela ausência de sensibilidade jurídica que não observa reivindicações próprias dos povos guianenses, impondo um modelo oficial de justiça que negligencia a realidade imposta aos territórios e territorialidades dos povos colonizados (MUNHÓS, 2022).

No ordenamento jurídico internacional hodierno, importantes normas foram implementadas, dentre elas: a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 2007; e a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes, de 1989, instrumentos jurídicos que refletem a necessidade de proteger os direitos dos povos indígenas.

A proteção internacional a nível de Direitos Humanos é necessária e bem acolhida, entretanto, ainda não se demonstra como a solução ideal para criação do direito de mobilidade transfronteiriça. Segundo Munhós (2022), essa universalização do Direitos Humanos acaba por proporcionar um movimento da racionalidade homogeneizante e uniformizante da modernidade colonizadora europeia, imposta como um padrão de civilização para todo o resto do mundo. A possível reconstrução desse pensamento ocorre quando é dada a oportunidade de reconstrução desses

direitos, emancipando os agentes que foram historicamente marginalizados, utilizando-se da pluralidade de fontes de legitimação. Em consonância com este pensamento, destaca-se:

Em primeiro lugar, uma visão *abstrata*, vazia de conteúdo, referenciada nas circunstâncias reais de pessoas e centrada em torno da concepção ocidental de direito e do valor da identidade. E, em segundo lugar, uma visão *localista* na qual predomina o “próprio”, o nosso com o respeito ao dos outros e centrada em torno da ideia particular de cultura e de valor da diferença. Cada uma dessas visões dos direitos propõe um determinado tipo de racionalidade e uma visão de coloca-los em prática”. (FLORES, 2002, p. 291).

O direito de ir e vir, inserido na primeira dimensão de direitos humanos, é um marco das revoluções liberais europeias e americanas, entretanto, sobre a ótica dos povos indígenas, o mencionado direito não é efetivamente exercido em razão de ser uma norma pensada em caráter coletivo de organização comunitária e não a partir de uma concepção intercultural de direitos. Assim, é necessário observarmos que somado ao pluralismo jurídico, a interculturalidade é importante na construção e efetivação de direitos dos povos indígenas, na tentativa de não reproduzir normas vagas e sem sentido para os povos guianenses.

A interculturalidade assume um importante papel como instrumento de mediação na relação de complementariedade entre a igualdade e diferença existentes na sociedade, buscando evitar os riscos do relativismo ou da universalidade homogeneizadora, promovendo de forma sensata os direitos humanos na perspectiva da promoção de um encontro entre diferentes culturas, atingindo assim, a interculturalidade (LUCAS, 2008).

A criação de uma norma que permita a mobilidade transfronteiriça dos povos originários no escudo guianense, precisa ser refletiva a partir da interculturalidade e do pluralismo jurídico, concedendo a esses povos autoria social na promoção e efetivação de seus direitos.

### **Considerações Finais**

Embora inexista por parte dos países invasores (Brasil e França), um marco jurídico específico que reconheça o direito de circulação tranfronteiriça dos povos guianenses, a região guarda um histórico de permeabilidade a pessoas oriundas de distintos sistemas de migração, tais como o europeu, africano, caribenho e asiático, ao longo dos séculos da invasão até o presente momento. Tratando-se, portanto, de um contexto em que a insegurança jurídica com relação a mobilidade na fronteira binacional impacta a vida de diferentes povos e pessoas.

Nesse sentido, sugere-se que o conceito de pluralismo jurídico que versa sobre a necessidade de reconhecimento do direito de circulação indígena, em contexto de mobilidade internacional – considerando os cânones do direito internacional e interamericano – sejam aplicáveis, a fim de que as pessoas étnica e racialmente diferenciadas que apresentem essa demanda sejam poupadas do constrangimento e eventual violência praticada pelas patrulhas de fronteira, de ambos os estados limítrofes.

Desta maneira, aponta-se para um diálogo e conseqüente *múnus* jurídico-antropológico, que considere uma reflexão estendida sobre pressupostos do direito internacional, tendo em vista uma melhor compreensão das necessidades de mobilidade das pessoas em/por seus territórios ancestrais – que não podem e não coincidem com os atuais limites dos estados nacionais, pelas razões explicitadas. Trata-se de um diálogo necessário entre a Antropologia e o Direito, que pode retroalimentar o pluralismo jurídico positivando a necessidade de circulação das pessoas, cujos direitos autóctones/originários sejam traduzidos e ampliados para o de mobilidade entre as fronteiras nacionais.

**Referências:**

BATISTA, Ramiro Esdras Carneiro. 2023. De Colonialismos e Memórias Sitiadas: história, antropofagia e tecnologia bélica nas guerras guianenses. 2023. 346 f. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém/PA. (Inédita).

BRASIL - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2010. Censo 2010. Rio de Janeiro: IBGE. Disponível em <http://www.censo2010.ibge.gov.br/> Acesso em 10 jan. 2018.

CAVLAK, Iuri. 2017. Introdução a História da Guiana Francesa. Rio de Janeiro: Macapá: Ed.

DELLAGNE, René. O pluralismo jurídico. 2016. Disponível em: <https://estacio.periodicoscientificos.com.br/index.php/e-revistafacitec/article/view/1808>

DREAMSTIME. 2019. Mappa. Disponível em <<https://thumbs.dreamstime.com/z/mappa-di-fisico-medica-delle-isole-dei-caraibi-e-dell-america-centrale-101964390.jpg>>. Acesso em 30 jun. 2019.

FLORES, Joaquín Herrera. Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade da resistência. 2002. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/15330>

HEINSFELD, Adelar. 2016. A fronteira: historicidade e conceitualização, in História da Fronteira Sul. Organizado por J. C. Radin, D. J. Valentini & P. A. Zarth, pp. 25-42. Chapecó: Ed. UFFS.

HOLLOVELL, Tom. 2011. Escudo da Guiana. Disponível em <[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Map\\_of\\_the\\_Guiana\\_shield.png](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Map_of_the_Guiana_shield.png)> Acesso em 7 jul. 2022.

JOSEPH, Handerson. 2021. Por uma antropologia desde a Amazônia, in Antropologias no extremo norte: desafios etnográficos em contextos críticos. Organizado por F. J. Ciello, J. M. F. López e M. S. S. Cordeiro, pp. 5-08. Boa Vista: Editora da UFRR.

\_\_\_\_\_. 2022. A mesa-redonda, in Direitos Humanos na Amazônia e seus desafios. Manaus: ANPOCS. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UUL8pToQ3KM> Acesso em 23 mar. 2022.

LABONTÊ, Gesinei Santos, SÁNCHEZ, Gabriel, BATISTA, Ramiro Esdras Carneiro & VANDER VELDEN, Felipe. 2021. *Amansar, familiarizar, animalizar: técnicas para hacer perros cazadores en la Amazonía*. Tabula Rasa, 40, 25-50. Disponível em: <https://www.revistatabularasa.org/numero-40/02-labonte.pdf> Acesso em 23 jul. 2022.

LUCAS, Douglas Cesar. Direitos Humanos e Interculturalidade: um diálogo entre a igualdade e a diferença. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Direito. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2008.

MAGALHÃES, Marcos Pereira. 2016. *Amazônia Antropogênica*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.

MUNHÓZ, Luys Vilaverde Abascal. 2022. Direito internacional dos Direitos Humanos e o Direito de Circulação dos Povos Indígenas em Mobilidade Transfronteiriça no Estado do Mato Grosso do Sul. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Direito. Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Campo Grande.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 2011. A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa.

Rio Branco, José Maria da Silva Paranhos. 2008. *Questão de limites: Guiana Francesa*. Brasília: Senado Federal.

Santos, Fabio. 2021. Unidos pelo rio, separados pela ponte: desigualdades entrelaçadas na fronteira franco-brasileira. *Confins* (51). Disponível em <https://journals.openedition.org/confins/39505> Acesso em 3 jan. 2022.

SILVA, Yanomami dos Santos, BATISTA, Ramiro Esdras Carneiro, ANIKÁ, Silney Wanderson. 2023. Exploração de hidrocarbonetos em área limítrofe ao território Karipuna: desenvolvimentismo extrativista, saberes indígenas e predação estatal na Amazônia guianense do século XXI. **Revista de Direito Socioambiental - REDIS**, Dossiê “Povos, territórios e direitos: diálogos socioambientais”, Goiás – GO, Brasil, n. 01, 2023, p. 79-95.

VERSTEEG, Aad. 2003. Peuplement et environnement dans les Guyanes entre 10000 BP et 1000 BP, in *Peuplements anciens et actuels des forêts tropicales*. Organizado por A. Froiment e J. Guffroy, pp. 54-80. Paris: IRD Éditions, p. 54-80.



**SUPLEMENTO  
DE  
ENTREVISTAS**

## ENTREVISTA<sup>96</sup>

### A Fronteira tem rosto de Mulher, com Sônia Jeanjacque<sup>97</sup>



#ParaTodosVerem: na imagem, uma mulher indígena de cabelos amarrados usa camiseta rosa e bermuda jeans azul. Ela tem marcas de jenipapo nas mãos e fala de frente para uma platéia. Fonte: Instituto de Pesquisa e Formação Indígena/Iepé/Amapá. Foto disponível em : <https://institutoiepe.org.br/2022/06/conexao-de-jovens-indigenas-no-oiapoque/> Acesso em 23, jan. 2023.

**A entrevistada:** Evangelina Sônia dos Santos Jeanjacque é professora pertencente ao povo *Galibi Kali'nã*, territorializados na aldeia São José dos Galibis (Terra Indígena Galibi – município de Oiapoque/Amapá). Estudante de direito na Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) e parecerista do CCPIO (Conselho de Caciques dos Povos Indígenas do Oiapoque).

---

<sup>96</sup> Produzida por Ramiro Esdras Carneiro Batista através de meios remotos, no auge da pandemia Sars-Covid.

<sup>97</sup> Entrevista originalmente publicada na edição I/2022 do Caderno 4 Campos, revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGA-UFA). O conteúdo integral pode ser acessado no endereço eletrônico : <https://caderno4campos.wixsite.com/inicio/c%C3%B3pia-n%C3%BAmero-atual-3> Acesso em 20, jan. 2023.

(...)

**Ramiro Esdras** – Do feminismo ao associativismo agora [Sônia], já que você mencionou a Associação de Mulheres Indígenas. Percebe-se no Oiapoque atual uma profusão de novas associações indígenas, as quais tem se consolidado inclusive em termos jurídicos. Como você vê a criação de novas associações com recortes tão distintos? E mesmo o surgimento de novas modalidades de associativismo entre pessoas que partilham do mesmo território ou comunidade, mas ora se concentrando, ora se dividindo em torno de temas diferentes? O que pode nos dizer sobre isso?

**Sônia Jeanjacque** – É o seguinte: eu vejo a multiplicação de associações como um jeito de fortalecer a luta. É preciso e necessário ter um espaço de associação geral, eu acho necessário, claro! Mas, na verdade, existem as demandas por povo. Existem demandas gerais e demandas por povo, preocupações que são específicas das mulheres, por exemplo. Não acho que ampliar as associações seja um enfraquecimento da unidade indígena e sim um fortalecimento, um fortalecimento da luta. Até porque se a gente bem prestar atenção, antigamente a gente tinha a APIO (Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque) que representava todos os povos, mas aquele foi um momento, muita coisa mudou de lá para cá. É assim: as demandas indígenas são outras agora. A sociedade precisa entender que os povos indígenas vivem no tempo presente, que a mudança faz parte de nossas vidas como qualquer povo em qualquer outro momento e lugar. Há necessidades que são de cada povo, de cada região e é bem mais fácil discutir isso especificamente, na comunidade, para depois levar ao geral. Acho que é muito nessa linha de pensamento. As demandas indígenas mudam conforme o caso, conforme muda a nossa relação com a sociedade nacional. E quanto às acusações de alguém que não está associado ao seu povo, isso depende muito do estatuto, do acordo feito em cada comunidade, regimento interno, essas coisas que são mais burocráticas. Mas, eu não vejo um erro aí. Cada povo é um povo. Por exemplo, entre o meu povo Galibi existem pessoas do povo Karipuna e do povo *Galibi Marworno* e eles estão associados com a gente, então isso não diferencia, depende de como essas pessoas estão inseridas dentro daquele povo lá, ou de qual é o recorte da associação, qual é o dia a dia deles. Se

vivem entre outro povo, qual é o problema em se associarem na comunidade e junto com o povo onde vivem atualmente? É um falso problema, não é? Eu posso citar que na Terra Indígena *Galibi* nós temos *Karipuna* morando conosco, que é uma pessoa que foi viver junto aos Galibi, não é? Nesse caso, essas pessoas não foram se associar entre os *Karipuna*. É a mesma coisa de pessoas do povo *Galibi Marworno* que estão morando entre meu povo. Nada impede de eles estarem associados junto com a gente, porque estão morando na mesma comunidade. Na verdade, tudo é definido pelo vínculo que cada um tem com determinado povo. Acho que por influências externas acabam criando problemas onde eles não existem.

**Ramiro Esdras** – Sônia, a passagem de *Ghãmun Xandoca* para o mundo dos ancestrais foi muito marcante. Eu fiquei emocionado quando vi uma menção ao passamento dela em uma ata do Senado Federal feita, salvo engano, pelo Capiberibe-pai. Foi nessa ocasião que eu descobri que você é neta dela. Você sempre soube que era uma mulher indígena ou descobriu isso em algum momento de sua vida? Quem são as mulheres que inspiram sua trajetória, além de Dona Xandoca?

**Sônia Jeanjacque** – As pessoas, as mulheres que me inspiraram na verdade foram as mulheres de meu cotidiano. Eu cresci na Aldeia Galibi, mas nos períodos de férias a gente ia para casa da vovó na Aldeia Santa Izabel, então, assim, eu sempre tive nos dois lugares, no caso tive acesso à educação Kali'nã e a *Karipuna*. Hoje a minha inspiração vem muito pela minha mãe, porque ela era uma pessoa muito nova e muito batalhadora. Minha mãe morreu jovem. Ela estudou até a sexta série. Nós éramos cinco irmãos, do mesmo pai e da mesma mãe. Nós somos, no caso, cinco irmãos, e minha mãe sempre trabalhando na roça, trabalhando como artesã. E ela era... Ela também trabalhava na escola como merendeira, então ela se dedicava a essas três funções: o trabalho na escola enquanto merendeira; o trabalho na roça, porque ela sempre precisou da roça para manter a gente com saúde, manter a família; e, também, desenvolvia o trabalho de artesanato porque era uma renda extra. Então, assim, a minha principal inspiração é ela. Engana-se quem pensa que as mulheres indígenas são frágeis. Isso não é verdade. Minha mãe cuidou dos

cinco filhos. Cuidando de não ser dependente de ninguém, a não ser do trabalho dela, porque ela era uma mulher, vamos dizer assim, multi uma mulher múltipla porque ela sabia trabalhar na roça, sabia pescar, sabia fazer farinha, ela sabia fazer todos esses trabalhos, mesmo aqueles considerados “trabalhos de homem”. Então ela se desdobrava em muitas tarefas para sobreviver e cuidar da gente, então... E aí, eu percebo muito que ela tem essa linhagem de força da minha avó, da Vovó Xandoca que também precisou trabalhar muito para sustentar os seus filhos. É... Tem a minha avó por parte de pai também que sempre me ensinou os costumes Kali'nã, no caso, o que poderia ser feito ou não pelas mulheres, quando e onde, os cuidados das mulheres, na verdade. Também tem a tia Margarete, irmã do meu pai. Essas foram as mulheres com quem eu tive vivência e aí se hoje eu faço o que posso, se me desdubro, se procuro fazer um bom trabalho em diferentes áreas, me aperfeiçoar cada vez mais nos estudos... É. Também posso dizer que a minha inspiração agora são minhas filhas, meus filhos, no caso. São três meninas e um menino, é por eles que eu faço isso, que eu não me permito sossegar. É por eles que eu busco uma melhor qualidade de estudo e de escola. É por eles que eu busco cuidar do território, busco o cuidado com a limpeza de nossa demarcação para manter nossos territórios íntegros, os cuidados com a saúde. Tudo isso é porque eu sei que a gente precisa trabalhar e cuidar desses espaços, desses locais para a geração futura. Não podemos descansar enquanto a saúde de nosso território não estiver assegurada. São eles, é por eles e elas. Desde pequena eu cresci sabendo que eu era uma mulher indígena. E cresci sabendo que eu era de dois povos diferentes. Então isso nunca representou uma dificuldade para mim. Quanto à cidade de Oiapoque, a gente sabe que é uma cidade que tem um número muito grande de indígenas, mas a gente sabe também que é uma cidade, é, como eu posso dizer? Que é uma cidade muito preconceituosa, um lugar de muito preconceito, a gente sabe disso. É... Quando criança eu não me lembro de passar por nada parecido com preconceito. Eu precisei sair da aldeia cedo, com 11 anos, para ir estudar na cidade e eu não me recordo em nenhum momento que eles tiveram algum tipo de preconceito comigo, não mesmo. Na verdade, eu comecei a sentir o preconceito depois de grande. Ou talvez eu tenha sofrido, mas não entendia na época que era preconceito. Depois que a gente começa a estudar, saber mais, a gente pôde entender

como o preconceito se esconde e como ele se mostra, ou o que pode ser uma forma de preconceito, não é? Então, assim, eu vim perceber o peso do preconceito depois de adulta, já na graduação, principalmente na graduação. Quando a gente começa a ter uma visão mais ampla das coisas e a gente se depara com algumas situações, na instituição, por exemplo, a gente sabe que ali onde a gente está estudando, ali, de alguma forma, tinha ou tem certo preconceito em relação à gente, enquanto pessoas indígenas, estudantes indígenas, um preconceito que alguns chamam de institucional.

**Ramiro Esdras** – Já que mencionou o preconceito e o racismo institucional, eu pediria que você falasse um pouco mais sobre os indígenas e a universidade. Você se formou como professora indígena em nível superior. Depois de ter concluído com sucesso a graduação em Licenciatura Intercultural Indígena, você resolveu voltar para a universidade e cursar Direito. Pode nos dizer alguma coisa sobre o seu retorno para a universidade? Por que o Direito? Por que a universidade é importante para as pessoas, indígenas e não indígenas?

**Sônia Jeanjacque** – Eu sempre quis voltar para a universidade, eu sempre quis fazer outra graduação. Também, o fato de eu ter feito a Intercultural, é... foi muito importante, abriu muito, é... abriu muitas possibilidades. Eu já sabia um pouco o que eu queria e só veio fortalecer aquilo que eu já tinha em mente. Por exemplo, assim, estudar Direito sempre foi o meu sonho, desde criança, eu lembro que eu pegava a Constituição e eu gostava de ler, eu não entendia nada daquilo, mas eu queria ler, é. E aí primeiro eu tive a oportunidade de fazer o Intercultural, fiz e comecei a trabalhar. Tive a oportunidade de trabalhar por cinco anos na sala de aula, ainda. Aí parei, não quis mais o contrato de trabalho. Fiquei dois anos parada e aí, quando surgiu a oportunidade de fazer um novo processo seletivo para tentar o curso de Direito, eu fiz... E assim, quando eu tive a oportunidade de fazer o processo seletivo de novo eu fiquei muito em dúvida entre fazer qual o curso, tentar o vestibular para Direito como primeira opção e a segunda opção era... Ciências Biológicas. Tanto que foram essas as minhas escolhas, porque sempre foram coisas que eu gosto muito: as leis e a natureza, com Ciências Biológicas, eram as coisas que eu tinha interesse em fazer, que me faziam querer voltar para a universidade. A

universidade é um lugar que permite que a gente encontre o caminho para realizar os nossos sonhos, é importante para todas as pessoas, independente da origem delas. Mas, o que me fez focar na opção para Direito foi justamente o que testemunhei no processo seletivo, tudo o que ocorreu ali naquele processo que foi dirigido a quilombolas e indígenas. E o olhar com que a própria universidade via, lançava sobre a população indígena e os povos quilombolas. Você sabe que universidade vem de universal, é uma coisa assim, que está dentro de vários contextos, então assim: como é que um local de domínio público que seria de acesso universal tem um olhar completamente diferente de uma realidade? Como é que uma universidade, um campus que praticamente está dentro de um território indígena tem um olhar desses? Então isso é muito complicado. Foi muito triste, na verdade foi muito triste de ver. E assim a gente pôde perceber que aquele processo seletivo foi muito desgastante para todos nós. Então nesse momento e dentro desse processo eu percebi que a gente precisava ter mais indígenas formados em Direito, que precisávamos de mais pessoas entre nós que tivessem um entendimento maior das leis, porque a gente não consegue avançar sem elas... entendendo, sabendo os caminhos que a gente precisa seguir para efetivar nossos direitos. Então é bem complicado, e aí foi bem complicado todo esse processo que mostrou como as pessoas são, como eu poderia dizer? Como são enganadas, equivocadas a respeito dos povos, das populações tradicionais, porque as instituições são feitas por pessoas que trabalham. E isso só fez mostrar que eu tinha que... que a gente tinha de ocupar esses espaços e ocupando esses espaços, posteriormente, a gente pôde contribuir mais com a população indígena, aliás, não só com a população indígena, não é? Mas com todos aqueles e aquelas que precisam de uma forma geral... aqueles que são... aqueles que muitas vezes são invisíveis aos olhos do Estado, invisíveis aos olhos das políticas públicas, que... por mais que tenham políticas públicas elas não são capazes de alcançar e serem alcançadas totalmente. Então é bem essa a nossa situação.

**Ramiro Esdras** – O que você pode dizer sobre as imagens que os não índios projetam sobre os povos indígenas, na atualidade? Como você vê a presença massiva de pessoas indígenas nas redes sociais? A exemplo disso, vimos o

brilhantismo da participação de uma de suas parentes na COP-26 (Conferência das Nações Unidas sobre as Mudanças Climáticas/2021), a Txai Suruí e uma grande delegação feminina... e você mesma tem sido muito demandada nisso, não é? Em contribuir para diferentes eventos virtuais em diferentes áreas do conhecimento.

**Sônia Jeanjacque** – É... assim, eu vejo que as redes sociais são muito importantes... para dar uma visibilidade maior em relação às questões indígenas... É claro que tem seus prós e contras, porém, eu acho assim, que essa demanda da questão indígena, ela está bem mais visível, bem mais visível mesmo, muito em consequência da internet. Então, assim, ao mesmo tempo em que a população indígena é demandada na internet para falar... para falar sobre as suas realidades, os seus problemas, as situações do seu dia a dia, porque isso se diferencia a partir de cada território, de cada povo, de cada região, enfim... ao mesmo tempo, ela também, a população, a pessoa indígena também é atacada pela internet. Então, assim, são duas coisas, são duas situações, vamos dizer: são dois pontos que a gente precisa equilibrar aí. A gente sabe que esse espaço virtual nunca vai ser perfeito, e a gente sabe que tem que tomar todo o cuidado. Quanto à parenta Suruí, ela teve uma visibilidade muito grande e importante, também por causa da internet, não é? Sobretudo por causa das organizações indígenas. Estamos muito organizados. Não que antigamente não fosse organizado, era sim, mas, devido à internet (voltamos à internet), elas, as organizações indígenas, conseguem ter seus canais, ter seus sites, ter uma página nas redes sociais e conseguem dar visibilidade aquilo que está acontecendo no dia a dia, não é? Então eu acho desse jeito. É importante a internet? É. Para colocar em pauta toda essa discussão, toda a dificuldade que a população indígena vem sofrendo com o atual governo, não é? E, também a gente sabe, por causa dos perfis falsos que tem e acabam também disseminando, ajudam a disseminar notícias falsas, ajudam a disseminar os ataques às pessoas indígenas, contra a população indígena, contra aquele que vai e fala mesmo da realidade do seu povo. São perfis que continuam distorcendo a imagem dos povos indígenas, dos nossos movimentos a favor da vida. É mais ou menos nessa linha a minha fala, a internet é boa, mas é ruim. Precisamos ter cuidado.

**Ramiro Esdras** – Você falou antes da necessidade de cuidar da saúde do território... Mesmo a história colonizada das Guianas reconhece seu povo como originário da Costa Caribe. Atualmente, o território de vocês está dividido pelas fronteiras produzidas nas possessões coloniais. Isso faz com que os Galibi Kali'nã se relacionem com distintos sistemas educacionais na Venezuela, Guiana inglesa, francesa e, também no Brasil. Você pode nos dizer algo sobre as diferenças entre a educação escolar dirigida a povos indígenas no Brasil e na França, para citar os exemplos mais próximos?

**Sônia Jeanjacque** – Quando a gente fala de educação, fronteira, eu sempre lembro que aprendi muito com o meu parente Alexis Tiouka, ele sempre dizia que, na verdade, nós somos um único povo e que a fronteira criada pelos não índios nos separou, não é? Como o senhor mesmo citou - Brasil, Guiana Francesa e Suriname - são três fronteiras que dividem um único povo. Estamos tão divididos, mas ao mesmo tempo tão juntos... eu fico pensando. E, talvez a única diferença seja a fronteira. Quando se fala de Brasil e Guiana Francesa, em educação, eu acho que a educação no Brasil é totalmente diferente do lado francês, guianense, não é? Até porque... o Brasil reconhece os povos indígenas. Na Guiana Francesa não, são todos franceses, e aí tem toda uma diferença que a gente percebe, e essa diferença está nos estudos também. Uma vez, assistindo a uma palestra do meu parente Alexis Tiouka... que nos falou junto com o Benoit, junto com o Waddy Benoit, eu lembro que eles falavam que teria muito que avançar ainda nas questões dos povos tradicionais na Guiana. Então eu acho que nessa parte, o Brasil, apesar de ter estagnado em muita coisa, é em muitos assuntos, em muitos detalhes ali de políticas públicas específicas, um pouquinho à frente nessa questão de direitos indígenas, não é? Aqui a gente pode ter uma educação indígena diferenciada, específica, de acordo com... de acordo com o que manda a nossa Constituição, as resoluções, as leis e lá do outro lado, a gente pode perceber assim, pela fala deles, que não existe isso. Então, de certa forma, a gente pode dizer que o Brasil é um pouco adiantado, talvez, em relação aos outros países da fronteira norte. Então, assim, é uma coisa para se pensar, essa questão, da educação

escolar do lado brasileiro, das características da educação do lado francês, dessas diferenças guianenses, no caso.

(...)

### **Referências**

BENOIT, W. M. C. 2021. Le bord du Oyapock – 1ª Ed. Belém: Folheando.

BRASIL. Ministério Público Federal. 2021. Povos indígenas: prevenção de genocídio e de outras atrocidades – Brasília: MPF, 386 p.

COLLOMB, Gérard & TIOUKA, Félix. 2000. Na'na Kali'na: une histoire des Kali'na em Guyane. 1ª Ed. Matoury, Ibis Rouge Editions.

SAMPAIO, Paula Faustino. 2021. Indígenas mulheres entre colonialismos e resistência de longa duração – séculos XX e XXI. Teresina: Cancioneiro.

## ENTREVISTA II<sup>98</sup>

### Fronteiras da Amazônia caribenha, com Ana Paula da Fonte<sup>99</sup>



#ParaTodosVerem: na imagem, uma mulher branca de cabelos curtos sorri. Ela usa um vestido preto com grafismos brancos e segura um celular na mão. Ao fundo, aparece uma construção azul, que parece ser uma torre de igreja. Fonte: Facebook da entrevistada. Acesso em 23, jan. 2023.

**A entrevistada:** Ana Paula Nóbrega da Fonte é natural de São Paulo/SP. Cientista social, vive na Amazônia oriental há mais de quinze anos. Atuou como Coordenadora do Programa Oiapoque no Iepé (Instituto de Pesquisa e Formação Indígena), e atualmente é sócia proprietária da Takahi Socioambiental e coordenadora de campo da área de Socioeconomia na empresa Ecology and Environment do Brasil.

---

<sup>98</sup> Produzida por Ramiro Esdras Carneiro Batista através de meios remotos, no auge da pandemia Sars-Covid.

<sup>99</sup> Entrevista originalmente publicada na edição I/2022 do Caderno 4 Campos, revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGA-UFGA). O conteúdo integral pode ser acessado no endereço eletrônico: <https://caderno4campos.wixsite.com/inicio/c%C3%B3pia-n%C3%BAmero-atual-3> Acesso em 20, jan. 2023.

(...)

**Ramiro Esdras** – [Ana Paula], vejo que o associativismo, o movimento de Mulheres e a pródiga autoria dos sábios e jovens indígenas, expresso em uma centena de livros, exposições e publicações diversas é um processo de afirmação étnica que, no caso do Oiapoque, passa pela sua atuação e a parceria junto ao lepé. Estou querendo dizer que a maturidade demonstrada pelo Movimento Indígena no Amapá, com respeito aos protocolos de pesquisa, judicialização de demandas de interesse dos originários, além de proposições pioneiras em gestão socioambiental demonstram uma parceria de fôlego entre o Instituto e as diversas organizações indígenas. Quem ensinou, e quem aprendeu com quem?

**Ana Paula** – Entendo que entre ensinar e aprender há um movimento dialético que implica obrigatoriamente em uma troca para que o objetivo real seja alcançado. Isso sempre foi sentido com muita força por mim e por outros atores no trabalho com os povos indígenas do Oiapoque, sobretudo os vinculados às instituições mais habituadas com “transferência de tecnologia”. Os mais inteligentes aprendem rapidamente que não sairão os mesmos desta relação e, tampouco, vieram apenas ensinar. O lepé já trabalhava há bastante tempo com outros povos indígenas do Amapá e Norte do Pará quando o Programa Oiapoque começou a ser desenhado. Durante muito tempo, quando recebi de Francisco Paes a coordenação do que viria a se consolidar como um programa, fui por algum tempo “equipe”, trabalhando com muita força de vontade e quase nenhuma estrutura ou recurso, costurando com linha invisível as articulações e parcerias que viriam tornar possível a consolidação da atuação do lepé na região. Os povos indígenas do Oiapoque têm um histórico bastante específico em relação aos demais povos indígenas do Amapá e Norte do Pará no que diz respeito ao contato, seja pela (re)configuração da identidade cultural destes povos ao longo dos tempos, passando pela atuação do CIMI desde o início dos anos 1970 no apoio à sua organização política, o que fortaleceu com o passar do tempo sua independência e autonomia, assim como pela relativa facilidade de acesso entre as aldeias e a sede do município, o que possibilitou o estabelecimento de relações comerciais com as cidades de

Oiapoque e Saint Georges. Para o Iepé, esse contexto diferenciado foi por muito tempo encarado como um desafio, uma vez que era difícil manter uma linha de atuação indigenista padronizada entre os programas. A consolidação do trabalho da instituição no Oiapoque foi fruto de um trabalho orgânico, vivido de perto e de dentro ao longo de uma década, vislumbrando a construção de um vínculo duradouro, baseado em uma parceria transparente, interinstitucional e com limites que foram se estabelecendo muito claramente com o passar dos tempos. Entendi rápido, depois de algumas farpas trocadas com atores diversos, que para que este projeto fosse possível, eu precisaria me fixar em Oiapoque e colocar toda minha energia nele, e assim foi feito. Muita coisa boa foi produzida através de articulações diversas ao longo destes anos, começando no período da coordenação do Chico, depois passando pela minha: primeiro o Plano de Vida, depois o Programa de Gestão Territorial e Ambiental (tidos como referências para a elaboração da Política Nacional de Gestão de Terras Indígenas, a PNGATI, por seu pioneirismo na região); a experiência do COGEPI – Comitê Gestor do Programa Indígena da BR-156, no monitoramento dos impactos da pavimentação da rodovia e de outros empreendimentos sobre as Terras Indígenas; as inúmeras pesquisas e exposições realizadas em parceria com o Museu Kuahí; a realização do projeto Açaí, Banana e Citros – ABC da Fruticultura Familiar das Comunidades Indígenas do Oiapoque, através da parceria com a Embrapa, como piloto das ações previstas no PGTA para o eixo Produção e Meio Ambiente e outras tantas. Nunca fiz nada sozinha, evidente. Meu grande suporte, nesse período inicial, veio da FUNAI local, notadamente de duas figuras excepcionais que nunca me deixaram só, Haroldo Vilhena, hoje chefe da CGETNO e o melhor piloto da região de todos os tempos, e meu eterno mestre indígena, o saudoso Domingos Santa Rosa. Outros parceiros foram se somando à jornada, como Alexandre Goulart e Roselis Mazurek, que passaram pela TNC e Projeto GATI no período em que estive à frente do Programa Oiapoque. Além das parcerias, aos poucos o próprio Programa Oiapoque foi consolidando uma equipe (pela qual passou muita gente, mas destaco aqui a atuação que este ano completa uma década, de uma guerreira e parceira para todas as horas chamada Gina Marcela Feitosa, assessora de logística, sem quem nada disso teria acontecido). Além disso, pude contar com os valiosos conselhos forjados a

partir do olhar antropológico de Lux Vidal ao longo de todos estes anos. Não resta dúvida, no entanto, que está presença constante do lepé em Oiapoque segue sendo o catalisador que possibilita muita coisa sair do papel e se tornar realidade. E o mais bonito é ver que toda essa dedicação segue frutificando através da consolidação da cadeia de valor do açaí das Terras Indígenas do Oiapoque com a criação da marca e associação Uasei (processo com o qual contribuí como consultora, junto a minha parceira de anos de trabalho e sócia na Takahi Socioambiental, Roselis Mazurek); da formação contínua e atuação incisiva dos Agentes Ambientais Indígenas – AGAMIN; da elaboração do protocolo próprio de consulta e consentimento dos Povos Indígenas do Oiapoque; do fortalecimento contínuo das associações e organizações, expresso no protagonismo de artistas, jovens e mulheres indígenas em suas iniciativas; da consolidação da Feira do Produtor Indígena e outros resultados magníficos que vêm sendo alcançados sob a regência de Rita Lewkowicz, coordenadora que herdou e tem cuidado com maestria de todo o desafiador legado do Programa Oiapoque. Quando olho para o tamanho de tudo o que foi feito até aqui é que tenho a consciência do quanto cada sacrifício valeu a pena. Faria tudo novamente, se fosse preciso, e tenho muito orgulho da minha história com o lepé e os povos indígenas do Oiapoque. Tenho repetido pela vida afora que a única troca justa que existe é a de ideias, da qual ninguém nunca sai perdendo. Para mim não há dúvida de que nessa relação todos ganhamos, e me sinto muito grata por tudo e todos.

**Ramiro Esdras** – Uma pergunta difícil de elaborar em tempos de barbárie institucionalizada. De sua percepção, as imagens que a sociedade brasileira historicamente produz sobre os povos originários e populações tradicionais têm mudado, em alguma medida? A visibilidade produzida pela piromania que tomou conta das Amazônias confere algo que podemos classificar como positivo, em relação às sociedades indígenas? É possível tirar algo de bom do que está acontecendo? O que você pode nos dizer sobre o que aprendeu com os povos amazônicos, em relação as possibilidades de adiamento do fim do mundo?

**Ana Paula** – Nada mudou. A política indigenista de Estado segue mais genocida do que nunca. Basta ver os novos indecentes pedidos de grandes corporações protocolados na ANM (Agência Nacional de Mineração) para pesquisa com fins exploratórios em áreas de ocupação imemorial de povos indígenas, algumas com milênios de história. A escola, por sua vez, passados mais de dez anos, segue não sabendo o que fazer com a lei 11.645, que na prática nunca foi cumprida. Sei disso não porque alguém me contou, mas porque em pleno 2022 meus filhos, que estudam em escola pública, ainda chegam em casa no 19 de abril com um cocar de papel na cabeça. Isso é inadmissível, sobretudo em um município cuja composição da população é de quase um terço de indígenas. Ao mesmo tempo, nessa época de tantas incertezas sobre o destino da humanidade, temos visto surgir uma avalanche de oportunistas do famigerado “xamanismo urbano”, se apropriando e lucrando sobre os saberes ancestrais indígenas. Aos mais desavisados até poderia parecer que a visibilidade produzida por estes grupos é favorável aos povos indígenas, mas não é. Para mim esse tipo de prática representa apenas uma distorção mal feita e perigosa de conhecimentos espirituais indígenas, sem conter o fator primordial que confere sentido ao trabalho realizado, que é a ancestralidade. Em outras palavras, a velha apropriação cultural, que parece evidenciar, mas acaba por apagar o direito à diferença. A única via possível, no meu humilde entendimento, para uma mudança efetiva neste sentido, é a total descolonização da universidade, com reverberação sobre a escola, as mídias (incluindo as redes sociais) e o Estado em todas as suas instâncias. Enquanto os povos indígenas não tiverem a oportunidade de produzir e contar sua própria versão da história e ela não for replicada em diferentes níveis, até promover mudanças estruturais significativas, nada mudará. Acho que é por isso que Krenak (meu primeiro ídolo indígena, com seu terno branco e rosto pintado lá na assembleia constituinte, quando eu tinha apenas 8 anos) fez questão de registrar para as gerações futuras o caminho das pedras: para adiar o fim do mundo é preciso continuar contando histórias. Quem sabe uma versão diferente da História com letra maiúscula, na qual caibam todas as nuances derivadas da imensidão de culturas que nosso país abriga.

**Ramiro Esdras** – Ana Paula, fronteiras físicas e epistêmicas parecem ser espaços em que você transita com muita destreza, não é? Gostaria que dividisse conosco um pouco de sua experiência de vida e trabalho em Pacaraima. O que pode nos dizer sobre sua experiência com a diáspora venezuelana em Roraima? A arbitrariedade dos marcos fronteiriços coloniais segue um padrão, ou você identifica diferenças na atuação dos agentes fronteiriços, comparando, talvez, o Amapá com Roraima?

**Ana Paula** – Tenho chegado à conclusão de que eu nunca acreditei nas fronteiras, e acabei me aproximando delas só para ter a certeza disso. Mas eu mesma tive que me descolonizar e me reconstruir para entender melhor o que isso significava. Pacaraima e Bonfim apenas reforçaram uma reflexão que eu já vinha experimentando em Oiapoque. Marcos fronteiriços e arbitrariedades são sinônimos, não há dúvidas. São os produtos de uma premissa epistemológica forjada, antes de tudo, para fazer a guerra. Seria necessária uma tese para falar devidamente sobre o assunto (quem sabe um dia... risos). Oiapoque é uma fronteira *sui generis*, por se tratar da única linha física entre um território americano e um europeu. A proximidade com o Suriname, a influência europeia e a predominante presença afrodescendente e indígena fazem com que essa região seja um caldeirão cultural a um tempo riquíssimo e repleto de disparidades no trato com os povos originários. A tríplice fronteira Brasil-Guiana Inglesa-Venezuela possui questões que ora a assemelham, ora a distanciam da fronteira franco-brasileira. Vale aqui destacar um diferencial que tive a oportunidade de observar *in locum*: a maneira como o governo brasileiro vem tratando a fronteira entre Brasil e Venezuela, em específico, no contexto de pandemia. Durante um ano e três meses, alegando protocolo de controle da COVID-19, o governo federal manteve fechada a fronteira terrestre entre os dois países. Vale ressaltar que a mesma regra não se aplicou a outras fronteiras terrestres, como o Paraguai. Durante este período estima-se que uma média diária de 400 pessoas atravessou a fronteira irregularmente, pelas trochas (ou caminhos verdes), arriscando a vida por ausência total de alternativa. Chegando ao Brasil estas pessoas permaneceram por meses sem conseguir receber qualquer tipo de ajuda humanitária direta, pois não possuíam protocolo de refúgio ou residência. Muitos foram deportados em caminhões,

incluindo mulheres gestantes e crianças. As poucas e pequenas estruturas em Pacaraima que tentaram oferecer um mínimo apoio a pessoas nestas condições foram ameaçadas e acusadas de estarem dando acolhimento a clandestinos, o que fere o princípio do direito internacional de non refoulement. Atualmente, a Casa Civil autoriza o ingresso diário de apenas 50 pessoas que apresentem resultado de exame negativo. Estive em Pacaraima e Bonfim em um contexto bastante específico, o que talvez não tenha possibilitado uma análise comparativa muito precisa. Durante aproximadamente um ano, entre 2020 e 2021, em pleno ápice da pandemia de COVID-19 tive o privilégio de coordenar pela Caritas Brasileira, em parceria com a Caritas Diocesana de Roraima, um apelo emergencial para a população migrante venezuelana, nos dois municípios fronteiriços e na capital, Boa Vista. Importante ressaltar que a Caritas é uma das poucas instituições que realiza trabalho humanitário em Roraima realmente digno de ser chamado humanitário. Antes disso, eu já tinha atuado por alguns meses coordenando em Boa Vista um abrigo para indígenas migrantes e refugiados venezuelanos, dos povos Warao e E'nepa. O que pude observar e refletir em profundidade, em todo esse processo: 1) ainda falta muito para que aprendamos, enquanto raça humana, a colocar questões humanitárias à frente das políticas, ideológicas e econômicas, e 2) quanto mais humanitária uma instituição diz ser, maior sua capacidade de ser desumana. As atrocidades que vi com meus próprios olhos dentro dos abrigos indígenas da Operação Acolhida, frutos da arrogância e do despreparo das agências implementadoras para lidar com populações indígenas desterritorializadas são coisas que nunca vou esquecer, infelizmente. Talvez tudo isso aconteça nas regiões fronteiriças porque elas sejam a periferia do mundo e o que nelas acontece não interessa a muita gente.

(...)

## **Referências**

APIO -Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque. 2009. Plano de Vida dos índios e organizações indígenas do Oiapoque. Oiapoque: APIO.

FONTE, A. P. N. da (Org.). 2015. Uasei, o livro do Açaí: saberes do povo Karipuna [Edição: Luís Donisete Benzi Grupioni]. São Paulo: Iepé - Instituto de Pesquisa e Formação Indígena.

SMITH, M.; Stibich, G. R. de; GRUPIONI, L. D. B. (Orgs.). 2016. PNGATI: Plano Integrado de Implementação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas. Brasília: Projeto GATI/Funai.

## ENTREVISTA III

### Meio século de engajamento político e científico nas Fronteiras Amazônicas, com Jane Beltrão<sup>100</sup>

Entrevistada por *Ramiro Esdras Carneiro Batista*<sup>101</sup>



#ParaTodosVerem: na imagem, uma mulher branca ostenta um sorriso. Ela está de cabelos soltos e usa uma blusa azul, complementada com brincos e colar vermelho. Fotografia de Raoni Beltrão. Fonte: acervo da entrevistada.

**A entrevistada:** *Jane Felipe Beltrão* é Professora Titular da Universidade Federal do Amapá (UFPA). Antropóloga, historiadora, ativista política e defensora de direitos humanos, a cientista belemense formou mais de meia centena de pesquisadores e pesquisadoras na Amazônia oriental, considerando-se apenas o espaço da pós-graduação; além de ter nutrido propostas inovadoras de itinerários formativos para povos e populações

---

<sup>100</sup> Conteúdo inédito produzido por meios remotos a partir de uma conversa com finalidade entre entrevistador e entrevistada.

<sup>101</sup> Mestre e Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGA - UFPA). Colaborador no grupo de pesquisa *Cidade, Aldeia & Patrimônio na Amazônia* (UFPA-CNPq). Contato: [esdras@unifap.com.br](mailto:esdras@unifap.com.br)

eticamente diferenciadas, notadamente no que tange aos necessários recortes de direito, saúde, educação, gênero e etnodesenvolvimento. Ao tempo em que organizou e publicou relevante produção científica como Bolsista de Produtividade em Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq, 2024) do Brasil, também foi responsável direta pela organização e coordenação de projetos de ensino, extensão e gestão universitária que, ao longo de décadas, situaram sua instituição de ensino superior dentre as pioneiras da América Latina, no que diz respeito à implementação e consolidação de políticas de ações afirmativas. Recentemente, a cientista amazônida foi alçada ao lugar de Professora Emérita, como um reconhecimento pelo conjunto da obra, exarado pelo Conselho Superior da maior universidade da Amazônia brasileira. No calor do momento, a Professora Jane compartilha conosco algumas de suas reflexões sobre as sendas percorridas e as causas que seguem comovendo-a; além de lançar um olhar sobre o recente desmonte da universidade e do serviço público brasileiro, vivenciado de forma concomitante em delicado momento da história nacional.

**Ramiro Esdras** - Professora Jane, muito obrigado por reservar um tempo para conversar conosco! Em um momento significativo para a senhora, e, aqui me refiro ao seu recente agraciamento com o título de Professora Emérita – conferido pela Universidade Federal do Pará<sup>102</sup> – imagino que estejas cercada de afazeres outros, além dos cotidianos... Por falar em Universidade da/na Amazônia, seu lugar de produção política e científica por atavismo, mas principalmente, seu lugar de vida, nota-se que a senhora sempre refere-o no plural... então podemos começar com a senhora nos dizendo do porque de referir-se ao espaço como Amazônia(s)?

**Jane Beltrão** - Conversar Ramiro é sempre um prazer. E falar de Amazônias é uma forma de se insurgir contra a homogeneidade que se nos impõem as políticas de subalternidade que diuturnamente tentam nos silenciar. A

---

<sup>102</sup> Conforme Resolução nº 5.711 exarada em 13 de dezembro de 2023. pelo Conselho Superior de Ensino, Pesquisa e Extensão da Universidade Federal do Pará (CSEPE - UFPA). (Resolução 5.711, 2023).

Amazônia não é homogênea em nenhum de seus aspectos. A geografia, a fauna a flora e especialmente seus filhos e filhas são diversos/as, falam línguas diferentes entre si e mantêm culturas específicas e diferenciadas que atravessam o mundo urbano que tenta apagar as marcas do mundo rural ou “da floresta”, congregando povos indígenas, coletivos quilombolas e demais povos tradicionais, para além das populações citadinas. As Amazônias se fazem presentes em diversos países. Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador, Guiana, Peru, Suriname, Venezuela, e a Guiana Francesa que ainda é um departamento de ultramar mantido pela França, integram o que eu chamo de Amazônias. Dentro de cada um dos Estados os direcionamentos políticos, econômicos e sociais são diferenciados. Portanto, existem diversas Amazônias e vale insistir na diversidade, pois o pluralismo deve contemplá-la, basta de colonialismos!

**Ramiro Esdras** – Professora Jane, mesmo sendo uma pessoa de pertença belemense/amazônica, a senhora também é uma mulher branca que foi exposta a um longo processo de formação epistêmica eurocentrada. Não obstante, é uma das autoras mais incisivas em chamar a atenção das/os cientistas sociais em formação para a necessidade de ouvir/refletir nas nuances de uma história afro e indígena, elaborada em seus próprios termos.<sup>103</sup> Isto denota um nível de intimidade com os povos indígenas e as populações tradicionais de diferentes partes dos mundos amazônicos que, convenhamos, não é habitual (ou característico) do fazer científico de sua geração. Consegue identificar (e podes compartilhar conosco), de onde vem essa afinidade com pessoas e povos cujos arranjos linguísticos e epistêmicos se apresentam tão distantes do fazer acadêmico, ainda euro e etnocentrado?

**Jane Beltrão** – Eu fiz licenciatura plena em História e, no curso, me apaixonei pelas disciplinas do campo da Antropologia, inclusive me aventurando pela formação em Bioantropologia e Arqueologia. Assim sendo, fui levada pelo senso de justiça a tentar compreender o mundo, o outro do “ponto de vista do nativo”. Talvez pelo fato de me incomodar com as gentes que saíam de Belém

---

<sup>103</sup> Sobre o assunto, consultar: (Beltrão & Lopes, 2017, pp. 16-24).

para o Rio de Janeiro desprezassem os costumes locais. À época (anos 60 do século XX), os costumes locais eram considerados coisa de menor importância. Os costumes da terra eram chamados pejorativamente de “caboquices” (coisa de caboclo, de pessoa matuta, pouco civilizada) e se valorizava as pessoas que voltavam do Rio de Janeiro com sotaque diferente. As comidas e os costumes considerados do Pará, voltaram à cena já nos anos 80 do século XX. Como belemense me revoltava com a submissão aos padrões não locais. Por outro lado, o impacto dessa conduta era negar a existência de povos indígenas e populações tradicionais, pois assim talvez se alcançasse o patamar de civilização requerido pelo eurocentrismo e pela arrogância de uma elite burguesa e de uma classe média alta que se acreditavam importantes. O quadro que descrevo é meio grotesco, mas me levou a pensar nas pessoas étnica e racialmente diferenciados. Minhas primeiras ações como professora era analisar os livros didáticos de História e Geografia para tentar corrigir os estereótipos sobre povos indígenas, comecei trabalhando com oficinas para professores da rede pública do estado do Pará. A experiência me fez estudar de forma mais profunda o assunto, fiz estágio no Museu Paraense *Emílio Goeldi* enquanto cursava a graduação e logo me tornei sócia da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). No Goeldi fui estagiária de Eduardo Enéas Galvão e ele era um etnólogo de boa estirpe, tanto nos fazia ler como refletir a partir de longas conversas sobre a vida dos povos indígenas no Alto Xingu e no Alto Rio Negro. Com essa formação não tinha como não atender o chamamento por direitos diferenciados. Mais adiante trabalhei, por nove meses, na Fundação Nacional do Índio que hoje se chama Fundação Nacional dos Povos Indígenas. E assim a experiência foi chegando, aos poucos e quando entrei na Universidade Federal do Pará há 34 anos fui construindo um percurso que de alguma maneira agregava os estudos sobre o que hoje se chama de forma mais ampla de pessoas, grupos e populações vulnerabilizadas. Estudei operárias, passei pelas epidemias buscando problematizar questões que me pareciam encobertas por temas que são considerados importantes, como por exemplo Cabanagem – revolta considerada popular que varreu a Província do Grão-Pará e Rio Negro – e Ciclo da Borracha – que marca as regiões amazônicas pela exploração de seus trabalhadores (seringueiros/as) que no fundo das estradas de seringa –

caminhos da extração da borracha – produziram o fausto dos quais as pessoas não esquecem. Indo na contramão dos temas, encontrei os temas que me seduzem pela violação de direitos humanos.

**Ramiro Esdras** – Como historiadora, a senhora publicou trabalhos que nos instam a pensar em eventos pandêmicos/sindêmicos, no curso do tempo e do espaço. Considerando a discussão atualíssima, tendo em vista nossa necessidade de lidar com os legados do SARS-COVID e, provocado por sua investigação sobre o flagelo do *Cholera morbus* em meados do período oitocentista no Pará<sup>104</sup>, tenho percorrido hebdomadários que versam sobre os impactos da assim designada gripe “hespanhola” no sudeste brasileiro, no início do século XX. Escrutinando os velhos jornais me parece tudo absurdamente familiar: os discursos condicionados à conveniência de forças hegemônicas em atuação nos órgãos de saúde; a especulação financeira que acaba infringindo mais degradação aos meios de vida e reprodução das classes populares; essa nossa condição biomédica que não é natural, enfim, mas retroalimenta-se das condições de produção e (péssima) distribuição da riqueza nas sociedades humanas... A senhora pode nos dizer algo sobre o porquê de não conseguirmos aprender com os eventos epidêmicos?

**Jane Beltrão** – A trama é complexa. Creio que os eventos epidêmicos são tomados como acidentes e algumas vezes iniciam longe dos centros urbanos e não são publicizados de imediato. O fato dificulta a compreensão dos eventos que desculpe a expressão “matam aos borbotões” sem que os serviços de saúde no passado ou no presente consigam tratar de forma adequada seus usuários que têm suas vidas encerradas, vítimas que são da incúria das autoridades sanitárias que, no início dos eventos, praticam o que hoje, após a Covid-19 chamamos de negacionismo. No século XIX e XX com a Cólera e no século XXI com a Covid-19 o comportamento foi semelhante, as autoridades políticas e sanitárias tentaram “tapar o sol com a peneira” e o resultado foi os números das mortes em 1955, 1972 e 2020. Outro fato que dificulta a ação de combate às epidemias é a compreensão de que as Amazônias são lugar de

---

<sup>104</sup> Sobre o assunto, consultar: (Beltrão, 2007).

intempéries, pois pouco civilizada e lugar de endemias além de alvo de colonialismo interno, no caso do Brasil, terminam em catástrofes anunciadas. Nós que somos “da terra” vivenciamos as disputas políticas, o desprezo por nossas vidas e sofremos as consequências da incúria. As mortes de 1855 e 2020 produziram a depopulação da região de forma drástica. Sendo uma antropóloga que considera as permanências e uma historiadora que tem a mudança como alvo, juntei as marcas das ciências que integram a minha formação e, creio eu, consigo apresentar quadros epidêmicos de forma antropológica e historicamente situada. Uma das formas de combater a imagem das Amazônias, como os lugares de doenças tropicais que espalha para outros lugares as mazelas do mundo, é estudar o que ficou abandonado nos “armazéns da memória”. A incúria político sanitária possui sobrenome registrada como Cólera ou Covid-19, passando pelas endemias como hanseníase e tuberculose.

**Ramiro Esdras** – Professora Jane, especialmente nas duas últimas eleições presidenciais no Brasil, pude testemunhar vosso engajamento e preocupação<sup>105</sup>, que a levaram a estar nas ruas, em diferentes oportunidades e eventos, alertando as pessoas para o perigo e a delicadeza do momento político que vivíamos, desde o advento da figura nefasta de FORA-TEMER (insisto que o cidadão em tela merece adentrar a história com esse epíteto). Pessoalmente, presenciei seu discurso emocionado sobre amigos que foram retirados do ambiente da Universidade aos trambolhões, na oportunidade, por ordem da ditadura civil-militar. Ocasão em que a senhora desenhava para nós o quadro que se avizinhava, com base nas lições de sua própria história de vida. Ouvimos com atenção aquelas lições e, mesmo assim, tivemos de assistir a uma malta de desqualificados assumir as rédeas do Estado e, no caminho, garrotear a Universidade pública. As recentes publicações do andamento das investigações da polícia federal brasileira demonstram que estivemos muito próximos de mergulhar em outra era de chumbo, o que demonstra o quão frágil

---

<sup>105</sup> Sobre o assunto, ver: (Beltrão, 2022).

é o pacto societário brasileiro. Já é possível respirar aliviado, enquanto os golpistas e milicianos encontram-se sob investigação?<sup>106</sup>

**Jane Beltrão** – Respirar aliviado é esquecer que a Democracia requer vigília constante. A Democracia rompe o pacto das elites, mas inconformadas elas se refugiavam, em esgotos chamados palácios e conspiram contra as conquistas da maioria. Eu sempre informo aos mais jovens que as gerações anteriores não podem ser esquecidas, a geração que me precede e a minha luta, ainda hoje, se insurgem contra os arbítrios e os mais jovens não podem deixar de abraçar a Democracia sob pena de mergulharmos no obscurantismo que nos massacra. Temos que olhar o passado e fazer emergir as boas estratégias, aperfeiçoando-as para manter vivas a Democracia. Nossa batalha é por expulsar as forças que tentam se sobrepor a todos/as. Se posso oferecer um caminho, digo procurem conhecer as “intentonas”, pois os golpistas andam a solta. É preciso exigir direitos, mas para tanto o passado precisa ser conhecido, pensem que só faz 60 anos que iniciou os 21 anos de ditadura que atravessou nossas vidas, ceifando muitos jovens que desejavam unicamente um futuro melhor. Olhem a volta e sempre veremos, um pai, uma mãe, alguns/mas irmãos/mãs, vizinhos/as presos por razões políticas ou desaparecidos/as pelas forças repressivas. Eu peço com humildade, veja *Arqueologia no Doi-Codi – rompendo o silêncio*<sup>107</sup> e, na sequência após o impacto do documentário, vejam também que o *Instituto Butantan produziu veneno para ditadura chilena assassinar opositores*<sup>108</sup>. Penso que assim, nos damos conta das graves formas de agir das elites e de sã consciência podemos assumir o papel de cidadãos/ãs. Talvez, aqueles que agiram para impedir que o 8/1 de 2023<sup>109</sup> se espalhasse e nos envolvesse em mais uma intentona. Para evitar e combater as mazelas é preciso, lembrar, conhecer e agir mantendo-se vigilante pela Democracia. Portanto devemos gritar a plenos pulmões: fora golpistas.

---

<sup>106</sup> Sobre o assunto, ver: (“Atacar Bolsonaro e inocentar militares na trama golpista é erro”, 2024).

<sup>107</sup> (“Arqueologia no DOI-Codi: rompendo o silêncio, 2024).

<sup>108</sup> Ver: (Barbo, 2024).

<sup>109</sup> Sobre os eventos ocorridos em 08 de janeiro de 2023 na capital federal brasileira, consultar a matéria: (“Terrorismo em Brasília: o dia em que bolsonaristas criminosos depredaram Planalto, Congresso e STF”, 2023).

**Ramiro Esdras** – Professora Jane, peço vênia para insistir uma vez mais no título de Professora Emérita. O Darcy Ribeiro costumava dizer, de forma bastante jocosa, que os modestos tem o direito de sê-lo, porque cada um sabe de si. Isso me faz pensar que nós não precisamos ser modestos (risos)... Creio que posso afirmar que os parceiros/as e orientandos/as/es do diretório de pesquisa liderado por vossa senhoria manifestaram, de diferentes maneiras, muito entusiasmo e faceirice com o justo reconhecimento, mas somente a senhora pode dizer o quanto custou – em nível pessoal e profissional – tomar as sendas e os posicionamentos que tomou, ao longo das últimas décadas... imagino eu que algumas coisas são mais fáceis de sentir do que explicar... Pode nos dizer algo do sentimento de receber essa honraria da Universidade que a pariu como intelectual; ao tempo em que também foi nutrida por seu trabalho, ao longo de toda uma vida?

**Jane Beltrão** – Eu gosto imensamente do meu trabalho. Eu me preocupo, crio e, ao mesmo tempo, me divirto. As emoções são muitas, vão do prazer à cólera, entretanto os momentos de alegria superam os de tristeza. Aprendi, a duras penas, a controlar as frustrações do que não posso, não devo ou é impossível alcançar. Aprendi que sozinha faço quase nada, o que importa é o coletivo, é o respeito mútuo é o companheirismo. Nada supera, em termo do que faço, ajudar a formar alguém e se a pessoa for alguém que durante anos foi excluído das lides acadêmicas é mais gratificante. Quando ajudei a formar intelectuais indígenas como mestres/as e doutores/as fiquei encantada, não conseguia acreditar que as políticas afirmativas triunfaram. Ser indicada para professora emérita da Universidade Federal do Pará, em plena atividade acadêmica, é uma honra! Ouvir os aplausos, os comentários elogiosos, as brincadeiras e participar do ritual é algo diferente, é o reconhecimento de uma vida de trabalho. Sou grata a estudantes, técnicos e colegas pela cooperação em momentos diversos da carreira. Creio eu que, deixando a modéstia de lado, valeu a pena estar na academia, talvez em outro lugar eu não tivesse tido ouvidos para as demandas da educação. Educar é mudar, é restaurar direitos, é lutar pela Democracia, portanto estou feliz e agradecida, afinal, como no filme, *assim se passaram 44 anos!*

## Referências

BELTRÃO, J. F. (2007). Memórias da cólera no Pará (1855 e 1991): tragédias se repetem?. *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, 14(sup.), 145-167. <https://www.scielo.br/hj/hcsm/a/6ydDwQDSnwfDMJzNdsV58jB/>

BELTRÃO, J. F. & LOPES, R. C. S. (2017). Alteridade e consciência histórica: a história indígena em seus próprios termos. In P. Beltrão & P. M. Lacerda (Orgs.). *Amazônias em tempos contemporâneos: entre diversidades e adversidades*. (pp. 16-24) Mórula Editorial.

BELTRÃO, J. F. (2022). Povos indígenas, eleições e racismo. In B. Gersen et al.(Orgs.). *Sistematização das normas eleitorais - Eixo temático VII: participação política dos grupos minorizados*. (pp. 37-60). Tribunal Superior Eleitoral. <https://www.tse.jus.br/o-tse/catalogo-de-publicacoes>

BRASIL - Resolução nº. 5.711, de 13 de dezembro de 2023 (2023, 13 de dezembro). Concede o Título de Professora Emérita a Jane Felipe Beltrão. Universidade Federal do Pará. [https://sege.ufpa.br/boletim\\_interno/downloads/resolucoes/consepe/2023/5711%20Concede%20T%C3%ADtulo%20de%20Profa%20Em%C3%A9rita%20a%20Jane%20Felipe%20Beltr%C3%A3o.pdf](https://sege.ufpa.br/boletim_interno/downloads/resolucoes/consepe/2023/5711%20Concede%20T%C3%ADtulo%20de%20Profa%20Em%C3%A9rita%20a%20Jane%20Felipe%20Beltr%C3%A3o.pdf)

CNPQ - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (2024). *Jane Felipe Beltrão*. CNPq. [https://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do;jsessionid=186FBCE6B2C48FD0663933CA96B7CED.buscatextual\\_0](https://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do;jsessionid=186FBCE6B2C48FD0663933CA96B7CED.buscatextual_0)

## Vídeos

Arqueologia no DOI-Codi: rompendo o silêncio [Vídeo]. (2024, março 13). Disponível em : YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=It9SeMZXtQA>

Atacar Bolsonaro e inocentar militares na trama golpista é erro, diz professor: 'Lula erra no alvo' [Vídeo]. (2024, março 19). YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=l6ocKn9KDX8> Acesso em 19, mar. 2024.

BARBO, S. (2024, 13 de março). Instituto Butantan produziu veneno para ditadura chilena assassinar opositores: documentos inéditos revelam que junta militar chilena visitou Butantan em segredo com oficiais do regime brasileiro. *Publica - Agência de jornalismo investigativo*. <https://apublica.org/2024/03/instituto-butantan-produziu-veneno-para-ditadura-chilena-assassinar-opositores/>

Terrorismo em Brasília: o dia em que bolsonaristas criminosos depredaram Planalto, Congresso e STF (2023, 8 de janeiro). *G1*. <https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2023/01/08/o-dia-em-que-bolsonaristas-invadiram-o-congresso-o-planalto-e-o-stf-como-isso-aconteceu-e-quais-as-consequencias.ghtml>



## AUTORAS/ES E ENTREVISTADAS

**Agenor Sarraf Pacheco** – Doutor em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC–SP). Professor Associado da Universidade Federal do Pará (UFPA). Contato: sarraf@ufpa.br

**Ana Paula Nóbrega da Fonte** – Bacharela em Ciências Sociais pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH - USP). Pesquisadora atuante com etnologia indígena e mediação e facilitação de processos de planejamento e avaliação participativos.

**Azarias Ioiô Iaparra** – *Palikur* do rio *Urukauá*. Graduado em Licenciatura Intercultural Indígena pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Contato: iaparrazararias@gmail.com

**Cindi Veridiana de Almeida Pinheiro** – Mestra em Desenvolvimento Regional pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Professora adjunta do curso de Direito na Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Contato: cindi@unifap.br

**Claudiane de Menezes Ramos** – *Baré* do rio Negro. Doutora em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade da Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Professora Adjunta no curso de Licenciatura Intercultural indígena (CLII) da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Contato: claudiane@unifap.br

**Daniel da Silva Miranda** – Marajoara de Breves. Antropólogo e historiador. Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará (PPHIST/UFPA). Contato: srdanielmiranda@gmail.com

**Emerson dos Santos Narciso** – *Galibi Marworno* do rio *Uaçá*. Graduando em Licenciatura Intercultural Indígena pela Universidade Federal do Amapá (CLII-UNIFAP). Contato : emersonmarworno9@gmail.com

**Evangelina Sônia dos Santos Jeanjaque** – Pesquisadora *Galibi Kalinã*. Graduada em Licenciatura Intercultural Indígena pela Universidade Federal do Amapá (CLII-UNIFAP). Titular da Secretária Especial de Povos Indígenas do Estado do Amapá.

**Fabiola do Socorro Figueiredo dos Reis** – Doutora em Estudos Literários e Estudos de Tradução (UFPA). Professora adjunta da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), atuando no curso de Letras-Francês do Campus Binacional de Oiapoque (CAMBinacional). Contato : fsfreis@unifap.br

**Gildo Firmino Nunes** – *Galibi* do rio *Uaçá*. Graduando em Licenciatura Intercultural Indígena (CLII) pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Contato: firminogildo@hotmail.com.

**Jane Felipe Beltrão** – Antropóloga belemense. Doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professora Emérita da Universidade Federal do Pará (UFPA). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq, nível 1B. Contato: janebeltrao@gmail.com

**Ramiro Esdras Carneiro Batista** – *Catrumano* do rio *Paranapetinga*. Doutor em Antropologia pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Professor Adjunto no curso de Licenciatura Intercultural indígena da Universidade Federal do Amapá (CLII-UNIFAP). Contato: ramiro.esdras.carneiro@gmail.com

**Ros'elles Magalhães Felício** – Linguísta e educadora corjesuense. Doutora em Letras e Linguística pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG). Professora Efetiva da Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES). Contato : magalhaesfelicioroselles@gmail.com

**Saulo Esdras de Matos Carneiro** – Técnico em Gestão Ambiental (IFNMG). Bacharelado em Direito pelas Faculdades Integradas Pitágoras de Montes Claros (UNIFIP-MOC). Contato : sauloesdras@gmail.com

**Silney Wanderson Aniká** – *Karipuna* do rio Curipi. Graduado em Licenciatura Intercultural Indígena pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Ex-coordenador do Distrito Sanitário Especial Indígena do Amapá e Norte do Pará (DSEI/AP).

**Vera Lúcia Martins Figueiredo** – Mestre em Geografia (UECE). Professora Efetiva do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA), Campus Belém. Contato : prof.verafigueiredo@yahoo.com.br

**Yanomami dos Santos Silva** – *Karipuna* do rio Curipi. Graduado em Licenciatura Intercultural Indígena pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Professor do quadro permanente da Secretária de Estado de Educação do Amapá (SEED/AP). Contato: yanosilva@gmail.com

