A painting of a thatched hut at night. The hut is illuminated from within, showing a person sitting and another person standing. The sky is dark with a bright star in the upper center. The foreground is filled with dark, leafy plants.

**A ESTRELA  
DO  
NORTE**

**RESERVA INDÍGENA DO  
UAÇÁ**

**ÁLVARO A. N. MUSOLINO**

**ÁLVARO AUGUSTO NEVES MUSOLINO**

**A ESTRELA DO NORTE: RESERVA INDÍGENA DO UAÇÁ**

**Dissertação de Mestrado apresentada ao  
Departamento de Antropologia do  
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da  
Universidade Estadual de Campinas sob a  
orientação do professor Dr. Guillermo  
Raul Ruben.**

**Este exemplar corresponde à  
redação final da dissertação definida  
e aprovada pela Comissão Julgadora  
em / /2000**

**BANCA**

**Prof. Dr. (Orientador) Guillermo Raul Ruben**

**Prof. Dr. (membro) Roberto Cardoso de Oliveira**

**Prof. Dr. (membro) Márcio Ferreira da Silva**

**Prof. Dr. (suplente)**

**Dezembro/1999**

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOGRAFIA DO IFCH - UNICAMP**

**M 974 e**      **Musolino, Álvaro Augusto Neves**  
                  **A Estrela do Norte: reserva indígena do Uaçá / Álvaro**  
                  **Augusto Neves Musolino. - - Campinas, SP : [s.n.], 2000.**

**Orientador: Guilherme Raul Ruben**  
**Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,**  
**Instinto de Filosofia e Ciência Humanas**

**1. Etnologia. 2. Identidade. 3. Etnicidade. 4. Linguagem e**  
**cultura. 5. Antropologia. 6. Índios da América do Sul. - Amapá.**  
**I. Ruben, Guilherme Raul. II. Universidade Estadual de**  
**Campinas. Instinto de Filosofia e Ciência Humanas. III. Título.**

## AGRADECIMENTOS

---

Este trabalho foi realizado devido à colaboração de algumas pessoas na produção do mesmo, direta ou indiretamente.

Dando total apoio aos períodos de incerteza e dúvidas que este tipo de atividade provoca, encontrei em minha companheira Carmo Bianchi que apesar de não ser antropóloga, a maior boa vontade e disposição de me escutar e apoiar naquilo que está vinculado à sua profissão de professora de língua portuguesa. A ela devo a correção do português aqui empregado e à digitação de grande parte de minhas idéias, além do apoio moral ininterrupto.

Sérgio Íscaro me apoiou bastante na fase de composição do Relatório de Pesquisa n.º 15/91 endereçado à FAEP-UNICAMP que fundamentou em parte a apresentação do exame de qualificação, com seus hábeis serviços de digitação.

Maurício de Mattos também me auxiliou na tarefa de montar e corrigir gráficos que foram previamente transferidos para o micro computador por Tarik orientado por Osvaldo Cruz.

Compondo a arte final e acompanhando de perto e com total apoio contei com a participação excepcional de Leandro Cesar Mendes destacável pela destreza e conhecimentos na área de informática.

O ex-chefe de Posto indígena da aldeia Manga da Funai em Oiapoque, nos idos de 1980/81, Cesar Oda, e também colega do curso de pós graduação na UNICAMP, que me facultou desburocratizadamente o acesso à área de estudo graças ao seu bom relacionamento com todos aqueles povos indígenas.

Guillermo Ruben, orientador, que fez o que pode para me aturar, revelando-se um ser paciente, foi gestor de um financiamento via FAEP, que possibilitou este survey.

À banca de qualificação quero agradecer aos participantes, professores Roberto Cardoso de Oliveira e Márcio Silva, cujas indicações tão ricas, contribuíram bastante.

A professora Tânia Alkimin também contribuiu com sugestões sobre a condição veicular das línguas.

De Belém, do Museu Emílio Goeldi, tenho gratas recordações de minha amiga e pesquisadora Cândida Drummond de Barros que me colocou em contato com o então vivo professor Expedito Arnaud e com Suzana Primo dos Santos. O primeiro, pesquisador emérito da região do rio Uaçá. A segunda pesquisadora daquela entidade e índia karipuna.

O ex-chefe de posto da Funai de Kumarumã Frederico de Oliveira também auxiliou-me no meu trajeto pelo Amapá e a ele sou grato por isso.

Aos povos das áreas indígenas da bacia do rio Uaçá, quero agradecer também no geral a boa acolhida por parte de todos aqueles com quem tive contato: karipunas, galibis e palikures.

Em particular quero agradecer ao cacique Ramon dos Santos, Reginaldo dos Santos, Mário dos Santos, Jairo Bezerra e os funcionários da FUNAI de Oiapoque, que me auxiliaram no deslocamento pela área.

Domingos Santa Rosa e esposa, pela hospitalidade e informações preciosas relatadas. Jason Leal de Freitas e Rangel pelo auxílio prestado.

Dona Domingas e esposo, Luciano dos Santos, Dionísio dos Santos, Florêncio dos Santos, Henrique dos Santos, Amândio Karipuna, Estela dos Santos e seu filho, Tangará, Margarido de Espírito Santo, Cacique Aniká, Cipriano, Abel, e respectivas famílias. Obrigado pela acolhida.

Dona Delfina dos Santos, Washington, Álvaro Silva, pela hospitalidade.

Cacique Avelino. Cacique Sabá e esposa, Celino dos Santos, pelo convite para a festa de São Sebastião.

Felizardo dos Santos que me proporcionou o exame da documentação do PIN-Kumarumã, Ovídio Narcísio, José Silva, Cacique Paulo Roberto da Silva pelas informações prestadas.

Felipe Malaquier, *Xef* de projeto comunitário de plantio de mandioca, Carlos Alberto Malaquier, Miranda, Severino dos Santos, Eurico Narciso, Cerelo Chaves, Osvaldo dos Santos, Raul dos Santos, Manuel Trindade, Dona Maria Francisca Loreana, Niumã, Liana, Adelson e Demilson. Manuel Azimiro, Lindolfo Policarpo, Waldemar Nunes, *xef* Lucivaldo, pela simpática acolhida.

Chefe do PIN-Kumenê Paulo Orlando e seu filho Nilo Martiniano, pelas muitas informações prestadas e pela hospitalidade.

Cinval Cedô, de Tawari, Maria das Graças, seu esposo Ismael e suas filhas Jaciara e Tainá, de Manga, pela hospitalidade.

Finalmente, quero expressar meus agradecimentos ao hábil motorista fluvial que se tornou um grande amigo, Amâncio dos Santos com o qual viajei por aquelas águas mágicas do norte do Amapá.

<b>PREFÁCIO</b> .....	<b>2</b>
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>6</b>
<b>A VIAGEM PELA ÁREA INDÍGENA Uaçá</b> .....	<b>13</b>
<b>I - ASPECTOS HISTÓRICOS</b> .....	<b>21</b>
1 - HISTÓRIA INDÍGENA REGIONAL.....	22
2 - A CONVIVÊNCIA ENTRE OS ÍNDIOS DA BACIA DO RIO Uaçá E AS CIDADES DO BAIXO RIO OIAPOQUE. ....	38
<i>INTRODUÇÃO - CONHECENDO A REGIÃO</i> .....	38
<i>A SITUAÇÃO DAS TERRAS, O PAPEL DAS COOPERATIVAS, A SEGURANÇA DA RESERVA A INTEGRAÇÃO DAS IDENTIDADES A PARTIR DA CONDIÇÃO DE INDIANIDADE.</i> ....	48
<i>CINCO CONDIÇÕES BÁSICAS PARA O ESTABELECIMENTO DE UMA IDENTIDADE INDÍGENA REGIONAL.</i> .....	50
<b>II- ECONOMIA E TRABALHO</b> .....	<b>78</b>
1-ATIVIDADES ECONÔMICAS PRINCIPAIS .....	79
2- ATIVIDADES ECONÔMICAS COMPLEMENTARES .....	91
3- MIGRAÇÃO PARA O TRABALHO.....	94
4- ESCOLARIZAÇÃO E MIGRAÇÃO .....	101
<b>III – A COEXISTÊNCIA POLÍTICA</b> .....	<b>113</b>
1 - A IDENTIDADE POLÍTICA .....	114
2 - A ORGANIZAÇÃO POLÍTICA.....	133
<i>OBSERVAÇÕES DE CAMPO</i> .....	133
<i>A POLÍTICA INTERÉTNICA NA ÁREA INDÍGENA</i> .....	139
3- RELAÇÕES DE PARENTESCO E RELAÇÕES POLÍTICAS .....	151
<i>OBSERVAÇÕES</i> .....	151
<i>ALGUMAS CONCLUSÕES</i> .....	159
<i>QUADRO GERAL DAS LEGENDAS</i> .....	161
<b>IV – A COMUNIDADE CULTURAL</b> .....	<b>164</b>
1 - A ORGANIZAÇÃO DO COMPLEXO RITUAL E A INTERAÇÃO CULTURAL E ECONÔMICA .....	165
2 - LÍNGUAS ÉTNICAS E VEICULARES .....	177
<b>V - A IDENTIDADE ÉTNICA REGIONAL</b> .....	<b>180</b>
1- O CONTROLE DO ESTADO SOBRE A REGIÃO DO Uaçá E A NEGOCIAÇÃO DAS IDENTIDADES LOCAIS .....	181
2 - UMA REFLEXÃO PRÁTICA ACERCA DAS IDENTIDADE NA ÁREA Uaçá E BAIXO OIAPOQUE .....	187
<b>APÊNDICES</b> .....	<b>196</b>
ENTREVISTA COM FREDERICO MIRANDA DE OLIVEIRA, EX-CHEFE DO PIN-GALIBI, KUMARUMÃ, 25/0L/91, MACAPÁ, AMAPÁ.....	197
ENTREVISTA COM ÁLVARO SILVA (KARIPUNA) EM 2L/0L/9L, SANTA ISABEL, RESERVA DO Uaçá, AMAPÁ	222
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	<b>237</b>

# PREFÁCIO

Os objetivos gerais a que me propus ao realizar esta tese foram elaborar uma etnografia embasada em levantamentos histórico-antropológicos e estabelecer elementos de análise para contribuir com a compreensão da formação de uma identidade indígena regional. Como resultado deste trabalho objetivei um relato etnográfico amplo de uma região indígena complexa e pouco conhecida como totalidade. Em suma, neste trabalho, realizei uma análise etnográfica dos povos galibi-marworno, karipuna e palikur - localizados no norte do Amapá, no município de Oiapoque e na área indígena Uaçá - no qual elementos político-econômicos e sócio-culturais se fundem amalgamados por um sentido de identidade complexa e elaborada.

A ansiedade em atingir estatutos teóricos fundamentadores e descritivos sobre os povos indígenas que visitei foi tão grande, intensa e cheia de dificuldades reais e auto impostas que em certos momentos tive que me distanciar da produção do trabalho para avaliar a minha imersão neste objeto de apaixonante estudo. A viagem pela região foi rápida, durando um mês apenas, mas contou com uma colaboração ímpar por parte da população indígena local, tal o volume de informações obtidas para este tempo de acelerado reconhecimento da área pesquisada, caracterizando-se como propriamente um *survey* etnográfico.

As barreiras reais interpostas no meu caminho foram de ordem financeira. Repetidamente, por três vezes me dirigi à Fapesp com projeto de pesquisa, solicitando financiamento e três vezes o tive negado. Foi um período crítico. O projeto era devolvido com pequenas exigências a serem agregadas, para finalmente voltarmos ao marco zero da exigência inicial previamente cumprida. Ao constatar o jogo institucional que protege um assessor anônimo

pouco ou muito interessado nesta área brasileira onde se desenrolou a pesquisa, resolvi agir por própria conta e inicialmente arqueei com todos os custos da viagem. Felizmente contei com posterior apoio da Faep-Unicamp que me financiou de volta a viagem na qual realizei a coleta de dados etnográficos principal com que conta o meu trabalho. As dificuldades impostas foram muito mais decorrência das barreiras anteriormente comentadas do que falhas no próprio trabalho, o qual tem características inéditas e originais, segundo me convenceu o próprio orientador acadêmico ao qual eu me agreguei. E não foi um caminho fácil de se trilhar, ele e eu que o digamos.

Passo agora a enumerar os assuntos a que se dedicam cada um dos capítulos.

O primeiro capítulo trata da história regional do baixo rio Oiapoque, a partir de um levantamento feito desde o final do século XVI até o ano de 1996, no qual se apresentam as várias composições interétnicas formadas ao longo destes séculos pelos indígenas em contato direto com os Estados europeus e brasileiro, suas particularidades culturais e generalidades próprias do desenvolvimento do processo de contato secular. Apresenta também aspectos da história recente, procurando desvendar um pouco mais a região, a situação das demarcações de terras regularizadas junto à Secretaria do Patrimônio da União do Ministério da Fazenda.(Gondim, 20/1/1996: 12). Tece argumentos sobre as bases históricas da identidade indígena regional.

O segundo capítulo trata das atividades de trabalho desenvolvidas atualmente na área, do comércio que se gestou em virtude delas e estabelece a apresentação de fatores de migração comuns à região.

O terceiro capítulo trata do convívio político estabelecido entre as três etnias da bacia do rio Uaçá e de seus afluentes, comentando e

observando a política interétnica, as relações de parentesco e sua influência nos acordos políticos internos e externos à área indígena.

O capítulo quatro apresenta as comunidades indígenas integrando-se culturalmente na atualidade, como corolário histórico de uma confluência de interesses econômicos, políticos e lingüísticos, que tecem uma identidade regional indígena, uaçaiana.

Finalmente a conclusão nos dá uma idéia geral das conformações de identidade dos povos do Uaçá e suas implicações políticas e culturais junto àquelas sociedades ao tipificá-las e ao analisá-las em conjunto operativo na situação histórica do fenômeno do contato entre distintas etnias, naquela região, vislumbrando um rumo a ser seguido pela união de diferentes comunidades indígenas em uma mesma situação de contato com as sociedades envolventes.

Ao término das leituras dos sucessivos capítulos, o leitor poderá notar que as idéias centrais contidas no primeiro parágrafo deste prefácio pretendem ser uma somatória integrativa das diferentes conclusões encontradas nos mesmos.

Entre as leituras que me levaram à idéia central é claro poderíamos citar um rol de autores que se dedicaram principalmente à questão da identidade. Pelo próprio desenrolar da redação do trabalho se poderá notar que muito do meu discurso se verifica na observação direta da realidade que foi alvo desta etnografia e no próprio discurso dos índios regionais. Longe de ser empirista inveterado, trabalhei com universos possíveis. Aquele que é a própria observação etnográfica e aquele que é próprio das leituras e teorias acumuladas ao longo de cursos de formação e pós-graduação no Departamento de Antropologia da Unicamp. Nada mais sou do que um produto do meio, neste sentido.

Dentre os autores que se dedicaram ao estudo epistemológico e antropológico da identidade quero lembrar Habermas, Lévi-Strauss, Roberto Cardoso de Oliveira, Eduardo Galvão e Georges Marcus, que apesar de não citados no corpo do texto aqueles primeiros ( à exceção de Habermas) e rapidamente aludidos estes dois últimos, tiveram contribuição básica na elaboração do mesmo.

No campo histórico há que se fazer obrigatória menção ao antropólogo desbravador da área, Expedito Arnaud com seus relatórios densamente informativos publicados pelo Museu Emílio Goeldi. Nadia Farage também realizou um destacável trabalho de história indígena no qual encontrei bastante referências. Robin Wright que passou importantes informações a respeito da predominância da cultura aruak no norte da Amazônia também não poderia ser esquecido. E claro foi feito um retorno obrigatório aos registros de Rondon, Malcher e Nimuendajú para resgatar perspectivas históricas de raiz.

Finalmente, nas entrevistas de campo, a colaboração de Domingos Santa Rosa, Álvaro Silva, Felizardo dos Santos, Paulo Orlando, Suzana Primo dos Santos, Frederico Miranda de Oliveira e Roberta Spires foram de grande valia.

# INTRODUÇÃO

*[A Amazônia]" é uma destas grandezas tão grandiosas  
que ultrapassam a percepção dos humanos."*

*(Mário de Andrade - 1927)*

Uma área inóspita, imensidão verde, onde reside a vida e a morte, um mistério, uma representação do desconhecido é a idéia que nos assume quando da janela do avião enxergamos tanta floresta, tanto rio em duas horas ou mais de vôo numa mesma rota amazônica.

Cheguei a Belém, percorrendo a conexão São Paulo-Brasília. O calor que me invadia quase chegou a ser sufocante, não o sendo mais devido ao meu entusiasmo de entrar pisando o solo da maior cidade amazônica, por estar na boca do rio Amazonas, entrada histórica para o conhecimento e exploração de um mistério, que na vida de qualquer etnólogo se reveste de emoção e povoa de simbologias fortes a alma inquieta do pesquisador.

Foi curta a estadia em Belém, porém não menos significativa no contexto total da viagem que iria se prolongar mês afora. Em contato com estudiosos do Museu Goeldi, teve-se a oportunidade de dar-se umas pinceladas a mais, nos matizes locais, nas representações sobre a Amazônia.

O verde se tornou mais intenso e adquiriu variados tons ao sol do meio dia. A chuva torrencial turvava a paisagem a qualquer hora do dia. O rio-mar tépido às altas horas da noite.

Uma entrevista com o professor Arnaud me pôs de viva voz a conversar com um estudioso da área indígena para a qual me dirigia e que ele, nas décadas de 1960 e 1970, estudara e escrevera sobre.

Impressionado com a arquitetura do tempo áureo da borracha e o calor humano com que fui acolhido no portal da amazônia, longe de crer que tal fato pudesse ser ampliado *ad infinitum*, fiz daqueles rápidos e intensos dias o preâmbulo de minha entrada em área.

Quarenta minutos de vôo, aterrissamos em Macapá. Apesar de delimitar geograficamente minha área de pesquisa ao norte do Amapá, mal sabia eu que, apenas ao pôr os pés no aeroporto de Macapá, já estava em curso a minha expedição etnográfica. Se a Amazônia é uma representação de um imenso e fascinante universo pouco conhecido, o contraste que representou Belém e Macapá, como cidades do Norte, foi justamente aquele que dividiu uma área metropolitana de uma área indígena. Viu-se muito índio em Macapá. Na Funai, tinha índio karipuna, galibi, palikur, tiryó, wayana, waiãpi, apalaí do Jari (índios do nordeste da fronteira setentrional amazônica).

De Belém ficou a impressão central da metrópole. De Macapá o cheiro da borda da selva, um calor ao norte do Equador, uma presença marcante de migração para o garimpo e um esforço enorme para conseguir vaga num vôo irregular para Oiapoque. No aeroporto de Macapá foi encontrado um brasileiro morador de Caiena, casado com índia karipuna da aldeia de Manga dentro da área etnográfica alvo de minha pesquisa. Em seguida foi encontrado um alto funcionário da política local. Ambos relataram situações recentes dentro da reserva Uaçá, contando também um crime e prisão dentro da área do Uaçá. Tratava-se da morte de um suposto pajé. Estes contatos ocorridos em Macapá já delinearam alguns traços empíricos do que se poderia encontrar na reserva. O fato é que se ouviu várias histórias cujos personagens se acabaria por conhecer pessoalmente. A atenção do etnógrafo é solicitada a cada instante. O relato de um caso pode ser importante para se identificar lugares e pessoas que acabam por ter envolvimento em uma trama da rede social

estudada. Com um quadro delineando-se mais e mais a cada instante em que se aproximava da região da bacia do Uaçá, aterrissou-se no dia seguinte, pela manhã, em Oiapoque.

Foi uma festa. Mario dos Santos, karipuna, funcionário da Funai-Oiapoque prontificou-se a estabelecer contatos naquele mesmo dia com índios da região que estavam na cidade. Reginaldo dos Santos, karipuna, também funcionário da Funai, ficou à disposição para a apresentação na casa do índio, onde se pernoitaria, antes de no dia seguinte ser por ele conduzido de jipe à aldeia Manga. Jairo Bezerra, galibi e principal encarregado do órgão em Oiapoque, localidade de mais de 7.000 habitantes, conseguiu um barco de alumínio e de um motor de popa de 25 HP com os quais seria feita a viagem naquele mês pela bacia do Uaçá. Na tarde do dia da chegada a Oiapoque foi contatado o ex-cacique e chefe de posto da Funai, Paulo Orlando, palikur, que, sabendo da viagem, formalizou o convite para que se visitasse a aldeia de Kumenê, onde tem sua morada. Neste dia acabou-se conhecendo Glória Primo dos Santos, karipuna, em casa que mantém com seu irmão, o cacique Ramon dos Santos, da aldeia Santa Isabel, em Oiapoque, onde também é vereador desde 1989.

Neste mesmo dia foi cruzada a fronteira em direção a Saint Georges D'Oyapok, na Guiana Francesa, em viagem de barco a motor (catraia) de cerca de 20 minutos. Constatou-se que o nível de vida do lado francês é mais elevado, com cidadania para os índios, com um comércio mais diversificado que o de Oiapoque, que se concentra na venda de pescado, farinha e alguma pecuária.

Entre 1988 e 1990 houve um surto garimpeiro no rio Oiapoque onde se efetivou prioritariamente o garimpo de balsas para o qual muitos índios da região trabalharam. Este garimpo, entretanto, estava praticamente desativado

em 1990 no baixo Oiapoque. Teve-se notícia de que as balsas subiram o rio ou foram transferidas para a região de Regina nas margens do rio Ouanari, na Guiana.

O significado da fronteira é o de um limite político para o cidadão francês e brasileiro comuns. Se entretanto um habitante da região é indígena, o significado obedece à secular representação da multivariada identidade que o indígena regional assume. A bem da verdade, há uma negociação da identidade, a certa altura da vida dos índios regionais. Os índios podem migrar, aliás têm plena liberdade para fazê-lo, bastando para isso optar por se casar e registrar os filhos no lado francês, assumindo cidadania francesa, ou permanecer índios nas terras brasileiras, ou mesmo optando pelas duas situações, casando-se na Guiana e morando, ou mantendo família no Brasil.

Em virtude da secular migração indígena pela fronteira, notadamente na zona do baixo Oiapoque, em virtude do passado histórico entre Brasil e França nas disputas seculares do contestado, o rio Oiapoque é palco de presença militar permanente. Do lado brasileiro o Batalhão Especial da Fronteira de Clevelândia do Norte realiza suas costumeiras patrulhas de rotina. Do lado francês, lanchas torpedeiras e canhoneiras patrulham as águas fronteiriças, bem como nota-se a constante presença de aviões de reconhecimento franceses que atuam ao longo do rio.

Pelos motivos já expostos, a viagem que se iniciou na área indígena pela aldeia Manga deveria seguir até Kumarumã, principal polo produtor dentro da reserva, contando além da produção de mandioca, com larga produção de banana e barcos para a comercialização no Oiapoque nos dois lados da fronteira. Na região do rio Urucauá elegeu-se a aldeia de Kumenê para constar do itinerário de observação etnográfica, por se tratar também de ser uma

aldeia de área étnica, política, economicamente e demograficamente preponderante.

Da janela do avião para o interior da selva amazônica, percorrendo seus rios e igarapés de barco, a sensação de exuberância agigantou-se em grandiosos volumes d'água, imensas plantas, árvores e variado mundo animal. Houve situações em que o deslumbramento e euforia eram tantos que olhava para os índios ao redor procurando uma cumplicidade que se sabia ser difícil de neles reconhecer. Afinal eram filhos da terra no seu cotidiano, onde o único estranho era eu mesmo.

Compreender povos diferentes, viver em sociedades silvícolas, aventurar-se pelos rios e ares da Amazônia, ver o pôr-do-sol tingido de flamingos voando no fundo da paisagem da mata densa e um índio flechando um peixe para o jantar, mulheres com cestos às costas voltando das roças de mandiocas acompanhadas pelos filhos. Os mais novos com sorrisos brancos, cheios de dentes, nas faces bronzeadas. Os mais velhos com um sorriso desdentado, olhando o estranho barbudo que acabara de chegar. Alguns encaravam-me sérios, outros passavam tentando mostrar-se indiferentes. Uma imagem de índios da amazônia que sempre voltará à memória, sempre.

Numa manhã dos primeiros dias de janeiro de 1991, após se viajar cerca de vinte quilômetros da estrada BR-156 no sentido Oiapoque-Macapá, adentrava-se à reserva indígena do Uaçá, na altura da aldeia Manga de etnia karipuna. Esta aldeia, por se ligar por via terrestre à cidade de Oiapoque e pela posição que ocupa na bacia hidrográfica do Uaçá, é considerada o portão de entrada da área indígena (ver mapa). De fato, boa parte da produção agrícola indígena do rio Curipi e Urucauá converge através desses rios para Manga de onde é encaminhada para Oiapoque. Exceção é feita à produção agrícola da

zona de Kumarumã que passa pelos rios Uaçá e foz do Oiapoque até a cidade do mesmo nome.

\* \* \*

A representação etnográfica sempre remonta à criação do texto pelo pesquisador. O produto final do texto, entretanto, demanda três etapas sucessivas e interdependentes entre si. A primeira dessas etapas é a busca bibliográfica, em que através de relatos, descrições, história, teorizações e conclusões de estudiosos fazemos um levantamento prévio da área e das etnias a serem objeto de nova investigação. Essa etapa inicial reproduz ou induz a informações que confrontadas com outras fontes bibliográficas distintas compõem um conjunto descritivo que analisado no decorrer do tempo busca raízes históricas, formando um quadro etnohistórico bem definido, com possibilidades de melhor delinear a história regional à medida que novos documentos e leituras são agregados. É uma etapa de pesquisa etnológica em que todo dado histórico significativo deve conduzir à criação de uma representação mais completa da sociedade ou sociedades em estudo.

A segunda etapa comporta a busca de elementos empíricos que uma expedição etnográfica produz. Esta etapa pode produzir uma série de distorções, principalmente em virtude do tempo empregado para a coleta de dados etnográficos. Ou pela absorção da "teoria" nativa ou pela consideração exclusiva do etnógrafo ao idealizar uma representação etnográfica. Entretanto, qualquer que seja o veio teórico-filosófico e metodológico empregado num novo estudo etnográfico, ele tende a acrescentar dados desta natureza e a enriquecer o acervo de informações e reflexões sobre a área e população pesquisadas. É aqui nesta etapa que entram as considerações para compor as representações etnográficas idealizadas pelo pesquisador.

A terceira etapa é a fase das conclusões, onde se analisa o tempo composto pelas perspectivas históricas ou diacrônicas e os dados de perspectiva sociológica e antropológica propriamente ditos que nos remete à visão do processo histórico recente, de caráter sincrônico, em que se vive o presente etnográfico.

As representações etnográficas, tendo por base os processos históricos e sociais, devem tentar reproduzir as realidades locais a que se referem. Se elas terão mais ou menos sucesso no seu intento descritivo e etnológico, isto dependerá do equilíbrio com que a teoria antropológica for utilizada, produzindo conhecimento científico, por um lado, resgatando culturas, valores e normas étnicas, por outro. Através da procura das diferenças que se manifestam no cotidiano das comunidades ou povos e de seus grupos culturais, étnicos, políticos e de interesses gerais e específicos. No caso, uma especificidade caracterizada por um enclave indígena em alguma medida binacional, e triétnico, no qual as representações têm seu curso.

Uma representação etnográfica para ser válida deve, portanto, compor-se da autoridade etnográfica de quem elabora o texto, do reconhecimento do texto ou da teoria etnográfica por parte das sociedades pesquisadas e da própria teoria aplicada para explicitar situações análogas em sociedades distintas, porém com um mínimo de estruturas sociais convergentes.

## **A viagem pela área indígena Uaçá**

O primeiro contato que tive com os índios uaçaianos ocorreu em Oiapoque, na sede da então Ajudância da Funai de Oiapoque. O senhor Jairo Bezerra, índio galibi-marworno, forneceu-me um barco de alumínio para quatro pessoas e um motor a gasolina de 25 HP, com os quais haveríamos de viajar pela área indígena, eu e meu motorista fluvial, senhor Amâncio dos Santos. Na Ajudância da Funai ainda, foi-me confiado um recipiente de plástico de cem litros e dois tanques de gasolina para o barco. Neste mesmo dia, tomei contato com o senhor Paulo Orlando, ex-cacique e atual chefe do posto indígena palikur (Pin-Palikur), situado na aldeia de Kumenê.

Na noite daquele dia quente de janeiro de 1991, tive a oportunidade de conhecer o cacique karipuna e vereador do município de Oiapoque, senhor Ramon dos Santos, sediado na aldeia de Santa Isabel.

À mesa de um jantar no centro de Oiapoque, também tive contato com os senhores Mário dos Santos da aldeia Manga, atualmente exercendo o cargo de escriturário da Funai na Ajudância local e Reginaldo dos Santos, atualmente motorista da Funai, com os quais haveria de adentrar à aldeia Manga na manhã do dia seguinte, depois de percorrermos cerca de 20 km da rodovia BR-156 e tomarmos a estrada de acesso à reserva indígena, denominada ramal do Manga, com mais 6 km.

A chegada na aldeia de Manga atraiu a atenção do cacique local, senhor Luciano Santos e do chefe do posto indígena senhor Domingos Santa Rosa que foram nos receber na sede do posto denominado Posto Indígena Uaçá (Pin-Uaçá).

Após cinco dias de permanência na aldeia Manga iniciei viagem fluvial rumo à aldeia de Kumarumã distante quatro horas e meia de barco pelos rios da região.

O barco saiu carregado de encomendas para a aldeia de Santa Isabel, situada no percurso, a minha bagagem que se resumia numa pequena mochila e o tanque de cem litros de combustível que eu controlava à minha frente, escorando-o com as minhas pernas para evitar que este se movesse e com a aceleração e desaceleração da marcha do barco. Após rápido desembarque na aldeia de Santa Isabel, tomamos o curso do rio Curipi passando pela entrada do igarapé que dá acesso à aldeia de Açaizal.

A viagem pelo rio Curipi foi rápida e tranquila. O rio era um espelho a céu aberto, povoado de pássaros amarelos e brancos que curiosos vinham sobrevoar nossas cabeças.

Em uma hora de viagem, estávamos na confluência deste rio com o rio Uaçá, onde se situa o posto indígena de Encruzo, o mais antigo e desabitado da região no qual mora apenas uma família. Passamos ao largo deste posto e começamos a subir pelo baixo rio Uaçá.

O rio Uaçá a esta altura, estava caudaloso e com forte correnteza, exigindo do nosso motor mais força e do piloto habilidade no manejo do barco. Como a maré que invade o rio até além daquela altura, estava vazante, o Uaçá grosso e célere representou uma primeira ameaça no itinerário de nossa viagem, pois a velocidade fora bastante reduzida e a espessura da corrente jogava a água revolta para dentro do barco, fazendo com que eu me dedicasse freneticamente a recolhê-la numa cabaça e a jogá-la fora. Após uns quinze minutos de correria rio acima, a torrente foi amainando e o Uaçá foi apresentando suas margens exuberantes de mata gigante, com arvoredos, palmeiras e aguapés que avolumavam-se sobre o espelho do rio, de quando em

quando ofuscado por imensos tapetes de plantas d'água e vitórias régias que verdejantes ondulavam à nossa passagem, revelando troncos semi submersos aos quais se atracavam tracajás pescoçudos que imóveis observavam a tudo com impassível estranheza.

Curso acima, o rio estreitava-se e as árvores debruçavam-se sobre as águas revelando várias araras vermelhas, barulhentas e assustadas com o zumbido do motor. Tucanos curiosos pulavam pelos galhos e batiam asas assustados com a nossa proximidade. Micos em bandos subiam para as alturas das copas num estardalhaço que nunca antes pudera ver e ouvir. O rio Uaçá no Amapá me apresentava exuberante a sua amazônia local, que eu sei bem ampla, mas que ali naquela hora era o que eu tinha ao alcance dos sentidos e seria o que me ficaria gravado na mente como primeira experiência na selva vivida ao norte do Equador. Pouco talvez para o que representa o resto da amazônia, muito para o viajante deslumbrado de ver , ouvir, respirar e tocar, mergulhado em tanta natureza, em tanta selva.

Ao cabo de uma hora de viagem passávamos pela boca do rio Urucauá, onde entraríamos na nossa viagem de volta. À frente, durante mais de duas horas de viagem, finalmente aportaríamos na aldeia galibi-marworno de Kumarumã, onde se situa a sede de mais um posto indígena. (PIN-Kumarumã) Antes de lá chegar, porém, fomos atingidos por grossas bâtegas de chuva que caíam intermitentes, rápidas e passageiras durante uns poucos minutos fazendo o barqueiro tiritar de frio no "inverno" amazônico. Eu seguia aquecido pelo calor das descobertas, molhado até os ossos, porém cuidando para que a carga restante não fosse atingida pela chuva, para o que, sempre esticava e amarrava a lona curta sobre a mesma, açoitada pelo vento.

No alto Uaçá, o volume de aguapés aumentou assustadoramente, existindo de tempos em tempos um fechamento total da visão do canal

navegável do rio. Diante de tal situação pudemos contar com a larga experiência do piloto que periodicamente desligava o motor, içando-o para limpar as hélices das raízes dos aguapés que se emaranhavam nas mesmas. Quilômetros à frente, novamente o rio refletiu seu espetacular lado especular que se abriu até as margens do nosso destino.

Abrasados de sol equatorial chegamos quase no final da tarde em frente ao posto indígena de Kumarumã, após atravessarmos remando o largo campo alagado que separa o Uaçá da terra firme da aldeia ,também chamada teso, nesta época do ano. Amarramos o nosso barco perto de um pequeno telheiro que cobre um poço d'água. Entramos em contato com o senhor Ovídio que já sabia de nossa viagem, alertado que fora pelo sistema de rádio-comunicação da reserva que ocorre entre todos os postos indígenas da área.

Descarregávamos a nossa pequena embarcação metálica quando veio receber-nos, dando-nos as boas vindas, o senhor Felizardo dos Santos, que nos instalou na casa do posto indígena do qual é chefe.

Crianças e jovens nos rodearam imediatamente, fazendo perguntas sobre como fora a viagem, sobre o preço de mercadorias em Oiapoque, sobre o que faríamos ali.

No final da tarde, no lusco-fusco, algumas montarias (barcos feitos em troncos) chegavam de roças do outro lado do rio e seus ocupantes lançavam olhares curiosos, tais quais eram meus olhares àquele povo queimado de sol, de olhos e dentes alvos, portando *panares* (cestos) de mandioca, as mulheres e as meninas; E arco e flecha e espingardas os homens, rapazes e meninos.

Depois disso, caiu a noite povoada de mosquitos, mariposas e uma enormidade de insetos alados, um inferno que os da terra denominam *la voleil* , em língua crioula "a revoada". Após o jantar, abatido pelo sol da viagem, fui dormir cedo. Cedo estava de pé para entrevistar o cacique Paulo da Silva,

apresentar-me a alguns dos habitantes da aldeia que é grande. E conhecer a disposição das construções existentes que em Kumarumã, é similar a outras aldeias importantes da região que já visitara e ainda visitaria, e contavam com enfermaria, igreja, escola, casa de festas, cooperativa e eventualmente como no caso de Manga, Encruzo, a própria Kumarumã e Kumenê, contavam também com postos indigenistas da Funai. Assim iniciou-se a minha estadia de sete dias naquela localidade.

A etapa seguinte da viagem foi a rota para a aldeia palikur de Kumenê. Situada a cerca de quatro horas e meia de viagem por barco a partir de Kumarumã, a principal aldeia palikur do rio Urucauá se apresentou depois de uma curva do rio, encravada no meio de árvores enormes que se situam nas encostas de um morro. Ao abandonarmos o curso do rio e penetrarmos centenas de metros pelos campos alagados de inverno desta aldeia, a hélice do motor de popa desprendeuse. Por duas horas ficamos vadeando o fundo do alagado até encontrarmos as peças perdidas pelo tato, com os pés. Uma vez em terra firme, informaram-nos que poderia haver piranhas no local em que realizávamos, com água na altura do peito, a nossa busca. Um alívio tardio percorreu-me a espinha e degelou-me o sangue.

O chefe de posto Paulo Orlando e seu filho o cacique Nilo Martiniano nos receberam com um grande jantar que contou com várias iguarias e diferentes tipos de carne. Até pão feito na hora, quente do forno, tinha na mesa do jantar. Como o senhor Paulo Orlando sofre de diabetes, comida com tempero especial também foi servida. Levaram-me por toda a aldeia no dia seguinte, colocando-me em contato com alguns chefes de família e com o Conselho de aldeia, sempre conversando muito.

Nesta aldeia permaneci por três dias com o meu trabalho. Ao raiar do quarto dia, graças à habilidade de mecânico de meu piloto partimos de volta

pelo escuro rio do meio(Urucauá). Em uma hora de viagem, vislumbramos oculta no meio da vegetação de campos alagados, a aldeia de Tawari, onde pernoitamos e encontramos ferramentas adequadas para fixar a hélice avariada dias antes. Nesta tarefa, auxiliou-nos o senhor Cinval Cedô, enfermeiro da localidade, que presenteou-nos na manhã de nossa partida com uma enorme cuia de pirarucu ralado, pois sensível e reparador das coisas, percebera que o nosso rancho se findara na única noite da nossa estadia na sua pequena aldeia.

Manda a hospitalidade indígena da área que o visitante tem o direito a dois dias de refeição nas aldeias a que chega. Depois deste tempo decorrido, tem que pescar, caçar ou realizar pequeno escambo pelos serviços recebidos. Em geral troca-se rancho (mantimentos) por refeição pronta.

Com a cuia de pirarucu e uma vez consertada a hélice do motor de popa, partimos para a aldeia de Açaizal, no rio Curipi onde se realizaria por três dias, a festa comemorativa do dia de São Sebastião.

Deslizamos por cerca de uma hora pelo rio, passando pelo Monte Tipoc até avistarmos as encostas da Serra do Cajari, nos aproximando rapidamente do encontro do Urucauá com o Uaçá. Naquele momento, um bando de garcinhas brancas vieram ousadas nos receber, voando ao lado do barco, acompanhando o nosso curso.

Ao desembocarmos no Uaçá, dois barcos de carga de motor central, o Santa Maria e o Comunidade de Kumarumã estavam subindo o rio vindos de Oiapoque, rumo a Kumarumã, levando mantimentos, mercadorias e passageiros. Demos uma volta para saudá-los e em seguida retomamos o rumo do posto de Encruzo, situado na confluência do Curipi com o Uaçá, não mais que uma hora rio abaixo. Rio abaixo, encontramos também índios palikur em uma montaria (canoa) saída de Kumenê, carregada de farinha, rumando para a

aldeia Manga, para de lá ir a Oiapoque ou quem sabe a Saint Georges, vender a sua carga.

Ainda pela manhã chegamos à localidade de Açaizal, onde fomos recebidos pelo cacique Sabá e pelo enfermeiro Celinho dos Santos, que nos alojaram na enfermaria.

Para o baile à noite, chegaram alguns índios de aldeias vizinhas do Curipi. O baile era animado por um aparelho de som que tocava em fitas cassete, lambadas e músicas populares do norte. Dançava-se a noite toda, até o sol raiar. Bebe-se até a mesma hora. Alguns índios desfalecem. Quando se acaba o período de festas, a bebida é proibida novamente.

Na manhã do dia seguinte, como a nossa hélice do motor de popa se desprendera novamente, fomos rebocados pelo barco de Ramon dos Santos até a aldeia de Santa Isabel onde permanecemos por dois dias sob a hospitalidade de dona Delfina dos Santos e onde tive a grata surpresa de colher uma entrevista com o senhor Álvaro Silva (Vavá), que consta como apêndice deste trabalho.

De volta à aldeia Manga, lá premaneci por mais dez dias, organizando dados, visitando roças e famílias, observando o trabalho, coletando depoimentos, indo e voltando a Oiapoque, indo e voltando a Santa Isabel e Espírito Santo.

\*\*\*

Um dia antes de meu embarque de retorno, nas margens do Curipi, na aldeia de Manga encontrei dona Delfina de Santa Isabel:

*-Dona Delfina, queria mais uma vez agradecer-lhe a hospitalidade e espero poder voltar em breve para cá. Assim que der. Vim deixar-lhe o meu adeus.*

E ela, na estatura de seus mais de setenta anos:

- Não sei se o **Muxe**(senhor)vai me encontrar quando retornar, talvez nem mais esteja viva. **Bõ voiaz Muxe. Boa viagem.**

Junto à montaria que partia rumo a Santa Isabel, zumbindo o motor, minhas palavras foram sufocadas:

- *Deus queira que sim dona Delfina, Deus queira que sim. Bõ voiaz madam. Boa viagem senhora.*

\*\*\*

Quando o avião deixou o aeroporto de Oiapoque, pensei que se ali pudesse voltar, talvez transcorresse muito tempo. Uma lágrima de saudade...

Um velho índio da aldeia de Manga me falara em um daqueles dias:

- *O povo que vem aqui demora a voltar, muitas vezes nem volta mais. Aqui é muito longe de tudo...*

O avião subia rumo aos céus de Macapá. Depois seria Belém, Brasília e São Paulo...Longe na distância, perto na lembrança, no coração.

# **I - ASPECTOS HISTÓRICOS**

## 1 - História Indígena Regional

O navegador inglês Laurence de Keymes, em 1596, realizou uma expedição exploratória nas costas da Guiana, onde assinalou a presença de doze nações indígenas. A parte ao norte do rio Oiapoque era ocupada por índios karib. A parte sul do mesmo rio era ocupada por índios aruak.

Os povos indígenas do litoral do Amapá e delta amazônico entraram em contato com as vagas colonizatórias a partir do século XVII.

A região do litoral do Amapá até as ilhas da foz do Amazonas foi a única área onde os europeus implantaram a colonização que utilizava como tática a presença exclusiva de povos indígenas que, ora eram vistos como aliados, ora como inimigos.

La Ravardière e Guy de Mocquet, em 1604, assinalaram a presença de uma Confederação formada por índios "yayo" e "karipoun-palikur" para combater os galibi, cuja população Mocquet avaliou em cerca de quatro mil índios. (Arnaud-1984:12)

Em 1623, uma expedição comandada por Jessé de Forest e Louis de Maira navegou pelos estuários dos rios Ouanari e Oiapoque, encontrando os "yayo", "maraone" e "arouk", desenvolvendo relações pacíficas. É desse período que se tem a informação de uma guerra intertribal entre os palikur do rio Cassiporé e os galibi da região de Caiena.(Arnaud-1984:13;Hurault,1972:69-353)

Nos primórdios, os contatos entre europeus e indígenas eram esporádicos e destinados basicamente ao escambo de madeiras, drogas da mata e produtos de caça e pesca. Nesta época, o contato com os europeus (portugueses, franceses, holandeses e ingleses) era pacífico e assim se manteve até quando estes iniciaram a colonização efetiva, através de

instalação de benfeitorias, utilizando a força de trabalho indígena nas plantações. A reação dos povos nativos foi violenta, transmutando-se de um relacionamento pacífico para combates que se estenderam por décadas a fio no século XVII.

No ano de 1624, Forest consegue a paz entre os grupos galibi e palikur sob a égide da Companhia das Índias Ocidentais que o enviara para reconhecer a região e fundar estabelecimentos comerciais. Essa paz durou até 1643, quando mercenários franceses, através da Companhia do Cabo Norte, desencadearam um processo colonizatório na região que contou inicialmente com o apoio dos galibi para dar combate aos palikur, que resistiram a esse processo. Entretanto, os franceses novamente voltaram-se contra os galibi, saqueando suas roças e tentando convertê-los em força de trabalho escravo, o que os obrigou a refugiarem nas áreas de domínio holandês, entre os rios Essequibo e Maroni. (Hurault,1972:79)

Desde o final do século XVI até o final do século XVII, os povos "tucuju", "maraon", "aroaqui" e "aruã" - atualmente extintos - impediram a fixação dos europeus na área. Os aruã, particularmente apoiados pelos franceses, deram combate sem trégua aos portugueses, na região do delta amazônico, até acomodarem-se nas cabeceiras do rio Uaçá onde coexistiram pacificamente com os galibi, sendo por eles, por fim, integrados. Durante essa época, os galibi ofereceram resistência ao assentamento colonial francês na região de Caiena.

A resistência indígena impediu, no ano de 1639, a implantação da Capitania do Cabo Norte, primeira tentativa portuguesa de colonização da costa do Amapá. (Ricardo,1983:7). Os portugueses passaram a estabelecer os primeiros aldeamentos missionários, a partir da segunda metade do século XVII. Dessa data, passaram a assediar as costas do Amapá com tropas de

índios aportuguesados, para dar combate aos índios locais, principalmente aos palikur, maraon e aruã (aruaks), aliados dos franceses.

Datam de 1652 os relatos do jesuíta Biet sobre os palikur na região do cabo Orange, tendo os galibi como inimigos. (Arnaud,1984:14) Datam de 1666 os dados obtidos pelo governador da Guiana, Lefèbvre de La Barre sobre a população indígena situada entre os rios Cassiporé e Maroni que foi avaliada em cerca de três mil e quinhentos índios aos quais se somavam os palikur, os "karipuoas" e os "Yao". (Arnaud,1984:14) Estes índios eram aliados no combate aos galibi.

O final do século XVII na região caracterizou-se pelo esforço do governo de Caiena em apaziguar a guerra entre os palikur e os galibi na qual o Marquês de Fèrroles, governador colonial francês, exerceu esforços nesse sentido. (Arnaud,1984:14)

Durante o século XVIII, os índios palikur, maraon, galibi, aruã resistiram à fixação efetiva das bases coloniais. Entretanto a falta de definição política (como consequência do Tratado Provisório, de 04/03/1700, assinado em Lisboa entre Portugal e França, sobre essa região que estipulava que os portugueses podiam operar até a margem meridional do rio Oiapoque e os franceses até a margem setentrional do rio Amazonas) é que de fato acabou por determinar a proeminência da ação indígena. Por ser uma área de contestado onde os limites de fronteira não estavam definidos, a área situada entre a foz do Amazonas e a foz do Oiapoque continuou a ser terra de índio. (Carvalho,1959:197)

No litoral do Amapá, os índios aliavam-se aos franceses ou aos portugueses conforme se estendia a disputa entre estes pelo domínio da região contestada. Tanto portugueses como franceses organizaram expedições punitivas e de aprisionamento que objetivaram arregimentar força bélica e de

trabalho, desarticulando a organização social dos inimigos nativos. Esta ação somada à ação catequética (dos descimentos indígenas próximos de Belém) resultou no despovoamento da região ao longo do século XVIII.(Ricardo,1983:7)

As expedições de retaliação portuguesas afastaram as populações indígenas para a Guiana e para a região situada entre os rios Oiapoque e Cassiporé. Essa região concentrou os grupos remanescentes do litoral amapaense, que compõem hoje a base da população indígena que vive na bacia do rio Uaçá.

Durante o século XVIII, houve uma dinâmica específica para a ocupação das costas da Guiana e do Amapá, distinta da dinâmica desenvolvida para a ocupação do interior dessas regiões.

No litoral, os índios reagiram contra a colonização através de guerras, rebeliões e migrações. Ao passo que as populações do interior foram atacadas por expedições de aprisionamento por holandeses, franceses e portugueses que formavam tropas de índios caripuna ou canicarú ou tapuío (Farage,1991:102 e Guimarães,s/d:36). Dessa mesma forma agia uma parte da população dos galibi situada ao norte do litoral de Caiena, denominada Taira, que aprisionavam entre os anos de 1720 e 1780 índios Emerillon e Wayana do alto curso do rio Maroni.(Ricardo,1983:7)

No interior do Suriname, "Caripunas" (etnonímia utilizada para os macuxi, wapixana e paranaviana) do rio Rupununi aprisionavam índios para o tráfico escravo holandês. (Farage,1991:57). No Amapá, as expedições de "índios portugueses" (tapuíos) atacavam os habitantes do alto rio Oiapoque e do alto rio Cassiporé.(Ricardo,1983:7)

Os registros encontrados apontam para o final do século XVII e início do século XVIII uma provável época para o final dos conflitos entre os palikur e

os galibi. No início do século XVIII, não mais se registraram embates entre essas etnias.(Arnaud,1984:14) Ao término da segunda década deste século - 1729 - a faixa costeira do litoral do Amapá entre os rios Calçoene e Cassiporé era habitada pelos mayé de origem karib(Gillin,1948:809 apud Arnaud,1968:1-21), sendo que os palikur a esta altura já próximos dos franceses de Caiena ocupavam uma faixa mais a oeste, desde o rio Curipi até as cabeceiras do rio Calçoene.

O mapa étno-histórico de Curt Nimuendajú (1981) nos indica no século em questão que os mayé ocupavam juntamente com os karanariú e karane uma faixa mais ao norte que atingia a foz e a região do baixo Oiapoque. Também na região do baixo Oiapoque, Nimuendajú assinala para o século XVIII, à margem esquerda do estuário, a presença de populações indígenas maraon, nas margens do rio Ouanari e aruã na altura do médio e baixo rio Approuague. Os índios itutan ocupavam, neste século, as cabeceiras do rio Cassiporé (1741) e rio Calçoene (1760), ainda segundo Nimuendajú. Nesta época estes dois últimos grupos entraram em processo de fusão interétnica com os aruã na região do alto rio Uaçá, os quais se integraram na sociedade galibi que se estabeleceu nas cabeceiras deste rio.

Quanto aos palikur, nos informa o citado mapa que desde 1652 a área do rio Urucauá era por eles ocupada. Os palikur deslocaram-se da foz do Amazonas a partir do século XVI, até se estabeleceram em definitivo neste rio da bacia do Uaçá.

Este conjunto de informações nos leva a supor que o final dos conflitos entre os palikur e galibi teria ocorrido em virtude da crescente hegemonia do governo de Caiena que agiu no apaziguamento e união entre a etnias da área.

Grenand (apud Ricardo,1983:21) nos relata que a guerra se estendeu por várias década até o final do século XVII. Nesta época os palikur juntamente

com seus aliados mayé, yao e maraon moveram guerras contra os galibi, o que resultou na separação destes em dois grupos: um que se refugiou nas cercanias de Caiena, em Macoriá, e outro que se localizou nas cabeceiras do rio Uaçá, após a batalha do Monte Tipoc. (Ricardo,1983:21; Arnaud,1984:14)

A política indigenista de Caiena optava pela unificação dos indígenas - que em 1791 viria através da concessão da cidadania francesa a todos os índios - da Guiana, estabelecendo tal política como estratégia de ocupação do Amapá (Província de Aricary) na região do baixo Oiapoque. (Arnaud,1984:15)

Os franceses, ao ocuparem as costas guianenses, distinguiram, como os demais europeus, os indígenas em dois grandes grupos. Basicamente os "carib guerreiros" e os "arawak pacíficos". (Farage,1991:105) A concessão de cidadania objetivou cooptar as populações indígenas da área, olvidando a antiga classificação que procurava a aproximação só com os povos aruak, também chamados "les amis des français".

Houve por parte de Caiena esforços na união de povos aruak com povos tupi (yao) na região de Caiena e do Baixo Oiapoque para subjugar povos karib.

Tudo indica que nossa afirmação seja correta, pois os dois combates de que se tem notícia ocorridos entre os galibi e os palikur, um no rio Curipi e outro no Monte Tipoc devem datar do final do século XVII. Tempo em que os palikur se tornaram próximos dos franceses e estabeleceram o seu território desde o rio Curipi até as cabeceiras do Calçoene. (Arnaud,1984:14)

Estabeleceram-se os palikur ao longo deste território com significativa concentração no rio Urucauá e cercanias do Monte Tipoc, no igarapé Tapamuru, afluente esquerdo do Uaçá.

Em consonância com a estratégia de ocupação da região que se estendia do rio Cassiporé ao rio Maroni, o governo de Caiena inicia o trabalho de arregimentar as etnias indígenas amigas, para subjugar as etnias guerreiras que hostilizavam a presença francesa. Isso se fazia através da catequese que durou sessenta anos de 1706 a 1766, quando então foram extintas as missões e expulsos os jesuítas franceses. Também fazia parte da estratégia de ocupação territorial da Guiana a aceitação por parte de Caiena das levas de índios fugidos do aprisionamento e dos descimentos efetuados pelos jesuítas portugueses estabelecidos na ilha de Marajó. A principal região de confluência dos fugitivos era o baixo Oiapoque, "uma região perfeitamente conhecida e muito freqüentada, de longe a mais populosa do interior da Guiana", conforme relato de M.Prèfontaine, em 1749. (cf.Aranud,1984:15)

A região do baixo Oiapoque consolidar-se-ia no decorrer do século XVIII, como uma área de refúgio de índios brasileiros que para lá migravam, estabelecendo-se nas missões religiosas francesas até quando foram extintas entre 1764 e 1766. Após essa data, o fluxo migratório continuara, porém com sua intensidade reduzida, conforme indicam os censos levados a cabo pela administração francesa.

**CENSO DA POPULAÇÃO INDÍGENA DO BAIXO OIAPOQUE  
(SÉC.XVIII)**

<b>ANO</b>	<b>POPULAÇÃO INDÍGENA LOCAL</b>	<b>POPULAÇÃO INDÍGENA MIGRANTE (MISSÕES)</b>	<b>FONTE</b>
<b>1749</b>	1200	400	PRÈFONTAINE
<b>1787</b>	484	SEM DADOS	LESCALLIER

(Montado a partir de Arnaud 1984: 14-15)

Como desdobramento da estratégia de ocupação promovida pela França em 1791, Caiena optara pela concessão da cidadania a todos os índios da Guiana, à exceção dos mestiços nascidos da união entre índios e negros.

Tal política desencadearia uma intensificação do fluxo migratório de índios em direção à zona de controle francesa que os portugueses, a essa altura estabelecidos no Cabo Norte na costa do Amapá, passaram a combater. A partir de 1794, penetraram os portugueses no rio Uaçá, saqueando e capturando índios, inclusive das regiões circunvizinhas. Durante os próximos quatro anos, a partir desta data, a costa situada entre os rios Amazonas e o Oiapoque foi amplamente devastada pelos portugueses em resposta à política de ocupação francesa da área em litígio.(Arnaud,1984:15)

Nesta época os portugueses queimaram as aldeias indígenas encontradas e deportaram suas populações para outras áreas do interior amazônico.

À tática da concessão de cidadania aos índios por parte da França, Portugal contrapusera a prática da devastação e do terror, para preservar o sistema escravista de índios existente no Pará. Esse modo de agir dos portugueses resultou no despovoamento intensivo do território, notadamente na orla marítima.

O século XIX é caracterizado na região do baixo Oiapoque pela integração de remanescentes de outros povos da costa do Amapá, entre os palikur e galibi do Uaçá. Registra-se também uma intensificação do comércio com Caiena.

O Tratado de Utrecht (11/04/1713) entre França e Portugal fixava as fronteiras da região do Contestado no rio Oiapoque ou Vincente Pinzón. Entretanto o tratado não impediu a continuidade das incursões francesas ao sul desse rio, levando os governadores do Pará, na época a se ocuparem de uma resposta militarizada contra Caiena. O governo de Francisco de Sousa

Coutinho (1790/1803) foi grande incentivador da idéia de intervenção militar e conquista da Guiana Francesa por parte de Lisboa.

(...) "Sousa Coutinho demonstrava que somente decretando medidas policiais, podiam os súditos portugueses ficar livres do perigoso contato da ideologia liberal republicana e herege que se espalhava então pelo mundo. Os exemplos dos acontecimentos de São Domingos, onde se rebelavam os negros contra os franceses, já imitados em Caiena e ameaçavam ser seguidos também no Pará, para onde estavam fugindo proprietários rurais franceses. Alguns destes foram mesmo aproveitados por Sousa Coutinho no seu plano de valorização agrícola do Amapá." (cf. Carvalho,1959:199)

A invasão de Portugal pelas tropas francesas e a fuga da família real para o Brasil compuseram o momento oportuno para que fosse posta em prática a estratégia de Sousa Coutinho. Tropas coloniais invadiram a Guiana, a partir do Pará e sitiaram Caiena que se rendeu em 10/01/1809. A ocupação portuguesa perdurou até 1817 e procurou desenvolver economicamente a colônia com o objetivo de integrá-la ao Império Português. Tal objetivo não se detinha nas possessões francesas. O governo português do Rio de Janeiro pretendeu também anexar as Guianas Holandesa e Britânica. O governador designado Maciel da Costa desenvolveu na Guiana Francesa o comércio e a agricultura, importando gado da Ilha de Marajó, organizando as alfândegas a partir de 1810. ( Carvalho,1959:200)

Os palikur habitavam neste século os rios Uaçá, Curipi e Urucauá e os galibi haviam se estabelecido nas cabeceiras do rio Uaçá. Passaram ao longo do século em questão por um processo de assimilação de outros povos nativos desta região, como foi o caso dos itutã e maraon, assimilando também índios fugitivos dos descimentos promovidos pelas missões do baixo Amazonas, como foi o caso dos aruã, notadamente entre os galibi do Uaçá.

Concomitantemente ao processo de fusão interétnica que se consolidara ao longo deste século, o processo de criolização se intensificou com a divulgação da língua crioula (kheul/patoá), utilizada para a realização do comércio com Caiena.

No final do século XIX, com os movimentos migratórios ocorridos na região guianense, os índios do baixo Oiapoque, a exceção dos palikur, comunicavam-se amplamente em patoá.(Ricardo,1983:22) Nesta época intensificou-se o assédio de regatões vindos da Guiana, do baixo Oiapoque e da foz do Amazonas, propiciando uma maior divulgação do idioma crioulo.

A região recebeu, entre os anos de 1836 e 1840, sucessivas levas de população indígena originárias da região vizinha de Belém, tais como São Caetano de Odiveias, Bragança, Vigia e Estreito de Breves, as quais fugiam da repressão desencadeada pelo presidente do Pará Sousa Franco, contra os rebeldes cabanos. (Guimarães,s/d:8) Os cabanos eram em sua grande maioria compostos por indígenas que falavam o nheengatu e haviam participado ativamente do levante contra o governo do Pará. Menendez cita-os como "índios já destribalizados, 'descidos' ou descendentes de 'descidos', cujas aldeias originais em parte já não mais existiam. É parte dessa população 'tapuia' internada em pequenos grupos com seus tuxáuas, que se junta aos cabanos". (cf.Menédez,1992:292)

Os cabanos e suas famílias realizaram sua fuga através de barcos, pelo Atlântico, indo instalar-se primeiramente no rio Ouanari, para posteriormente localizarem na margem direita do Oiapoque, daí ganhando as cabeceiras do rio Curipi.(Ricardo,1983:67) Do rio Curipi, expandiram-se para as cercanias do igarapé Taminã, acabando por ocupar todo o curso deste rio.

As levas de migrantes indígenas da região de Breves sucederam-se para as zonas do baixo Oiapoque e Ouanari até por volta de 1890 e acabaram

coexistindo com os palikur, notadamente no alto e médio curso do Curipi, adotando o nome de karipuna, uma etnonímia genérica da área em séculos passados, utilizada para distinguir índios integrados aos colonizadores, notadamente aos holandeses que assim designavam as forças bélicas compostas por indígenas a seu serviço. (Farage,1991:102)

O contato comercial dos karipuna, historicamente mais habituados à prática do comércio, valeu-lhes como fator de integração na região do estuário do Oiapoque. Quando em contato com os regatões que vinham comprar deles tábuas, farinha e peixes, acabaram por absorver muitos destes indivíduos que a eles se integraram. Exemplo disso são os crioulos, árabes, europeus e chineses que acabaram integrando-se aos karipuna.(Arnaud,1969:1-3)

O resultado da integração, entretanto, é mais amplo, envolvendo também indígenas da bacia do Uaçá, como os galibi e palikur. Foram os karipuna importantes para a divulgação da língua crioula em meados do século XIX e décadas seguintes. Essa língua acabou por tornar-se sua língua materna ao cabo de um século de sua migração para a região do baixo Oiapoque. Os povos indígenas remanescentes do litoral amapaense concentraram-se na bacia do Uaçá, durante os séculos XVIII e XIX, recebendo a migração cabana entre meados e fins deste último século. A área caracterizou-se desde essa época como zona de refúgio indígena do processo de colonização europeu nas costas do Amapá.

A dinâmica interétnica, econômica e cultural que envolveu a região do Uaçá acabaria por definir processos sociais que unificaram seus povos, tanto simbólica como materialmente. Simbolicamente, por adotarem os povos do Uaçá um mesmo sistema lingüístico, o patoá. E por realizarem uma unidade ritual, o *Turé*. Materialmente, por terem uma economia comum secularmente

baseada na produção de farinha de mandioca para o comércio, inclusive de fronteira.

Os índios do interior do Amapá entraram em contato com frentes extrativistas oriundas da Guiana, do baixo Oiapoque, ou do Amazonas a partir da segunda metade do século XVIII. Durante esses contatos, os índios procuravam obter manufaturados de ferro, muito frequentemente através de negros refugiados da Guiana Holandesa na Serra do Tumucumaque e no alto curso do rio Maroni. Portanto as migrações para o comércio se faziam realizar através dos negros aquilombados, os quais intermediaram, da segunda metade do século XVIII até o início do século XX, as relações comerciais dos índios do norte do Pará com as colônias francesa e holandesa. (Ricardo,1983:8)

As palavras de Galvão a respeito do relacionamento entre índios na Amazônia sintetizaram o fenômeno do comércio que ocorria na região: "Os índios (...) passaram a utilizar armas de fogo, utensílios de ferro e roupa, adotaram valores sociais e conceitos religiosos e adaptaram suas economias fechadas e auto suficientes a sistemas de intercâmbio e comércio, o que resultou em mudanças na sua organização social".(cf.Galvão,1979:276)

As alianças entre os diferentes povos que se associavam nesta área desencadeou uma série de conflitos intertribais que se projetaram até a primeira metade do século XIX.

A instalação desses povos em áreas de refúgio cresceu com o assédio dos fugitivos das missões do baixo Amazonas. A bacia do Uaçá foi o principal desses refúgios no Amapá.

A disputa da região do baixo Oiapoque que se iniciara em 1668 compreendia desde esse rio até o rio Cassiporé. E era ocupa pelos franceses sob a administração de Caiena. Quando o território do Contestado Franco-Brasileiro (Província de Aricary) integrou-se definitivamente ao Brasil, em

01/12/1900, por sentença do governo suíço, em Berna, as autoridades brasileiras desalojaram do Oiapoque os habitantes originários da Guiana, incluindo comerciantes, e passaram a combater qualquer tipo de relações entre índios e crioulos.(Arnaud,1984:17)

O governo brasileiro, dessa forma, passou a exercer uma política de fronteiras que desconsiderava por completo a tendência formada secularmente na região do baixo Oiapoque para o comércio e a migração indígenas.

Cerca de três séculos de história deveriam ceder às novas imposições internacionais acordadas em Berna. Indiferentes aos acordos entre Brasil e França, os povos do Uaçá transitaram por décadas a fio pela nova fronteira, assumindo com o passar do tempo a identidade ou identidades nacionais que lhes fossem política e economicamente mais vantajosas na localização de fronteira, sem contudo abrir mão de sua identidade étnica.

Para compensar os benefícios da cidadania oferecida pela França, o Brasil passou a conceder terras para as populações indígenas, como forma de mantê-las do seu lado da fronteira, defendendo os interesses territoriais brasileiros, entretanto sob a tutela constante do Estado. É dentro desse quadro histórico e político que veremos chegar o século XX na região do baixo Oiapoque.

No começo do século XX a ocupação brasileira da área foi realizada pela presença militar: "No sentido de promover a segurança e a nacionalização de nossa fronteira foi criada, em 1907, a Colônia Militar do Oiapoque, inicialmente localizada na zona de Demonty (Ponta dos Índios) e posteriormente transferida para Santo Antônio, situado confronte à cidade francesa de Saint Georges. Em 1922, foi estabelecida mais acima a Colônia Agrícola de Clevelândia, a qual, entretanto, em 1924, tornou-se também

presídio político com uma concentração de 800 pessoas entre colonos e prisioneiros..."(cf.Moura,1934:13-14; apud Arnaud,1984:17)

Do início do século XX até o final da década de 1930, os indígenas continuaram circulando pela região limítrofe. Foi quando o Estado brasileiro estabeleceu o SPI (Serviço de Proteção ao Índio), como agência de contato no norte do Amapá, que procurou integrar a população indígena à sociedade brasileira, por intermédio de duas políticas sociais básicas: a educação obrigatória em língua portuguesa e a instalação de entrepostos comerciais que ajudassem os índios a colocar os produtos de seu trabalho no mercado brasileiro. Tais políticas visavam no fundo incutir nos habitantes regionais a identidade brasileira e bloquear a migração e o comércio indígena entre o baixo Oiapoque brasileiro e a Guiana.

Após o acordo diplomático que estabeleceu a atual fronteira do Contestado brasileiro e a partir da instalação do SPI na região, a fixação do indígena à terra passa a obedecer a um movimento de concentração populacional que gira em torno de postos de assistência aos índios, montados pelas diferentes agências de contato direto: o próprio SPI e as missões religiosas.

O SPI optara pela fundação dos postos indígenas para implementar tais políticas: a partir da instalação do posto do Encruzo, em 1942, os contatos entre os povos do Uaçá aumentaram, aumentando também em consequência a migração interna, as trocas comerciais e a prestação de serviços temporários fora das áreas indígenas.

O entreposto comercial do Encruzo tinha por finalidade integrar os indígenas do vale do Uaçá à sociedade nacional, garantindo-lhes relativa independência econômica, e levando-os a desenvolverem uma sociabilidade para o comércio interno. Nesta época, a intensificação da pesca e da produção

agrícola visavam suprir de recursos o posto através da comercialização de seus produtos. Data dessa época a ampliação das roças de mandioca, propostas pelo SPI para incrementar o fabrico de farinha para o mercado de Oiapoque e de outras localidades na margem direita do rio. A partir desse entreposto comercial, o SPI conseguiu controlar boa parte da produção excedente dos povos do Uaçá, principalmente dos palikur e galibi. Os karipuna vendiam seus excedentes de farinha e pesca, preferencialmente sem intermédio do órgão tutelar nas cidades de Oiapoque e Saint Georges, ou a regatões que transitavam pela área.(Ricardo,1983:3)

Em 1958, com a extinção do entreposto, os índios passaram a comercializar diretamente com as cidades da região e com regatões. Os produtos indígenas passaram então a convergir mais para a cidade de Saint Georges, onde os preços em geral eram bem mais altos do que no mercado brasileiro, e garantiam melhor lucro.

Em 1968, a transformação do SPI para Funai (Fundação Nacional do Índio) não mudou, entretanto, o intento de se fazer com que os indígenas da região produzissem excedentes comercializáveis com os quais sobreviveriam os novos postos indigenistas de nacionalização criados para a ação do novo órgão. Na órbita de cada posto criado pela Funai na região do baixo Oiapoque e Uaçá, durante a década de 1970, passou a existir comércio sob a forma de cooperativas para as quais contribuíram o Cimi (Conselho Indigenista Missionário) e a própria Funai.

Na década de 1980, com a retomada da construção da BR-156, alteraram-se os fluxos de migração e comércio da região. A cidade de Oiapoque, a partir de 1985/1986, assistiu a um surto migratório de garimpeiros atrás do ouro do alto curso do rio Oiapoque onde se realizavam garimpos através de balsas. Este processo afetou diretamente a economia da

reserva do Uaçá que passou a fornecer farinha, banana, laranja e principalmente força de trabalho, provocando um aumento do fluxo migratório para fora da reserva.

A passagem da rodovia, cortando o território da reserva, ao representar uma ameaça às terras indígenas, proporcionou um momento histórico que resultou na unidade das três etnias que formam a reserva. Nesta década, desenvolveu-se a ampla participação dos indígenas na política municipal, elegendo vereadores por diferentes partidos políticos. As lideranças indígenas da região do Uaçá procuram, atualmente, fazer-se representar através de candidatos indígenas à Assembléia Legislativa do Estado do Amapá.

A década de 1990, caracteriza-se pela manutenção da maior parte da produção agrícola do município dentro da reserva indígena onde se produz a maior quantidade de farinha de mandioca da região. A indústria da produção de barcos, em Kumarumã, também mantém-se atuante. Juntas essas duas atividades garantem a ampla maioria da receita orçamentária do município. Tal importância econômica não poderia deixar de ser representada politicamente. De fato, nas eleições municipais de outubro de 1996, elegeu-se para o cargo de prefeito um índio galibi-marworno o senhor João Neves, sendo "o primeiro índio prefeito eleito na Amazônia", com 1713 votos num universo de 3161, pelo PSB.(cf. Gondim 13/10/1996:4)

## **2 - A convivência entre os índios da bacia do rio Uaçá e as cidades do Baixo rio Oiapoque.**

### **INTRODUÇÃO - CONHECENDO A REGIÃO**

A cidade de Oiapoque, fundada em 1907 como colônia militar, tem hoje uma rede de comunicações importante no que tange à mudança sócio-cultural em processo realizada pelo contato dos povos indígenas regionais com as sociedades nacionais envolvidas. A estrada BR-156 liga a cidade com vários municípios do estado e propriamente com Macapá, situada a 600 km ao sul. Concluída em 1981, a estrada haveria de impactar o "*modus vivendi*" da região do Oiapoque e de sua população.

Oiapoque conta com um pequeno aeroporto que é servido por pequenas aeronaves de linhas comerciais. A principal delas pertence à Taba (Transportes Aéreos da Bacia Amazônica) que mantém vôos regulares para Macapá, capital do estado.

A cidade conta com cerca de sete mil habitantes, segundo o censo de 1991 do IBGE, sendo que cerca de três mil e quinhentos destes são índios que habitam na região do município. Segundo a Divisão de Pesquisa do Amapá-DIPEC/AP em 1992, dados preliminares de atualização da pesquisa do IBGE apontavam 7.543 habitantes no município, apontando uma taxa de crescimento de 3.75% ao ano. Projetando para 1997, temos 9.064 habitantes. Recentemente apurou-se para 1998 uma população de cerca de 10.500 habitantes, sendo que desse total quarenta por cento são habitantes da área indígena, o que leva a uma atualização de 700 pessoas em média, perfazendo o total de aproximadamente 4.200 indígenas. (Moraes, 1998; p: 64)

A vida econômica da cidade se sedia em uma pequena praça comercial com duas agências bancárias, uma do Bradesco e outra do Banco do Brasil, que em 1991 ainda não entrara em operação, um mercado municipal que revende o pescado produzido no rio Oiapoque e a farinha de mandioca, esta, produzida prioritariamente na área indígena do Uaçá. A pecuária também representa parte da economia do município cuja extensão de terras é praticamente recoberta pela vegetação de floresta equatorial a oeste e ao sul, sendo que ao leste apresenta uma mescla com campos alagadiços de inverno nos quais se destacam os tesos ou ilhas que na região do Uaçá são ocupados pelos indígenas para o exercício de agricultura, alguma pequena pecuária e local de residência.

No extremo leste, na costa atlântica, situa-se o Parque nacional do Cabo Orange, onde a vegetação se caracteriza por ser de selva e manguezais. É uma área desabitada em toda a sua extensão. Ao norte do município temos o rio Oiapoque e a Guiana Francesa. Toda a área municipal mede 24.912 km<sup>2</sup>, englobando a vila de Clevelândia situada a noroeste da sede do município a cerca de 10 km de seu centro comercial e também Vila Velha, situada no extremo sul do município, no alto rio Cassiporé. A primeira vila citada é sede de um grupamento militar de fronteira, a segunda é um pequeno povoado dedicado a atividades de subsistência e alguma pecuária, sendo antiga área de garimpo, sem grande importância econômica atualmente. A área indígena de Oiapoque que tem importância produtiva, atualmente é a reserva indígena do Uaçá que engloba as etnias karipuna, palikur e galibi do Uaçá. Existem na margem direita do rio Oiapoque outras comunidades indígenas menores que não fazem parte de nosso estudo. Porém a título de registro passaremos a citá-las neste capítulo por fazerem fronteira com a área destacada para estudo. Tais comunidades são a vila de São José dos Galibi da etnia galibi do Oiapoque,

que tem uma área de ocupação denominada Reserva Galibi do Oiapoque e a área de ocupação dos índios do Juminã, de etnias galibi do Uaçá e karipuna. Além destas localidades indígenas, as vilas de Santo Antonio e Vila Nova do Taparabú ali se situam fazendo parte da fronteira norte do município, que é também a fronteira internacional com a Guiana. Nestas localidades da fronteira norte, as populações ribeirinhas dedicam-se basicamente à pesca e ao trabalho de vaqueiro, sendo a agricultura de subsistência.

A cidade de Saint Georges de la Guyane nasceu como uma colônia penal no ano 1883. Hoje é denominada de Saint Georges de L'Oyapock. Em 1980 a população total do município era de 2.150 habitantes, na sua maioria dedicados à pesca e à agricultura.(Pennafort, apud Arnaud, 1980) Uma pequena, mas diversificada, praça comercial foi observada em janeiro de 1991. Artigos como eletrodomésticos, armas, chapas de zinco, remédios, motores de popa, além de alimentos industrializados e farinha de mandioca em abundância que eram comercializados nesta época em Saint Georges. Considerando-se a taxa de crescimento habitacional anual obtida para Oiapoque, de 3,75% - segundo o Dipec/AP no censo de 1991/1992, Saint Georges que se situa sete quilômetros rio abaixo de Oiapoque, sob a mesma taxa contaria com cerca de 2.515 habitantes. Atualizando-se na mesma taxa para 1998, atingir-se-ia 3080 habitantes. (Entretanto este dado é mera projeção da realidade de Oiapoque, sendo que não se dispõe de dados exclusivos e atualizados sobre o município guianense.)

Oiapoque, situada a 03 graus, 50' e 35" de latitude norte e a 51 graus, 50' e 0" de longitude oeste, tem ao longo da sua região leste (excluindo-se a faixa litorânea, que apresenta manguezais) situada mais para o interior, uma grande formação de campos alagadiços de inverno, dos quais se sobressaem os

tesos próprios para a agricultura, pecuária incipiente, pequena, e moradia, situados a uma altitude média de 10 metros acima do nível do mar.

O comércio da área do Uaçá com a cidade de Oiapoque e com Saint Georges é antigo, datando desde a fundação das respectivas localidades. Porém, o comércio da região da bacia do Uaçá é secular com a Guiana Francesa e com a zona da foz amazônica. Basta se lembrar o escambo que era realizado desde o século XVII com portugueses, ingleses, franceses e holandeses.

Numa região onde a maioria da população é indígena, o seu trabalho é relevante ao extremo para a economia local.

Migrando através do rio e oceano para a Guiana à busca de trabalho, os índios regionais acabam por adquirir novos hábitos, vindo a ser agentes modificadores da cultura indígena que vista dentro do processo secular do contato com as sociedades nacionais envolventes, paulatinamente modificaram a cultura tribal, alocando os índios em uma situação cultural de mudança lenta e constante.

Os índios do Uaçá estão em constante movimentação, viajando pelos rios da bacia até a zona do baixo Oiapoque. Daí migram para várias direções, subindo o rio, adentrando pelo território da Guiana na altura dos municípios de Saint Georges e Camopi na busca de garimpos auríferos, ou dirigem-se para Caiena na busca de trabalho urbano. Uma proporção menor de índios do Uaçá dirigem-se para Macapá ou Belém em busca de instrução e trabalho.

Foram observados índios karipuna, galibi do Uaçá e palikur nas cidades de Oiapoque e Saint Georges, fazendo compras naquela ou vendendo farinha a granel nesta, dentro do limite permitido pela aduana francesa, de 100 kg por pessoa.

Da aldeia Manga, dos karipuna, às terças e sextas-feiras, em dois horários, um pela manhã e outro à tarde, circula o caminhão da comunidade, cuja passagem reverte em benefício da manutenção do mesmo. Nestes dias da semana várias pessoas chegam ao Manga, vindas do interior da reserva em canoas e barcos a motor. São pessoas que provêm das áreas étnicas da reserva, que sobem o rio Curipi para desembarcar sua produção de farinha, banana, laranja, abacaxi, cupu-açu, açaí e bacaba na aldeia Manga, de onde através de caminhão são levadas para o mercado de Oiapoque.

Da aldeia de Kumarumã, da etnia galibi do Uaçá, a cada quinze dias parte um barco de grande calado - que transporta até dez toneladas-levando a produção agrícola da área galibi, constituída principalmente de farinha de mandioca e bananas. Na época em que foi realizada a viagem de observação o barco Santa Maria e outro similar realizavam alternadamente os transportes. As cargas pagam frete e as pessoas interessadas em viajar pagam passagem que revertem em benefício da manutenção dos barcos. A comunidade de Kumarumã contava em 1991 com estes dois barcos e possivelmente com um terceiro que seria de propriedade de um ex-cacique. Tais barcos são equipados com motor central, sendo movidos a diesel. De Kumarumã a Oiapoque, a viagem dura 24 horas em média, sendo que algumas delas podem levar 48 horas, quando é interrompida para a pesca e para esperar a maré cheia na passagem pela foz do rio Uaçá rumo a Oiapoque.

Em Kumarumã, entre os anos de 1988 e 1990 produziram-se grande número de canoas para comercialização em Oiapoque e em Regina na Guiana, uma região de garimpo, monitorada por satélites franceses.

Em Kumenê, principal aldeia da etnia palikur, parte periodicamente um barco de grande calado pertencente à comunidade com uma frequência de quinze dias, transportando carga e pessoas contra frete e passagens. A

principal carga, como sempre, é a farinha de mandioca. De Kumenê a Oiapoque a viagem pode durar de 24 a 48 horas, pelos mesmos motivos já expostos acima para os galibi.

Os grandes barcos de motor diesel têm uma rota diferente dos pequenos barcos a motor de popa, que se movimentam pelo Uaçá e Urucauá, subindo o Curipi até a aldeia Manga. Os barcos de motor central fazem a rota da foz do Uaçá, foz do Oiapoque, até a cidade de Oiapoque.

### **A SITUAÇÃO DAS TERRAS, O PAPEL DAS COOPERATIVAS, A SEGURANÇA DA RESERVA (Observações sobre a organização das lideranças locais)**

A reserva do Uaçá, demarcada em 1977 pela Funai para a qual contou com a demarcação física realizada pela firma Plantel, estabeleceu as áreas indígenas do Uaçá I e II, com a planta de demarcação homologada em 14/12/1981, através da procuração da Funai BSB/2152/77, portaria 1484/E de 3/03/1983, através da qual se realizou um levantamento das benfeitorias existentes na área. A extensão da reserva, uma vez concluídos os trabalhos de agrimensura, computaram 434.660 ha. Segundo o relatório do CEDI/PETI (CEDI, 1990:28) a situação jurídica das áreas indígenas Uaçá I e II, restringira-se como área identificada/demarcada por um GT/Funai (grupo de trabalho da Funai) com propostas de extensão majoritárias em relação à área anteriormente levantada em trabalhos de agrimensura. O GT, através do parecer número 191 de 30/08/1988, recomendou a homologação da demarcação física dos trabalhos realizados em 1977 e previu a extensão dos mesmos, o que ocorreria em 1990. Segundo o relatório do Instituto Socioambiental, a situação jurídica das áreas Uaçá I e II tornam-se finalmente

homologadas através do decreto número 298 de 29/10/1991, sendo a demarcação administrativa registrada no Serviço de Patrimônio da União, com a certidão número 1 de 17/02/95. Ao término dos trabalhos de demarcação da extensão da área, ainda segundo dados do Instituto Socioambiental, somava 470.164 ha. (Instituto Socioambiental, 1996:259) Este trabalho contou com a colaboração da Funai (Fundação Nacional do Índio), quando era chefe de posto em Kumarumã Frederico de Oliveira, que para unificar a ação das etnias componentes da reserva, conjuntamente com o CIMI (Conselho Indigenista Missionário), investiu esforços na elaboração de projetos agrícolas a serem realizados por área étnica, ajudando a organizar o movimento cooperativista dentro da área.

A idéia e a implantação das cooperativas representou mais um ganho político e organizacional na unidade dos povos da reserva do que um benefício econômico.

Atualmente as cooperativas que subsistiram são as cooperativas da aldeia Manga e da aldeia Kumarumã. Pela proximidade da cidade de Oiapoque, a cooperativa de Manga ainda opera na venda de uns poucos produtos básicos de alimentação, além de servir de entreposto para a comercialização de pesca e caça, as quais são restritas ao comércio interno à reserva, sendo vetado o comércio externo do pescado e da caça. Esta proibição é uma forma de preservar a fauna e de mantê-la como reserva de alimentação protéica, a qual já escasseou quando o comércio era livre em Saint Georges e Oiapoque. Na região do rio Curipi, também existe uma venda de propriedade de Álvaro Silva, que funciona nos fins de tarde, comercializando pequenas quantidades de alimento industrializado.

A cooperativa de Kumarumã existe apenas como entreposto para a venda de peixes, jacarés, tracajás e caça já que os produtos industrializados à

venda na aldeia foram concentrados nos dois empórios de propriedade do chefe de posto, Felizardo dos Santos e Manoel Firmino.

Os limites que a reserva ganhou em 1977, com os novos contornos originários da demarcação do Projeto Uaçá II estendeu-os para além da rodovia BR-156, a oeste. Estes limites são mantidos através da demarcação de um grupo de serviços que constantemente abre picadas na selva para manter o traçado determinado em lei, nítidos. Impedindo assim que suas terras sejam consideradas devolutas. Ao longo deste traçado, colocam-se placas da Funai especificando ser ali a linha demarcatória do início da área indígena.

As localidades de Tukay e km 70, atualmente denominada Estrela, foram fundadas na década de 1980 após a construção da estrada Macapá-Oiapoque. As novas aldeias surgiram para serem postos de vigilância das fronteiras da reserva, uma vez que a estrada corta - a partir do Projeto Uaçá II - de sul a norte a reserva indígena.

A locomoção entre as aldeias é realizada por rios e canais varadouros na época das chuvas que se estende de janeiro a junho. De julho a dezembro, tempo de verão, com a baixa das águas, as locomoções são feitas exclusivamente pelos rios principais. As aldeias principais, isto é, as aldeias mais populosas são também Postos Indigenistas Nacionais(PINs), contando com rádios amadores de ondas curtas, que estabelecem intercomunicações duas vezes ao dia ou excepcionalmente além disto, para comunicar viagens que se realizam no interior da reserva ou emergências que possam ocorrer.

O papel de agente de segurança dentro da área, recai sobre o chefe de posto da Funai. Em suas mãos estão o rádio, o controle da circulação de pessoas e das mercadorias produzidas na reserva, o controle dos visitantes, o registro dos nascimentos e dos óbitos ocorridos na área de jurisdição de seu posto, a providência dos transporte de urgência, a participação no conselho de

aldeia, denominado conselho da comunidade, e a substituição do cacique na ausência deste. Esta última atribuição, em 1991, revelou-se bem aceita por parte das comunidades indígenas do Uaçá. Os motivos que levam esta tarefa a se tornar legitimada é a integração entre os habitantes das diferentes etnias que pactuam a idéia de que a Funai - depois que foi integralmente assumida na área pelos indígenas - é um organismo necessário no seu atual estado de organização social.

No Uaçá, os cargos vinculados à Funai são o de chefe de posto indígena, enfermeiro, motorista fluvial, motorista, mateiro e auxiliar de Posto. Todas as aldeias contam com uma liderança política (cacique ou tuxáua) que agem conjuntamente com os chefes de posto de área étnica ou de aldeia. Os enfermeiros e anciãos também participam desta liderança contribuindo nas deliberações acerca da organização das aldeias, tanto no que tange ao trabalho como no que diz respeito às normas sociais e à política internas.

Um exemplo desta integração entre os habitantes da área está nas palavras do atendente de enfermagem da aldeia karipuna de Santa Isabel, Álvaro Silva:

*Uma vez eu fui substituir o Felizardo (chefe do PIN-Galibi em Kumarumã) em umas férias dele e confesso que é um trabalho muito grande, o dele. Prefiro atuar como enfermeiro que é a função que eu gosto e para a qual fui preparado. (...) Aqui no Uaçá, é praxe as pessoas da liderança substituírem os chefes de posto quando necessário"*

Entenda-se por liderança local na área do Uaçá, o conjunto formado por caciques, chefes de posto, enfermeiros e conselho comunitário, do qual participam, nas reuniões nas casas de festa, todos os representantes das famílias extensas, homens e mulheres interessados em tais reuniões, nas quais

se discute a necessidade de ações de interesse comum às aldeias, às áreas étnicas e à área da Reserva como um todo.

Em uma destas reuniões, observadas na aldeia Manga, deliberou-se sobre ações necessárias ao interesse comum como o roçamento da área interna da aldeia, a limpeza dos poços, a manutenção da unidade geradora de energia elétrica, e orientações gerais sobre saúde de bebês para novas mães e também da manutenção do caminhão da aldeia.

Na aldeia de Kumarumã, foi observada uma reunião comunitária em que se deliberou assuntos similares aos descritos acima, além de tratar da manutenção dos barcos da comunidade dos preços do quilo da pesca e da caça que são centralizados pelas cooperativas existentes nas aldeias de Manga e Kumarumã.

Na aldeia de Kumenê foi observada uma reunião de líderes comunitários, em língua palikur, que tratou de assuntos religiosos da comunidade e estabeleceu cotas de produção de farinha de mandioca necessárias para a repartição com velhos da aldeia e para a venda que subsidiaria viagem até Macapá de líderes locais para tratar com o governo do Estado assuntos referentes à reserva do Uaçá. Nestas reuniões delibera-se sobre o estabelecimento de mutirões, denominados *maiuhis*, que são mutirões de trabalho ou de organização de festas. Existem por exemplo o *maiuhi de machado*, para a derrubada da mata para plantio, *maiuhi de caça* para as festas, *maiuhi de plantio*, incluindo as fases de brocagem e semeadura, *maiuhi* para a construção *de barcos* e *casas de farinha*.

## **A INTEGRAÇÃO DAS IDENTIDADES A PARTIR DA CONDIÇÃO DE INDIANIDADE.**

A Funai ocupa um papel muito importante atualmente na região.

A partir de 1987/1988, os índios da região do rio Uaçá conseguiram integrar-se ao órgão de tutela de uma maneira ímpar, se estabelecermos uma comparação com outras áreas indígenas do Brasil. Basta notar que quase todos os funcionários do órgão em Oiapoque, no escritório da cidade, são de origem indígena. Jairo Bezerra, é galibi, sendo atualmente o principal gestor na Ajudância da Funai em Oiapoque. Mário dos Santos, escriturário, é karipuna. Reginaldo dos Santos, karipuna, é motorista, Durango, galibi, é motorista fluvial. Estela, karipuna, é escriturária. As exceções são Valdene, Fátima e Afonso que não têm origem indígena. Os funcionários do órgão, entretanto, são mais numerosos no interior da área do Uaçá, nas funções de chefes de posto, enfermeiros, mateiros e motoristas fluviais. A Funai - Oiapoque, se por um lado contém no seu quadro funcional três funcionários não indígenas, no interior da reserva, por outro lado, todos os funcionários são indígenas ou considerados como tal. Especifico o caso de Jason Leal Freitas, enfermeiro da aldeia Manga, que mudou-se para o interior da reserva, há cerca de 50 anos quando sua mãe - Verônica - foi ser professora dos karipuna. Desde então, ele não mais deixou de habitar na região do Uaçá.

Perguntando aos karipuna qual o seu reconhecimento sobre a identidade de Jason, não tinham dúvidas em afirmar ser ele um karipuna. Também é digno de registro o caso de Cinval Cedô, atual enfermeiro da aldeia de Tawari, em área Palikur. Filho de um negro saramacá, chamado Timor, o qual migrara da Guiana para a região para explorar ouro no monte Tipoc. Perguntando aos

palikur qual o seu reconhecimento sobre a identidade de Cinval, a resposta vinha rápida:

*É palikur.*

Durante toda a viagem foram encontradas apenas mais duas exceções. O Sr. José Campos que já se encontrava há dezoito anos em Kumarumã, que apesar de assemelhar-se aos galibi, não se reconhecia como tal.

Eis o seu depoimento:

*Não sou índio, mas vivo aqui há dezoito anos, trabalho com o Seu Felipe Malaquier....Ajudo também nos mutirões para as colheitas e na fabricação de barcos.*

Neste caso, inquiridos os habitantes da aldeia sobre a identidade do Sr. Campos confirmaram não ser ele índio galibi, mas na medida em que vive e trabalha com a comunidade acaba praticamente sendo aceito como se fosse um, principalmente pelos mais jovens.

Também o mestre barqueiro, natural de Belém e morador há muitos anos em Kumarumã, não se reconhece como índio, entretanto é reconhecido como galibi. Questionando os galibi sobre a identidade destas pessoas, a resposta vinha invariável:

*Todo mundo que mora no Kumarumã é índio*

E ainda completando este comentário geral, adendamos o depoimento de José Galibi:

*Quem vive no meio de índio é índio, caça, pesca, mora, fala e casa como índio, é índio.*

Diante destes depoimentos e da constatação da identidade de funcionários da Funai enquanto índios regionais, pode-se também englobar indivíduos moradores da área que não tenham o biotipo indígena, como indígenas. Para ser reconhecido como membro das comunidades é importante

que o indivíduo viva como todos e que a comunidade da aldeia se identifique com eles como sendo de um mesmo povo, não considerando para tanto o seu biotipo. Mas sim sua integração na comunidade.

Podemos estabelecer, então, vínculos de identidade diferenciados a partir da ação do órgão tutelar com o cotidiano e a estrutura de comando político na área da reserva. A saber: a identidade indígena regional e a identidade indígena local. No primeiro caso evidenciado pelo conjunto de pessoas indígenas que controlam a Funai em Oiapoque, a partir das quais pode-se observar um pequeno mas significativo núcleo de identificação indígena intereticamente constituído. No segundo caso evidenciado pelo reconhecimento de indivíduos integrados e moradores localizados nas áreas étnicas distintas, como membros de suas respectivas comunidades. O primeiro caso evidencia o surgimento de uma identidade política, ética e apropriada para o reconhecimento de uma unidade territorial. O segundo caso evidencia a manutenção de uma identidade étnica, local e natural.

É importante notar que uma identidade não suprime a outra. Ao assumir uma identidade mais ampla como a identidade indígena regional, a identidade étnica do indivíduo se reforça contrastivamente e torna-se o caráter básico necessário para a formação do conjunto de identidades que formam a sua identidade uaçaiana.

### **CINCO CONDIÇÕES BÁSICAS PARA O ESTABELECIMENTO DE UMA IDENTIDADE INDÍGENA REGIONAL.**

Atualmente a configuração social, política e econômica nas aldeias da área se apóia em cinco condições básicas : 1-Na participação dos quadros locais da Funai; 2-Na participação do quadro político institucional do

município; 3- Na participação da unidade simbólica dos povos da reserva; 4- Na participação da unidade material de economia e trabalho dos povos da reserva; 5- Na operatividade dos transportes entre as áreas internas e externas á reserva indígena.

*1-* Na participação da Funai, que exerce o papel de agente de contato tutelar ao mesmo tempo que subsidia uma série de projetos agrícolas e de desenvolvimento social dos índios, abrindo a administração do órgão à participação dos próprios índios, prática esta que tornou seu trabalho mais próximo da realidade dos povos da reserva além de emprestar maior legitimidade à sua ação na região da reserva.

*2-* Na participação do quadro político institucional do município de Oiapoque, cuja maioria hegemonicamente política é representada pelos índios do Uaçá. Os índios da reserva indicam seus membros que se destacam em atividades de liderança para participar da política municipal local. Os karipuna e os galibi são as etnias que têm participado intensamente deste processo, ao passo que os palikur ainda se mantêm afastados desta atividade. Em 1985, ano em que morreu Manoel Primo dos Santos, expressiva liderança política da reserva do Uaçá e tuxáua da aldeia de Santa Isabel, este exercia o seu terceiro mandato como vereador no município pelo Partido Democrático Social-PDS.

Ramon dos Santos, cacique da aldeia de Santa Isabel elegeu-se vereador na mesma eleição. Na eleição de 1992, reelegeu-se no mesmo cargo pelo Partido da Frente Liberal-PFL. Em 1996 reelegeu-se novamente pelo Partido Socialista Brasileiro-PSB.

O cacique de Kumarumã, Paulo da Silva, concorreu na eleição de 1992 disputando uma vaga para vereador do município, elegendose através do PDS. Nas eleições de 1996 os uaçaianos elegeram o senhor Couraci, galibimarworno, vereador , em um conjunto de cinco candidatos a vereadores pela

área do Uaçá. Estas eleições também elegeram o prefeito de Oiapoque , senhor João Neves, galibi de Kumarumã, ambos do PSB.

Existem também notícias de que os índios do Uaçá estabelecem gestões para que um candidato a vereador surja na área palikur. Isto entretanto, ainda não se verificou.

3- Na participação da unidade simbólica da reserva que reside basicamente nas línguas internas - Patoá e Palikur - e na execução da atividade ritual do *Turé*, historicamente uma prática palikur, que hoje estendeu-se às outras etnias e por elas tem sido mais executadas.

O sistema de identidade indígena na região do Uaçá realiza-se através da língua e do sistema ritual. O patoá ou a língua creoula - *kheuol* - tornou-se a língua materna, a língua dos índios karipuna e galibi-marworno da bacia do rio Uaçá, tornando-se concomitantemente um referencial simbólico dos seus habitantes, atualmente, muito mais potente que o próprio sistema ritual.

A identidade indígena, no consenso pan-indígena ou interétnico, é uma componente da unidade simbólica entre os povos do Uaçá. Ela se verifica nas línguas comuns faladas dentro da reserva e na atividade ritual do Turé, onde se bebe caxiri - bebida feita de mandioca fermentada - invoca-se seres mitológicos e ancestrais num rito que marca ao mesmo tempo a unidade entre os povos indígenas e a sua diferenciação étnica. Nota-se no convívio dos povos da reserva, que a interação cultural como ela ocorre atualmente, abrange condições que extrapolaram a identificação etnocêntrica, comum às sociedades indígenas tradicionais. De fato, com a instalação dos PINs, com os trabalhos missionários recentes através do CIMI, e com o contato comercial secular que ocorre na região do baixo rio Oiapoque, entre diferentes índios e caboclos, a prática da parceria comercial, a integração lingüística e o

complexo ritual comum, trouxeram como resultado histórico uma integração cultural que perpassa todas as comunidades regionais visitadas.

Quando as atividades comerciais se expandem, uma ou outra linguagem tribal deve ocupar o lugar de língua comercial.(Gumperz, 1977: 467) E isto de fato ocorreu na região do Uaçá. Quando os karipunas chegaram à região por volta de 1835, dedicaram-se ao comércio e difundiram a língua comercial então falada - o patoá - que com a prática secular do comércio regional tornou-se a língua materna deste povo e em virtude deste comércio regional, acabou por ocupar o lugar de língua comercial. Com o domínio da região por povos de língua portuguesa, esta língua também se tornaria mais recentemente, uma língua comercial ou de contato externo. Ambas compondo a identidade cultural destes povos.

"Sociedades tribais devem ter relações externas com outras tribos, como comércio, intercassamento ou ritual religioso".(Cf. Gumperz , 1977:467)

De fato, quando os índios da bacia do Uaçá eram tribalizados os intercâmbios comerciais, casamentos interétnicos e a prática do *Turé* acabaram por ocorrer, colocando historicamente um nível de identidade regional que permaneceria latente como uma forma cultural que deveria desabrochar com o surgimento de necessidades geopolíticas atuais. Desta forma as línguas de contato permaneceram principalmente referenciadas às línguas creoula (patoá) e portuguesa. A língua palikur permaneceu como traço característico básico desta etnia, porém, parte da população palikur fala além da língua materna, para efeito da prática do comércio regional, a língua creoula e/ou o português.

A unidade cultural, de caráter interétnico, passa pelo conceito central de indianidade, que é uma categoria jurídico-política necessária à atual estrutura geo-política da reserva.

A assunção dos postos regionais por índios emancipados é expressão desta realidade. De fato, entre as etnias do Uaçá, criou-se uma unidade simbólica que adquire os contornos de um pacto etno-político. Esta unidade simbólica é consequência direta da unidade ou identidade cultural que amalgama a vida social da reserva no que respeita ao relacionamento interétnico .

"Para impregnar a vida social, a política teve que tornar-se algo diverso de si mesmo. Não só um projeto sobre a organização do poder, mas uma maneira de se comunicar com os outros e compreender o mundo. Ela deve esposar formas tradicionais de convívio e em particular a sociabilidade em que se afirma [...] o particularismo cultural."(Cf. Burguière, 1990:149).

As palavras de Burguière sintetizam de maneira genérica, porém pertinente, uma realidade que efetivamente acontece no Uaçá. Pois a unidade simbólica que unifica as etnias locais, muito além da política, se dá em virtude de um modo de sociabilidade dado pelas línguas comuns (Kheoul-Português), pelas formas rituais de origem comum e pelas formas de trabalho e economias comuns. É uma forma de unidade simbólica que se caracteriza intereticamente e politicamente. Integra valores regionais comuns aos índios numa forma política reconhecida pelos integrantes da reserva.

O principal destes valores é o território unificado como área da reserva indígena, para o qual se somaram etnopoliticamente os conceitos de territorialidade e de trabalho indígena.

A territorialidade indígena, no Uaçá, é a condição de união geográfica e política das terras étnicas, em um território com estatuto juridicamente definido como reserva indígena. Esta identidade se dá pela unidade das áreas de perambulação étnicas unificadas e reconhecidas politicamente e

territorialmente por seus povos integrantes. No âmbito externo, a reserva é reconhecida pelo Estado nacional.

Há os territórios simbólicos de cada etnia. O território simbólico é o local da manifestação da etnicidade, onde se desenvolvem as recordações para as gerações futuras, da identidade étnica. Fazem parte dos territórios simbólicos, os ritos, mitos, línguas e modo de trabalho que garantem a existência de identidades.

No Uaçá, o entrelaçamento das identidades étnicas leva também a um território simbólico comum onde os principais símbolos são as línguas comuns *kheuol* e português e a fonte de exploração econômica comum, o trabalho comum que transforma a mandioca em farinha, para a venda no mercado do baixo Oiapoque. O aspecto material do trabalho comum na agricultura e na produção de farinha perfila para os povos regionais, uma condição correlata, simbolicamente traduzida pela identidade interétnica do Uaçá, isto é, pela condição de indianidade auto reconhecida. Essa condição também se verifica nos ritos indígenas comuns à área, e nas técnicas de trabalho comuns.

Os heróis míticos dos índios locais, em suas respectivas etnias têm uma origem simbólica semelhante, possivelmente imposta pelos palikur desde a época de sua hegemonia na área na histórica batalha do Monte Tipoc no final do século XVII, quando teria prevalecido a cultura aruak sobre as demais culturas étnicas regionais. (Arnaud,1975) Esta realidade garantiu a identidade ritual que já remonta cerca de três séculos. Com a existência da identidade ritual estabelecida, com o surgimento do fluxo comercial para Caiena, que absorvia a produção secular de farinha, a língua creoula difundida com a chegada em 1835 dos cabanos (karipunas), a língua portuguesa ensinada de forma obrigatória a partir de 1930 pelo SPI, foram gestadas condições sócio-

históricas para que se formasse um território predisposto a ser palco de um pacto político interétnico.

4-Na participação na unidade material, em que nota-se a identidade técnica de trabalho voltada para o mesmo tipo de produção agrícola básica: mandioca, matéria prima da farinha, principal produto do Uaçá, comercializada no mercado do Baixo Oiapoque. Esta identificação ocorre através da prática comum das formas de trabalho.

O trabalho nas aldeias é executado através de uma unidade básica de produção (cf. Malinowski) composta por uma família nuclear na qual trabalham todos os seus membros a partir da idade de 5 anos. Tal unidade pode ser implementada pela associação de várias famílias nucleares integradas a projetos comunitários de trabalho agrícola.

Estes projetos ocorrem atualmente nas aldeias de Kumarumã e Kumenê, situadas nos rios Uaçá e Urucauá, respectivamente.

Na aldeia Manga observou-se durante o desenvolvimento do trabalho de campo, o cultivo de roças familiares exclusivas. Fato este que também se constatou nas aldeias de Espírito Santo, que cultiva suas roças na ilha Cutiti situada á sua frente, cruzando o rio Curipi, e em terras situadas acima da aldeia Manga. As famílias da aldeia de Santa Isabel também obedecem à mesma prática de trabalho cultivando as terras da ilha onde se localiza a aldeia. E principalmente seguem rio abaixo ou rio acima para nas ilhas ou terras firmes estabelecer plantios de mandioca.

A aldeia de Açaizal situada no rio Curipi, também não foge a esta forma de trabalho .

Entretanto o modo de associação para o trabalho em todas as aldeias da área indígena continua a ser principalmente dado pela ação da família nuclear

e portanto privilegiando a formação de roças familiares, em detrimento dos projetos de plantio comunitário.

Para ilustrar esta situação descrita resgatamos o depoimento do Sr. Avelino Garibaldi dos Santos, karipuna, cacique da aldeia do Espírito Santo:

*"As roças do Espírito Santo ficam no Cutiti, teso na margem esquerda do rio Curipi. O Cutiti é uma ilha de inverno (ilha onde as águas da época das chuvas não inundam) onde plantamos mandioca, banana, abacate, cupuaçu, maracujá para vender em Oiapoque ou em Saint Georges.*

*Pretendo fazer um projeto comunitário de plantio de mandioca, pois aqui só tem roça familiar e não concentra a renda em benefício da aldeia. Com a renda do projeto poderemos comprar mais motores de popa para realizar transporte de produção. A comunidade só tem um motor de popa para emergências que se situa na aldeia de Santa Isabel, logo em frente, mas temos também um motor de centro que não é suficiente para as cargas e é bastante lento para emergências.*

*Temos luz elétrica aqui desde 1988, só para iluminar, porque não temos geladeira nem TV. Agora, com o projeto podemos ir comprando tudo isto para a comunidade."*

Também o depoimento do Sr. Amâncio dos Santos quanto ao aspecto da organização do trabalho na área é elucidativo:

*Aqui no Manga não tem roça comunitária, só tem roça familiar. A comunidade da aldeia realiza um trabalho comunitário que é o **Convidado** onde todos ajudam a desmatar as áreas de roça das famílias, mas depois com o plantio cada família é que toma conta do seu roçado. A gente retribui um **convidado** com outro, porém a roça é de cada família.*

A localidade do Encruzo não é uma aldeia, mas uma pequena área ocupada por uma família nuclear, a família Aniká.

É uma localidade que tem importância histórica pois ali se instalou em 1942 o primeiro entreposto comercial supervisionado pelo estado brasileiro, através do SPI.

Nas cabeceiras do rio Curipi, na altura do quilometro 70 da BR-156, situa-se a aldeia de Estrela, fundada em 1982 por Henrique dos Santos, antigo cacique do Manga. As atividades dessa aldeia são similares às da aldeia de Pikyá da área palikur, situada no quilometro 40 da mesma estrada, dedicando-se ao estabelecimento de pequenos armazéns e ao cultivo de roças para consumo local. Porém, os karipuna da localidade de Estrela também exploram ouro nos igarapés das cabeceiras do rio Curipi. Mantêm essa atividade sigilosamente para não atrair garimpeiros do rio Oiapoque para dentro da reserva. Entretanto não têm o garimpo como atividade contínua em virtude da baixa produção aurífera.

Na zona do rio Curipi, descrevemos as formas de associações para o trabalho, as principais atividades agrícolas, que compõem a economia local. Passamos agora à zona do rio Uaçá, iniciando a descrição pela aldeia de Kumarumã cuja organização para o trabalho praticamente toda aí se concentra. A área étnica galibi-marworno conta ainda com uma aldeia fundada em 1985 para ser posto de vigia na BR-156. ela se situa na estrada na altura em que esta corta o alto rio Uaçá. A aldeia denominada Tukay foi fundada pelo tuxáua Manuel Floriano Macial e cumpria a vigilância contra a entrada de invasores a partir da zona de garimpo do rio Cassiporé. Atualmente se dedica à atividade comercial junto à rodovia, mantendo pequenas roças de subsistência.

As roças situadas em Kumarumã e nas ilhas fluviais de inverno do rio Uaçá, em expressiva maioria, produzem mandioca e banana. Os dois cultivos comportam diferentes formas de associação para o trabalho. A execução do

trabalho agrícola em Kumarumã se dá através de roças familiares e de roças comunitárias. Nas roças familiares o trabalho é organizado pelo chefe de família que orienta o seus parentes.

Nas roças comunitárias ou projetos agrícolas comunitários o trabalho é organizado por um chefe de projeto agrícola comunitário. Estes projetos comunitários foram introduzidos pela ação da Igreja através do CIMI junto aos índios, visando a sua melhoria econômica e social.

Em Kumarumã no ano de 1988 havia uma área cultivada de roças comunitárias de 900m<sup>2</sup> em contraste com uma área de 7.350m<sup>2</sup> de roças individuais ou familiares, segundo o Relatório Mensal de atividades produtivas de março de 1989. Em novembro de 1990 a área plantada com mandioca atingiu 20,93 ha contrastando com 5 ha de banana.

Em abril de 1989, as roças individuais de mandioca somavam 144 ha contra 4 ha de roças comunitárias, segundo o relatório mensal de atividades produtivas de abril deste mesmo ano.

Em 1990 as roças de mandioca foram mais preparadas através do trabalho familiar e as roças de banana foram mais preparadas através do trabalho comunitário nos projetos agrícolas.

Anos / Tipos de Roça	1988 (m <sup>2</sup> )	1989 (ha) m <sup>2</sup>	1990 (ha) m <sup>2</sup>
Comunitária	900	4 ha ou 40.000 m <sup>2</sup>	5 ha ou 50.000 m <sup>2</sup>
Familiar	7.350	1444 ha ou 1.440.000 m <sup>2</sup>	293 ha ou 2.930.000 m <sup>2</sup>

Esta tabela, montada a partir do resgate de dados em Relatórios Mensais de Produção dos meses de dezembro de 1988, abril de 1989 e novembro de 1990 do chefe de posto indígena da aldeia de Kumarumã - Felizardo dos

Santos - revela que o trabalho em Kumarumã, apesar da existência dos projetos agrícolas comunitários, se dá prioritariamente pela associação familiar.

<b>Tabela de Produção Mensal de Farinha - PIN - Kumarumã (Março 1989 a Dezembro 1990)</b>		
Mês	Tonelagem/Farinha	Destino Comercial
Março 1989	9.000 kg	OIAPOQUE
Abril 1989	11.600 kg	OIAPOQUE
Maio 1989	8.350 kg	OIAPOQUE
Junho 1989	7.750 kg	OIAPOQUE
Julho 1989	11.000 kg	OIAPOQUE
Agosto 1989	8.750 kg	OIAPOQUE
Setembro 1989	6.000 kg	OIAPOQUE
Outubro 1989	7.300 kg	OIAPOQUE
Dezembro 1989	8.750 kg	OIAPOQUE
Janeiro 1990	4.000 kg	OIAPOQUE
Fevereiro 1990	3.000 kg	OIAPOQUE
Abril 1990	2.500 kg	OIAPOQUE e SAINT GEORGES
Maio 1990	9.150 kg	OIAPOQUE e SAINT GEORGES
Junho 1990	1.900 kg	OIAPOQUE e SAINT GEORGES
Julho 1990	10.650 kg	OIAPOQUE e SAINT GEORGES e CASSIPORÉ
Agosto 1990	2.520 kg	OIAPOQUE e SAINT GEORGES
Novembro 1990	3.110 kg	OIAPOQUE e SAINT GEORGES
Dezembro 1990	12.000 kg	OIAPOQUE e SAINT GEORGES
_____	127.330 kg	_____

Consultados dezoito relatórios mensais das atividades produtivas do PIN-Kumarumã, entre o período que abrange março de 1989 a dezembro de 1.990, estabelecemos uma média mensal de produção de 8.019kg/mês de farinha como principal produto da aldeia, comercializado em Oiapoque, Saint

Georges e Cassiporé. Sendo que em meses de pico produtivo atingiu-se 10.650kg (julho de 1990); 11.600kg (abril de 1989); 11.000kg (julho de 1989); 9.150kg (maio de 1990);e 12.000kg (dezembro de 1990).

Pela observação do período de 22 meses (março de 1989 a dezembro de 1990) pode-se analisar as rotas estabelecidas comercialmente pela demanda de farinha produzida na região da aldeia de Kumarumã para a cidade de Oiapoque de março de 1989 a fevereiro de 1990. A partir de abril de 1990, até dezembro do mesmo ano, a rota da farinha diversificou-se, passando a ser comercializada em Saint Georges, sendo que em julho deste referido ano foi comercializada em Vila Velha no rio Cassiporé, situado ao sul da reserva.

A aldeia de Kumarumã é o principal polo econômico da área do Uaçá. Sua base econômica se concentra principalmente no fabrico de farinha, mas também produz para o comércio regional muitos barcos: canoas, obás, montarias que são vendidas até em Caiena. Quanto a esta realidade, é esclarecedora a fala do Sr. Felizardo dos Santos :

*Nosso comércio é com o Oiapoque e a Guiana. Pouco se comercializa com os outros índios da reserva. Cassiporé também já deu comércio, mas agora é fraco. Esse comércio do índio galibi e os outros índios da reserva é fraco. Nem com os palikur, nem com os karipuna nós fazemos muito comércio".*

*Agora, os karipuna têm comércio entre as aldeias deles, no rio Curipi e também comercializam para fora, que nem nós (galibis), bastante mesmo com o Oiapoque.*

A aldeia de Kumarumã produz significativa quantidade de tapioca e goma de mandioca, além de tábuas, bananas, e pequenas criações de animais como porcos e galinhas .

É importante retomarmos o depoimento do Sr. Felizardo dos Santos para completar a descrição das atividades produtivas na aldeia galibi:

*A passagem para Oiapoque no meu barco, que tem motor central (diesel), custa Cr\$ 3.000,00 e leva mais ou menos 24 horas para chegar lá. Nós vamos direto para lá. E quando vamos para a Guiana, paramos para caçar e pescar, matar jacaré e salgar para a viagem. Aí, a viagem leva uns cinco dias para dar tempo de vender e comprar o que precisamos, que são folhas de zinco, serras, moto-serras, diesel, gasolina, querosene, peças de motor, breu, piche para calafetar as juntas dos barcos, munição, machados, terçados, essas coisas assim.*

*Nós também levamos para fora canoas, barcos grandes feitos sob encomenda, farinha, tapioca, patos, galinhas, tábuas grandes de madeira de lei que custam 50 FFR cada.*

*Também levamos milho quando sobra.*

Dentro da área palikur, o principal polo econômico é a aldeia de Kumenê, que se caracteriza como centro de um conjunto amplo de aldeias, que se situam na sua órbita.

Tais aldeias são as localidades de Remo, Kamaywá, Mangue e Kwikpyt.(ver pg.117)

Não se pode dispor de muitos dados relacionados à produção nesta área étnica, a não ser três Relatórios Mensais de Produção (setembro, novembro e dezembro de 1990) nos quais estão relacionadas as aldeias de Flecha, Tawari e Urubu, com produção menor que da região de Kumenê, porém geograficamente distantes entre si. Não representando um conglomerado de aldeias como o é Kumenê.

A qualidade da farinha produzida na área palikur, entretanto, não garante comércio contínuo com a Guiana Francesa, sendo mais aceito o produto no mercado de Oiapoque.

O exame dos relatórios mensais de produção agrícola nos revelam as mais importantes aldeias no fabrico da farinha de mandioca que invariavelmente segue as rotas dos rios Urucauá/Curipi/cidade de Oiapoque ou então pelos rios Urucauá/Oiapoque/cidade de Oiapoque - Saint Georges percorrendo as rotas 1 e 2. (ver p.73)

O transporte da farinha a partir desta área é realizado em barcos a motor de popa ou no único barco de motor central da aldeia de Kumenê. Os produtores palikur utilizam-se deste barco através de pagamento de frete.

Com os dados coletados foi possível realizar uma tabela que nos oferece condições de comparação.

<b>Tabela da Produção da Área Palikur (setembro a dezembro 1990)</b>					
<b>Aldeia</b>	<b>Farinha Tonelagem Produzida</b>	<b>Área Plantada</b>	<b>No de Roças</b>	<b>População (Dez. 90)</b>	<b>Famílias (Dez. 90)</b>
Kumenê	13.665 kg	20 ha	70	381	70
Flecha	4.000 kg	15 ha	15	79	14
Remo	1.950 kg	8 ha	9	51	11
Kamaywá	1.300 kg	14 ha	7	38	7
Mangue	2.000 kg	13 ha	7	31	6
Urubu	600 kg	5 ha	5	31	6
Tawari	3.500 kg	90 ha	10	24	6
Kwikpyt				13	2
<b>Totais</b>	<b>27.015 kg</b>	<b>165 ha</b>	<b>123 Roças</b>	<b>648 pessoas</b>	<b>122 Famílias</b>

( A tabela acima foi construída a partir de Relatórios Mensais de Produção Agrícola de Paulo Orlando tuxáua da aldeia de Kumenê. A produção da aldeia de Yanawá seria incluída à aldeia de Kumenê a partir de 1991).

Através da tabela vemos que a aldeia de Kumenê tem uma produção que, no período analisado, se equipara ao de todas as demais aldeias do rio Urucauá, sendo economicamente a aldeia principal da área palikur. As aldeias de Flecha e Tawari sucedem-na em termos de volume de produção para o comércio. As demais aldeias praticamente produzem para subsistência, com raríssimo excedente de farinha comercializável.

Analisando-se a relação roça/família chegamos a uma média de 1,0, o que garante uma roça por família nuclear. Analisando-se a relação área plantada/família, encontramos uma média de 1,35 ha / família no Urucauá. Podemos concluir que em média existe uma roça por família, sendo suas medidas médias aproximadas a 1,35ha ou 12.350m<sup>2</sup>.

Fazem parte ainda da economia palikur a criação de gado bovino, suínos e aves que esporadicamente são vendidos em Oiapoque.

Na área karipuna, o exame de relatórios de produção agrícola das principais aldeias do rio Curipi nos revelam uma preponderância para a farinha de mandioca e a banana como principais produtos comercializáveis. De acordo com estes dados foi possível a elaboração da seguinte tabela.

**TABELA DE PRODUTOS COMERCIALIZADOS ENTRE 16/11 A 14/12/90**

<b>Tabela das Culturas Principais de Novembro a Dezembro de 1990</b>					
Aldeia Produtos	Farinha	Banana	Área de Mandioca Plantada	Área de Banana Plantada	Área de Milho Plantada
Manga	2.700 kg	370 Cachos	20 ha	6 ha	3,5 ha
Espírito Santo	1.000 kg	70 Cachos	18 ha	3,5 ha	1,5 ha
Santa Isabel	750 kg	160 Cachos	6 ha	5 ha	1,5 ha
<b>Totais</b>	<b>4.450 kg</b>	<b>600 Cachos</b>	<b>44 ha</b>	<b>14,5 ha</b>	<b>6,5 ha</b>

Os dados da tabela acima foram elaborados pelas lideranças locais situadas nas aldeias do Curipi e entram em grande contradição com o resumo

para o mesmo período levantado pelo chefe de posto da Funai, Domingos Santa Rosa, de etnia galibi, que apresentou os seguintes dados, abaixo tabelados, relativamente aos totais de farinha e banana.

#### **RELATÓRIO DA PRODUÇÃO MENSAL DO PIN-UAÇÁ (MANGA)**

<b>Produtos</b>	<b>Quantidade</b>
Farinha	36.170 kg
Banana	12.273 cachos
Laranja	17.900 unidades
Tapioca	1.200 kg

(O PIN Uaçá abrange as aldeias Manga, Espírito Santo, Santa Isabel, Açaizal, Campinho, Paxubal e Taminã)

Através da documentação apresentada, verifica-se uma unidade material e técnica no desempenho do trabalho agrícola entre as três etnias da área Uaçá. Existindo demanda do mercado regional para a produção de farinha, frutas e barcos. Há a contrapartida para o comércio da produção da área indígena que fomenta o comércio estabelecido em Oiapoque, Cassiporé e Saint Georges.

5-Na operatividade do sistema de transportes e comunicação entre as áreas do interior e exteriores da reserva do Uaçá.

Para a realização do transporte da produção descrita no item anterior, a comunidade de Kumarumã conta com três barcos de motor central e de vários barcos menores movidos por motores de popa com até 25 HP de potência.

A rota da farinha de Kumarumã tem três ramificações principais:

1-rio Uaçá/rio Curipi/ramal do Manga-cidade de Oiapoque por via terrestre.

2-rio Uaçá/rio Oiapoque

3-rio Uaçá/rio Cassiporé até Vila Velha



Chegando de Oiapoque à Kumarumã, perfazendo a rota 2, jan.1991

A rota 1 é utilizada por pequenos barcos movidos a motor de popa com produção de roças familiares. Desta rota utilizam-se as comunidades situadas nas áreas karipuna, palikur e galibi. A rota 2 é a principal rota escoadora da produção da área galibi da reserva do Uaçá. Nela se utilizam grandes barcos de motor central que deslocam até 12 toneladas. Nesta rota se insere o escoamento da área palikur que também é realizado por um barco de motor diesel central pertencente à comunidade. Aqui estabelece-se uma sub rota que se define como: rio Urucauá/rio Uaçá/rio Oiapoque, integrando a rota 2, e ainda outro ramo definido como; rio Urucauá/rio Uaçá/rio Curipi/ramal do Manga-cidade de Oiapoque por via terrestre, integrando a rota 1. Este ramo é utilizado para escoar a produção de roça familiar, aquela sub rota é utilizada

para escoar a produção de roças comunitárias ou para a conjunção de ambas as produções rumo à área da fronteira.

É importante ressaltar que a aldeia de Kumarumã, atualmente constitui-se no mais importante polo produtivo da reserva indígena do Uaçá, e que todas as rotas enumeradas acima para ela convergem e dela partem, com exceção das sub rotas já enumeradas.

A aldeia galibi, produz ainda significativa quantidade de tapioca, goma de mandioca, além de tábuas, banana e pequenas criações de animais como porcos e galinhas.

Neste mesmo grau de importância econômica, os produtos da área palikur e da área karipuna também são produzidos.

As aldeias de Tukay, Estrela e Pikyá, situadas na BR-156 comunicam-se com Oiapoque ao norte e ao sul, no verão com Macapá, por meio de caminhões. Estas possuem atualmente o papel de postos de vigilância muito mais que de áreas produtivas.

É reconhecida na região do baixo Oiapoque a boa qualidade da farinha de mandioca produzida pelos karipuna, havendo uma polêmica entre os indígenas da reserva sobre qual área étnica melhor supriria o mercado regional deste produto. Em Saint Georges os comerciantes relatam preferir a farinha da região do rio Curipi, quando manifestam disposição em adquiri-la para suprir sua eventual falta na produção em Saint Georges. O Sr Ho A Chuck, comerciante de Saint Georges é quem relata tal fato:

*Quando os índios de Oiapoque trazem farinha para vender aqui temos sempre o cuidado de verificar se a qualidade da mesma é boa. E farinha boa é a farinha branca da região do rio Curipi.*

Quando há falta de farinha de produção da Guiana os comerciantes locais encomendam a farinha brasileira produzida em Oiapoque.

A farinha é comprada dos karipuna e dos galibi, embalada para a venda a varejo na cidade de Saint Georges, sendo também distribuída na rede comercial guianense, até em Caiena. Em Oiapoque a preferência por este produto também é notória.

A rota da produção agrícola da zona do rio Curipi é simples: rio Curipi/cidade de Oiapoque-Saint Georges. O transporte na região do Curipi ocorre necessariamente de duas formas: Até a aldeia Manga, a produção flui embarcada em pequenos barcos movidos a motor de popa. A partir da aldeia até a cidade de Oiapoque segue de caminhão mediante pagamento de frete. A produção eventual da aldeia Estrela, situada na BR-156 chega a Oiapoque também de caminhão. As comunidades de Estrela e Manga possuem seus próprios caminhões. No Curipi outros produtos são secundários para a sua economia, porém apresentam significativa comercialização para fora da reserva. Tais produtos são a tapioca, a banana, a laranja que vêm principalmente dos pomares de Santa Isabel.

Pode-se notar pelos dados econômicos apresentados que a preponderância da atividade econômica na área indígena da bacia do rio Uaçá é o plantio de mandioca e o fabrico da farinha. São importantes também para as áreas galibi e karipuna o plantio e a comercialização da banana, sendo que em Kumarumã ainda destaca-se o fabrico de barcos para garimpos regionais no alto e baixo Oiapoque e nos rios Regina e Ouanari na Guiana.

As rotas indígenas na área Uaçá são integradas com a demanda estabelecida pelas rotas comerciais da fronteira que têm por pólos os mercados de Oiapoque e da Guiana Francesa.

\*\*\*

Até por volta de 1980 a caça e a pesca dentro da área Uaçá supriam de carne as cidades de Oiapoque, a vila de Clevelândia e Saint Georges, através de comércio entabulado com regatões que regularmente visitavam a região.

A Funai interveio na supressão das atividades de caça e pesca por constatar que a fauna da área empobrecera a níveis críticos, a ponto de naquela década os jacarés praticamente desaparecerem das águas do rio Uaçá e Curipi. Ainda hoje índios habitantes de ambos os rios acusam-se mutuamente pelo extermínio ocorrido pela caça e pesca desenfreadas daquela década. Nas ruas de Oiapoque e Saint Georges era grande o comércio de carnes e pesca. Principalmente na produção de farinha de peixe.

A área Uaçá supria a demanda deste comércio. Porém, proibida a entrada de regatões, proibida a comercialização de caça e pesca fora da área Uaçá, a atividade dos índios passou a concentrar-se prioritariamente no cultivo da mandioca, tornando zona no que é popularmente conhecida no Baixo Oiapoque de "*late dji kuak*" ou a terra da farinha de mandioca. Esta não foi uma transposição fácil, entretanto. Os índios lutaram pela manutenção de sua fonte de reservas protéicas ao mesmo tempo que lutaram pela manutenção de sua fonte de comércio e renda. Naturalmente a saída do impasse foi a dedicação à agricultura de excedentes comercializáveis baseada na mandioca e seus derivados.

A Funai, a igreja, o governo da Guiana e o governo do Amapá trataram de criar mecanismos de trabalho que suprissem as necessidades econômicas daquelas populações uaçaianas até que elas próprias criassem mecanismos substitutivos que as reintegrassem na atividade comercial regional. Desta forma, surgiram na área as cooperativas indígenas, inicialmente implementadas por um trabalho pioneiro da igreja, complementado pela

implantação de escolas e de formação de professores bilíngues para o ensino de português e da língua *kheoul*. O município de Oiapoque foi pioneiro na implementação de tal tipo de escola, atento à realidade comercial de fronteira, e atento à necessidade da atividade de trabalho daquelas populações. Em janeiro de 1991 o estado do Amapá finalmente reconhece a língua *kheoul* como a língua materna dos índios do Uaçá, facultando às etnias da área o reconhecimento das escolas bilíngues e seu conseqüente financiamento. À Funai coube a incrementação de projetos agrícolas para os quais contou com ampla participação da igreja. E de uma maneira geral cuidou da administração da área até passá-la para o controle dos próprios índios do Uaçá, no início da década de 1980. Desta forma a educação e a saúde da área que são atividades básicas do estado permaneceram subsidiadas por este, porém administradas pelos conselhos indígenas das aldeias e pela assembléia geral dos povos do Uaçá que durante a década de 1980 e início da década de 1990 mantiveram-se atuantes, procurando exercer o controle político necessário para a manutenção da unidade dos povos da reserva. A participação do governo francês tem se destacado por uma ampla colaboração na manutenção dos recursos florestais e na racionalidade do comércio de fronteira, além de permitir de tempos em tempos levar migratórias não propriamente legais de índios que partem para a Guiana em busca de trabalho.

Desta forma, o comércio predatório da caça e da pesca cedeu lugar à migração temporária, ao cultivo da mandioca e ao fabrico de barcos.

Consultando-se os dados fornecidos nas tabelas, verifica-se que a farinha é o principal produto da área, tanto pela tonelagem produzida, como pela área plantada, observadas durante a viagem em todas as aldeias visitadas do Uaçá.

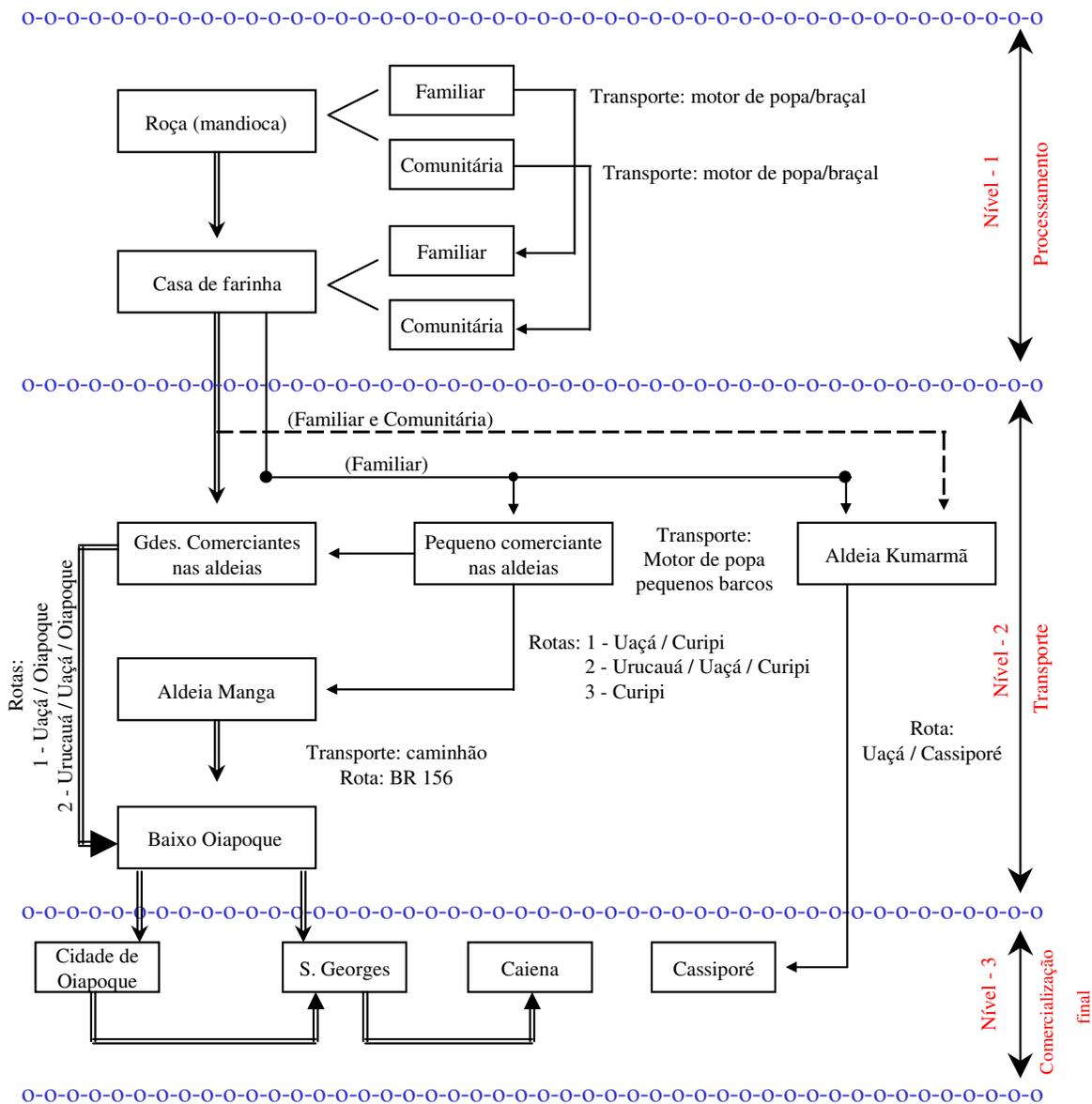
As rotas da farinha passam todas pelo complexo de rios formadores da bacia hidrográfica do rio Uaçá, sendo estas também as rotas dos demais produtos agrícolas comercializáveis da reserva. A convergência destas rotas tem três pontos relevantes: A aldeia Manga, a cidade de Oiapoque, e a cidade de Saint Georges de L'Oyapok que estão situadas na zona de comércio fronteiro do baixo rio Oiapoque. Tais rotas colocam farinha, bananas e barcos no mercado de fronteira, por um lado, por outro absorvem produtos industrializados que são utilizados como ferramenta e insumos de trabalho, na reserva. Tais produtos são combustíveis, motores de popa, motores e peças diesel, pequenos motores a gasolina, moto-serras, serras, geladeira, televisão, rádio-transmissores, rádios, toca fitas, toca discos, fios elétricos, lâmpadas, armas de fogo, munição, folhas de zinco, sal, açúcar, óleo comestível, aguardente, tecidos, insumos agrícolas, remédios, betume, breu, terçados, machados, alfanges, foices, pás, picaretas, facas, pilhas, lanternas, lampiões, cordas, chapas de ferro concavas para secagem de farinha, fumo, miçangas, plásticos, velas, refrigerantes, redes de pesca e de dormir e caminhões, para citar os mais importantes.

Alguns destes itens são adquiridos para utilização comunitária, resguardados os âmbitos das aldeias, outros são adquiridos para a consumo pessoal ou familiar. Entretanto, no seu conjunto, fazem parte do cotidiano do índio do Uaçá, região de contato e comércio seculares.

A operatividade deste conjunto de caracteres regionais se reconhece nas identidades várias, formadas para a ação comunicativa, histórica, entre sociedades diversas, étnicas, indígenas e nacionais não-indígenas envolventes. Ação comunicativa em curso, a ação social se concretiza política, economicamente e culturalmente, gerando uma identidade regional, interna, uaçaiana.

A ação comunicativa e a ação social têm perspectivas diacrônicas e sincrônicas na história e se entrelaçam resultando na raiz do fenômeno da constituição da identidade histórica e cultural, que se verifica atualmente na reserva. (Ribeiro, 1995:253)

**ROTEIRO DO FABRICO, TRANSPORTE E COMERCIALIZAÇÃO  
DA FARINHA NA REGIÃO DO RIO UAÇÁ**





Roça comunitária, Kumenê-jan.1991- ver diagrama nível 1



Fabricando farinha, Kumarumã-jan.1991- ver diagrama nível 1



Barco Santa Maria da Aldeia de Kumarumã - rota 1 - ver diagrama nível 2

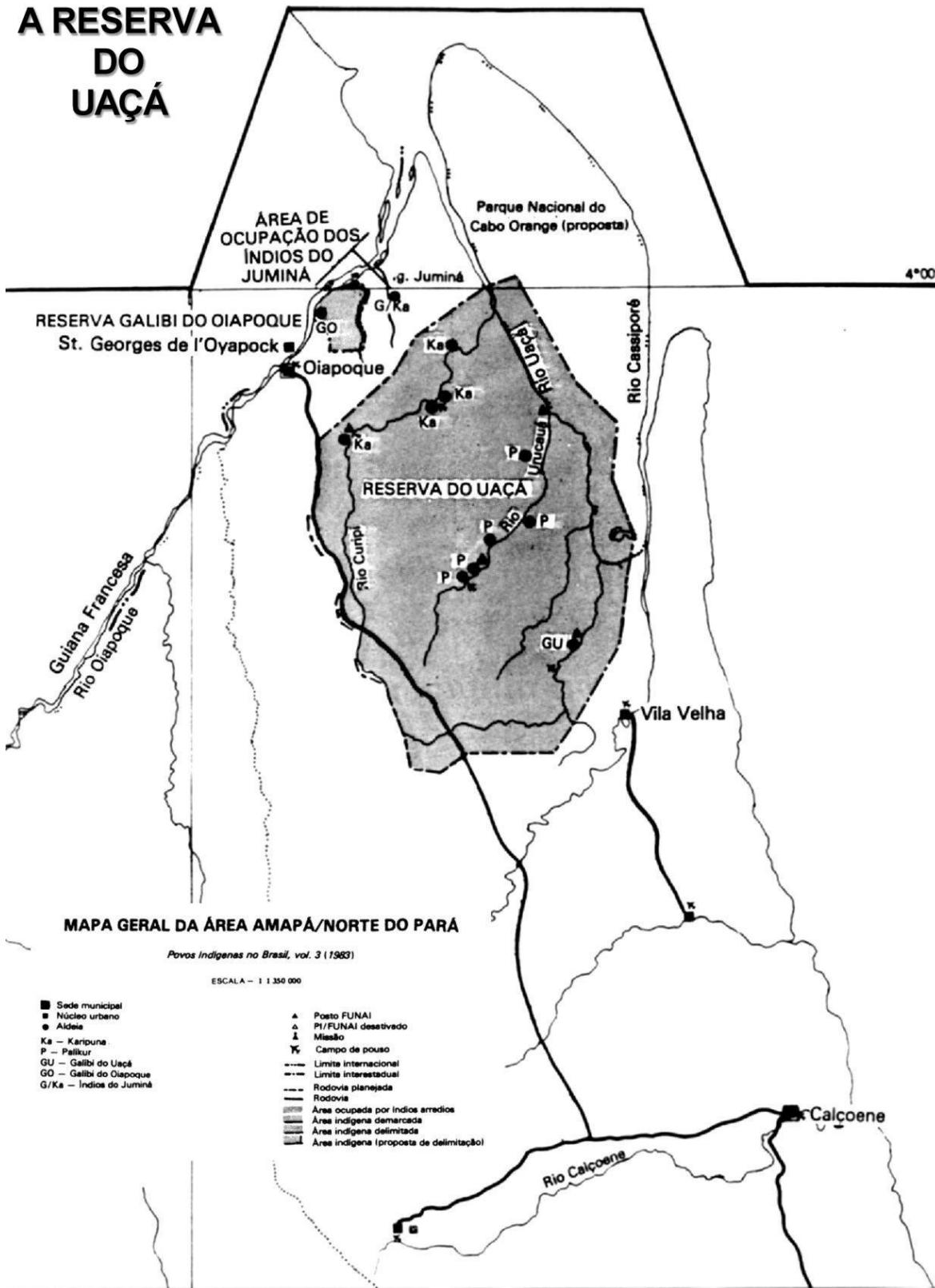


Índios Galibi percorrendo a rota 1, retornando a Kumarumã - jan. 1991 - ver diagrama nível 2



Caminhão da Aldeia Manga - complemento da rota 3 - jan.1991 - ver diagrama nível 3

# A RESERVA DO UACÁ



MAPA GERAL DA ÁREA AMAPÁ/NORTE DO PARÁ

*Povos Indígenas no Brasil, vol. 3 (1983)*

ESCALA - 1:1.350.000

- Sede municipal
- Núcleo urbano
- Aldeia
- Ka - Karipuna
- P - Paititir
- GU - Galibi do Uacá
- GO - Galibi do Oiapoque
- G/Ka - Índios do Juminá
- ▲ Posto FUNAI
- △ PI/FUNAI desativado
- ⚓ Missão
- ⌘ Campo de pouso
- Limite internacional
- - - Limite interestadual
- - - Rodovia planejada
- Rodovia
- ▨ Área ocupada por índios arradios
- ▩ Área indígena demarcada
- ▧ Área indígena delimitada
- ▦ Área indígena (proposta de delimitação)

mapa

## II- ECONOMIA E TRABALHO

*Nos últimos vinte, vinte e cinco anos, há pela primeira vez na história [...] brasileira a recuperação demográfica dos povos indígenas . Hoje existe no Brasil cerca de duzentos povos diferentes falando cento e setenta línguas diferentes, totalizando uma população de 250.000 pessoas. Em fase de crescimento , de reafirmação de suas identidades. E freqüentemente em organizações de moldes modernos, de associações ...*

*Então é importante registrar que todas as informações e sinais que se têm disponíveis nos últimos vinte , vinte cinco anos apontam no sentido da permanência dos índios no futuro do país. Portanto, esta questão tem que ser equacionada. E ela passa basicamente pela questão do reconhecimento das terras indígenas.(Carlos Alberto Ricardo in "O sentimento da terra"- direção: Eduardo Escorel -1992 )*

## 1-Atividades econômicas principais

A unidade material do Uaçá se verifica através de objetivos econômicos comuns e de atividades de trabalho com núcleos similares nas três áreas étnicas do Uaçá.

Considerando-se as especificidades produtivas de cada área étnica, analisaremos agora as formas de associações para o trabalho, observadas.

Para isso foram eleitas as aldeias Kumarumã, Kumenê, Santa Isabel, Espírito Santo e Manga, consideradas as mais importantes sob o ponto de vista da produtividade na reserva.

No rio Uaçá, Kumarumã, de fato, encerra a maior concentração de famílias galibi, ao passo que no rio Urucauá, Kumenê conglopera o maior contingente palikur. No rio Curipi, a maior aldeia é a Manga, sucedida pelas aldeias de Espírito Santo e Santa Isabel. Sendo que estas duas últimas, por serem muito próximas, formam um conglomerado peculiar neste rio, formando no seu conjunto uma área karipuna maior do que a aldeia Manga.

O tamanho das famílias nestas matas do Amapá determina uma série de condições sociais que vão desde a maior importância política à maior produtividade de farinha e de outros produtos agrícolas. Quanto maior a família extensa, maior prestígio político ela conseguirá diante da comunidade, colocando em reuniões e assembléias seus interesses em evidência. Também em virtude do tamanho da família, favores são mais facilmente prestados e a distribuição de alimentos mantida para os mais necessitados.

No trabalho, a família extensa participa com significativa quantidade de braços para executar mutirões denominados *maiuíra*, os quais, no entanto, não se restringem à prestação de favores internos, sendo muito comum a ajuda mútua entre os diferentes grupos familiares. O trabalho do cultivo das roças e

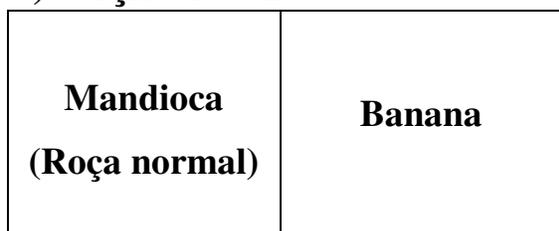
de fabrico de farinha de mandioca é basicamente elaborado pelas famílias nucleares, sendo estas as verdadeiras unidades básicas de produção.

Os *maihuis* têm sempre a finalidade de iniciar uma derrubada de mata de uma futura área de roça, podendo se estender também para a plantação de uma área já preparada em processo de coivaramento.

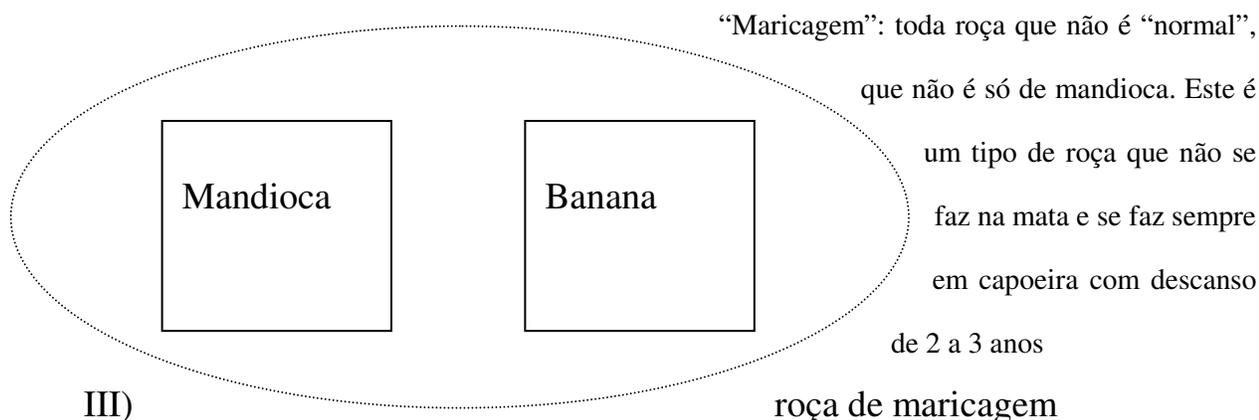
Pode ocorrer a união de várias famílias nucleares dentro da família extensa, para o cultivo da mandioca e o fabrico da farinha. Tal união pode ocorrer também em outras roças como as de milho e banana, principalmente quando ocorre a "maricagem", que é uma associação de duas ou mais famílias nucleares para executar o plantio diversificado de milho, banana ou arroz em torno de uma roça principal de mandioca.

Foram encontrados na reserva três tipos de roças que esquematizamos a seguir:

### I) Roça normal



### II) Roça de família/maricagem





A roça de maricagem pode ser realizada também por apenas uma família nuclear, situando-se próxima ao tipo II.

Quanto aos projetos comunitários de roça encontrados em Kumarumã e Kumenê, privilegia-se um só tipo de cultivo por projeto. Assim em janeiro de 1991 entre os galibi do Uaçá existiam duas roças comunitárias em andamento.

O projeto comunitário liderado pelo Sr. Felipe Malaquier, que plantou mandioca, e o projeto comunitário do Sr. Lucivaldo Galibi, que plantou banana. Na mesma época considerada, os palikur desenvolveram um projeto comunitário de roça de mandioca a cargo do Sr. Paulo Orlando, chefe do PIN-Kumenê.

Tais projetos comunitários, entretanto, representam uma pequena parcela da área total cultivada, que destacava-se mais por apresentar a característica de área de trabalho familiar.

No Curipi, entre os karipuna, não se constatou projetos de roças comunitárias. Lá a maior extensão associativa para a execução de um trabalho se dá em torno de *maihis*.

As formas de associação para o trabalho em toda a reserva necessitam de três componentes básicos que se intercombinam para o desenvolvimento do

mesmo: As famílias nucleares, as famílias extensas e as comunidades de aldeia.

Na família nuclear considerada como unidade elementar de produção, os seus membros dedicam-se conjuntamente ao trabalho em suas roças de mandioca ou de maricagem, dedicam-se à caça, à pesca e ao preparo de alimentos. O plantio de mandioca quase sempre é feito com o objetivo de se conseguir um excedente de produção, que uma vez processado por toda a família, torna-se farinha que é colocada à venda no mercado em Oiapoque, Cassiporé e Saint Georges. Poucas são as famílias que se dedicam apenas ao plantio de subsistência. Tais famílias existem nas três áreas étnicas, porém, sendo mais freqüente entre os palikur, no meio dos quais se constatou nove famílias que não se dedicam ao plantio de excedente comercializável em um universo de 99 famílias residentes no rio Urucauá, em janeiro de 1991. O plantio de subsistência entre os galibi foi relativo apenas para duas famílias em um total de 186 famílias, na mesma data.

Entre os karipuna, de um universo de 157 famílias situadas no rio Curipi, apenas seis não produziam excedente de produção para venda. Tais famílias, ou acabam por agregar-se a outra família nuclear próxima, ou são compostas por anciãos cujos filhos migraram para fora da reserva ou faleceram.

Na família extensa, a associação para o trabalho ocorre mais esporadicamente, podendo envolver duas, três ou mais famílias nucleares reunidas em mutirão também denominado *convidado* ou *maiuúra*. Este tipo de associação ocorre também entre distintas famílias nucleares não pertencentes a uma mesma família extensa.

Nas comunidades das aldeias, as associações para o trabalho geralmente ocorrem para a execução de tarefa ampla que envolve o interesse das famílias locais. Elas acontecem na forma de extensos *maiuhis* para os quais são

fabricadas grandes quantidades de *caxiri* (*caxihi*), bebida das festas indígenas regionais, que é feita pelas mulheres a partir de um processo de fermentação da mandioca que é desencadeado pela saliva das mesmas, ao mascarem porções da raiz e as depositarem em vasos destinados para tal fim. Consome-se durante os *maiuhis*, na falta de *caxiri*, grandes quantidades de aguardente. Para esses eventos, são realizadas caçadas e a família que toma a iniciativa de realizar o *maiuhi* prepara grandes quantidades de alimentos.

Os grandes *maiuhis* são preparados para acontecerem na época da mudança do ciclo das águas na região norte, isto é, quando se iniciam o inverno e o verão amazônicos. (Ver tabela pg.86)

O inverno ou tempo da "*água grande*" dura de dezembro a junho e o seu início marca um tempo de escassez de pesca, porém de farta caça. O verão dura de junho a novembro. Este é um período de abundância de pesca.

Em julho, no fim da época das cheias e com o início das atividades de plantio das "*roças de verão*" (*batxi dji botã*), ocorrem nas aldeias Manga, Santa Isabel e Espírito Santo a festa das roceiras, após o preparo dos solos para o cultivo de mandioca. É uma festa que marca a passagem da mudança das águas; e durante as festas, as pessoas manifestam o desejo de atingir sucesso na nova safra, com a nova temporada de trabalho.

Entre outubro e novembro, nas noites de lua cheia, realizam-se os *Turés*, tradicionais festas de celebração das diferenças tribais anteriores, calcadas em passado histórico de formações intertribais. Desde o período colonial, o *Turé* é veículo de afirmação da identidade indígena e da identidade étnica dos povos da região. Os *Turés* também ocorrem como ritual celebratório do início e do fim de ciclos sazonais que são o ciclo das águas que se inicia a partir de dezembro e o ciclo do verão que acontece a partir de julho, findando-se em novembro. Esse é um período de festas indígenas tradicionais da reserva. As

festas da reserva sempre apresentam uma conotação que envolve o trabalho, que em última instância garante a sobrevivência dos povos.

Entre dezembro e janeiro, inicia-se o plantio de "*roças de inverno*" (*batxi djilo gho*) e de todas as demais atividades de trabalho próprias desta sazonalidade.

Como se pode notar, existe um vínculo estabelecido entre a celebração dos ciclos das águas e o trabalho.

Os *Turés* marcam o período comemorativo, entre os índios da reserva, das conclusões de ciclos produtivos anuais e do início dos ciclos futuros.

São, de qualquer forma, uma exaltação à natureza por mais um período de sobrevivência cumprido e por outro que está para se cumprir. Atualmente servem para marcar a diferença étnica entre os povos da reserva.

Os aspectos simbólicos dos rituais do *Turé*, suas características intrínsecas às crenças indígenas e ao imaginário do regional serão comentados em capítulo adiante, em suas generalidades.

O depoimento do Sr. Domingos Santa Rosa, galibi e chefe do PIN-UAÇÁ, da aldeia Manga, a respeito do plano de trabalho agrícola na região, exemplifica a ação durante o ano:

*"O plano de trabalho agrícola é o seguinte: 1º) Fase de broca ou roçagem: faz-se como primeira atividade de plantio em terreno já desmatado e queimado. Isto é feito em junho. Tem festas para isso, porque é um trabalho que tem muito convidado (mutirão de duas a três famílias, podendo ter mais famílias, constituindo um grande mutirão ou maiuíra).*

*2º) Fase de derruba: acontece após todas as famílias concluírem a roçagem e termina em setembro.*

3º) *Fase de queima: acontece de setembro a outubro, quando o mato começa a brotar de novo. Nesta época sem chuvas, a derrubada é mais seca (inclusive as de outros anos). Pau grande leva de trinta a sessenta dias para queimar; E as cinzas servem de adubo para o terreno.*

4º) *Fase de coivaramento: acontece de outubro a novembro. É a fase de limpeza dos restos que a queima não fez. É a limpeza final do terreno.*

5º) *Fase do plantio: acontece de outubro a janeiro (época de início das chuvas). Os homens cortam pau e fazem as covas. As mulheres plantam.*

*A mandioca leva de seis a doze meses para a colheita. No início do plantio, é plantada no meio da roça uma mandioca bem escolhida, chamada mãe da mandioca, para dar vida à roça, para dar forças para as plantas crescerem bem.*

*Na roça de banana, o plantio acompanha o plantio da mandioca. A banana leva de três a quatro meses para dar o primeiro cacheamento. Daí 30 ou 60 dias, novos cachos já aparecerem.*

*Laranja aqui só tem na aldeia Santa Isabel e dá de maio a agosto.*

*Capu-açu dá de fevereiro a abril.*

*No verão, há fartura de peixes com o período das águas baixas. No inverno, há fartura de frutas e de caça. O inverno é chamado de "**água grande**" que faz faltar peixes.*

*O inverno aqui vai de dezembro a junho, quando chove muito. O verão vai de junho a novembro; aí o sol é bravo, machuca até.*

*Aqui, quando falta comida para uma família, eles trabalham por **ranch**o (comida), se não for tempo de **convidado**. Porque se o tempo for de **convidado** ou **maiuhi**, eles podem pegar comida e não ficar devendo nada em troca.*

*As trocas aqui são feitas assim: se empresto para um índio um **paneiro/pãie** (cesto) de farinha de mandioca, ele me devolve um **paneiro** de*

*farinha de mandioca; se dou **puasõ**( peixe) para ele, ele me devolve peixe. Os velhos fazem assim. Agora, os moços já vendem mais a sua produção.*

#### PRODUÇÃO DE ALIMENTOS DE ACORDO COM A SAZONALIDADE

Alimentos	Água grande							Verão				
	D	J	F	M	A	M	J	J	A	S	O	N
Mandioca	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	
Banana	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■
Laranja						■	■	■	■			
Cupu-açu			■	■	■							
Pesca								■	■	■	■	■
Caça	■	■	■	■	■	■	■					

Nota-se a esta altura dos depoimentos de Domingos que o trabalho indígena regional orienta-se de acordo com a sazonalidade dos ciclos das águas. E que os regionais têm no sistema de *convidado* ou *maiuhi* uma forma de distribuição de alimentos que ampara os mais velhos e aqueles cuja roça familiar ou de *maricagem* não logrou êxito.

O sistema de trocas e de favores também registra diferenças entre as gerações mais velhas e mais novas. Enquanto os mais velhos privilegiam a devolução de favores tal qual eles foram prestados, os mais jovens já adotam o sistema remunerado de trocas, isto é, aceitam a conversão do trabalho devido em valores monetários.

Os tipos de *maiuhi* que se adaptam neste calendário são os que seguem:

1) *Maiuhi de terçado* ou *de roçagem*: para a limpeza do terreno e das árvores menores.

2) *Maiuhi de machado* ou *de derruba*: para a derrubada de árvores maiores por uma espécie de efeito dominó. As árvores maiores ao serem derrubadas causam a queda em cadeia de outras árvores que se quebram sob o efeito do impacto calculado pelos machadeiros.

É um tipo de trabalho ao qual apenas os homens se dedicam, sendo uma atividade muito perigosa, tendo sido registradas mortes durante as derrubadas. Neste tipo de *maiuíra*, as mulheres apenas distribuem a comida e o caxiri.

3) *Maiuhi de plantações*: é o tipo de mutirão no qual os homens cortam as grandes toras derrubadas e abrem as covas; os homens idosos cortam



maniva (muda de mandioca) de cinco gemas no máximo; as mulheres no geral enterram a maniva com os pés e distribuem a comida e o caxiri ou aguardente para todos.

4) *Maiuhi de construção de barcos*: é o tipo de mutirão que ocorre em Kumarumã, especificamente, ocupando os carpinteiros navais e seus ajudantes.

Maiuhi de terçado - fonte NO DIJNONE-1988

5) *Maiuhi de demarcação*: é o tipo de mutirão que surgiu na época da delimitação cartográfica da reserva do Uaçá. Neste trabalho, indígenas das três etnias percorrem as trilhas traçadas na mata entre as marcas geodésicas, limpando-as e consertando as placas da Funai, dizendo tratar-se ali de terras indígenas.

Os *maiuhis* ocorrem liderados pelos chefes de famílias extensas, *xefs/*



Construção de Obá- Kumarumã-jan/1991

chefes de projetos comunitários ou caciques, por iniciativa de cada um deles ou em conjunto, uma vez ouvidos seus liderados em assembleias setoriais ou gerais. (Essas assembleias são de três tipos: a) geral, b) de avaliação e programação e c) extraordinárias. Podem abranger a(s) aldeia(s), na(s) área(s) étnica(s) ou a reserva como um todo.)

O trabalho executado, ao se tornar produto de consumo no mercado regional, gerará novas receitas de reserva monetária que serão investidas novamente na geração de recursos, na implementação do plantio de mandioca, no fabrico de farinha e de barcos, na manutenção dos meios de transporte; Enfim, na obtenção de melhorias que reverterão para a manutenção da produção de excedentes comercializáveis. Dessa forma, o trabalho dos índios da reserva executado

com vistas à produção de excedentes, gera uma mutação nos seus tradicionais valores de uso.

O modo de subsistência dos índios da região conservou as suas características básicas de atividades de caça, coleta, pesca e agricultura. A todas essas atividades incorporam-se novas técnicas de produção e novos modos de produção agrícola e pecuária, com modificações nas relações de produção, com a prática de mutirão entre aldeias e o acúmulo de excedentes comercializáveis.

As modificações das relações de produção alteram as práticas e os objetivos econômicos que passam da atividade de subsistência para a atividade do comércio, com vistas a obtenção de lucros.

Segundo relato do senhor Domingos Santa Rosa, galibi, nas áreas de Kumarumã e Manga *"já se constatou a produção de mandioca constituída através de serviço de meia"* que é a tradicional divisão meeira de produção em que um dono de roça aceita o trabalho nestes termos com outros índios, após já ter iniciado o roçado. Essas novas maneiras de produzir, visando a obtenção da lucratividade entre os povos da reserva, introduziu também uma unidade material relativa às formas de trabalho, como se descreveu acima. A unidade material passou a existir na medida que o valor simbólico do trabalho sofreu, com a paulatina introdução do comércio, uma transformação política. O valor simbólico do trabalho, voltado para a concepção tribal antepassada, para a manutenção da sobrevivência dos índios, de sua unidade grupal e étnica e de sua inserção na natureza dos deuses lendários originais passou a coexistir com os objetivos de consumo gerados pela atividade comercial. Inicialmente com regatões e, a partir desses, com as populações envolventes, conforme já descrito no capítulo histórico.(I)

A unidade na forma de produzir e na forma de comercializar produtos indígenas na região estabeleceu uma identidade política entre os regionais da reserva.

Uma vez que o comércio colonial começou a se estabelecer na região do Uaçá, uma língua de contato também começou a ser introduzida. Esta língua crioula que estabelecia novas relações comerciais era o patoá, também denominada língua *kheoul*, atualmente. Através dessa língua, do nheengatu, do português e das línguas palikur(aruak) e galibi-marworno(karib), gestou-se, com o passar dos séculos na região, um universo multilinguístico que atualmente comporta quatro línguas vivas principais, resultantes do processo histórico regional e que são faladas particularmente na reserva indígena do Uaçá: a língua keoul, a língua palikur a língua portuguesa e a língua francesa.

A identidade política entre os povos da reserva estava assegurada na medida em que estes passavam a realizar formas correlatas de produção comercial, formas correlatas na cooperação do trabalho, e passavam a conviver um universo multilinguístico, apresentando objetivos econômicos, culturais e políticos comuns. Apesar das distintas origens étnicas, os povos do Uaçá secularizaram-se na região, apresentando uma história em comum, uma história dos povos do vale do Uaçá, que forjaram uma identidade comum, com uma produção comum.

## **2- Atividades Econômicas Complementares**

### **O COMÉRCIO PARTICULAR**

Um pequeno comércio interno foi observado como atividade complementar da economia dos índios do Uaçá.

Na década de 1970 e 1980, desenvolveram-se as cooperativas na área, incentivadas pelos agentes do CIMI nos rios Curipi e Uaçá, e por agentes do SIL (Summer Institute of Linguistics) no rio Urucauá. Tal atividade regrediu, entretanto, em meados de 1980, subsistindo apenas nas aldeias de Kumarumã e Manga, com a revenda de poucos produtos obtidos em Oiapoque.

Sua recente ação tem se limitado a ser entreposto de carnes de caça e pesca para o comércio interno à área indígena.

Constatou-se pequenos empórios nas aldeias principais da área, dois em Kumarumã. Um de propriedade do Sr. Felizardo dos Santos e outro do Sr. Manoel Firmino. Um empório em Santa Isabel de propriedade do Sr. Álvaro Silva. Um empório em Estrela, um empório em Pikyá e outro em Tukay também foram relatados.

Durante a viagem, observou-se uma pequena atividade comercial em torno da pesca. Esta atividade ocorreu entre as aldeias de Santa Isabel e Manga. A seguir, passa-se a descrevê-la:

Um índio karipuna abateu um grande pirarucu, do qual retirou parte para a sua família e a de seu cunhado, pois este o auxiliara na pesca. Vendeu metade desse peixe e com a outra metade remou até a aldeia Manga para vender o restante para eventuais compradores.

Essa cena ocorre com mais frequência no rio Curipi, onde as aldeias são relativamente, entre si, as mais próximas da reserva.



Karipuna pesa pirarucu para venda, jan, 1991

As palavras de Domingos Santa Rosa mais uma vez ilustram a situação:

*A partilha da caça e da pesca se dá na família e com parentes. Mas se a caça ou a pesca for para a venda, ela deverá obedecer a tabela de preços das cooperativas existentes.*

*Em cada aldeia é comum se trocar produto por produto, serviço por serviço, panero de farinha restituído por outro posteriormente, diária por diária, sem dinheiro.*

*O comércio existe entre uma aldeia e outra. E nas vendas onde as mercadorias têm preço.*

*Nas roças existe o serviço de meia (meeiro) também. Porém este também é pago em produção, em grande parte.*

Os índios do Uaçá dedicam-se, portanto, ao comércio. Inclusive ao comércio interno como o demonstram a existência de cooperativas e empórios. Entretanto, o comércio significativo acontece prioritariamente pela venda do excedente de produção de farinha, de barcos e bananas.

### 3- Migração para o Trabalho

A partir de 1980, há migrações constantes para a localidade de Regina, situada no rio Ouanari, na Guiana, por parte dos índios da região, principalmente da aldeia Kumarumã. Esses índios vão prestar serviços dos mais variados nos garimpos guianenses. O trabalho de carpinteiro e mergulhador são os mais requisitados. O fluxo migratório também ocorre rumo a Caiena, onde os índios da região do Uaçá trabalham basicamente na construção civil, atuando também como prestadores de serviços, tais como gerente de posto de gasolina, padeiros, motoristas, mecânicos, vendedores em estabelecimentos comerciais e em empregos domésticos. Esses dois últimos, absorvendo mais a população migrante feminina.



Waldemar Nunes, garimpeiro na Guiana-jan./1991

Muitos desses índios, principalmente os que trabalham em garimpos, trabalham sazonalmente, durante o verão, quando as águas estão baixas, facilitando o trabalho de exploração de ouro aluvionar e de mergulho. Essas pessoas voltam para a reserva durante a "água grande", levando grande quantidade de objetos que pouco a pouco vão conquistando espaço na necessidade de consumo das

aldeias. Tais objetos são armas, munições, gravadores, toca-fitas, moto-serras, motores, e roupas e muitos outros.

O índio galibi Waldemar Nunes que é garimpeiro na localidade de Regina, na Guiana, representa estes profissionais sazonais que passam um período trabalhando e acumulando dinheiro e outro período na aldeia Kumarumã, usufruindo seus ganhos:

*Sou mergulhador, ganho de FFR 7.000 a FFR 9.000 no Regina. Estou lá há quatro anos. Estou trabalhando lá para juntar dinheiro, porque o franco vale mais e no Brasil não tem trabalho bom. Sou só mergulhador, não tenho outro trabalho. Eu quero a minha grana para poder voltar para cá no futuro. Passo dois ou três meses lá, mergulhando, e volto para cá.*

*Já tenho motor, rádio gravador e espingarda. Tudo novo. Aqui eu fico bem de três a cinco meses com o que ganho mergulhando. Vou construir outra casa aqui e se der certo caso aqui. Minhas irmãs e um sobrinho moram na Guiana, em Caiena, e vêm passar as festas aqui, mas eu não vou esquecer a minha terra, não! Quero sempre poder voltar para cá. Não vou deixar a minha aldeia.*

As palavras do Sr. Paulo Roberto da Silva, cacique de Kumarumã, complementam e indicam a situação da migração para o trabalho em garimpo na Guiana:

*Duas ou três famílias daqui recentemente migraram para a Guiana. Os solteiros é que vão muito para lá, depois que o garimpo francês pegou forte. O Waldemar Nunes vai sempre para lá. Tem também o Raul dos Santos que voltou estes dias do garimpo.*

O depoimento do Sr. Raul dos Santos, galibi, por si só, é bastante elucidativo:

*Trabalho no garimpo do rio Regina há sete anos, ganho de FFR 7.000 a FFR 10.000 por mês. Venho para cá no inverno para ajudar a fazer roça familiar. Vou plantar banana e depois volto a mergulhar, pois gosto disso. É um trabalho rendoso que dá para juntar dinheiro para comprar motor e aparelhos para casa.*

*Quando a roça estiver produzindo, vou vender as bananas em Saint Georges e em Oiapoque. Hoje começo a ajudar o sogro no plantio.*

Os palikur também migram para a Guiana em busca de trabalho temporário. São os índios que mais retornam depois de um período de trabalho externo, acima da fronteira.

O depoimento de Nilo Martiniano, cacique e enfermeiro da aldeia Kumenê, define a situação desta área étnica:

*O maior número de pessoas que mudaram para a Guiana na briga de 1958, que dividiu os palikur, se acomodou por lá. O governo francês dá assistência e eles têm tudo: TV, geladeira, telefone. São cidadãos franceses. Eles preferiram ser franceses do que índios brasileiros. É que, depois da briga que teve até mortes de caciques, eles não queriam mais ficar aqui. Seus filhos que nasceram na Guiana foram ficando por lá. **Palikur eles são, mas preferiram ser franceses do que ser índios brasileiros. Eles vivem no mundo civilizado. É diferente de ser índio que mora no mato.** Fora isso os palikur que vivem aqui, viajam bastante para a Guiana em busca de trabalho.*

*Meu cunhado me convidou para trabalhar na Guiana por FFR 9.000 ao mês. O salário é bom. Queria ir para lá, mas não tem jeito de fazer casa para mim e eu pedi licença para a comunidade para ir lá no ano que vem, passar três meses. Lá pode comprar motor, "brasilit", fogão e ter dinheiro guardado. Aqui se ganha muito pouco. O pessoal daqui, quando eu era criança, não pensava em trabalho para render ou mesmo em fazer criação, nada. Ninguém pensava nisto. Hoje já pensam, mas os mais velhos não pensam nem em fazer casa, qualquer chão batido e coberto com palha [choupana de palha] está bom para eles. Hoje em dia os mais novos pensam em progredir, porque estudaram e querem casa e ganhar dinheiro para fazer criação e ter coisas para o futuro. Tem velho que não come galinha, só come o que ele caça ou pesca. Alguns nem tomam café.*

*A escola vai adiantar a nova geração. Os velhos não têm prato nem panela, comem na mão. Os velhos só querem caçar, comer e depois festa. Eles não querem motor, geladeira, fogão... Não vendiam coisas uns para os outros, há 30 anos e faziam tudo de graça. Mais 10 ou 20 anos e o pessoal vai estar mais adiantado, com casas de tábuas para todos e cobertas de brasilit ou de zinco.*

Para conseguir dinheiro para realizar seus projetos de moradia e compra de artigos variados à venda no mercado em Oiapoque, os palikur migram constantemente para a Guiana em busca de trabalho temporário. Obteve-se relatos de que habitantes de Kumenê fazem viagens para a Guiana para lá realizarem trabalho temporário, retornando posteriormente.

Um dos trabalhos mais procurados continua sendo o de atividades ligadas ao garimpo de ouro na região de Regina, além da fronteira. Porém o

ex-cacique e atual chefe de posto Paulo Orlando nos relata que o trabalho procurado e executado por palikures tem se diversificado:

*Vivemos do trabalho da roça, caça e pesca. Fazemos comércio com Oiapoque e Saint Georges, mas só de farinha, bois, aves e porcos. Os palikur que se mudaram para a Guaina e que trabalham em Caiena fazem diversas atividades: são gerentes de posto de gasolina, trabalham no comércio como vendedores, são mecânicos, costureiras, padeiros, pedreiros, carpinteiros e também garimpeiros. Fazemos comércio interno entre as aldeias do rio Urucauá, quando o produto é a caça e a pesca.*

Quanto aos karipuna e sua história de agentes indígenas fomentadores do comércio na região, cabe lembrar as palavras do Sr. Manoel Aniká, que exemplifica a ação deste grupo étnico:

*As pessoas estão sempre indo para a Guiana. No tempo da construção da base de lançamento de foguetes de Kourou, índios iam trabalhar lá; agora vão para o garimpo em Regina. Esse garimpo é grande, tem muita gente, as autoridades aplicam vacina contra a febre amarela e dá para ganhar bem. Até uns FFR 7.000 por mês. Vou ficar lá trabalhando por um tempo, para depois comprar o que necessito: motor, rádio, geladeira, espingarda, cartucho. Se não der no garimpo ainda tenho o recurso de trabalhar de pedreiro. Não pretendo deixar de ser índio, só quero uma vida melhor que posso conseguir pelo trabalho de temporada. Pretendo levar **obás** [canoas pequenas] para vender para o garimpo de Regina. As **obás**, estou fazendo na aldeia de Açaizal. Depois é só descer o rio e ir até Caiena, ou até o garimpo. O tempo de viagem varia de dois a três dias. Só vou puxar as obás com a*

*catraia [barco com motor de popa - termo popular de Oiapoque]; à noite, para a vigilância francesa não me pegar.*

O senhor Manoel Primo dos Santos, karipuna, exerceu as funções de cacique durante vários anos, foi também introdutor do trabalho assalariado no interior da reserva. Foi vereador no município de Oiapoque, quando vivo, sendo que um dos seus filhos foi reeleito vereador pelo mesmo município em 1996. Este, chamado Ramon dos Santos também se dedica à fomentar o comércio dos indígenas da reserva com o mercado de Oiapoque e Saint Georges, dando continuidade à liderança da família para estruturar o comércio e a política regional.

Relatando sobre o mercado regional, o Sr. Severino dos Santos, galibi, nos diz o seguinte:

*O melhor mercado é o de Oiapoque, Saint Georges é ruim porque só deixam levar 100 kg de farinha para vender na rua; em Oiapoque pode levar toda a produção que é colocada no mercado. Existe maracutaia com a alfândega do lado francês, e de vez em quando deixam passar mais carga de farinha. Aí é bom porque o quilo lá em Saint Georges é mais bem pago, uns pares de vezes. Mas quando a fronteira está fechada para o comércio, temos que vender na praça de Oiapoque para os comerciantes, tudo ensacada, a 50 kg por saca, ou então se vende no varejo. O que faz a gente esperar mais dias para vender tudo. Nestes dias, dormimos nos barcos ou em casa de parentes ou conhecidos. Quando vendemos tudo, compramos mantimentos e ferramenta para levar para a aldeia. Alguns índios que têm roças que produziram bastante, compram eletro-domésticos, mas a maioria vende apenas o necessário para o rancho de um ou dois meses. Todo mês tem pelo*

*menos duas viagens com barco de motor de centro da comunidade, ou do kapitén [cacique] ou do Felizardo (chefe do PIN-Kumarumã). Pagamos o frete e mandamos a produção para o mercado. Acho que no Kumarumã só existem umas 20 geladeiras, uns 5 freezers e uns 15 gravadores. O dinheiro para comprar os aparelhos vem da venda da farinha, do garimpo e do trabalho daqueles que vão para Caiena. Quanto ao comércio de barcos, posso dizer que uma canoa custa FFR 1.500 em Oiapoque. A mesma canoa custa FFR 5.000 em Caiena. O preço sobe tanto porque a viagem pode blefar e a marinha francesa pode fazer voltar tudo. Tem índio que compra canoas, amarra uma atrás da outra e sobe para Caiena para vender. Os barcos sobem sem pintura, rebocados por um barco maior. Mas se o índio não é pego no caminho, lá em Caiena os compradores vêem defeitos nas canoas e pagam pouco por elas. Aí o dono dos barcos deixa tudo lá por preços mais baratos do que ele tinha intento e leva prejuízo.*

*Quando o dono das canoas chega em Caiena, recebe uma oferta. Os compradores oferecem menos e começam a falar o patoá muito rápido, fazendo o vendedor ter dificuldades de entender eles. Quando o vendedor tem dificuldades de entender a enrolação do palavreado deles, mostra que não é da Guiana e aí o gendarme descobre e pode tomar as canoas, ou fazer voltar, o que é muito ruim. Aí o vendedor dá as canoas a qualquer preço. Os barcos a motor de centro não têm este problema, porque geralmente são feitos de encomenda e fica tudo acertado na alfândega. Quem consegue vender as canoas de uma viagem pega um bom dinheiro e consegue trazer para casa muitas coisas além do rancho. Traz rádio, gravador, arma boa de caça, munição e presentes para a família e afilhados.*

#### 4- Escolarização e Migração

A nova geração, com a escolarização crescente entre os índios da reserva, aprende nas escolas bilíngues da área patoá-português e palikur-português, respectivamente nas zonas do Curipi/Uaçá e Urucauá, aprendendo também uma série de valores regionais que contrastam com as tradições indígenas mais remotas. É o que se percebe na fala de Betinho Damasceno dos Santos, karipuna de Açaizal, com dez anos de idade:

*Quando eu crescer, vou com meu avô para a Guiana procurar algum trabalho para mim. Se der sorte, vou para lá para trabalhar, ter dinheiro.*



Sr. Tangará ex cacique karipuna-Fonte No Djisone/1988

Nota-se uma confluência de interesses tanto na fala de Waldemar Nunes, de 24 anos, garimpeiro e mergulhador, galibi de Kumarumã, como na fala de Nilo Martiniano, 28 anos, cacique-enfermeiro, palikur da aldeia de Kumenê e também na fala de Betinho Damasceno dos Santos, 10 anos, karipuna da aldeia Açaizal, nas quais a migração na busca de trabalho e acúmulo de bens materiais é apenas um traço comum. Mas também existe o contraponto a essas opiniões expressas na palavra do Sr. Tangará, 70 anos, ex-cacique da aldeia Manga e Espírito Santo:

*Os moços vão para fora estudar, voltam sabidos e viram caciques, chefes de posto e querem mudar tudo muito rápido.*

O senhor Tangará, entretanto, pertence a uma geração cuja corrente de opiniões está cedendo lugar para os novos valores de mercado em que o lucro, a escolarização, a defesa sistemática da saúde e o implemento das técnicas modernas de agricultura, comunicação e transporte, bem como a introdução de novas religiões, além da participação na política institucional do município e da fronteira, se fazem presentes no cotidiano das etnias que compõem a reserva do Uaçá, contrastando com antigos valores indígenas.

Tal espírito se traduz nas preocupações do Sr. Margarido, 60 anos, karipuna da aldeia de Espírito Santo:

*Tenho 500 pés de banana e planto também mandioca numa roça de 70 X 60 braças. Uma braça mede 2,2m. Ando adoentado e com pouca força; acho que nunca vou conseguir motor.*

Também são reveladoras as palavras do Sr. Erlis dos Santos, 18 anos, karipuna da aldeia Manga:

*Estou fazendo supletivo em Oiapoque. O caminhão da aldeia vai para lá duas vezes por semana: às terças e quintas em dois horários. No primeiro horário, o caminhão sai às oito horas, volta para o Manga e sai de novo lá pelas dez e meia. Volta às duas e meia e às cinco horas. Por eu estudar e querer ser professor bilíngue contratado pela prefeitura, a comunidade investe em mim e não preciso pagar passagem.*

A escolarização crescente das novas gerações de filhos do Uaçá tem contribuído muito para a aceitação da mão de obra indígena brasileira proveniente da imigração da reserva para o mercado de trabalho guianense, tornando-se mais fácil o trabalho de instruir esses trabalhadores temporários que chegam a ocupar postos de destaque em Caiena, como o de gerente de posto de gasolina, mecânicos, marceneiros, padeiros, pedreiros e outras profissões que demandam um mínimo de instrução escolar.

Paulo Orlando, chefe atual do PIN-Palikul, ex-cacique do Kumenê, também tem opiniões divergentes a respeito dos novos tempos vividos em uma região de fronteira com a Guiana Francesa, um território de país de primeiro mundo. Ao mesmo tempo que enxerga benefícios que fluem para a sociedade palikur do Urucauá no comércio com agentes e elementos das sociedades nacionais envolvidas, resiste ao fato de se tornar totalmente dependente de tais sociedades:

*Fazemos comércio com Oiapoque e Saint Georges, mas só de farinha, bois, aves e porcos. Fazemos comércio interno entre as aldeias do rio Urucauá quando é caça e pesca. O rio Urucauá é o que ainda tem mais jacaré. Tem tanto jacaré como sempre teve antes, porque o palikur não é que nem os outros índios da reserva que caçaram tudo para vender para os regatões e, depois que começaram a ter barco grande, passaram também a caçar jacarés e levar salgado para vender nas ruas de Oiapoque e Saint Georges. Os galibi de Kumarumã acabaram com os jacarés da área deles. Os karipuna também. Nós respeitamos a natureza porque senão ela não manda abrir o portal dos peixes e dos bichos e a gente passa fome.*

\* \* \*

*A selva não tem riqueza como a cidade, mas sou rico, sou livre, durmo no mato e fico tranqüilo. Da sociedade civilizada eu tenho medo. Não quero ser civilizado, porque ele[ o civilizado] aprende a matar e a roubar. A vida do civilizado para nós é bom de aprender ao mesmo tempo em que mantemos a nossa, pois é bom aprender os costumes bons e maus dos homens. Meu povo deve aprender que deve se defender do homem civilizado. Na cidade a vida é perigosa. Aqui eu durmo no mato e a onça não me ataca. É no meio civilizado que o homem virou fera. Veja essa guerra do Iraque, os homens estão se destruindo, é só jogar uma bomba atômica para a desgraça ser completa.*

\* \* \*

*Os outros índios e nós temos pontos em comum, interesses em comum da reserva do Uaçá. E do combate de doenças. As vacinas e os remédios.*

Paulo Orlando é um índio na fase de transição entre a manutenção de sua identidade étnica aliada à sua cultura original e a manutenção de uma identidade interétnica aliada à cultura regional , na qual identidade interétnica representa a própria unidade entre os povos da reserva. Ele é a própria expressão da coexistência entre o velho e o novo; Elemento híbrido criado nas crenças, língua e cultura palikur, mas que defende a coexistência com a cultura das sociedades nacionais envolventes, na medida que aceita a religião do civilizado, a Funai, a nacionalidade brasileira, a alfabetização e o trabalho remunerado. Fenômeno este, também notado na comparação de auto-definição de identidade de um palikur da aldeia de Kumenê:

*Eu sou palikur e índio brasileiro, diferente dos outros brasileiros que são civilizados.*

Voltando ao depoimento de Paulo Orlando, notamos essa condição de hibridismo cultural que representa a convivência entre o novo e o velho dentro da reserva:

*Temos no Kumenê uma escola bilíngue onde as crianças aprendem palikur e português, uma de cada vez e nessa ordem. O patoá é aprendido no contato com outros índios da reserva, não ensinamos patoá aqui. Palikur foi tornado língua escrita por Harold e Diana Green que ficaram morando aqui por doze anos. Até filhos eles tiveram aqui. São loiros de olhos azuis, mas são considerados palikur. Eles fazem tudo o que um índio faz, sem a menor diferença. Estão sempre voltando para cá. Atualmente estão em Belém, no Summer Institute. O casal traduziu a Bíblia para o palikur. Com a vinda de Deus para a aldeia, nos tornamos menos bravos. Em 1967, chegaram os Green, missionários evangelistas que trouxeram luz na palavra de Deus; E agora com o trabalho deles podemos até escrever cartas para os nossos parentes na Guiana que vão para lá trabalhar temporariamente, ou então casam e ficam por lá.*

E falando sobre o fato de o palikur ter se tornado uma língua escrita e novo instrumento de comunicação étnica:

*Os palikur da Guiana escrevem para os daqui em palikur e contam as vantagens do lado francês que faz com que eles se interessem em viajar para lá à procura de trabalho ou casamento.*

*A "letra" faz o homem ser conhecedor de Deus, com ela os palikur se tornaram servos de Deus e encontraram a paz. No começo os palikur não aceitavam professor; foi duro fazer eles aprender a ler e escrever. Tem*

*palikur que até hoje não aceita a "letra", mas não é a maioria. São os mais velhos.*

*Sabem ler e escrever em palikur essa rapaziada toda. A "letra" é importante para manter viva a língua de forma escrita. Eu tive três anos de escola bilíngue, onde aprendi a escrever e ler. Essa escola foi mantida pelo Summer Institute entre 1970 a 1974, e pela prefeitura do município entre 1989 e 1990.*

*Eu já fui professor de tradução para o português da língua palikur e de palikur também. Já dei aula no Mobral (Movimento brasileiro de alfabetização) em 1974 e 1975. Agora existe um convênio para manter uma escola bilíngue palikur/português, firmado com o governo federal, Funai e prefeitura municipal de Oiapoque. Tem um supletivo mantido em Oiapoque para quem quiser continuar estudando.*

Durante o período compreendido entre 1990 e 1993, dois censos nos revelam o número de famílias que migraram de volta para a área do Uaçá, ou foram constituídas pelo casamento. Na área do rio Uaçá, 26 famílias novas se instalaram. Na área do rio Urucauá, 23 famílias se constituíram. Na área do rio Curipi, 64 famílias novas aconteceram.

### **População da Área de Uaçá (1990-1993)**

<b>Etnia Data (Ano)</b>	<b>População 1990</b>	<b>População 1993</b>	<b>Diferença 1990/1993</b>	<b>Famílias 1990</b>	<b>Famílias 1993</b>	<b>Diferença 1990/1993</b>
Galibi	1.093	1184	91	186	212	26
Palikur	648	732	84	122	145	23
Karipuna*	973*	1178	205	157	221	64
Totais	2.714	3094	380	465	578	113

Tabela elaborada a partir de dados por Felizardo dos Santos\*\* (1990), Paulo Orlando \*\*, (1990), Domingos Santa Rosa\*\* e Álvaro Silva (1991 a 1993).

\*Dados de 1991

\*\* Chefes de posto da Funai (PIN) respectivamente em Kumarumã, Kumenê e Manga.

A população do Uaçá, no período compreendido entre 1990 e 1993, aumentou de 380 pessoas correspondendo a 113 famílias a mais, indicando uma média de 3,3 pessoas por nova família, no período. Este aumento populacional não se explica apenas pelo crescimento vegetativo da população e pela constituição de novas famílias através do casamento, mas prioritariamente pela volta dos índios regionais para o interior da reserva. Muitos desses índios, ao partirem para a Guiana, acabam por estabelecerem-se em Saint Georges ou em Caiena. Casam-se e lá permanecem em virtude do trabalho que é mais freqüente e melhor remunerado que no lado brasileiro. Quando uma eventual crise ocasiona o desemprego, ou quando a sazonalidade do trabalho assim o determina, voltam para a área do Uaçá e do baixo Oiapoque à procura de terras para delas tirarem o sustento. Nota-se assim um movimento migratório cíclico de índios regionais que vão buscar trabalho na Guiana. A migração no sentido da Guiana foi acentuada durante a construção da base aeroespacial de Kourou, na década de oitenta. E mais recentemente também se verificou grande migração de homens para trabalhar nos garimpos no rio Oiapoque e na região de Regina, no rio Ouanari na Guiana.

O depoimento do senhor Ovídio Narciso, galibi de Kumarumã, nos revela os motivos da circulação migratória que ocorre no Uaçá:

*Meu irmão trabalha na Guiana, recebe pensão por acidente. Lá na Guiana se recebe previdência, serviço de saúde para os filhos. E ainda uma ajuda do governo francês por filho que nasce e é registrado lá. Aqui nós temos a Funai que presta alguma ajuda, faz projetos comunitários, mas o mais importante para o índio são as terras que eles têm na reserva.*

\* \* \*

*Se o índio é solteiro, ele tem menos gastos e pode trabalhar no garimpo do rio em Regina, no tempo da seca e aí tem dinheiro. Tem muitos aqui na mesma condição que fazem mergulho para o garimpo francês. Eles pegaram experiência de mergulho no garimpo que teve em Oiapoque, que agora blefou. Aí eles foram trabalhar de mergulhador lá na Guiana.*

Também nas palavras do Sr. Felipe Malaquier ficam evidentes as experiências migratórias vividas pelos habitantes da aldeia Kumarumã:



Felipe Malaquier, xef de projeto comunitário no seu roçado, Kumarumã, jan/1991

*Tenho doze filhos, dois na Guiana e um em Macapá. Meu filho que está em Caiena é gerente de posto de gasolina e está casado com índia guianense. Eles vão indo embora e acabam casando fora da área. Carlos Alberto, meu filho, saiu, mas voltou. O índio sempre volta para a aldeia, para rever parentes, trabalhar e casar. Teve época que teve bastante saída de gente daqui e de toda a reserva, também por via do comércio, do trabalho e dos*

*parentes que moram fora. Mas no tempo da seca, vai sair mais gente, principalmente para o garimpo do rio em Regina ou no alto do rio Oiapoque. Essas pessoas também procuram, ou têm outro ofício fora da reserva. No tempo do Kourou, muitos saíram daqui para trabalhar lá, na construção civil. Nesse caminho, muitos se casaram por lá. Em Caiena tem até vila brasileira com várias famílias de índio da região. Tem gente daqui que já passou a morar de vez em Saint Georges. A maioria dos índios que sai são homens. Mulher vai também, mas é menos e trabalham de empregadas domésticas ou se casam.*

Ao ouvirmos as declarações do senhor Severino dos Santos, galibi de Kumarumã, o quadro de migração dá-nos uma idéia mais aproximada do fenômeno regional:

*Esses índios que trabalham em Caiena, "trabalham ilegal". Trabalho ilegal é o trabalho que não é registrado pelo governo da Guiana, mas mesmo assim vale mais a pena, porque ganha-se mais que trabalho igual do lado brasileiro. Na Guiana também existe mais oportunidades de trabalho. Por causa disso os índios ficam nesse vai e vem pela fronteira.*

Outro depoimento reforça nossas constatações quanto à intensa migração regional e seu duplo sentido através da fronteira. O Sr. Osvaldo dos Santos, galibi de Kumarumã, declarou:

*Tenho dois parentes na Guiana trabalhando em garimpo do rio em Regina que vem para cá na "água grande" [inverno] e passam um ou dois*

*meses aqui. Eles [os parentes] pensam em voltar para estudar no supletivo, pois são jovens ainda.*

\* \* \*

*Vendo farinha que faço aqui mesmo, fabrico casco, obá e montaria[tipos de barcos]; No ano passado fiz duas obás que vendi para ir para Regina por FFR 3.000. Também criava porcos, mas uma onça comeu todos eles.*



Fabrico de barco (**casco**)-Kumarumã, jan./1991

Trabalhando na construção civil, no garimpo e na prestação de serviços, os jovens saem solteiros da reserva e muitos voltam casados com cônjuges guianenses ou brasileiros. Eis aí um quadro social recente do resultado da migração da população regional pela fronteira. Como consequência econômica do fluxo migratório, tem-

se a influência de pessoas que, acumulando dinheiro através do trabalho assalariado fora da reserva, acabam por induzir novos hábitos de consumo que se refletem na cultura étnica local. Dessa forma, novas técnicas de construção de casa, utilizando-se tábuas e folhas de zinco, substituem em larga escala as tradicionais cabanas de palha.



Casa tradicional galibi-Kumarumã,jan./1991



Casa de madeira e zinco-Kumarumã,jan./1991

Novas formas de processar e transportar a mandioca através da utilização de motores à gasolina e diesel são implementadas. A utilização da energia elétrica através de geradores é almejada em maior escala e bem aceita na sua recente implantação em rede nas principais aldeias. A necessidade de utilizar-se eletro-domésticos se faz presente: assistir noticiários na TV, ouvir rádio à pilha, ter iluminação elétrica, congelar a pesca, passaram a fazer parte do cotidiano de parte da população da reserva do Uaçá. A primeira unidade de geração elétrica passou a operar em 1988 em Kumarumã. A partir daí, a prefeitura de Oiapoque instalou geradores, cedeu postes e fios para todas as principais aldeias da reserva. Todas as aldeias visitadas contavam com luz elétrica a exceção da aldeia de Tawari, no rio Urucauá. As mudanças advêm do contato secular, intensificado a partir de 1935, com a produção de excedentes comercializáveis de farinha para as sociedades envolventes, a partir das populações indígenas do Uaçá, onde coexistem o tradicional e o novo.

A transformação política passa pela influência do contato dos índios com o Estado. A aceitação do Estado nesta região indígena se verifica por três motivos históricos básicos: Primeiramente, o contato com Caiena que induziu historicamente a procura pela cidadania francesa, como fator de atração sobre as populações indígenas regionais desde o tempo do Contestado até os dias atuais.

Segundo, o contato com o Estado brasileiro através de agências estruturadas para este fim como as missões religiosas seculares e a partir de 1930 o SPI, substituído em 1968 pela Funai.

Em terceiro lugar, a identidade cultural entre os povos do Uaçá que passa pela identidade ritual do *Turé* e pela identidade lingüística do patoá (*kheuol*) e o português que são as línguas mais faladas na região da reserva do Uaçá. Sendo o patoá oficialmente reconhecido em janeiro de 1991, como língua indígena pelo Estado do Amapá e oficializado o seu ensino na área. A identidade regional é representada por uma unidade simbólica, política, lingüística, ritual e jurídica que também compõe esta identidade cultural. A identidade cultural da região também se estrutura através da unidade material que é formada pela identidade técnica do trabalho que se compõe de unidades básicas de produção formadas por grupos de trabalho extra familiares e familiares, aos quais denomina-se respectivamente trabalho de mutirão (*maiuhi*), trabalho de projeto comunitário, ou grupo familiar. Pode-se afirmar que a unidade material é a mesma forma de praticar a economia e trabalho nas unidades básicas de produção, em toda a região do Uaçá.

A identidade cultural, dessa forma, passa pelo reconhecimento do Estado brasileiro sobre a área indígena, a partir de 1977, quando garantiu a demarcação dos seus limites no projeto Uaçá I, que foram posteriormente ampliados no projeto Uaçá II de 1990 (Cedi/Peti-1990:28), garantindo a concretização da identidade indígena regional, juntamente com a ampliação da demarcação das suas terras, que proporcionou uma ampliação conseqüente de sua área de produção.

### III – A COEXISTÊNCIA POLÍTICA

*Cada nascer do sol que contemplamos em nossas aldeias representa as lembranças do passado e a necessidade de buscar novos caminhos de sobrevivência , pois apesar dos erros cometidos na relação entre o homem e o branco e a nossa civilização indígena, reconhecemos que este contato significou um aprendizado na busca da cidadania como povos indígenas. Era preciso romper o cerco do ostracismo social em que estávamos e que nos impedia criar nossas próprias trilhas para enxergar na sociedade como um todo a existência de aliados como o Congresso Nacional e o Judiciário. (Marcos Terena-2/3/1995-Folha de S.Paulo)*

## 1 - A Identidade Política

A chefia entre os palikur é determinada hereditariamente através das principais famílias nas aldeias. Essas famílias são as mais numerosas e são hegemônicas na ocupação do poder local. Apresentam uma característica comum às lideranças do rio Urucauá que é a de vincular às chefias, pajés ou parentes destes.

"Os palikur embora usem nomes pessoais nativos, (...), já possuem também pré-nomes e sobrenomes 'civilizados', adquiridos pelo batismo (...) e mediante os quais se identificam junto a estranhos. Os sobrenomes porém não costumam tomar deste ou daquele parente, sendo que encontramos apenas dois (Labonté e Yapahá) que podem ser considerados como sobrenomes de família, pois perduram há pelo menos durante três gerações."(Cf.Arnaud:1970:12)

Detectou-se, durante a viagem pela região, além dos dois nomes supra destacados por Arnaud, um terceiro nome de família que se revelou importante; Yuyu/Yoyo e acrescentamos a observação do mesmo. A família Yuyu também é uma importante família cuja história relata a existência de vários pajés ao lado dos Yapahá/Yaparrá.

A legitimação da chefia entre os palikur envolve uma legitimação pelo poder mágico, mítico, místico de um xamã (*piaye*) associado ao líder. Entretanto a atividade de "*piaye*" não é hereditária, como a chefia tem se revelado ser, não sendo o xamanismo incompatível com o exercício de cargos de chefia. Paulo Orlando que fora pajé até a década de 60, chegou a acumular o cargo de cacique com a função, antes de se converter ao protestantismo. Antes da chegada dos missionários batistas em 1967, a doutrina da igreja

católica influenciara no xamanismo tribal, mas sem alterá-lo significativamente. ( Arnaud:1970:20)

A família de Paulo Orlando tem se mantido no poder desde a década de 50, utilizando-se do mecanismo de legitimação do poder combinado do xamanismo e do cacicato. Entretanto, a introdução do culto protestante entre parte da população palikur fez decrescer a prática do xamanismo, sendo este substituído pela prática de cultos protestantes oficiados por Paulo Orlando já convertido à doutrina batista, após 1976.

O poder nas aldeias palikur continua sendo hereditário, a função de "*piaye*" dividiu-se com a função de pastor protestante e os cargos da Funai passaram a ser ocupados pelos índios locais. Dessa composição resultou o atual sistema de poder na área palikur. A família de Paulo Orlando que atualmente é chefe do Pin-Kumenê, já fora participante do poder na aldeia através de seu irmão Leon Palikur, que assumira antes dele a chefia local. Paulo Orlando também já ocupara o cargo de cacique de 1967 até 1987, sendo substituído por seu filho Nilo Martiniano no posto de cacique da aldeia, que acumulou também a função de enfermeiro no conglomerado de aldeias que se reúne à volta de Kumenê.

Paulo Orlando e Moisés Yapahá foram os primeiros palikur a serem alfabetizados em português pela escola do SPI. Os lingüistas do SIL (Summer Institute of Linguistics) que grafaram a sua língua, imprimindo bíblias em palikur, a partir da década de 1970, deram a Paulo Orlando um instrumento de poder, pois o velho cacique passou a ensinar em sua língua étnica e em português os jovens de sua aldeia, preparando-os para o contato com as sociedades envolventes, preparando-os para religião protestante e para a vida nos Estados brasileiro e francês.

O principal agente político da área palikur no início da década de 1990 foi e continuou sendo Paulo Orlando e a sua família. Já tendo sido cacique, ocupa agora o cargo de chefe de posto da Funai, delegando para seu filho Nilo o cargo de cacique e enfermeiro. Estes são cargos de grande prestígio atualmente no Urucauá.

Na órbita da aldeia Kumenê, situam-se quatro outras aldeias menores com lideranças próprias vinculadas às famílias hegemônicas nas localidades e

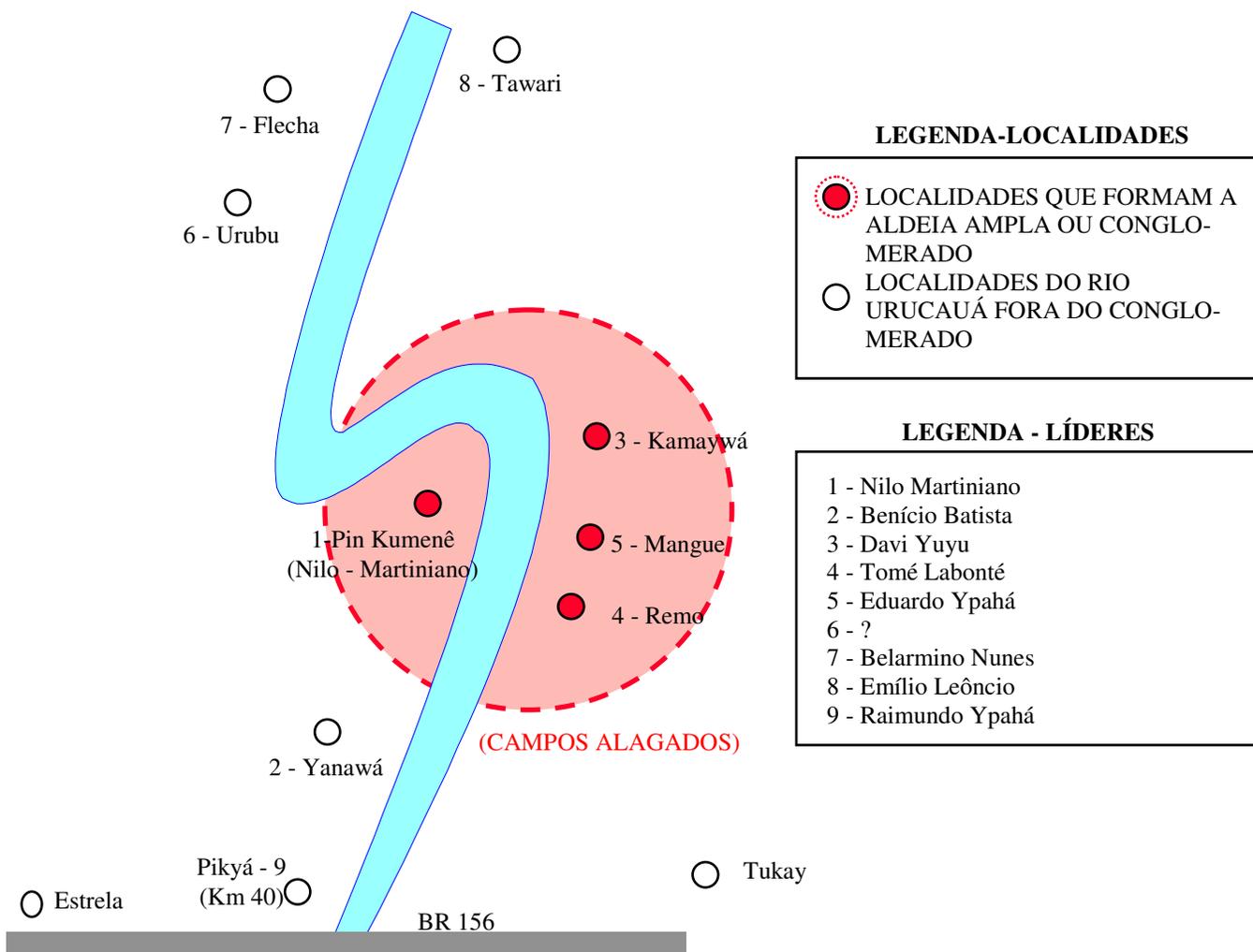


Paulo Orlando, líder político e religioso palikur, 1991

interligadas a Paulo Orlando na execução da cultura religiosa cristã transmitidas pelos lingüistas norte-americanos que lá viveram de 1967 a 1979, segundo declarações do próprio Paulo Orlando. (Ver pg. 105)

Observou-se que Kumenê é a principal aldeia de um conglomerado de aldeias que constituem uma "aldeia ampla". É em Kumenê que se situa a sede do único posto indígena da Funai no rio Urucauá, o denominado PIN-Palikur e a enfermaria do conglomerado, além de concentrar o maior número de habitantes e de ter capitaneado historicamente a sede da liderança política em todo o Urucauá. Atualmente existe uma aldeia na BR-156 sob liderança palikur, que é a aldeia de Pikyá, segundo depoimento de Cinval Cedô (1991). Esta aldeia também denominada de km 40, está sob a chefia do Sr. Raimundo Yaparrá (Yapahá). (Santos-1993)

## A Aldeia Ampla e os Líderes do Rio Urucauá (Outubro 1993)



Em suma, a aldeia ampla se verifica como um centro difusor da doutrina protestante que foi abraçada por Paulo Orlando e sua família, cooptando nesta prática religiosa as lideranças das outras aldeias próximas de Kumenê. Ali se

reúnem, pelo menos uma vez por semana, para realizarem o culto protestante, conforme relata orgulhoso um palikur protestante:

*Compramos até um amplificador e caixa de som para fazer o culto e levar a palavras de Deus a todos que se aproximem da casa de orações.*

Do alto do campo de pouso da aldeia Kumenê, pode-se observar a "*aldeia ampla*". Dali pode-se ver a comunidade de Kuwikpyt (Pau D'arco) numa ilha do rio Urucauá, distante cerca de 3 km. Dali também se divisa a comunidade de Puaytyeket (Remo), também em uma ilha ou teso do rio Urucauá.

Existem outras cinco aldeias no Urucauá: Urubu, Tawari, Flecha, Yanawá e Pikyá (km 40 da BR-156) cujas lideranças seguem a tradição palikur de constituição de lideranças na qual famílias hegemônicas locais adotam coalizões com *piayes* (xamãs), ou mais recentemente a índios adeptos do protestantismo. Na aldeia Tawari, a liderança está a cargo do senhor Emílio Leôncio. Na aldeia Flecha, a liderança está a cargo do senhor Belarmino Nunes. Nessas duas aldeias como também na aldeia Urubu, as lideranças não se caracterizam por uma unidade mística e religiosa unicamente protestante.

A organização política na área palikur obedece a estrutura já apontada que se forma pela combinação das famílias hegemônicas no poder, as quais determinam a chefia em conjunção com o prestígio dos agentes que atuam no campo da espiritualidade. No caso da "*aldeia ampla*" que tem Kumenê como centro principal, tais agentes são os pastores protestantes Paulo Orlando, Mateus e Simeão. No caso das demais aldeias palikur os caciques ainda se aliam aos *piayes* locais. No caso da aldeia Pikyá, o cacique Raimundo Yapahá também é o *piaye*. Na aldeia Tawari, o cacique Emílio Leôncio estabelece sua

liderança com auxílio do prestígio dos pastores de Kumenê e do *piaye* da aldeia Flecha. Na aldeia Flecha, a liderança segue a coalizão: família hegemônica e *piaye*, para estabelecer o cacique. Assim, o cacique Belarmino Nunes estabelece uma aliança política entre sua família e a do senhor Agostinho Yapahá, tradicionais xamãs palikur, para estabelecerem a hegemonia política na aldeia. Este sistema se reproduz também na aldeia Urubu.

A atividade de enfermeiro junto às comunidades palikur, como em todas as áreas étnicas do Uaçá, atualmente representa uma função de grande prestígio, pois cresce entre os índios mais jovens a aceitação de remédios, vacinas e noções de higiene que esses profissionais divulgam, proporcionando a cura de doenças e uma esperança de sobrevivência maior. Esses profissionais são sempre vinculados à Funai e são de uma forma geral influentes e respeitados na área. Dessa forma os caciques sempre procuram colocar nesses postos parentes seus, ou aliados políticos. Assim nas aldeias palikur visitadas durante a viagem, notou-se o vínculo com o poder local por parte desse profissional da saúde.

Na aldeia Kumenê, segundo dados de 1991 e 1993, o cacique era o enfermeiro Nilo, filho de Paulo Orlando. Na aldeia Tawari, o enfermeiro Cinval Cedô substituiu o cacique Emílio na sua ausência:

*Quando o cacique se ausenta, eu assumo o lugar dele. Todos concordam por aqui com esta substituição. O que não ocorre é o contrário.*

Na área galibi, em Kumarumã, o senhor Miranda, filho de Felizardo dos Santos, chefe de posto, ocupa a posição de enfermeiro há mais de 15 anos e tem papel participativo no conselho da aldeia.

Na área karipuna, a enfermaria de Açaizal é ocupada pelo senhor Celino dos Santos, aliado político do cacique Manuel Sebastião dos Santos, pertencendo a uma mesma família ampla, onde também faz parte do conselho da aldeia.

A enfermaria de Santa Isabel, ocupada por Álvaro Silva atende também a comunidade de Espírito Santo. O enfermeiro de Santa Isabel é politicamente eminente em toda a área da reserva do Uaçá, conforme seu depoimento:

*Eu já fui candidato a vice-prefeito de Oiapoque pelo PFL (Partido da Frente Liberal); já substituí o Felizardo na chefia do posto de Kumarumã durante férias dele(...) mas não estou pensando em fazer política por enquanto.*

A enfermaria da aldeia Manga é ocupada há mais de 30 anos pelo senhor Jason Freitas Leal que não é karipuna de nascimento, mas é pessoa muito influente na aldeia, participando do corpo do conselho local.

*Minha preocupação é com a saúde dos índios do Manga. Mas como eu moro aqui há 45 anos, acabo atendendo a todos, porque para entrar e sair da reserva existem dois caminhos, pelo Manga ou de viagem por barca pela foz do rio Oiapoque e foz do rio Uaçá. Aqui então é o portão de entrada preferido por todos que entram na reserva (...). Todos acabam passando mais dia menos dia, por aqui. E se tiverem problemas de saúde, eu atendo.*

Com a Funai presente na região, os índios do Uaçá passaram a aceitar a tutela do órgão mais pacificamente depois de 1985, quando todos os postos indigenistas da entidade passaram a ser ocupados por pessoas da área. Os

postos de chefe de posto indígena, de enfermeiros na área da reserva, foram até a data supra indicada ocupados por "*civilizados*". Atualmente, todas as sedes de posto e enfermarias são ocupadas por pessoas designadas pelas comunidades das aldeias, em todas as aldeias indistintamente da área étnica.

Esta unidade de propósitos tem a finalidade política de se fazer representar no conjunto de funções de destaque da Funai como um dos fatores de poder em nível étnico/local, e interétnico. Em nível local, por reforçar a estrutura do poder étnico, embasada na coalizão de grandes grupos familiares e de trabalho chefiados por *xefs* de famílias amplas, *xefs* de projetos comunitários de plantio (Kumarumã e Kumenê) e por caciques. Em nível interétnico, por ser parte da própria estrutura política montada a partir da demarcação da área interétnica, um território política e juridicamente reconhecido pelo Estado brasileiro, no qual a tutela da área através Funai é exercida pelos próprios tutelados.

A identidade política existente entre os povos do Uaçá pode ser considerada como uma conjunção de interesses étnicos variados que podem representar unicidade e/ou multiplicidade política. A organização política entre as três etnias em questão pode ser então considerada una e múltipla.

É considerada una por um lado ao representar a unidade territorial dos povos do Uaçá, que estabeleceram entre si e o Estado brasileiro um sistema de administração de suas terras contíguas, tomadas no conjunto do espaço geográfico da reserva, determinado política e juridicamente pela Funai. Todos os postos da Funai no interior da reserva são ocupados por índios regionais ou pessoas por estes designadas em assembléias comunitárias. Dessa forma as chefias de posto (PIN), as enfermarias, os auxiliares de posto tais como, vigias, rádio operadores, motoristas e motoristas fluviais, são indicados pelas

comunidades indígenas, ou pelos respectivos caciques que se fazem representar neste órgão governamental.

Os exemplos de identidade política, encontram-se nos PINs, onde índios ocupam cargos na Funai em área étnica distinta da sua área étnica de origem. Assim, na aldeia karipuna Manga, em janeiro de 1991, o posto administrativo de chefe de PIN era ocupado pelo senhor Domingos Santa Rosa, índio galibimarworno. No PIN-Encruzo, o chefe de posto era o ex-cacique da aldeia Manga senhor Aniká, de origem palikur, mas já radicado na área karipuna. É importante lembrar que quando gozava suas férias como chefe do PIN-Galibi, em Kumarumã, o senhor Felizardo dos Santos várias vezes foi substituído pelo karipuna Álvaro Silva da aldeia Santa Isabel.

Dessa forma o sistema administrativo interposto pela Funai representa o âmago comum de uma estrutura política única estabelecida para representar os interesses da Reserva Indígena do Uaçá, diante do Estado brasileiro e dela própria. Nessa estrutura os índios são os agentes tutelares de si mesmos no âmbito da reserva.



Domingos Santa Rosa, Chefe do PIN Uaçá, Manga-jan.1991

A unidade das três etnias do Uaçá, ao assumirem administrativamente o órgão tutelar na área, estabelece um foro de decisões interétnicas que tem por papel político principal aglutiná-las e representá-las

unitariamente diante de si mesmas, da sociedade nacional e internacional, num conjunto social etnopoliticamente constituído e reconhecido pela nação brasileira.

As diretrizes político-administrativas dessa estrutura se consolidaram nas assembleias anuais realizadas na aldeia de Kumarumã a partir de 1975 quando os índios da região organizaram um movimento cooperativista iniciado pelo CIMI. (Ver páginas 197 a 221) Tais assembleias foram realizadas anualmente até 1991 quando então deliberou-se que essas passariam a ter frequência bienal.

A organização e a identidade política na área são múltiplas por outro lado, ao considerarmos que cada etnia componente da reserva detém autonomia própria para determinar a condução política e econômica local, em âmbito de aldeia. A autodeterminação política das etnias se faz notar em suas próprias organizações locais.

Entre os karipuna, a hegemonia da família Santos se verifica em todo o rio Curipi. E os conselhos dos *xefs* de famílias extensas em todas as suas aldeias coordenam a indicação dos caciques. Esses, por sua vez, escolhem o chefe de posto ou eles próprios se tornam chefes de posto, indicam os enfermeiros, ou futuros enfermeiros e auxiliares do posto.

Entre os galibi do Uaçá, ao conselho de *xefs* de família extensa se agregam os *xefs* de projetos agrícolas.

Entre os palikur, uma chefia hereditária se mescla com os *piayes* ou pastores e suas famílias para determinar a hegemonia do poder local.

Condição *sine qua non*, entre os índios do Uaçá, para se tornar um cacique, é ser líder ou membro designado de uma grande família extensa que forma os grandes grupos de trabalho na aldeia. E através do trabalho, da produção gerada por esses grupos familiares extensos, se estabelece sua força política. Ser chefe de família extensa é ser controlador da produção e distribuição de bens necessárias à vida, articulador de futuros casamentos,

gerente dos negócios locais, junto com os *piayes*, anciãos e outras pessoas do conselho de aldeia e mantenedor das tradições étnicas.

Pode-se notar que para os três povos da reserva existe atualmente um padrão de organização política que envolve a coexistência de um controle político tradicional - determinado pelo traço comum dos conselhos de *xefs* de famílias extensas, com seus respectivos tuxáuas e das chefias de PINs da Funai, os quais a partir de 1985, passaram invariavelmente a serem ocupados por membros das comunidades indígenas locais. O controle político da reserva começou a ficar a cargo dos índios a partir do início da demarcação da área em 1977. E se fortaleceu com a fundação das aldeias Estrela de etnia karipuna, no km 70 da BR-156; Da aldeia Tukay da etnia galibi-marworno nas cabeceiras do rio Uaçá, no ano de 1985. Também a aldeia Pikyá, fundada na segunda metade da década de 80 nas cabeceiras do rio Urucauá, veio a se integrar no movimento de ocupação da área indígena comum, sendo fundada no km 40 da mesma rodovia que corta as terras da reserva. Os índios do Uaçá perceberam que a manutenção de suas terras demandava a expansão deste sistema híbrido de gestão tradicional/oficial-administrativo e passaram a fundar novas aldeias.

Algumas palavras de Felizardo dos Santos, chefe do PIN Kumarumã, são esclarecedoras quanto a esse fato:

*Em 1979, eu era vice-capitão do Manuel Floriano Macial que se mudou para fazer comércio em Oiapoque. Mas em 1985, com a necessidade de uma aldeia na fronteira da reserva para vigiar contra invasores, ele foi ser capitão da aldeia Tukay que fica na cabeceira do Uaçá.*

Promovendo a unidade econômica do Uaçá desde 1976, o CIMI implantou a formação de cooperativas nas aldeias principais, a partir das assembleias para atender interesses comuns de comércio, produção e defesa contra invasores, representados por garimpeiros e madeireiros nas cabeceiras dos rios Curipi e Uaçá.(Ricardo: 1983) Passou-se a difundir a idéia da união das áreas étnicas em uma reserva indígena comum.

Do entrelaçamento de interesses políticos e econômicos comuns iniciou-se o processo de construção de uma identidade geral entre os povos da reserva.

Consolidou-se, através da conjunção de sistemas de identidades étnicas históricas e distintas, existentes na área, um sistema de identidade interétnica representado pela condição de indianidade. Tal sistema de identidade se formou a partir de processos sociais comuns a esses povos que se verifica na existência de economia comum embasada principalmente na produção de farinha de mandioca, indicando uma identidade técnica de trabalho/produção. E em traços culturais comuns especificamente as línguas comuns e rituais comuns, resguardadas as especificidades étnicas no falar dialetos de línguas comuns e na execução de ritos de Turé.

Já especificou-se que as relações interétnicas fluem através da participação comum na Funai que garante a demarcação, a legalidade dos limites da reserva e a unidade política desses povos diante do Estado. Havendo a unidade política para a manutenção da reserva, havendo a identidade técnica de produção e havendo as identidades étnicas específicas, reconhecidas, garante-se a identidade interétnica, a identidade indígena do Uaçá que é expressão do conagraçamento econômico-político-cultural entre as etnias.

A articulação política interna e tradicional a cada grupo étnico da região, atualmente se estrutura levando-se em conta o contato com a Funai, com as

religiões cristãs através das entidades Summer Institute of Linguistics, Movimento Novas Tribos do Brasil, Conselho Indigenista Missionário, com o município de Oiapoque, o Estado do Amapá e a região de fronteira com a Guiana Francesa, diante dos quais os índios da reserva procuram se fazer representar.

As palavras dos índios regionais traduzem este objetivo, como as seguintes palavras de Paulo Orlando:

*Na reunião de ontem (17.01.91), escolhemos uma pessoa para ir falar com o Governador Aníbal Barcellos em Macapá. Nesta reunião com ele vamos discutir e conversar os problemas de nossa aldeia. Os conselheiros indicaram o cacique Nilo ou eu mesmo, no impedimento dele. Todos fazem uma contribuição de três quilos de farinha para o representante da aldeia poder viajar. Tem uma taxa de farinha que é recolhida por família para ser vendida e comprar combustível. Essa taxa é de 15 quilos. O combustível é para o barco da comunidade transportar nossa farinha para o mercado, para atender urgências e ir nas reuniões importantes entre os índios do Uaçá e com o governo.*

No mesmo sentido que delega importância às articulações políticas entre os índios regionais e às instituições nacionais temos o depoimento do senhor Álvaro Silva sobre o período de demarcação de terras da Reserva[que ocorreu entre 1977 e 1979 (Ricardo, 1983:1/81)]:

*O lago Lençol ficou de fora da delimitação da reserva no projeto topográfico Uaçá. Todos da cidade de Oiapoque podiam pescar ali. Estavam acabando com tudo. Isso foi no fim do governo de Geisel. Lutamos para*

*incluir todo o lago na reserva. Conseguimos uma segunda demarcação, o projeto Uaçá II. Eu fui junto com o topógrafo fazer a delimitação. Fui para Brasília, me mexi. Tivemos o apoio da prefeitura, claro, pois o município depende integralmente da área indígena. Os criadores de gado do Oiapoque não gostaram, mas são os índios que fazem a economia do Oiapoque, não eles.*

Exemplo dessa realidade é a influência que a organização indígena do Uaçá exerce na Funai local e em Oiapoque, onde apenas dois funcionários do escritório do órgão não são índios das etnias habitantes do Uaçá. Na área do Uaçá todos os funcionários da Funai são indígenas, à exceção do senhor Jason de Freitas Leal, enfermeiro na aldeia Manga.

O senhor Ramon dos Santos, karipuna, tuxáua da vila Santa Isabel, é atualmente vereador no município, sendo que pelo menos mais três índios da Reserva já se candidataram ao cargo de vereador junto à Câmara Municipal de Oiapoque. O senhor Álvaro Silva, karipuna, em 1988, lançou-se candidato a vice-prefeito do município pelo PFL, em chapa eleitoral liderada pelo senhor Paulo Roberto da Silva, galibi-marworno, atual *kapiten* (cacique) de Kumarumã. Em janeiro de 1991, o líder galibi planejava candidatar-se a algum cargo político no município de Oiapoque. Não foram eleitos, entretanto.

Desde 1977, os indígenas do Uaçá têm procurado representatividade na política, quando então foi eleito para vereador da cidade o senhor Manuel Primo dos Santos, karipuna, tuxáua da aldeia de Santa Isabel, que após a sua morte em 1985 foi homenageado, tendo seu nome sido dado ao prédio da Câmara Municipal.

Populares nas ruas de Oiapoque declaram que grande parte do que é produzido no município depende da área do Uaçá. É o que demonstra o depoimento de um trabalhador da cidade:

*O Manuel Primo dos Santos, Seu Côco, como era chamado, era índio que ia fazer a sua roça nu. Trabalhava duro sem esmorecer. E saiu do nada para deixar casa, gado e cavalo, pomar de laranja, roças de banana e mandioca para seus filhos. Ele foi o primeiro índio que virou fazendeiro na região.*

O Relatório da Assembléia dos Povos Indígenas do Oiapoque que se realizou em 10, 11 e 12 de julho de 1991 aponta a presença de vários funcionários da Funai, entre eles o senhor Frederico Miranda de Oliveira, de Belém, o padre Nello Ruffaldi do CIMI, o prefeito de Macapá, o prefeito de Oiapoque e chefe da alfândega da Guiana Francesa.

*Nesta assembléia, calculou-se um número bastante participativo das comunidades, onde todas as aldeias da área colaboraram com a alimentação em geral. Esta imagem de organização, união dos grupos indígenas de Oiapoque vem sendo realizada há mais de 10 anos. diz-nos o relatório. E ainda, com respeito à homologação das terras da reserva do Uaçá:*

*Segundo Frederico Miranda, funcionário da Funai, a área Uaçá é a mais bem sucedida, (...) com relação às suas terras, tomando os aspectos gerais, comparativamente a outras áreas indígenas. Como proposta, as comunidades devem fazer um histórico da demarcação da área, fazer um abaixo-assinado para apresentar ao Congresso e Senado, e com isso conseguirem a homologação.*

No final dessa assembléia, ficou definida a participação política por área étnica. Os galibi do Uaçá indicariam o senhor Paulo Roberto Silva como candidato nas eleições, de 1992. Os palikur indicariam representantes ao terceiro encontro indígena do Amapá e norte do Pará. Ainda deveriam indicar candidatos a vereador em Oiapoque. Os karipuna deveriam indicar candidatos a vereador, também em Oiapoque.

Diante destes exemplos e falas nota-se que a participação na política institucional local por parte dos índios da reserva do Uaçá já tem história e tende a crescer. Vejamos o item 9 do relatório acima referido:

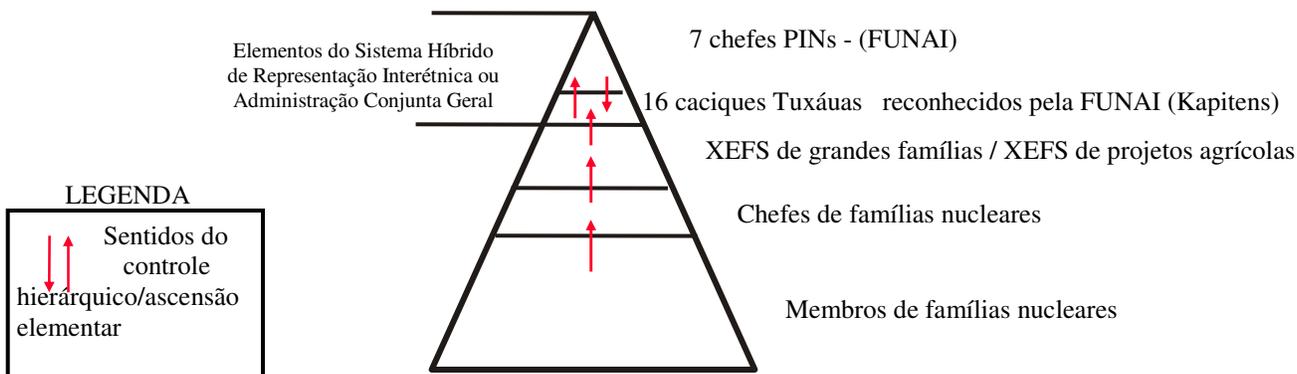
*Política partidária - a idéia de se organizarem politicamente visa se fortalecerem melhor perante as propostas políticas que vêm sendo colocadas ultimamente. Como os índios são inúmeros eleitores no município de Oiapoque, foi colocado que é importante que participem como eleitores, votando um representante dos interesses indígenas.*

*Como haverá eleição para prefeito em 1992, foi formada uma chapa de candidatos, com o senhor Jonas para prefeito e Paulo Silva, índio galibi-marworno, para vice-prefeito. Também haverá eleição para a Câmara de Vereadores e foi ressaltada a importância de haver candidatos índios, inclusive um representante dos índios Palikur.*

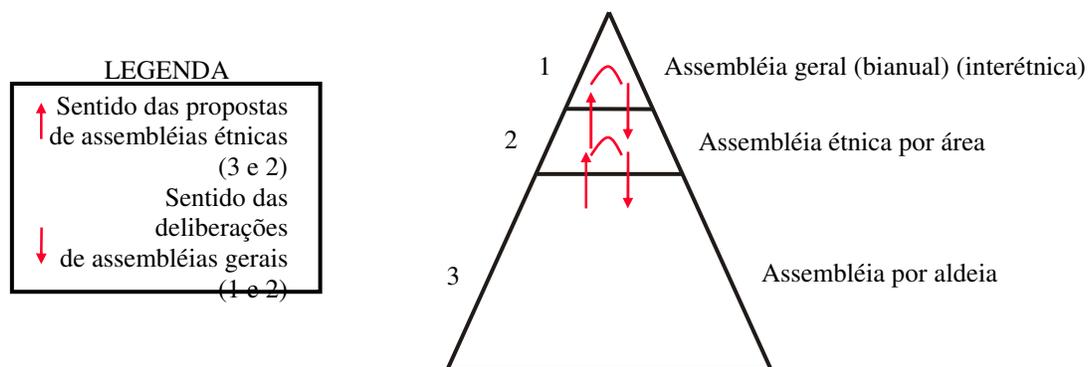
*Lembraram que antes das eleições "vêm candidatos com presentes para os índios, querendo comprar seus votos, mas depois de eleitos, não representam os interesses dos índios. Por isso é importante votar no candidato dos índios ou que represente os índios."(cf.Santos:1991)*

## ESTRUTURAS POLÍTICO-ADMINISTRATIVAS DA ÁREA UAÇÁ

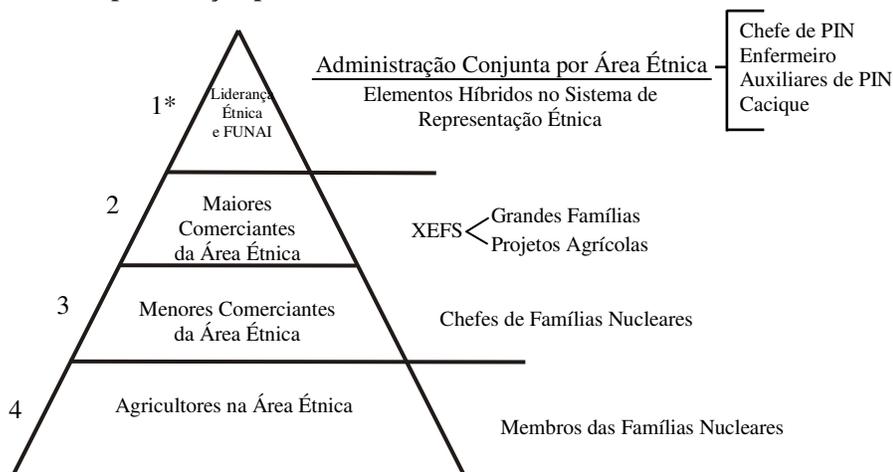
### A) - Disposição hierárquica geral na constituição do controle político



### B) - Instâncias deliberativas no sistema híbrido de representação política



### C) - Sistema híbrido de representação por área étnica



\* - A hibridização do sistema ocorre na conjunção de elementos da Funai aliados a elementos étnicos/interétnicos num quadro comum a todas as etnias do Uaçá

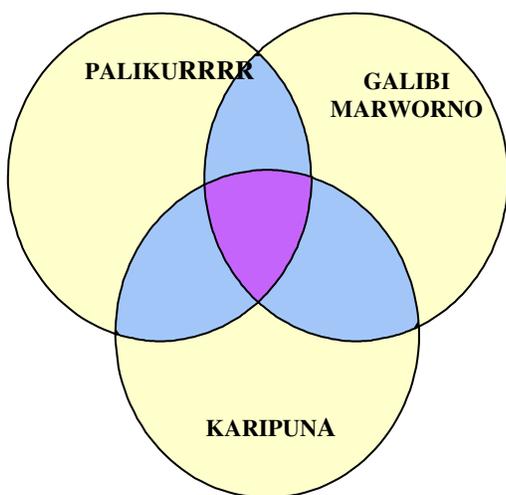
Uma identidade de área, uma identidade geral, uma identidade interétnica se configura na Reserva do Uaçá para a organização política de seus habitantes, no contato com as sociedades envolventes. Através dessa identidade, configura-se a condição de indianidade que garante a posse coletiva das terras indígenas, formando a base para a aceitação por parte dos índios das instituições do Estado brasileiro, ou a ele coligadas, sendo eles também os co-agentes dessas instituições. É uma identidade política, formadora de um pacto etnopolítico entre as três etnias componentes da área da Reserva e entre essas e o Estado brasileiro.

O pacto etnopolítico configura dois aspectos: um interno e múltiplo entre as etnias da Reserva, outro externo e único entre a Reserva representada como um todo através da Assembléia Geral dos Povos do Uaçá e o Estado, que ocorre bianualmente.

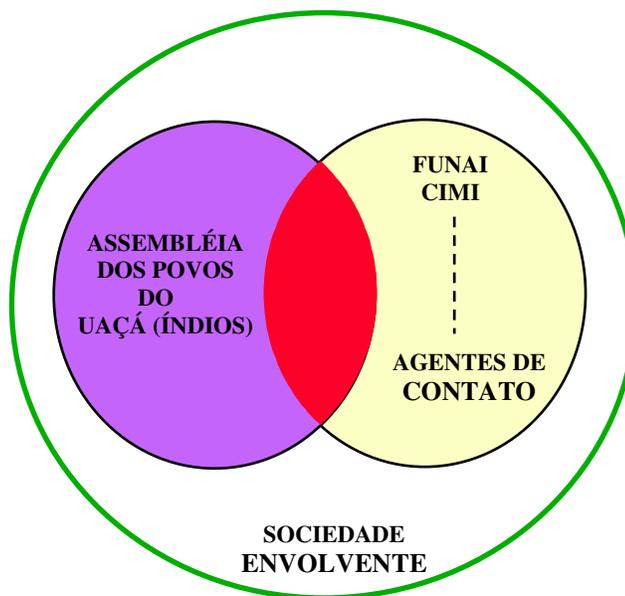
O pacto etnopolítico no seu viés interno estabelece o respeito mútuo entre as etnias na utilização das áreas étnicas de perambulação, estabelecidas ao longo dos rios Uaçá, Urucauá e Curipi, onde os montes Tipoc, Caripuna e Cajari representam marcos geográficos e míticos que balizam a divisão dos territórios galibi/palikul; palikul/karipuna respectivamente. Respeitar o território de outra etnia vizinha representa respeitar a unidade interétnica e as reservas de caça, pesca, coleta e trabalho da etnia vizinha.

O pacto etnopolítico no seu viés externo estabelece as relações necessárias com a Funai como agência principal de contato com o Estado que reconhece política e juridicamente a área indígena onde o órgão tutelar é dirigido pelos próprios tutelados, configurando dessa forma um elemento comum da representatividade política pactuada entre os povos da reserva e o Estado nacional.

## Quadro das Relações Interétnicas na Área Uaçá que Determinam o Pacto Etnopolítico



**INTERINIDADE:** Relações múltiplas de interdependência



**EXTERIORIDADE:** Relação única de tutela e autogestão / co-gestão ggestãogestão

### **LEGENDA**

- |    |  |  |
|----|--|--|
| 1) |  | Relações Étnicas   |
| 2) |  | Relações Interétnicas Bi-laterais  |
| 3) |  | Relações Interétnicas Tri-laterais (Assembléia dos Povos do Uaçá)                                |
| 4) |  | Relações Interétnicas Bi-laterais externas (Assembléia dos Povos do Uaçá)/<br>Agentes de contato |

## **2 - A Organização Política**

### **OBSERVAÇÕES DE CAMPO**

Uma regra é comum na área do Uaçá: maior família representa uma roça maior, maior possibilidade de controle da terra e maiores excedentes, gerando maiores lucros que são geridos pelos chefes familiares que compõem os conselhos comunitários das aldeias que indicam os respectivos caciques, tuxáuas ou kapitens.

A esta altura é importante salientar as palavras de Rivière: "A chefia na área das Guianas não se configura num sistema cristalizado ou hereditário de mando [...] Para visualizá-la, temos que nos deter na idéia do grupo local enquanto universo político autônomo: a rede de parentesco que compõe o lugar de onde emerge, necessária e basicamente, a chefia". (Rivière-1984:72 e seguintes)

Ao analisar a área do Uaçá, uma área adjacente às Guianas, podemos concordar em parte com as palavras de Rivière que a chefia que atualmente se verifica nesta área indígena, se localiza em cada aldeia onde adquire bases sociais na rede de parentesco, como se verificou para a área das Guianas, distinguindo-se, entretanto, quanto à sua formalização que se configura exatamente através de um sistema cristalizado ou hereditário de mando. O sistema de chefia na área Uaçá é um sistema que podemos denominar de sistema híbrido de poder que conjuga a tradição familiar indígena, de fazer prevalecer as famílias mais numerosas nos postos de mando, com um posto de comando introduzido pelos órgãos tutelares brasileiros: As chefias de PINs.

Nos primórdios do contato com os índios regionais, os franceses atribuíam patentes militares aos índios em posição de comando, que se

mostravam propensos a se tornarem seus aliados. Isto desde as épocas remotas do início do Contestado França-Brasil. Um posto de comando tradicional na área foi o posto de "*capitaine*", sendo que até fardamento os escolhidos recebiam da Guiana. Os portugueses também cooptavam as lideranças indígenas as quais denominavam *tuxáuas*, obedecendo à terminologia tupi, designativa de liderança.

Com a ação na área do baixo Oiapoque por parte do SPI, por volta de 1930, o posto de major era atribuído aos líderes indígenas regionais. A partir da atuação do SPI na área, os tuxáuas locais foram também co-denominados caciques. O cacicato é um posto de comando reconhecido pelo órgão tutelar que se consagrou inclusive nos tempos da Funai.

Dessa forma, é notória a denominação de cacique em patoá que são expressas nas palavras: *xef* (chefe) e *kapiten* (capitão, cacique). Em Kumarumã, a principal rua da aldeia denomina-se *rue dji kapiten*, uma alusão à rua da casa do líder da aldeia.

O senhor Manuel Primo dos Santos, líder indígena da aldeia Santa Isabel, por ter introduzido a pecuária e o trabalho assalariado na zona do rio Curipi, recebeu por parte do SPI a patente de major. Nota-se que a distribuição de patentes militares para as chefias locais, nesta região de fronteira, verificou-se uma prática comum, tanto por parte dos franceses, como por parte dos brasileiros, tornando-se uma prática historicamente utilizada, inclusive nos tempos iniciais da Funai. Esse tipo de atitude sempre visou cooptar as lideranças indígenas regionais para os interesses de Estado, expressos em seus agentes junto às populações indígenas da fronteira.

Os índios da reserva do Uaçá organizam-se atualmente em um sistema de poder local que se verifica nas aldeias, tomando por base a rede familiar ampla que conjuga várias famílias nucleares. As famílias amplas, por seu lado,

estabelecem alianças com outras famílias amplas, ou parte delas para a conquista de um posto de chefia, geralmente a chefia de posto indígena, ou cacicato. Tomemos por exemplo a escolha do cacique Dionísio dos Santos, da aldeia Karipuna de Manga, ocorrida em 9 de janeiro de 1991.

O senhor Dionísio dos Santos, jovem de 25 anos, esteve fora de sua aldeia por 10 anos, nos quais submeteu-se à escolarização e a tratamento médico. Ao retornar, em 1990, para aldeia Manga, sua terra natal, o senhor Dionísio, utilizando-se do seu status conferido por seu diploma de técnico agrícola, formado em Itu-SP, começou a participar de encontros indígenas internos e externos à reserva do Uaçá, sendo que participara em novembro de 1990 como representante dos índios do Uaçá no III Encontro de Povos Indígenas do Amapá, Pará e Maranhão, em Belém, ganhando proeminência política em sua aldeia. A família Santos é a mais numerosa na aldeia e através do senhor Florêncio dos Santos, um dos mais proeminentes chefes da família, que ocupava na data a direção da cooperativa da aldeia, fez-se uma coalizão que envolveu as famílias do senhor Manuel Felipe (Colombô), Elza Forte e do senhor Aniká, respeitados *piayes*/xamãs da zona do rio Curipi. Para a sua eleição, contou ainda com o apoio do senhor Jason Leal de Freitas, respeitadíssimo enfermeiro da Funai na aldeia Manga. O senhor Dionísio contou com o apoio de cinco fatores significativos para eleger-se cacique: 1) contou com o apoio da maioria da família Santos à qual pertence, sendo a maior família de sua aldeia; 2) contou com o apoio das famílias Aniká, Forte e Felipe que emprestaram seus prestígios ao candidato nas pessoas de respeitados xamãs e do chefe do PIN-Encruzo, senhor Aniká; 3) contou com apoio da Igreja Católica, através do CIMI na pessoa do padre Nello Rufaldi, agente desta entidade, co-organizador das cooperativas da área Uaçá entre 1976/1982 e do III Encontro dos Povos Indígenas do Amapá, Pará e

Maranhão, promovido em novembro de 1990 pelo CIMI-Norte-II; 4) Contou com o apoio das boas relações que as famílias Santos e Aniká estabeleceram na região com a Funai, tendo membros seus como empregados do órgão na administração de Oiapoque; 5) contou com o apoio de seu prestígio pessoal, como técnico agrícola formado em escola do sul do país.

Analisando-se estes cinco fatores favoráveis à eleição de Dionísio dos Santos, podemos divisar que ocorreu, para sua eleição ao posto de cacique, que foi referendada em assembléia na Casa de Festas de Manga, a aliança de interesses familiares no controle da aldeia. Operando interesses das principais agências de contato na aldeia, a Funai e o Cimi indicaram o seu candidato preferencial em substituição ao senhor Luciano dos Santos, cacique por várias vezes na aldeia, substituído nesta escolha. As agências de contato também estabeleceram alianças entre si e entre as famílias Santos e Aniká, aproveitando as relações familiares, as relações de favor existentes na rede social, para estabelecer acordos políticos internos.

Resumindo, contamos na eleição de um novo cacique da aldeia Manga, com o estabelecimento de alianças internas e externas, que finalmente resultaram na eleição em assembléia de uma pessoa que atendia à conjunção de interesses locais monitorados a partir de forças sociais e políticas internas e externas à aldeia, acusando a participação do Estado e da Igreja na contextualização da ação política na reserva.

Na aldeia Santa Isabel, um dos filhos do primeiro casamento do senhor Manuel Primo dos Santos, o senhor Ramon dos Santos, exerce atualmente as funções de cacique e de vereador reeleito com mandato até 2.000. Esse acúmulo de cargos por parte de Ramon faz com que ele na sua ausência nomeie um cacique substituto na aldeia que na época da visita era Álvaro Silva, enfermeiro da Funai o qual tem experiência política e liderança na área, tendo

concorrido ao cargo de vice-prefeito pelo PFL nas eleições de 1988. Ao nomear substitutos para a aldeia, aumenta-se a rede de influência e acordos políticos que dispõe ao seu alcance. Dentro da aldeia, as relações de família e compadrio ampliam a rede de influência política interna. Fora da aldeia, na cidade de Oiapoque, Ramon tem ligações com o grupo político do ex-prefeito senhor Kaluf, cujo partido era o PDS. Atualmente suas coligações abrangem o PSB. Durante a viagem pelo interior da reserva, encontramos Ramon na aldeia Açaizal, cujo cacique, senhor Sebastião dos Santos (Sabá), é seu aliado político, bem como o enfermeiro da Funai na aldeia, senhor Celino dos Santos. Ramon estava de passagem por dois dias em 18 e 19 de janeiro de 1991 para participar da festa do padroeiro da aldeia, São Sebastião. E se fazia acompanhar por dois funcionários da Câmara Municipal de Oiapoque e pelo irmão do prefeito, denotando estar em trabalho político. A festa começara no dia 17 de janeiro e fora prevista para durar três dias. No primeiro dia o cacique Sebastião liberou a bebida e os índios adentraram na mata para trazer caça para suprir a festa, realizando um *maiuhi* de caça. Os devotos de São Sebastião que se identificavam por uma fita vermelha amarrada no braço esquerdo não mediam esforços para agradar os visitantes que chegavam em grande número. Ao desembarcar, os visitantes vindos de outras aldeias do rio Curipi eram convidados a tomar café oferecido com leite em pó, com bolo de fubá, tapioca e bolachas. As mulheres devotas constantemente lidavam na cozinha da Casa de Festas da aldeia, auxiliadas pelos homens no preparo das caças que constantemente chegavam da mata. Os homens devotos distribuíaam as bebidas, aguardente e vinho tinto e cuidavam da ordem e da limpeza do salão da Casa de Festas onde durante o dia e a noite toda dançava-se ao som amplificado de um gravador, em duas caixas de som. Durante a manhã do dia 18, foi erguido um mastro com bandeiras coloridas e prendas (frutas e ramos

de palmáceas) no pátio em frente à Casa de Festas sob grande foguetório e reza entoada pelos devotos que organizavam a festa. Da tarde do dia 18 para o dia 19, houve um grande contingente de pessoas que participaram do baile, ou "brincadeira", conforme termo local. O baile começou pela tarde com pares escassos dançando no salão da Casa de Festas. As músicas eram boleros e lambadas. À noite, com o salão bem cheio, podia se observar que as mulheres sentavam-se à direita do salão e os homens ao fundo e do lado esquerdo. Os homens sempre tomavam a iniciativa da contradança e quase sempre não eram recusados. Terminada a dança, cada qual voltava para o seu lado, deixando o salão para as crianças brincarem. Ocorreram algumas brigas fora do salão durante o baile. Os mais comedidos e os organizadores da festa se envergonhavam dos embriagados e desculpavam-se por eles diante dos visitantes. Nestas ocasiões, relatou o senhor Abel dos Santos, as mulheres mais velhas são mais respeitadas e controlam os homens mais exaltados que ao beberem falam em praticar violência para ressaltar o seu padrão de masculinidade diante de visitantes da aldeia.

À noite, compareceu ao baile o cacique Ramon e, interrompendo a música para fazer as apresentações formais, apresentou os visitantes à comunidade de Açaizal. O pronunciamento foi feito na língua patoá, sendo depois traduzido para os visitantes, em português. Além de apresentar os visitantes, a que vinham, alertou o senhor Ramon no impedimento momentâneo do cacique Sebastião, para as normas de boa conduta no salão, cuja desobediência poderia resultar em faxina ou pena disciplinar.

Ramon relatou naquela ocasião que estava se preparando para a reeleição em 1992 e para isso contava com os votos dos índios da reserva:

*Sou vereador em Oiapoque e cacique na aldeia de Santa Isabel. Tenho que cuidar do meu povo, mostrar trabalho, participar das festas. Índio gosta muito de festa. Hoje o senhor viu como o índio se diverte. É todo mundo unido, seja para divertir, seja para trabalhar. Açaizal tem uma das mais novas unidades de geração de energia elétrica que nós conseguimos instalar em 1.989 com a ajuda da prefeitura. O povo de Açaizal está orgulhoso de ter luz elétrica. Eu, como vereador, vou sempre trabalhar para trazer cada vez mais melhorias para a reserva.*

Nota-se pelas palavras do vereador-cacique Ramon que a presença nas festas e demais datas comemorativas dos indígenas regionais assume grande importância política para projeção de lideranças e lançamentos de futuras candidaturas a postos eletivos, quer sejam assumidos por candidatos indígenas locais, quer sejam candidaturas de não-índios.

## **A POLÍTICA INTERÉTNICA NA ÁREA INDÍGENA**

A unidade política interétnica se verifica na prática, pela necessidade de fazer com que os índios das três etnias uaiçaianas assumam candidaturas que no seu conjunto beneficiem o índio regional. Assim explica Álvaro Silva da aldeia Santa Isabel, que já foi candidato a mandato político pelo PFL, substituindo eventualmente na chefia de posto em Kumarumã, o senhor Felizardo dos Santos que já foi candidato pelo PDS.

Na aldeia de Espírito Santo, o senhor Avelino Garibaldi dos Santos é cacique há mais de dez anos e também se apóia na estrutura familiar, nas relações de compadrio e provimentos de cargos na Funai, o que o mantém no poder local.

Como a aldeia não tem enfermeiro, esta se serve dos préstimos profissionais de Álvaro Silva da aldeia Santa Isabel que se localiza a cerca de dois e meio quilômetros de distância no rio Curipi, da aldeia de Espírito Santo. Álvaro Silva e Avelino dos Santos têm em comum acordo, a prestação de serviços de enfermagem por parte daquele na aldeia de Espírito Santo. O trabalho de enfermagem é um trabalho que rende prestígio político por parte de seus profissionais, porque seus agentes, tendo o poder da cura pela medicina moderna, levam conforto e soluções de problemas de saúde para os doentes. Os caciques procuram vincular-se pessoalmente a esses profissionais para, através deles, mostrarem-se úteis nas resoluções de problemas de saúde das suas comunidades. Com isso também ganham prestígio pessoal e político.

O senhor Avelino também faz planos políticos para manter-se como representante junto à Funai, à Igreja e à sua aldeia, a exemplo do que ocorre em Kumarumã, com a implementação de roças comunitárias. Suas palavras assim atestam:

*Pretendo fazer um projeto comunitário de mandioca para introduzir benfeitorias que melhorem a produção. Aqui só tem roça familiar, mas com a renda do projeto comunitário poderemos comprar mais motores. A comunidade só tem um motor de popa para emergências. Também temos um motor de centro quebrado. Temos luz elétrica aqui desde 1988, só para iluminar, porque não temos geladeira nem TV. Com o projeto comunitário podemos ir comprando tudo isso para a comunidade.*

Na aldeia Estrela, na área étnica karipuna, o senhor Henrique dos Santos ocupa no mesmo processo de aglutinação social e institucional, o posto de

cacique, sendo chefe de PIN o senhor Fausto Augusto Maciel, seu aliado político.(Santos:1993)

\* \* \*

Entre os galibi do Uaçá, tal como entre os karipuna, a escolha do cacique ou *kapiten* se verifica pela mobilização de famílias amplas para indicar através de assembléia seu eleito.

Na aldeia de Kumarumã a cooptação de famílias para apoiar um nome é feita através da junção de várias famílias amplas cujos chefes formam um conselho que elege o seu representante. Para reforçar politicamente a ação dos grupos familiares amplos diante da comunidade e do Estado, associam-se também à Igreja.<sup>1</sup> O Cimi orienta a constituição de projetos agrícolas comunitários que agregam até sete famílias nucleares trabalhando sob o comando de um *xef* de projeto que apóia politicamente um *xef* de família<sup>9</sup> ampla que por sua vez liga-se politicamente a outros *xefs* de família ampla que influem no conselho da aldeia. O conselho da aldeia é formado por conselheiros e estes invariavelmente são *xefs* de famílias amplas ou *xefs* de projetos comunitários.

O *kapiten* de Kuamarumã, em 1991, senhor Paulo Roberto da Silva, é um *xef* de projeto e é vereador em Oiapoque, tendo sido reeleito nas eleições municipais de novembro de 1992, com mandato até 1996. O antigo *kapiten* da vila foi o atual chefe de posto da Funai, senhor Felizardo dos Santos que fora auxiliar de Manuel Floriano Macial o qual, em 1985, foi ser *kapiten* da então recém fundada aldeia da Vigia ou Tukay, também denominada Tocaia, situada na BR-156, às margens do rio Uaçá. O senhor Miranda, filho de Felizardo dos Santos, ocupa o cargo de enfermeiro da Funai na vila de Kumarumã.

---

<sup>1</sup>Segundo entrevista de 17/7/1997, com Rebecca Spires, missionária vinculada ao CIMI-NORTE II, em Kumarumã, os líderes espirituais tendem a atingir o cacicato.

Em Kumarumã, a organização política nos traz outro exemplo de organização de grupos familiares no processo de poder local. As funções existentes na aldeia no posto da Funai são preenchidas por auxiliares afinados politicamente com *xefs* de grupos familiares majoritários.

O senhor José Silva, escriturário e auxiliar de posto da Funai, o senhor Ovídio Narciso, vigia do posto, vinculam-se a esses grupos que têm seus representantes no conselho da aldeia. O senhor José Silva nos revela esse vínculo:

*Fui escolhido pela Funai por ter escola e portanto ajudo o Felizardo (chefe do PIN) no posto. Minha família também é importante aqui no Kumarumã, tem parentesco com o atual kapiten, que é vereador.*



Felipe Malaquier, Ovídio Narciso, Amânciol dos Santos-jan.1991

Já o senhor Ovídio Narciso nos revela a unidade conflitiva dos poderes familiares locais:

*Quero morrer como funcionário da Funai. Aqui só faço tomar conta do posto; recebo um salário e eu mesmo faço a minha roça familiar. Trabalhar para o cacique não dá futuro, eu pago castigo para manter a picada da reserva sempre limpa, mas não arredo pé. Só trabalho para meu sustento. Agora tem uma coisa, ah tem! Se o Felizardo sair da Funai, eu também saio.*

Em Kumarumã, notamos pelos depoimentos acima que o senhor Felizardo dos Santos exerce pelo prestígio que possui na aldeia um fator de

aliança entre *xefs* de famílias sob seu comando no posto indígena da Funai. Outros líderes devem atuar como elementos de aglutinação de interesses familiares, absorvendo eventuais discordâncias pessoais em benefício dos grupos familiares associados. A exemplo do que ocorre com Felizardo que é elemento central na articulação política da aldeia. O depoimento de um galibi da aldeia de Kumarumã nos revela a importância política e o prestígio do sempre líder Felizardo dos Santos.

*O kapiten [Paulo Roberto da Silva], quando assumiu o posto, passou apertado. Tinha índio que não obedecia ele. Ele convocava o Conselho da Aldeia na Casa de Festas, às oito da manhã e ninguém aparecia. Lá pelas dez horas, os conselheiros iam chegando aos poucos. Os conselheiros não cumpriam o horário como no tempo do Felizardo que marcava oito horas e às oito horas os conselheiros estava lá.*

Analisando o papel político aglutinador de Felizardo, pudemos constatar que ele ainda detém no PIN-Kumarumã uma considerável influência política entre sua etnia e entre os índios do Uaçá. Felizardo auxiliou o senhor Paulo Roberto da Silva a se estabelecer como *kapiten* em Kumarumã e ainda ocupa o lugar de destaque nas assembléias interétnicas que ocorrem bienalmente na reserva, em Kumarumã desde 1991.

A dissidência do senhor Ovídio acima apontada não é uma posição comum, porém há quem pense como ele. A ação de Felizardo acontece também, muitas vezes, no sentido de minimizar as discordâncias entre as pessoas e os grupos. Afinal a constituição de projetos comunitários de roça, bem como o projeto comunitário de criação de porcos subsidiados pelo projeto Calha-Norte suscitam dissidências entre trabalhadores e gestores dos projetos.

Por outro lado, tais projetos colocam ao alcance de famílias pequenas a possibilidade de usufruir de algum benefício conquistado pelo trabalho conjunto. Pessoas que entram em discordância com as propostas de projeto comunitário, por já terem assimilado valores personalistas comuns à economia de mercado e por divisarem que 70% do total das vendas desses projetos é pouco para se dividir entre os participantes, ficando o restante 30% para cobrir os custos de produção e sob a gerência dos chefes de projeto, entram em dissidência com os objetivos de tais projetos. Isso nos é revelado no depoimento do *kapiten* Paulo Roberto da Silva:

*Tenho intento de estender as roças comunitárias de mandioca, milho, arroz e abóbora. A farinha é comercializada para fora, mas 30% da produção de cada projeto fica para a comunidade, para os equipamentos dos projetos, para que tenha a manutenção das casas de farinha comunitárias, compra de cartuchos, motores, ralador de mandioca, medicamentos e combustível. Dependemos de combustível para tudo aqui. No Kumarumã tem 14 motores de popa, 5 motores de centro, tem um diesel também no gerador de luz que funciona todo dia até dez horas da noite. Em noite de reunião, a Casa de Festas pode ir até mais tarde. Dependemos de combustível para tudo: luz, motores para ir até às roças distantes, para tocar a raladora de mandioca, para levar carga de farinha para o comércio. O Felipe Malaquier resistiu em plantar mandioca por causa do trabalho que dá. Só queria ficar com arroz e milho e acabou plantando banana. Mas o trabalho principal que proporcionou todos os benefícios foi mesmo a mandioca.*

Diante desses fatos, se pode refletir que a oportunidade de se fazer política e tentar fazer parte influente do conselho é organizar-se em projetos

agrícolas comunitários cujos *xefs* adquirem status de conselheiro de família ampla, pois organizam, através da associação de sua família nuclear com famílias nucleares diversas, um grupo de trabalho similar às grandes famílias. Entretanto essa forma de organização para o trabalho ainda é incipiente na área, existindo cerca de cinco projetos comunitários em toda a reserva do Uaçá: quatro projetos em Kumarumã e um projeto em Kumenê à época da viagem. As medidas das roças de mandioca eram as seguintes: roça do Sr. Paulo(*kapiten*) 500m X 400m, onde trabalhavam 38 pessoas; roça do Sr. Felipe 50m X 50m com 17 pessoas trabalhando; roça do Sr. Felizardo 400m X 380m, com 32 pessoas trabalhando; roça do Sr. Lucivaldo que não soube informar a medida, com 20 pessoas trabalhando. Todas essas roças são de caráter comunitário.

Felizardo dos Santos nos fornece as informações acerca dos projetos comunitários:



Felizardo dos Santos, líder político galibi  
fonte NO DJISONE-1988

*Existem no Kumarumã quatro projetos de roças comunitárias. Roças grandes de mandioca e milho, medindo cerca de 400m X 300m. Na roça do cacique Paulo que é a maior existem 38 índios trabalhando. Essa roça é de mandioca e milho. Existem duas roças menores, mais uma roça de banana de Felipe Malaquier. Existe uma roça do Lucivaldo de mandioca, milho e arroz.*

As palavras do cacique de Kumarumã demonstram a importância política da forma de

associação em projetos comunitários para o trabalho, apesar destes não serem muito difundidos no conjunto das comunidades do Uaçá:

*O trabalho em projeto de roça comunitária é bom para nós, porque conseguimos uma série de artigos, com o lucro, que fazem parte do uso comum. Esses artigos que não poderiam ser comprados pelo esforço das famílias pequenas, em separado, podem ser adquiridos dentro do projeto de roça comunitária. Assim fazemos dinheiro com a venda da farinha e banana no Oiapoque e aplicamos na compra e manutenção de equipamentos comuns necessários para manter a produção em pé.*

O *xef* de projeto gerencia e organiza a utilização comunitária dos equipamentos do projeto comunitário pelos integrantes do mesmo. Esses projetos são importantes por aglutinarem pessoas com famílias pequenas, ou cujos filhos jovens migraram para fora da reserva em busca de trabalho.

Cada projeto agrícola comunitário comporta pelo menos uma casa de farinha, ralador movido à gasolina e barcos. Constituindo em si uma unidade associativa de produção. Unidades essas, com ação política e econômica vinculadas aos demais grupos familiares amplos que também são unidades associativas de trabalho, através das quais se viabilizam as bases de uma sociabilidade interna de cada aldeia. Em Kumarumã, a aliança entre as famílias determinam uma unidade para que se possa exercer uma parceria comercial através da constituição de unidades produtivas temporárias, porém que se constituem com frequência no início de cada época do plantio, dissolvendo-se após. Na realidade esse tipo de prática acaba se estendendo a toda reserva Uaçá. É através dessas alianças que muitas vezes acontecem casamentos que estabelecem laços entre famílias cujos *xefs* declaram-se em

parceria produtiva e comercial. Resumindo, é através da aliança entre famílias amplas ou entre famílias associadas por projetos comunitários que se garantem as bases produtivas e as associações políticas que orientarão o suprimento de cargos de liderança nas áreas étnicas.

\* \* \*

A chefia entre os palikur tem sido possivelmente determinada hereditariamente, pelas principais famílias nas aldeias da zona do Urucauá. Estas famílias que são as mais numerosas também apresentam uma característica comum às lideranças nesta zona que é a de vincular aos postos de comando *piayes* (xamãs) ou parentes destes. Pode-se citar as famílias Labonté, Yapahá (ou Yaparrá) e Yuyu que atualmente têm representantes vinculados à chefia das aldeias, como é o caso do cacique da aldeia Mangue, Eduardo Yaparrá, o cacique da aldeia Remo, Tomé Labonté e o cacique da aldeia Kamaywá, Davi Yuyu.(cf.Santos:1993) Todos esses caciques se apoiaram em pajés ou têm parentes que são xamãs. Essa característica se verificou desde 1930, quando o SPI iniciou sua atuação junto aos índios dos rios da bacia do Uaçá. Os agentes do SPI detectaram a importância política dos *piayes* junto aos *xefs* palikur que reforçavam seu prestígio, estando sempre aliados aos *piayes* ou *inhamui*, que quer dizer pajé/xamã na língua palikur, que controlavam os bichos e as forças da natureza. (Arnaud-1970:3)

*Nós respeitamos os pajés. Eles são os donos dos bichos e controlam a natureza. Se não os respeitamos, eles não mandam abrir o portal dos peixes e dos bichos e a gente passa fome.*

Essas palavras proferidas em janeiro de 1991 por Paulo Orlando retratam uma realidade secular que já fora registrada anteriormente por Arnaud:

"Segundo (ainda) a tradição palikur foram os grandes xamãs do passado que proporcionaram a abundância que ainda hoje verifica-se no Urucauá, pois eles atraíam os peixes e animais silvestres de outras regiões" (cf. Arnaud-1970:9)

É o próprio Arnaud que nos relata a experiência vivida pelo agente do SPI, major Eurico Fernandes, na qual verifica-se a influência dos pajés sobre os grupos políticos locais com distintas lideranças: "Pela década de 1940, Fernandes viu-se a braços com uma situação crítica, quando um grande número de índios foi pedir-lhe licença para matar o xamã Volmá, apontado por um adversário como responsável pela morte de um dos líderes do grupo. Conforme suas próprias palavras, conseguiu solucionar a crise, dando a permissão solicitada, mas com a condição de ser a morte do acusado realizada de modo idêntico, como havia ele procedido, isto é, cantando, fumando e batendo com o maracá e pelo denunciante. Este, então, alguns dias após foi lhe comunicar ter cometido um engano provocado por um espírito que consigo quisera brincar. (...) Decorridos alguns anos, por outro caso semelhante, Volmá foi agredido a pauladas, ficando gravemente ferido." (cf. Arnaud-1970:14)

A citação acima demonstra que as diferenças políticas entre os distintos grupos palikur podem assumir conotações de feitiçaria por parte de seus respectivos xamãs. Assim, interesses que, na realidade, não passam de disputas de interesse material podem buscar no imaginário dos índios suas justificativas para eliminar lideranças concorrentes.

"A função do feiticeiro de igual modo como a de xamã não é hereditária, não sendo também incompatível com o exercício de cargos de chefia." (cf. Arnaud-1970:15)

Tal é o caso do cacique Paulo Orlando que antes de tornar-se pastor protestante exercia as funções de pajé.

\* \* \*

A unidade política entre os índios da bacia do Uaçá nasce da unidade simbólica determinada pela identidade interétnica e cultural que os reúne frente ao Estado brasileiro. Assim galibis-marworno, karipunas ou palikures cedem lugar a uma representação pan-indígena que os apresenta coesos diante da sociedade nacional e de fronteira em detrimento de sua identidade étnica específica, sem contudo abrir mão destas identidades que ocupam seu lugar nas respectivas áreas étnicas.

Não há, apesar da aparências, grandes contradições político- partidárias na reserva. Os expoentes políticos da reserva, independentemente de sua origem étnica, tratam de ocupar os espaços políticos possíveis no quadro institucional do município de Oiapoque e do Estado do Amapá. Exemplo disso são as candidaturas pelos partidos PDS, PFL, e mais recentemente pelo PSB por parte dos índios regionais com a conseqüente aceitabilidade interna de candidaturas para o cargo de deputado estadual, de índios de fora da reserva por intermédio de outros partidos. Notou-se também grande projeção da candidatura da deputada Janete Capiberibe na localidade de Kumarumã, revelando também uma aceitabilidade por parte dos índios locais de candidaturas de não-índios. Também constatou-se em relação às eleições presidenciais de 1989, interesses ou intenções de votos no PT e no PRN.

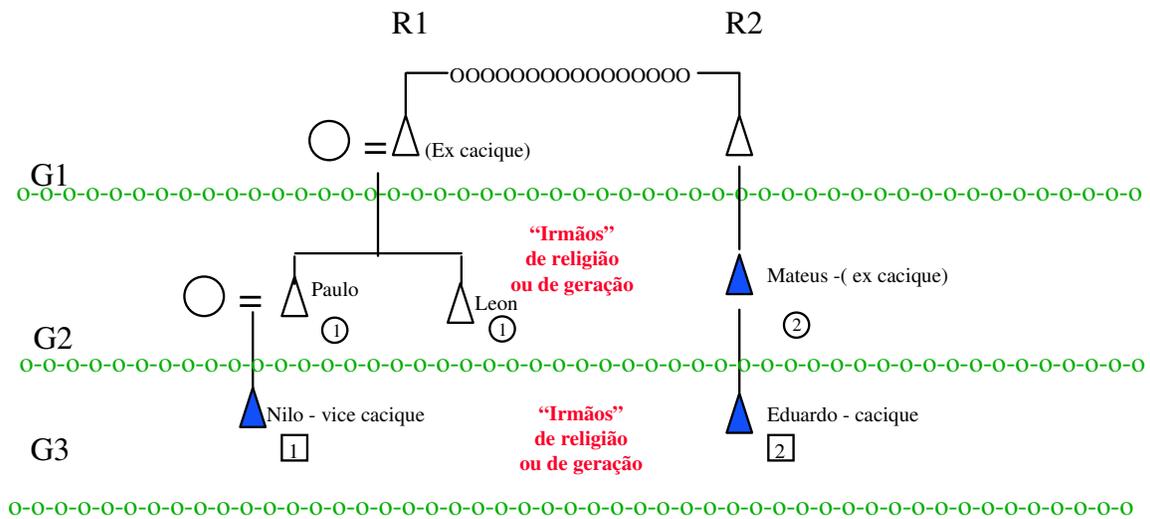
Em suma, podemos notar que os índios da reserva procuram ocupar os espaços políticos possíveis, existentes dentro das forças políticas institucionais. Sendo em grande parte, reflexa, a sua organização política, da correlação de forças políticas existentes junto às instituições municipal e estadual. Dessa forma, com as últimas eleições para o governo de estado, ocorrida em 1994, com a ascensão do PSB ao governo, a influência política do partido já se fez sentir dentro da reserva e do município de Oiapoque. O

prefeito eleito nas eleições de outubro 1996 é o senhor João Neves, vinculado ao PSB, índio galibi-marworno de Kumarumã. Ele é o primeiro índio da Amazônia a tornar-se prefeito, sendo que anteriormente se elegera vereador no município.

### 3- Relações de Parentesco e Relações Políticas (irmandade política)

Diagrama 1

#### RELAÇÕES DE PARENTESCO ENTRE LIDERANÇAS PALIKUR (Kumenê - 1991/1993)



(Para esta genealogia vide legenda I no final do capítulo.)

#### OBSERVAÇÕES

Em G2, observamos que Paulo e Leon (irmãos consangüíneos) guardam uma relação de irmandade com Mateus, filho do irmão categorial de seu pai. Apesar de Leon e Paulo já terem ocupado o posto de liderança entre os palikur na sua aldeia, Kumenê, Mateus Emílio, com idade mais avançada, acabou por ocupar a liderança nessa aldeia, cargo que em março de 1993 ainda era seu, relacionando-se com Paulo e Leon no status de seu irmão categorial.

Em G3, em janeiro de 1.991, Nilo Martiniano ocupava o posto de vice-capitão ou vice-*kapiten* (vice-líder ou cacique substituto) em Kumenê e Eduardo Yaparrá (Yapahá) ocupava o posto de capitão ou cacique em Kwikpyt (Mangue), pequena aldeia pertencente ao conglomerado formado na região da "aldeia ampla" de Kumenê. Relacionam-se entre si como irmãos pelo menos em nível religioso, que é uma forma de irmandade categorial, entre os palikur.

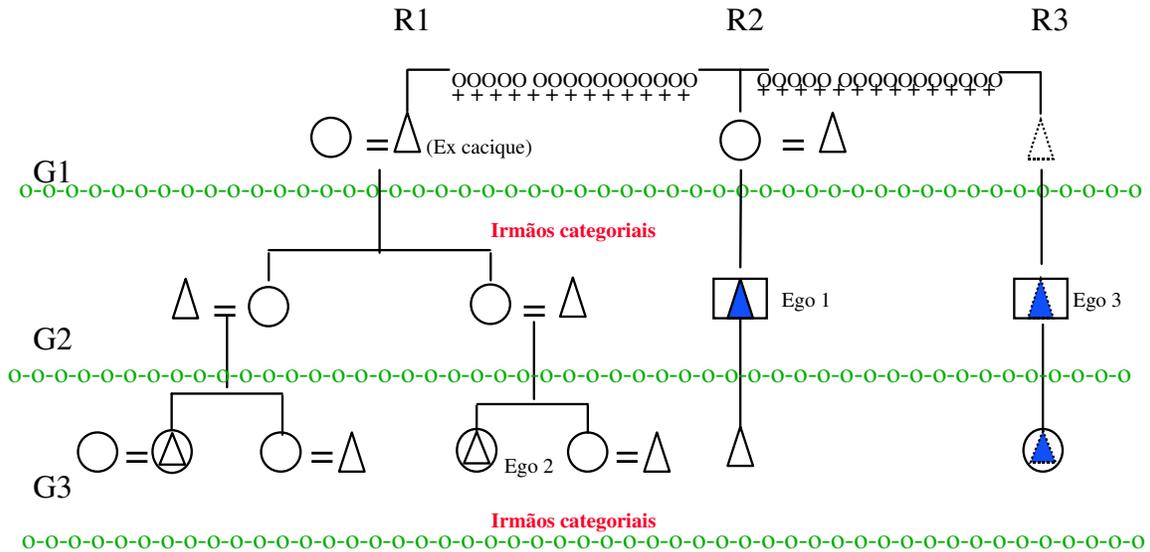
As relações de liderança entre si são relações de parentesco entre *Kapitens* como se verifica em G2 e G3. Denominam-se irmãos e em alguns casos de sobrinhos e tios. Podem se denominar ainda de irmão mais moço e irmão mais velho, a exemplo das relações:

①-①; ①-②; ①-②; ①-②; ②-①; ②-①.

A maioria dos laços de parentesco entre os caciques de Kumenê (aldeia ampla) é fictícia, ou seja, não reflete parentesco consanguíneo e deve-se mais ao significado extenso do termo "irmão". (Galvão,1979:94)

Diagrama 2

UM MODELO DE PARENTESCO ENTRE “KAPITENS” DO UAÇÁ



(Para esta genealogia vide legenda I no final do capítulo.)

Aceitando-se o esquema acima como modelo de relações de parentesco entre lideranças políticas por etnia no Uaçá, o conceito de "irmão" estende-se para além da consangüinidade, abrangendo uma irmandade categorial ampla para pessoas da mesma geração.

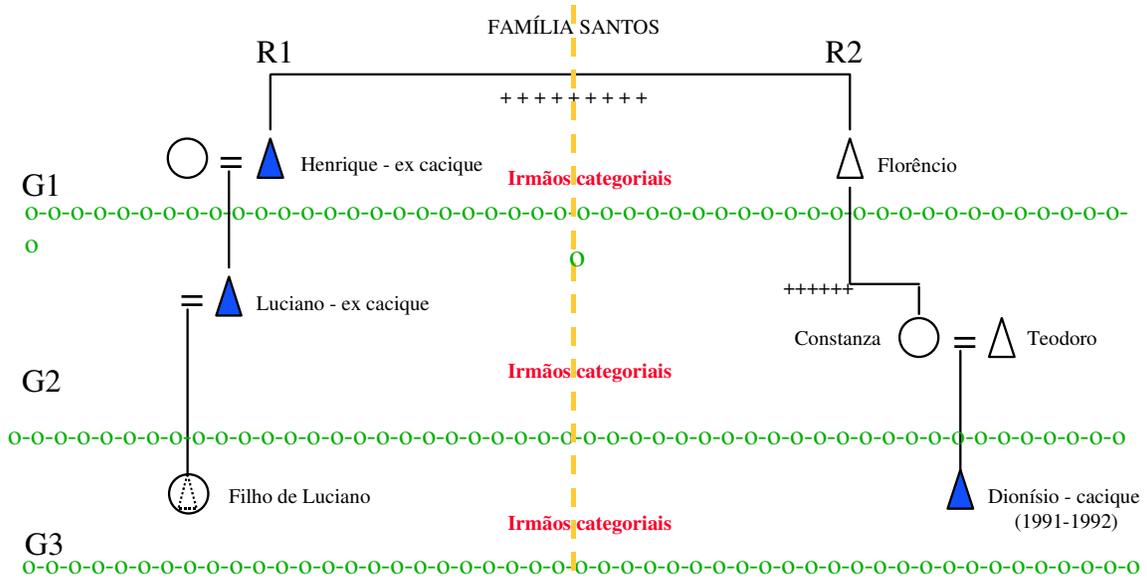
A influência do SIL (Summer Institute of Linguistics) entre os palikur também fez com que eles se tratem por irmãos, desta feita por influência religiosa do discurso protestante. Entretanto, nas aldeias ainda se define a chefia segundo a linhagem paterna.

Entre os karipuna e os galibi-marworno o status de cacique também é definido segundo a linhagem, o prestígio individual e o apoio de uma ou mais famílias extensas.

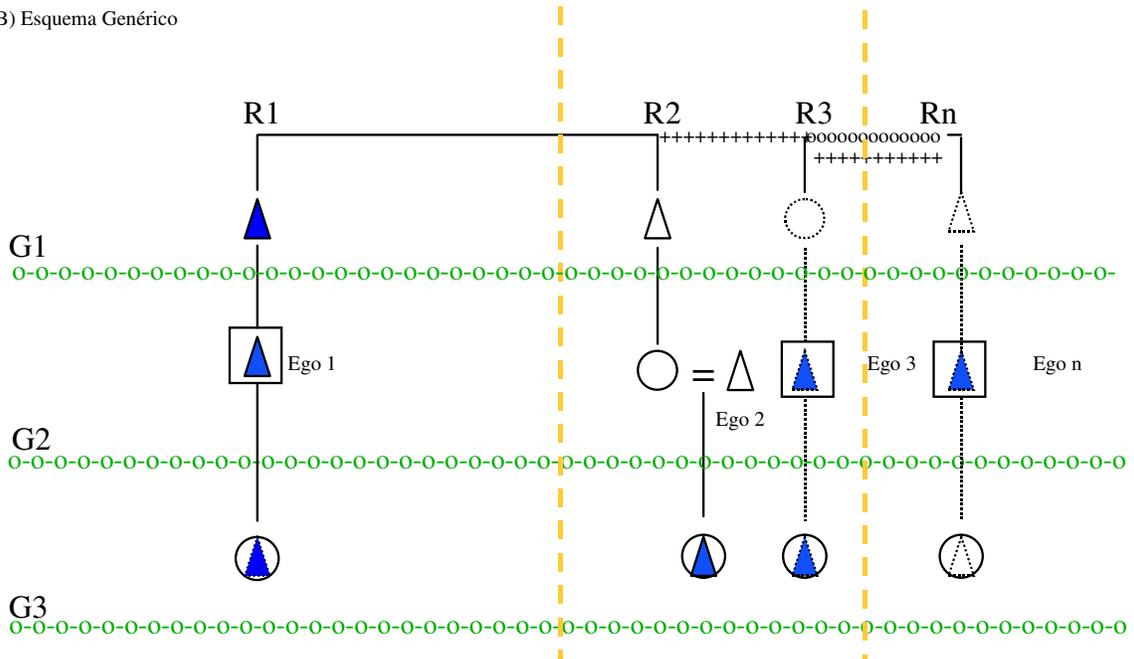
Existem nas três etnias a possibilidade marcante da liderança ser estabelecida através da linhagem direta, paterna. Nos diagramas genealógicos das atuais chefias, estas podem se transmitir diretamente de pai para filho o comando. E na ausência de descendência masculina imediata, transmite-se o comando ao filho da irmã - Ego 1, ou filho da filha - Ego2, ou ao filho do irmão do pai - Ego3. Os Conselhos de Aldeias podem ainda indicar os "*kapiten*" /tuxáua /cacique que deverão exercer o comando, de acordo com as influências políticas das associações das famílias extensas nas aldeias.

### RELAÇÕES DE PARENTESCO ENTRE LIDERANÇAS KARIPUNA (Manga - 1991/1992)

A) Esquema Real



B) Esquema Genérico



(Para esta genealogia vide legenda II no final do capítulo.)

As relações de parentesco entre lideranças da aldeia Manga desde G1 a G3 sempre se estabeleceram pela linha de descendência paterna direta no ramo 1 (R1) da família Santos.

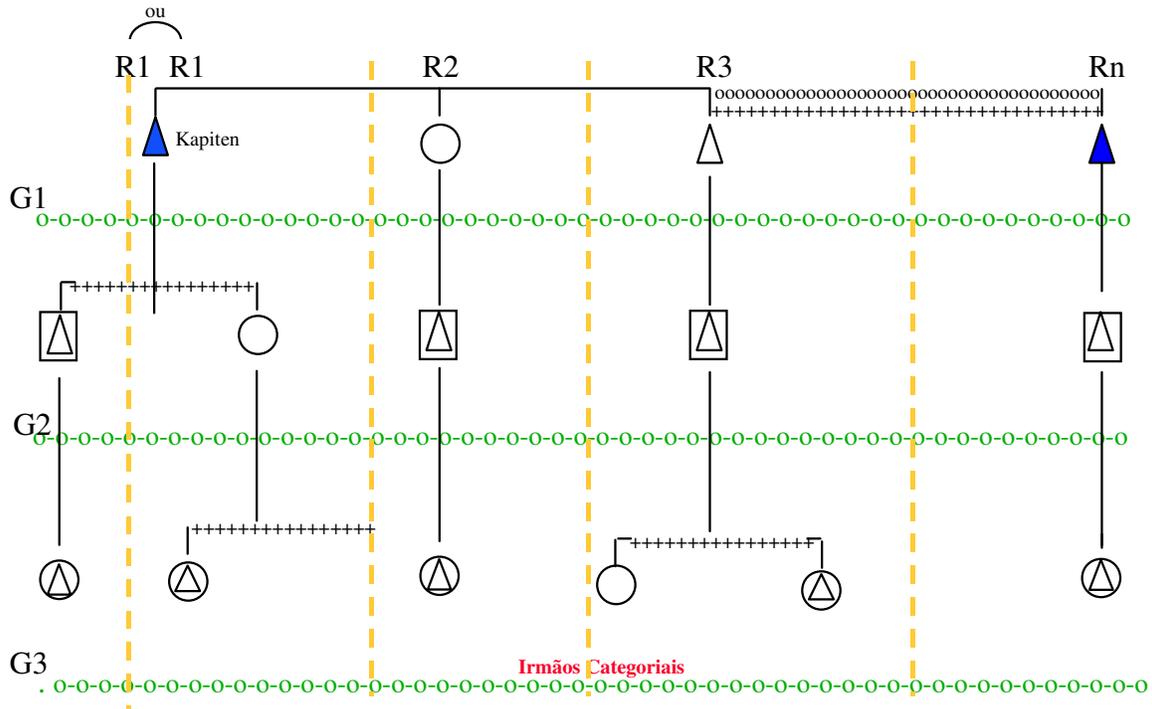
Em 1991, porém, por escolha dos membros do Conselho da Aldeia, foi eleito Dionísio, membro do ramo 2 (R2) da família Santos, cujo pai situado em G2 não chegou a ocupar o posto de cacique por ter Henrique, assumido o cargo na fundação da aldeia (1955), transmitindo-o *a posteriori* dentro do ramo R1, a seu filho Luciano que cedeu o posto a Dionísio em 1991, por eleição no Conselho de Aldeia de Manga.

Em 1992, Dionísio foi substituído por Romualdo. E este por Boliviano em 1994, cuja genealogia se desconhece, por escolha do Conselho de Aldeia. Diante de tais exemplos de sucessão na aldeia, podemos concluir que existe uma hegemonia do R1 sobre o comando da aldeia. Porém, em virtude do Conselho poder escolher eventuais substitutos na chefia, o sistema de chefia se configura híbrido, elegendo seus caciques em reuniões gerais quer eles sejam da família Santos (R1) ou não, interagindo com as opiniões da Igreja católica e Funai, difundidas entre as diversas famílias no interior da área indígena káripuna.

Supomos que o esquema genérico de relações de parentesco entre lideranças acima proposto para a comunidade káripuna também se reflita na realidade palikur e galibi-marworno. Assim o esquema genérico das relações de parentesco entre os galibi-marworno se apresentaria como especificado abaixo.

Diagrama 4

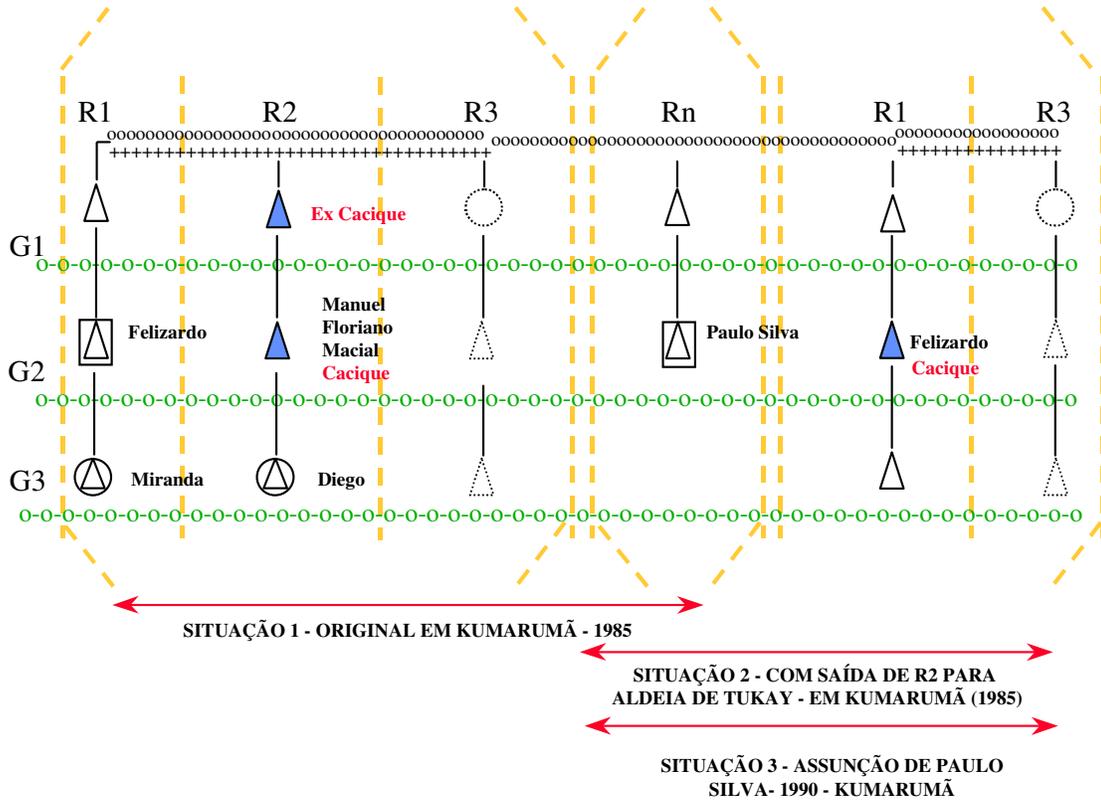
**RELAÇÕES GENÉRICAS DE PARENTESCO ENTRE LIDERANÇAS GALIBI  
(Kumarumã - 1991 e 1997)**



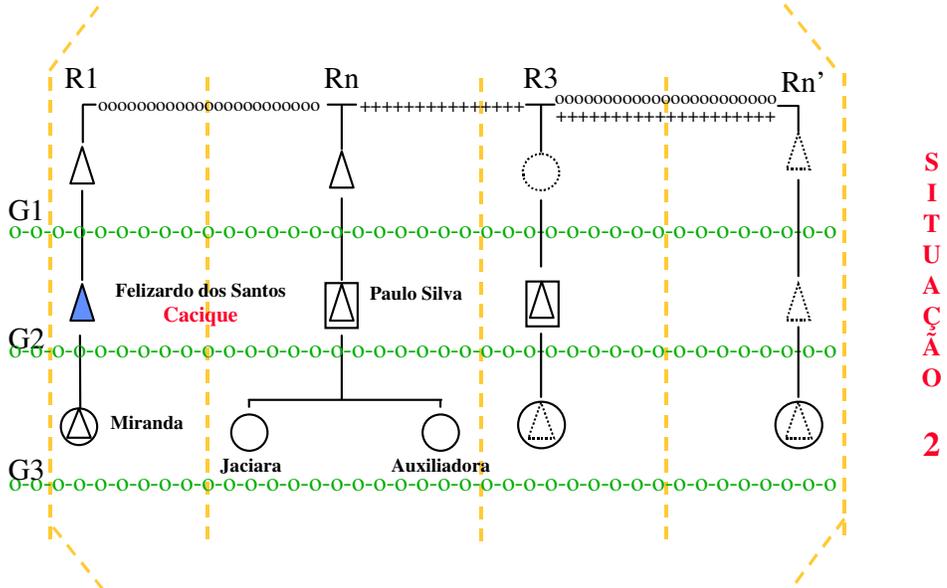
(Para esta genealogia vide legenda III no final do capítulo.)

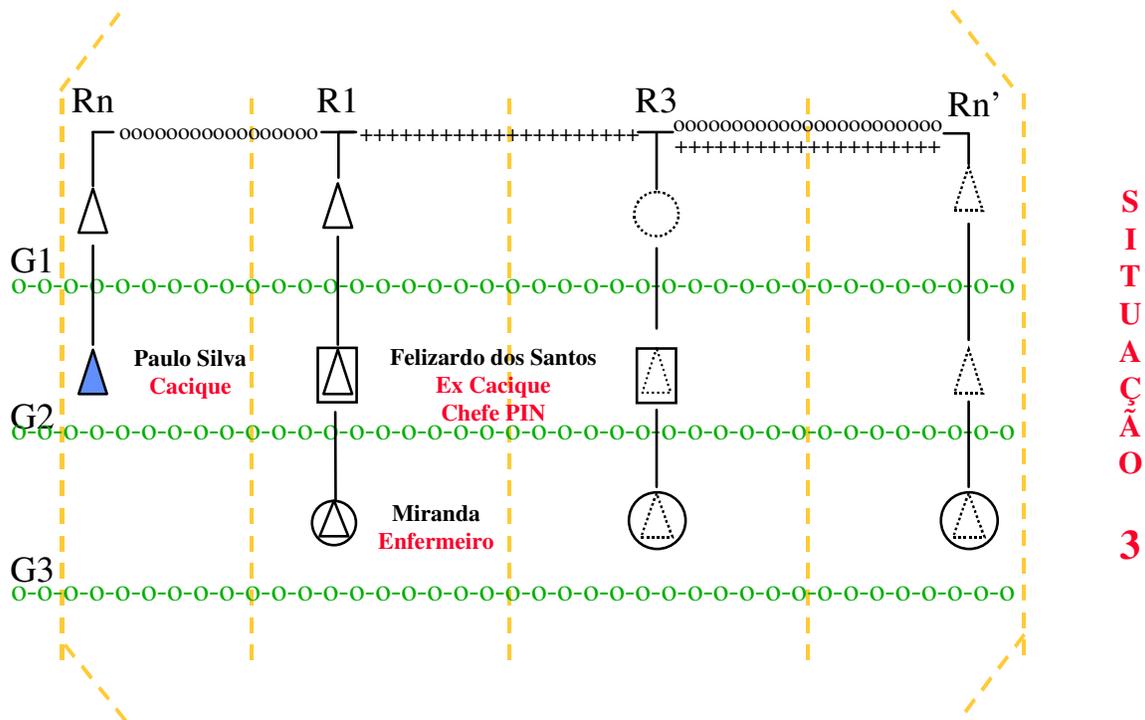
O esquema genérico acima está em comparação com o esquema real das relações de lideranças galibi de Kumarumã:

Diagrama 5



DESMEMBRANDO OS TRAÇOS CONTENTORES DE SITUAÇÕES DE LIDERANÇA TEMOS:





SITUAÇÃO 3

Felizardo dos Santos que foi várias vezes vice-capitão/*kapiten* de Macial, quando este ocupava até 1985 a chefia de Kumarumã, substituiu-o permanentemente na chefia da aldeia, pois este foi naquele mesmo ano ser cacique na recém criada aldeia de Tukay, transferindo parte de seu ramo de família extensa R2 para a nova localidade, deixando o ramo R1 da família extensa de Felizardo, apto para realizar alianças com o ramo Rn da família de Paulo Silva que veio a ser o seu vice-capitão de aldeia e posteriormente seu capitão de aldeia, quando Felizardo passou a ocupar a chefia do PIN-Kumarumã.

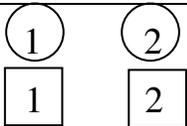
### ALGUMAS CONCLUSÕES

Assim concluímos que os esquemas atuais de relação de parentesco entre lideranças nas três etnias do Uaçá apresentam características comuns que são:

- a) As chefias transmitem-se diretamente de pai para filho, conforme diagramas 1, 2, 3, 4 e 5.
- b) Na ausência de descendência masculina imediata, a chefia se transmite ao filho da irmã real/categorial (R2) ou ao filho da filha (R1), conforme diagrama 4;
- c) A atuação dos Conselhos de Aldeia em Kumarumã e em Manga podem agir no sentido de permitir a eleição de um novo cacique ou capitão (*kapiten*) se assim o decidirem fazer. Por exemplo, tomamos a eleição de Dionísio como cacique de Manga em 1991, conforme diagrama 3. E a ascensão à liderança de Felizardo por vacância do posto de *kapiten* em Kumarumã em 1985, conforme diagrama 5.
- d) No diagrama 5, R1 e R2 são famílias extensas de galibis-marworno; R1 é um ramo familiar (Santos) que ascendeu à chefia por vacância do cargo com a transferência de grande parte de R2 (Macial) e seu líder e *kapiten* de aldeia, para fundar a localidade de Tukay (1985). R3 representa uma família genérica com laços de irmandade categorial ampla ou consangüínea que pode vir a ocupar a situação de chefia. Rn é um ramo da família Silva que ascendeu ao poder por eleição no Conselho de Aldeia, substituindo Felizardo que assumiu a chefia de posto da Funai (PIN), conforme situação 3.
- e) Com a transferência do poder local por motivo de mudança das lideranças para fundar novas aldeias abrem-se novas possibilidades de alianças entre as famílias extensas remanescentes para traçarem um novo quadro de chefia no local, conforme indica o diagrama 5 com a inserção da família Silva que indica uma irmandade política e categorial.
- f) A migração de famílias extensas ou parte delas com as suas respectivas lideranças para fundar novas aldeias possibilitou o surgimento de um modelo

genérico da genealogia das alianças de poder no Uaçá através do conceito de irmandade observado entre os palikur com mais veemência. Este modelo tornou fluida as relações de irmandade categorial ampla, pois a colocou no lugar da irmandade consangüínea, como elemento necessário e suficiente para que ocorressem alianças entre famílias não necessariamente formadas a partir de ramos consangüíneos. Tal fato implementou as alianças políticas entre famílias extensas, formando grupos hegemônicos nas áreas étnicas, conforme diagramas 1,2,3,4 e 5.

### QUADRO GERAL DAS LEGENDAS

Legenda I – Diagramas 1 e 2		
Número De ordem	Símbolos	Significados
1	R1,R2...Rn, Rn'	Ramos familiares
2	○	Mulher
3	△	Homem
4	=====	Casamento, união
5		Descendência
6	┌───┐	Irmandade consangüínea
7	o-o-o-o-o-o-	Gerações de irmandade categorial ampla por religião ou geração
8		Pessoas de mesma geração, de ramos familiares consangüíneos ou distintos
9	G1...G3	Níveis de gerações sucessivas de irmandade categorial ampliada potencialmente por alianças matrimoniais, religiosas e comerciais. Concepção

		genérica, irmão categorial equivale a irmão étnico.
10		Egos designativos da condição de ter sido ou ter liderança assumida
11	Ooooooooo⌈	Possibilidade de irmandade categorial ampla na união ou parceria de ramos familiares distintos, para a realização de lideranças hegemônicas . As alianças são matrimoniais, religiosas ou comerciais.
12	+++++++ ⌈	Possibilidade de irmandade consangüínea (sibling) Concepção particular: irmãos categoriais = irmãos familiares.
13	  (a) (b)	a)Egos com possibilidades de assunção de liderança em G2 b)Idem ,em situação hipotética extensiva a “irmãos”.
14	  (a) (b)	Egos com possibilidades de assunção de liderança em G2 a)Situação real b)Situação hipotética
15		Homem hipotético com possibilidades de irmandade consangüínea .(Com descendência hipotética)

### Legenda II – Diagramas 3A e 3B

Número De ordem	Símbolos	Significados
1 a 7	Todos de 1 a 7	Todos os símbolos especificados de 1 a 7 na legenda I se aplicam a esta legenda.(vide legenda I)
8	Não existem na legenda	Os símbolos especificados no número de ordem 8 da legenda I , não constam desta legenda.
9 a 15	Todos:9a 15	Todos os símbolos especificados de 9 a 15 na legenda I se aplicam a esta legenda .(vide legenda I)
16		Traço divisório dos ramos familiares.
17	  (a) (b)	a)Mulher hipotética com possibilidade de irmandade consangüínea ou parceria religiosa e /ou comercial (irmandade categorial ampla), com descendência hipotética . b)Homem idem.
18		Egos hipotéticos com condições de assumirem liderança em G2.

19		Egos hipotéticos com condições de assumirem liderança em G3.
<b>Legenda III – Diagramas 4 e 5</b>		
<b>Número De ordem</b>	<b>Símbolos</b>	<b>Significados</b>
1 a 7	Todos:1 a 7	Vide legenda I.
8	Não existem na legenda	Os símbolos especificados no número 8 da legenda I não constam dessa legenda.
9 a 15	Todos:9 a 15	Vide legenda I .
16 a 19	Todos:16 <sup>a</sup> 19	Vide legenda II .
20	<u>Ou</u> <b>R1 R1</b>	Possibilidades alternativas da família R1 de Kapiten.
21		Egos com possibilidades de assumirem liderança em G2 a partir do sibling ou irmandade categorial de Kapiten. Na ausência de R2, R3, ... Rn consangüíneos e na ausência de filho homem em G2, um irmão categorial em G1 assume a liderança e a passa a seu filho.
22		Egos com possibilidades de assumirem lideranças em G3 a partir do sibling ou irmandade categorial.
23		Traços contedores de situações de lideranças mutáveis por migração Observação: Rn é componente permanente das situações 1, 2 e 3 do diagrama 5.

## **IV – A COMUNIDADE CULTURAL**

*A cultura é a mais importante das atividades humanas.[...] Através dela é que nos criamos em uma comunidade de línguas e de costumes ganhando nossa identificação étnica e nacional. (Darcy Ribeiro- Folha de S. Paulo- 13/11/1995)*

## 1- A Organização do Complexo Ritual e a Interação Cultural e Econômica

O complexo ritual na área indígena Uaçá se define basicamente através do *Turé* que é um ritual coletivo de celebração da vida. O *Turé* é uma dança coletiva realizada por *piayes* (xamãs) e seus *gendarmes* (guardas). Os xamãs entoam cânticos convocatórios de entidades míticas que deram origens às etnias e os ajudantes guardam potes de caxiri (*caxihi*), bebida ritual que é distribuída durante o *Turé* para estabelecer o torpor através do qual a mensagem dos espíritos são passadas aos participantes do ritual.

O complexo ritual na Reserva Uaçá comporta uma identidade ritual coletiva, estabelecida por xamãs que atuam coletivamente quando organizam e executam o *Turé*. Comporta também uma identidade ritual restrita quando os xamãs realizam o xamanismo (pajelança), este sendo uma atividade exercida individualmente, geralmente em situações de cura das *maladji* (doença, enfermidade). É através da pajelança que muitas vezes se estabelecem unidades, alianças e rupturas políticas. As alianças e rupturas políticas se verificam entre os povos do Uaçá. As rupturas verificam-se entre grupos partidários de *piayes* que chegaram a acusar-se de mortes por doenças entre seus assistidos<sup>1</sup>. As alianças se dão por parceria comercial como atualmente é usual ou pelo casamento.

Existe uma identidade ritual tanto em nível coletivo como individual exercida pelos *piayes* e seus iniciados. Tem-se notícia de *piayes* palikur atuando no Uaçá, de *piayes* karipuna atuando no Urucauá, de *piayes* palikur na BR-156, de *piayes* mulheres na aldeia Manga. Todos eles guardam a tradição regional do *Turé*.

---

<sup>1</sup> Ver página 148 - citação de Arnaud, 1970:14.

O *Turé*, segundo o dicionário *No Djisone-Kheuol/Portxige* (Nosso Dicionário Kheuol/Português), quer dizer festa tradicional. O *Turé* é uma manifestação ritual aruak, que acompanhou as tradições migratórias dos povos pertencentes a esse tronco lingüístico.

"O herói cultural Kuwai faz viagens por toda a parte do mundo conhecido. O cantador [*piaye*/xamã] dessas tradições nomeia todos os lugares onde o herói parou e estabeleceu a sua presença, deixando a música das flautas sagradas (*turés*) para as gerações posteriores. Tudo indica que essas viagens correspondem ao território histórico de diversos povos aruak [aruak] e em um sentido mais amplo ao território histórico de todos os povos da mesma língua na região norte da Amazônia.

Os limites das viagens mais longas feitas pelo herói incluem desde a região andina ao oeste à foz do rio Negro e partes do Solimões ao sul e Sudeste até a foz do Orinoco e à costa atlântica ao norte e nordeste.

(...) Essas tradições sagradas representam uma concepção da unidade maior, lingüística e cultural dos povos aruak no norte da Amazônia." (Wright, 1992:258)

No início do século XVIII, a batalha do Monte Tipoc entre os galibi e palikur acabou sinalizando na região do rio Uaçá e baixo Oiapoque a hegemonia cultural destes últimos sobre os primeiros, cujo principal legado se estabeleceu, não na língua, mas na prática ritual do *Turé*, ou seja, na prática do ritual das flautas sagradas oriundas dos povos aruak. Esta prática, um século e meio mais tarde, haveria ainda de ser assimilada pelos karipuna que aportaram na região.

Segundo Malcher, esta influência entre os galibi pode assim ser descrita:

"Usam enfeites de penas e chapéus na festa do *Turé* e pintam-se de urucu e jenipapo, porém não obedecem a uma cultura Caraíba [karib] e sim

assimilaram a Aruáque [aruak] que lhes foi imposta pelos Paricur [palikur]." (apud Rondon, 1953:278-281)

A respeito dos karipuna, Malcher nos relata que foram também influenciados pela prática ritual aruak:

"Dentro do rio Curipi, afluente do Uaçá, habitavam alguns índios vindos deste e do Aruaquí [Urucauí], isto é, Galibi e Pariucur [palikur], onde na primeira metade do século XIX chegaram, sem haver notícia de como, alguns forasteiros, brancos, caboclos e pretos, falando principalmente a língua 'geral' e que, sendo bem recebidos, por ditos índios, aí resolveram ficar.

Diziam-se fugidos da 'Cabanagem' e entre eles havia homens (só vieram homens) com os nomes de Fortes e Santos, uns de São Caetano de Odivelas, outros de Bragança. Deu-se o cruzamento, porém, os índios, nada lucraram com isto e os forasteiros começaram a assimilar hábitos e costumes dos índios. Entretanto, dada a proximidade do rio Curipi do centro civilizado do Oiapoque a esse tempo representado por elementos de origem afra da Guiana Francesa, predominou uma 'civilização' afro-indo-americana, em todos os seus hábitos, costumes e crenças; Vieram os Santos amarrados de fitas, os mastros votivos, os tambores, os foliões, a magia negra, os batuques a par com o 'pajé', o *Turé*, o adorno de penas, as pinturas com urucu e jenipapo, o feitio das casas iguais a dos galibi, os remédios indígenas, crença no poder sobrenatural de cobras, jacarés, etc. as canoas indígenas, o tacacá, os mingaus, as comidas apimentadas, os objetos de cipó e talas." (Malcher apud Rondon,1953:281,282)

Fernandes assinala a respeito das tradicionais rotas migratórias dentro da região e das conseqüentes formações tribais palikur que assim foram documentadas:

"No século XVIII, os pariucur localizara-se definitivamente nos rios Uaçá, Tapá-Muru e Aruaquí [Urucauí], onde vieram os Caraíba [Karib],

representados pelos grupos Galibi, Maraone [Galibi Marworno] e Itutã [etnia extinta], (aliás penso que não fossem grupos diferentes e sim clãs da raça Caraíba e que hoje consideramos como grupos pela falta de um estudo acurado) e tentaram desalojá-los, travando-se então as maiores guerras de que dão notícia, saindo por fim vencedores e separando os povos Caraíba em dois grupos quantitativos, um dos quais foi levado até Macorriá, atrás de Caiena, perseguidos pelos vencedores e o outro ficou isolado dentro do rio Uaçá." (Fernandes apud Rondon,1953:285)

As rotas migratórias no Uaçá, entretanto, não se estabeleceram somente em virtude da ação guerreira ancestral. Algumas áreas da bacia do rio Uaçá desenvolveram-se através de centros de comércio intertribal localizados no baixo Oiapoque em missões jesuíticas, na localidade de Demonty atual Ponta dos Índios, no Encruzo, na Vila de Santa Isabel que acabaram por integrar contemporaneamente os grupos étnicos da região. Esse processo histórico continua em expansão em outras localidades do Uaçá, principalmente nas aldeias que se fundaram ao longo da BR-156, iniciada em 1980.

A interação cultural entre os povos da área Uaçá se estabeleceu historicamente através de uma integração regional para o estabelecimento do comércio, através de alianças interétnicas que podiam envolver casamentos, parcerias comerciais endógenas e exógenas através da adoção regional de um sistema lingüístico homogêneo (patoá ou *kheuol*) que facilitou a implementação do comércio, integração do complexo ritual e a difusão cultural regional. A língua crioula que o *kheuol* representa é uma língua de contato estabelecida no tempo da hegemonia francesa na colonização da área, que resultou no atual patoá e que foi apropriada pelos indígenas regionais como língua geral.

Desde a batalha do Monte Tipoc quando os palikur isolaram uma parcela dos galibi nas cabeceiras do rio Uaçá, iniciando a sua influência cultural naquele povo, passando também a influir sobre os karipuna, a partir de meados do século XIX. A introdução de novas línguas como nheengatu, o patoá, o francês e o português não lograram destruir a manutenção do sistema ritual aruak. Pelo contrário, o ritual foi difundido e praticado nas línguas indígenas rituais e conviveu com práticas religiosas introduzidas pelos agentes de contato ao longo dos séculos.

A resistência do papel ritual entre os indígenas regionais parece ocupar uma condição chave na incorporação de novos grupos e no caso da região do Uaçá, para a manutenção da identidade regional atual.

É importante lembrar Fernandes a respeito da integração realizada pela expansão da marcha palikur pela amazônia:

"Talvez a região hoje habitada pela pariukur-ienê [povo palikur] lhe tivesse servido de caminho mais de uma vez na sua caminhada norte-sul da América Central e Antilhas, como membro da grande civilização Aruaque [...] até as margens do Amazonas e ilhas e daí retrocedendo compelida pela civilização branca até o ponto em que hoje se encontra." (Fernandes apud Rondon 1953:267)

A região do Uaçá/baixo Oiapoque incluindo os rios Cassiporé e Cunani sofreu a influência cultural karib que posteriormente passou pelo domínio cultural ocasionado pelo deslocamento do povo palikur que acabou impondo aos galibi marworno, não a língua aruak, mas o ritual mágico-mítico do *Turé*. As línguas pelas quais passaram os galibi na sua formação histórica ao longo de quatro séculos foram a língua karib, as línguas coloniais de contato, sendo que atualmente o patoá é a sua língua materna e a partir de 1930, com a

atuação das escolas implantadas pelo SPI, tomaram contato mais sistemático com o português que falam até hoje.

A língua aruak falada desde os tempos coloniais persiste como uma influência cultural marcante entre os palikur que conviveram e convivem com o patoá, o francês e o português. A partir de 1967, o SIL, através de trabalho missionário, tornou a língua palikur escrita, fundando uma nova era na comunicação entre esta etnia e seus pares indígenas, e também com membros das sociedades nacionais brasileiras e guianense.

Podemos afirmar que existe uma solidariedade cultural embasada nos sistemas lingüísticos comuns e nos sistemas rituais particularizados por etnia. Porém tais sistemas rituais são comuns quanto à origem histórica de tradição aruak.

A tradição aruak é uma tradição guerreira que foi desenvolvida entre os palikur até fins do século XVIII quando se cristalizou a hegemonia cultural palikur na área, que se impôs após a Batalha do Tipoc. Esta tradição se manteve atuante mostrando sua proeminência nos discursos sobre o passado e na sua mitologia. Vejamos a lenda palikur sobre a origem dos galibi e a causa das guerras entre estes e os palikur:

"Antigamente vivia uma mulher palikur com um casal de filhos cuja moça foi engravidada por Yuamawali (xamã mítico palikur). O irmão passou então a seguir seus passos até conseguir encontrá-la na mata com Yuamawali que se achava com a cabeça sobre suas coxas e o cocar pendurado numa árvore. O rapaz disparou uma flecha contra Yuamawali, mas tendo sido por este desviada foi atingir sua irmã. Imediatamente Yuamawali colocou o cocar na cabeça e tornou-se invisível. Dias após o enterramento da moça, o rapaz foi acompanhado da mãe efetuar uma visita à sepultura aí avistando numerosos vermes saindo do interior da mesma os quais foram por ele mortos. Por

ocasião de uma outra visita, além dos vermes o rapaz encontrou também numerosos meninos engatinhando com arcos e flechas na mão. Vários destes então se levantaram e disseram ao rapaz: 'Não mata estes vermes, pois foste tu o culpado de nós termos nascido assim para depois nos transformamos em gente.' Quando cresceram, resolveram os meninos vingar-se da morte da mãe e passaram a atacar os palikur." (Curt Nimuendajú, apud Arnaud, 1984:13)

Esta lenda palikur relata o nascimento dos ancestrais dos galibi, colocando-os como parentes mitológicos dos palikur, o que traduz uma certa solidariedade cultural entre esses povos.

As palavras do líder Paulo Orlando a respeito da história pregressa dos palikur em relação à sua tradição guerreira também é bastante reveladora:

*Os palikur eram antropófagos, isto já há muito tempo atrás. Quando tinha guerra e matavam os inimigos, deles tiravam a cabeça, ferviam até deixar os ossos bem brancos, fazendo o mesmo com o fêmur. Com a cabeça e o fêmur faziam um instrumento de sopro para anunciar a destruição do povo inimigo.*

E continua seu depoimento a respeito de sua tradição de temidos guerreiros na região:

*Os palikur são aruak e chegaram no rio Urucauá vindo do alto Amazonas. Antigamente da região de Macapá até a Guiana era habitado por índios galibi e aruak. Viveram em guerra durante muitos anos, pondo os galibi para correr muitas vezes. Mas aí os galibi se aliaram aos karib e dizimaram os palikur.*

A guerra para os aruak é um "estado de sociedade" anterior à formação de alianças sociais por casamentos em que a violência é objeto de regras. Assim os guerreiros antagonistas eram mortos, comidos, as mulheres e crianças tornadas cativas para trabalhar nas suas roças. (Wright 1992:261)

"O simbolismo ligado à antropofagia [ancestral], o rapto de crianças e mulheres comprovam a noção de guerra como uma forma de hostilidade estruturada que servia aos interesses da reprodução social." (cf. Wright 1992:261)

Quando a dominação da área sob a hegemonia palikur apaziguou-se, a introdução do *Turé* veio a cumprir o papel complementar da formação de alianças interétnicas e de reprodução pacífica de grupos sociais por meio de intercâmbio ritual que se difundiu apesar da multiplicidade de sistemas lingüísticos existentes ao longo da história de mais de três séculos da região a partir do século XVII.

A interação cultural entre os povos regionais se estabeleceu por uma integração regional para o estabelecimento de comércio, de casamentos exogâmicos entre as etnias e englobavam parcerias comerciais, adoção regional de um sistema lingüístico homogêneo, como é o caso do patoá, que facilitou a implantação do comércio, a integração do complexo ritual e a sociabilidade interétnica regional.

Um breve levantamento de fontes históricas orais da região do baixo Oiapoque indica existência de uma ampla distribuição de um complexo ritual com a utilização de flautas sagradas dadas pela Cobra Grande, fio de algodão delineando a área de dança, bancos rituais, mastros votivos e panelas de caxiri, mesmo entre grupos de diferentes etnias, como os Emerillon, Waiãpi (tupi), galibis (karib), palikur (aruak) e mais recentemente os karipuna (tupi) que são

associados a mitologias cujos temas centrais incluem os ancestrais, os ciclos sazonais e a entidades míticas do ar, da água e da mata.

As histórias orais sugerem que o **Turé** serve como um elo de ligação com os palikur, no que respeita aos galibi-marworno e karipuna. Vejamos o depoimento do senhor Ovídio Narciso (galibi de Kumarumã) a respeito do fato:

*As crenças dos índios regionais são tudo parecidas. Eles dançam pra Cobra Grande (Aramari), fazendo Turé que conheceram dos palikur, já há muitos séculos, mas também rezam pra Jesus Cristo. O Jesus Cristo dos padres e Jesus dos pastores.*

As declarações de Amâncio dos Santos (karipuna de Manga) também lançam à tona um exemplo clássico da crença regional:

*A Cobra Grande fez sua morada na serra de Cajari e enterrava a sua cabeça numa caverna perto da aldeia de Açaizal. Agora ela mudou para outro lugar, mas pode voltar se quiser. É só fazer Turé que ela aparece para saudar os seus filhos índios.*

Segue-se ainda outro depoimento revelador sobre o **Turé**, proferido pelo senhor Abel dos Santos (karipuna de Manga):

*Dois jovens karipuna, um rapaz e uma moça se conheceram em um Turé em Espírito Santo e ficam namorando. No Turé do ano seguinte, após pedir permissão ao pai ou tio da moça, o rapaz pode dançar com ela na festa,*

*muitas vezes. Após dois ou três dias de **Turé**, eles já são marido e mulher e então vão ao padre para consagrar o casamento, ou não.*

Os rituais do **Turé** são de importância fundamental para a reprodução social no Uaçá. E ocupam um lugar central na dinâmica política das relações étnicas e interétnicas por suas características comuns de propiciar e celebrar a formação de novas famílias, de novas alianças de interesses.

Segundo Domingos Santa Rosa (galibi de Kumarumã), apesar de sua origem cultural comum, os rituais de **Turé** assumem estilos diferentes nas três áreas étnicas do Uaçá. Todos os rituais são convocados e elaborados por **piayes** que evocam espíritos ancestrais de grandes **piayes** e entidades sobrenaturais como a Cobra Grande, auxiliados por seus **gendarmes**. As linguagens rituais, os passos, ritmos, adornos e instrumentos podem variar, bem como o ente sobrenatural ou espírito, de acordo com a etnia ou local em que se realiza o **Turé**:

*Entre os karipuna a língua do **piaye** tem traços da língua ancestral que foi o nheengatu. A língua do pajé palikur também é ancestral e incompreensível, segundo eles. E a língua dos pajés galibi é galibi antigo onde só se reconhece o nome dos grandes pajés antigos e dos espíritos da mata. São línguas rituais dos **piayes** e **gendarmes/jãndams** para iniciados no xamanismo. Os karipuna usam **courones** [coroas] com penas de arara e saias nos dias de **Turé**. Os índios da aldeia Flecha pintam o rosto de urucum ou jenipapo, também os galibi de Kumarumã, principalmente as moças. Os homens usam **courones** de palha. As passadas quem dá é o cantador (**piaye**) do **Turé**. Tem passada e canto diferentes de um pajé para outro pajé,*

*principalmente se for de área diferente. Assim no Curipi tem uma forma de dançar **Turé**, no Flecha tem outra, em Kumarumã tem outra.*



Turé na região do Uaçá- fonte NO DJISONE,1988

*o Jacaré que ouvem o som das flautas e vêm para a sua festa.*

*É como se fosse a mesma dança em que o paulista dança de um jeito, o paraense de outro e o amapaense de outro jeito, todos diferentes. Em todas as aldeias do Uaçá os **Turés** têm alguns pontos em comum, como o fio de algodão que marca o terreiro das danças, as bandeirinhas, o uso das flautas **turé**, a bebida caxiri feita pelas mulheres com mandioca fermentada a partir da mastigação feita por elas. Cada **Turé** chama seu espírito que pode ser um parente antigo do pajé ou a Cobra Grande ou*

À identidade ritual coletiva de cada **Turé** realizado em nível étnico se funde numa identidade cultural ampla que ocupa lugar central na constituição de famílias e de parceria de trabalho, comércio e unidade política e territorial, tanto em nível étnico como em nível interétnico. Neste contexto ocorre a identidade indígena que é garantida pela reprodução das diferenças étnicas que compõem a cultura dos povos da reserva. Feitas essas observações, pode-se estabelecer através da identidade cultural originária vivificada no **Turé**, uma solidariedade cultural e simbólica estabelecida nos ritos comuns, nas línguas

comuns e nas formas de trabalho comuns que estabelecem alianças exogâmicas, comerciais e políticas.

Desta forma o *Turé* é o símbolo da unidade regional que respeita as diferenças étnicas de seus povos componentes, junto à reserva do Uaçá. Diferença essa que está embutida nos próprios estilos de *Turé* uaçaianos. O simbolismo dos mitos e rituais estabeleceu uma estratégia que, com o passar dos séculos, resistiu à dominação colonial e com ela interagiu e reproduziu padrões de cultura indígena num limite étnico e pan-indígena ao mesmo tempo.

Hill, argumenta que "atualmente os festivais de intercâmbio e música sagrada são essenciais à formação de uma nova identidade pan-indígena e também para o controle simbólico de mudanças externas". (Hill, apud Wright,1992:262)

Essa é a realidade que encontramos na região do Uaçá: a unidade política e territorial da reserva se cria na identidade indígena genérica para a reserva. Esta é a identidade político-simbólica que se compõe das três identidades étnicas locais, formando o cerne do pacto etnopolítico entre as etnias consideradas e entre estas e o Estado brasileiro, gestor do contato externo (através da Funai), mas que emprega em seus quadros funcionais os próprios membros participantes das etnias locais. Dessa forma uma unidade etnopolítica é gestada pela participação estrutural do Estado na organização da reserva, no estabelecimento de sua instituição jurídica e territorial. Ao mesmo tempo em que existe uma unidade política interétnica estruturada em uma prática ritual ancestral comum, que interinamente à cultura indígena local contribui historicamente para a existência e manutenção da identidade simbólica e política dos povos da reserva do Uaçá, bem como para a sua conseqüente associação para cumprir metas econômicas e sociais.

## 2 - Línguas Étnicas e Veiculares

O conjunto das línguas faladas na região do Uaçá subdivide-se em línguas étnicas e/ou veiculares. Língua étnica é a língua materna na qual os indivíduos aprendem a falar, realizando o início da sociabilidade com seu grupo social. Língua veicular é uma segunda ou terceira língua adquirida para o estabelecimento de relações externas com outros grupos indígenas para o comércio, o casamento interétnico e as demais alianças possíveis no relacionamento em que há a manifestação da indianidade e possíveis outras alianças.

As línguas regionais podem ser classificadas em dois níveis, a saber: o nível interno e o nível externo.

1) O nível interno que envolve grupos étnicos que habitam a reserva, cujas línguas são respectivamente o *kheuol* (patoá), também denominada *no lang* (nossa língua), que é atualmente a língua materna dos grupos *karipuna* e *galibi* do Uaçá.

O *kheuol* é uma língua geral na reserva, que é utilizada para os contatos entre seus grupos étnicos componentes e também entre estes e seus parentes da Guiana. Também utilizam essa língua crioula para o contato comercial com os povos não-indígenas da Guiana.

Logo, *patois* (patoá), *kheuol*, *no lang* e crioulo são sinônimos de uma mesma língua.

Uma particularidade deve ser destacada em relação ao grupo étnico *palikur* que utiliza-se do *patoá*, do português e do francês como línguas veiculares tendo o *palikur* (*aruak*) como língua materna.

Os grupos têm sua língua materna ensinadas nas escolas bilíngues existentes na reserva. Os alunos são matriculados com cerca de cinco anos de

idade para serem alfabetizados na sua língua materna até a idade de oito anos. Ao atingirem esta idade os alunos são alfabetizados em português, em um a quatro anos de escolarização. Assim as crianças karipuna e galibi-marworno recebem instrução escolar da língua *kheul*, da mesma forma que as crianças palikur se alfabetizam na língua palikur, tornada modo de comunicação escrita a partir de 1967, através do trabalho do SIL.

Os grupos se relacionam através da língua crioula já que é tradicionalmente falada por todos os povos da reserva, desde sua difusão ampla, a partir do século XVIII com as missões jesuíticas francesas, com as incursões comerciais ocorridas na área e continuadas, estas, no século XIX com a chegada dos karipuna na região, que através da intensa atividade comercial aprenderam a língua crioula e a falavam concomitantemente com o *nheengatu*, que atualmente está em desuso.

Através do *kheul*, os indígenas se organizaram politicamente, estabeleceram prioridades para a manutenção da reserva e estabelecem uma identidade pan-indígena ou interétnica que caracteriza a unidade da reserva.

O português é ensinado às crianças indígenas nas escolas bilíngues após três ou quatro anos de alfabetização na língua materna. Dessa forma as escolas do Uaçá caracterizam-se por seu objetivo bilingual em que primeiro se aprende a língua materna (*kheul* ou palikur) seguida de uma segunda língua veicular (português).

A língua crioula não é ensinada como segunda língua nas escolas da área palikur. Ela é aprendida pelos palikur no contato interétnico, dentro ou fora da reserva, como uma terceira língua, veicular.

2) O nível externo que envolve os três grupos étnicos da reserva que utilizam o *patoá/kheul*, o português e eventualmente o francês como línguas veiculares para os contatos externos à reserva, nos lados francês e brasileiro da

fronteira, segundo as situações de contato, dependendo do interlocutor, da atividade desenvolvida, da etnia e da região considerada na situação de contato. Obviamente, utiliza-se o palikur no contato entre membros desta etnia, moradores no Brasil e na Guiana.

#### Quadro das Línguas Utilizadas por Índios – Uaçá / Baixo Oiapoque

Língua	Prática Local	Prática Extra-local (uso geral)	Tronco Linguístico	Grupos Étnicos indígenas falantes	Regiões Onde se Fala	Modo de Comunicação (falada / escrita)
Kheuol	Étnica	Étnica/Veicular	Sincrético (língua franca)	Galibi-Marworno Karipuna Palikur	Uaçá / Guiana Francesa	Escrita / Falada
Palikur	Étnica	Étnica	Aruak	Palikur	Uaçá / Guiana Francesa	Escrita / Falada
Galibi	Étnica	Étnica	Karib	Galibi do Oiapoque	Reserva Galibi do Oiapoque e Guiana Francesa	Falada
Waiãpi	Étnica	Étnica	Tupi-Guarani	Waiãpi	Amapá – Guiana Francesa	Falada
Emerillon	Étnica	Étnica	Tupi-Guarani	Emerillon	Guiana Francesa	Falada
Português	Veicular	Veicular	Latino	Galibi – Marworno Karipuna Palikur/ Galibi do Oiapoque	Amapá – Guiana Francesa	Escrita / Falada
Francês	Veicular	Veicular	Latino	Poucas pessoas dos 4 grupos étnicos acima	Guiana Francesa Amapá	Escrita / Falada

## **V - A IDENTIDADE ÉTNICA REGIONAL**

*Sou brasileiro, sou índio, mas meu coração é karipuna. (Amâncio dos Santos - Uaçá - 1991)*

## **1- O Controle do Estado sobre a Região do Uaçá e a Negociação das Identidades Locais**

Data dos tempos coloniais, perpassando o período do Império e das Repúblicas, a interferência do Estado sobre a região indígena do Uaçá. Também a interferência francesa se fez presente historicamente, através de agentes similares aos que agiram pelo Estado brasileiro, como os religiosos, os militares, os povos indígenas aliados, os comerciantes, enfim os agentes sociais que no contato continuado do cotidiano da história regional têm contribuído ao longo dos séculos para a formação da realidade histórico-política e cultural do povos habitantes da zona do baixo Oiapoque. Destaque deve ser feito a partir da República de Aricary<sup>1</sup> que foi o início histórico do desejo de liberdade política que se assomou às consciências dos habitantes regionais. Essa consciência pode ser traduzida como a pedra fundamental, o marco zero do surgimento de uma cultura pluriétnica que procurou desde então a coexistência com os Estados colonizadores de maneira a assimilar com vantagens inicialmente econômicas, oferecidas por estes seus interlocutores metropolitanos. Criava-se, assim, âmbito político para o estabelecimento de um relacionamento social coaxialmente estabelecido, pelo menos em tese, entre culturas étnicas regionais e culturas políticas dos Estados nacionais de Portugal, da França e do Brasil, implementadas por suas instituições e agentes.

Os processos econômicos e culturais que se desenvolveram mais e mais, com maior intensidade a partir do contato secular, pode ser traduzido sociologicamente através da imbricação dos interesses de ambas sociedades (a saber, os indígenas e os europeus) no comércio e na troca cultural mediatizada

---

<sup>1</sup> Ver página 33. A República de Aricary representou um período de liberdade para os povos da região do vale do rio Uaçá, quando por disputas entre França e Portugal, as terras do Contestado não tinham a hegemonia de nenhum dos dois países, por volta de 1791.

por uma interação que paulatinamente se revestiu de matizes políticos, necessários ao estabelecimento de uniões estratégicas, com as quais a política de fronteiras entre França e Brasil, na altura da Guiana se verifica até os dias de hoje.

Diante de tais processos históricos, verificamos que a coexistência de sociedades culturalmente indígenas e de sociedades ocidentais de base cultural européia se revelou um fato social concreto e representativo no estabelecimento de um conjunto de identidades nacionais e étnicas.

A coexistência cultural aqui aludida justifica-se historicamente pela sobrevivências de culturas étnicas regionais e de culturas políticas dos estados nacionais atuais.

A cultura étnica representada pelas línguas maternas, pelos usos e costumes sociais, pelos biotipos e pela história peculiar de cada povo da reserva se verifica em cada área étnica específica nas quais se divide a área do Uaçá.

Apesar da distinção histórica que identifica cada um dos três povos indígenas da área, hoje eles têm uma vida voltada para um objetivo social comum que é a integração geopolítica das três etnias da reserva. Para tanto expressam uma interação comunicativa ou ação lingüística mediatizada através de sua cultura étnica particular, com a cultura política do Estado brasileiro. E em certa medida, com o Estado francês também.

Os pontos de confluência entre as culturas étnicas e a cultura política do Estado brasileiro se verificam nas escolas bilíngües mantidas pela prefeitura de Oiapoque, pela ação das igrejas católica e protestante que através do CIMI e MNTB atuam no interior da reserva. E pelos postos da Funai inteiramente administrados por indígenas da área Uaçá. Atualmente a Ajudância da Funai em Oiapoque também é totalmente controlada por índios da área.

Historicamente, a importância das línguas faladas no século XX, na área Uaçá, se divide em dois momentos. O primeiro momento deu-se com a chegada do SPI à região, em 1942, quando se impôs, através da escola que o órgão implantou na região, o ensino da língua portuguesa e exigia-se que os índios nela se expressassem. (Ricardo,1983)

O segundo momento deu-se em 1991 quando o governo estadual do Amapá reconheceu oficialmente as escolas bilíngües atuantes desde 1975. O reconhecimento de uma situação histórica de fato, que ocorria há 16 anos, passou a configurar uma situação de direito. Concomitantemente ao reconhecimento das escolas bilíngües, tem-se o reconhecimento da língua *kheuol*, como língua materna dos índios galibi-marworno e karipuna da área. E da língua portuguesa, como língua de brasileiros para estes mesmos índios, além dos palikur.

A tentativa do Estado brasileiro de impor uma condição de nacionalidade aos regionais indígenas havia se verificado na obrigatoriedade do aprendizado da língua portuguesa com finalidades políticas, para através de uma identidade cultural-linguística, aprendida na escolarização e expressão em língua portuguesa, tornar os índios da fronteira partícipes dos interesses nacionais, separando-os dos interesses nacionais franceses. Essa política de exclusão por parte do Estado brasileiro das línguas *kheuol* e francesa longe de criar neles uma identidade nacional abriria margem para o estabelecimento de uma interação comunicativa regional que seria a base para negociação dos indivíduos, de suas próprias identidades, de acordo com seus interesses pessoais de ordem política, econômica e cultural.

Por exemplo, há forte interesse de indivíduos regionais e indígenas em permanecerem brasileiros, casando-se segundo a legislação francesa, morando e educando seus filhos como cidadãos franceses, mas com plenos direitos de

desfrutarem da condição de índio no território brasileiro. A vivência desta potencial multiplicidade de identidades na fronteira é possível pela interação da razão comunicativa entre distintas culturas indígenas e as culturas políticas dos estados nacionais na região do baixo Oiapoque.

Tentativas de nacionalizar os índios também ocorreram por parte da França que, administrando a vantagem da comunicação tem no *kheuol* uma língua própria de sua ação política e cultural ao longo do processo de contato na Guiana e acopla a essa situação o não reconhecimento do estatuto jurídico-político da condição de indígena aos indígenas que habitam o seu território nacional. Todos os povos de origem étnica indígena na França não são índios, são *citoyens*, simplesmente.

Portanto, existem na região habitantes indígenas interessados em serem cidadãos franceses, com filhos, mulher e parentes indígenas brasileiros. Essa transposição de interesses que mescla de nacionalidades as famílias, constitui casamentos entre índios brasileiros e índios guianenses, entre índios brasileiros e cidadãos franceses, é um componente da razão cultural regional que implica em razões pessoais que extrapolam a própria etnicidade, podendo apresentar também razões de ordem econômico-políticas e culturais muito específicas que farão o indivíduo negociar constantemente a sua identidade.

Tal negociação, prioritariamente, embasa-se na capacidade de comunicação ou propriamente em uma competência do indivíduo que se traduz no modo de comunicação da região, que comporta principalmente, quatro sistemas lingüísticos falados e escritos. A saber: português, francês, palikur e *kheuol*, e duas nacionalidades: a brasileira e a francesa. E no âmbito deste estudo, três etnias/identidades indígenas setoriais e uma identidade regional.

As identidades que se estabelecem no Uaçá valorizam a existência de uma razão comunicativa voltada para os fins de uma razão técnica, econômica, em que uma razão pressupõe a existência da outra, dentro de processos sociais, econômicos e culturais que faz das línguas e trabalho a sua expressão de integração política regional.

Apesar da diversidade lingüística com que se exerce o modo de comunicação regional, nota-se que cada povo da área indígena do Uaçá procura manter a tradição étnica, segundo suas histórias particulares e procurando por outro lado, identificar-se também enquanto indígena com os Estados brasileiro e francês que influenciam as suas histórias comuns de contato interétnico.

Essas duas condições históricas, a de manter a tradição étnica, resultante de fusões étnicas progressas, e a de se identificar com os Estados nacionais da fronteira, representam uma adaptabilidade cultural que coexiste no universalismo cultural dos estados e no particularismo cultural da etnias. (Habermas,1995: 5-9)

Essa situação social nos leva a concluir que a área Uaçá representa uma formação histórica onde prevaleceram várias sobrevivências étnicas seculares e complexas. Contrariamente a outros inúmeros exemplos de supressão étnica no contato interétnico.

A condição de sobrevivência étnica deve-se à realidade histórica regional, que teve como instrumentos principais de sua manutenção o modo de comunicação regional e o modo de produção étnica. O modo de comunicação regional que é composto de um conjunto de línguas, comumente faladas no interior de seus limites territoriais e étnicos, e de um conjunto maior de línguas faladas na região do baixo Oiapoque por agentes históricos de diversas etnias locais e também por agentes históricos dos Estados colonizadores, fez

estas línguas veiculares ou não, difundirem uma cultura através das sociedades e línguas indígenas. E através de uma prática ritual comum, difundiu uma cultura regional indígena, imposta pelo domínio aruak que se verificou mais ritual e mítico que propriamente lingüístico.

O modo de produção étnico regional é coligado à rede de comercialização de tipo ocidental e internacional. Tradicionalmente a unidade produtiva entre os índios regionais continua sendo a família mononuclear. Porém o contato continuado com agentes do Estado e o convívio com as diferentes formas de produção e comércio levou os índios do Uaçá a adaptarem suas formas de trabalho às técnicas oferecidas pela cultura econômica dos Estados nacionais ao longo do contato interétnico. Dessa maneira essas formações étnicas acabaram por absorver um universalismo tecnológico ocidental que acarretou tendências globalizantes nos campos da comunicação, e do mercado. E que coexistem com o particularismo cultural étnico, que procura aperfeiçoar suas instituições políticas e culturais de maneira a se adaptar a essa universalização técnica, sem negar completamente os valores de seu particularismo étnico.

Essa é a forma que a sociedade política do Uaçá encontrou para abrir espaço para a coexistência com as sociedades brasileira e francesa ao longo dos séculos de contato.

## 2 - Uma Reflexão Prática acerca das Identidade na Área Uaçá e Baixo Oiapoque

As identidades pesquisadas na área em estudo podem ser descritas como coletivas e individuais. As identidades coletivas são as identidades étnicas e indígenas *lato sensu*. E também as identidades nacionais pretendidas na conformidade da zona de fronteira. A identidade individual refere-se, singularmente, à pessoa.

Existem índios karipuna, palikur e galibi que optam por constituir famílias binacionais em que alguns de seus membros são cidadãos franceses e/ou índios brasileiros.

A França não reconhece o status legal da situação de indígena. Por isso na Guiana, pessoas francesas oriundas de etnias indígenas são classificadas como cidadãos (*citoyens*), apesar da diferença cultural entre indígenas e franceses não silvícolas que habitam o território francês.

Para constituir famílias binacionais, os índios casam-se com guianenses, trabalham e residem durante longos períodos na Guiana, em Saint Georges e Caiena principalmente. Depois voltam para a reserva do Uaçá e retomam suas vidas nas aldeias. Outros optam por permanecer definitivamente fora da área indígena, vivendo em Oiapoque, Saint Georges ou Caiena.

As identidades coletivas coexistem nos habitantes do Uaçá, sendo comum identificarem-se, independentemente das etnias às quais pertencem, como índios brasileiros.

As identidades individuais estão relacionadas ao reconhecimento e auto reconhecimento étnico vinculados à noção de pessoa, à individualidade do índio (*stricto sensu*), que também vai adotar outros níveis de identidade coletiva conforme seus interesses. Nessa medida, a identidade étnica é

ambivalente, é móvel, e se compõe da origem étnica (gênese biotípica) à qual se conjuga a adoção de etnicidade cultural posterior e cumulativa, na raiz da qual está a gênese cultural étnica caracterizada por alianças de interesse do indivíduo que abrangem casamentos, acordos comerciais e para o trabalho, "irmandade política", identidades rituais e lingüísticas. A adoção da etnicidade é útil tanto para o reconhecimento da identidade individual como para o reconhecimento das identidades coletivas, pois ela é a base a partir da qual agregam-se outras identidades coletivas escolhidas pelo indivíduo.

As duas modalidades de identidade (coletiva e individual) podem ser negociadas nas áreas de interesse das etnias e mesmo dos indivíduos a elas pertinentes. Dessa forma em nível local, em área étnica é comumente ressaltada a identidade indígena (*stricto sensu*). Já de um ponto de vista mais abrangente ou global, pode-se detectar regionalmente a identidade indígena *lato sensu* e a identidade nacional, considerada a área de fronteira, em que a nacionalidade é exigida para efeito de comércio, trânsito e permanência em um ou outro território nacional.

As palavras de Amâncio dos Santos são exemplares de como um indivíduo da região estabelece o seu próprio padrão de identidade:

*Sou brasileiro, sou índio, mas o meu coração é karipuna.*

E ainda as palavras da Senhora. Estela dos Santos (karipuna):

*Brasileiros todos nós somos, mas somos índios também.*

Ambos exemplos de auto definição de identidade colhidas na área étnica karipuna não são muito diferentes dos exemplos citados em outras áreas

étnicas da reserva. Como por exemplo as palavras do senhor Paulo Orlando (palikur):

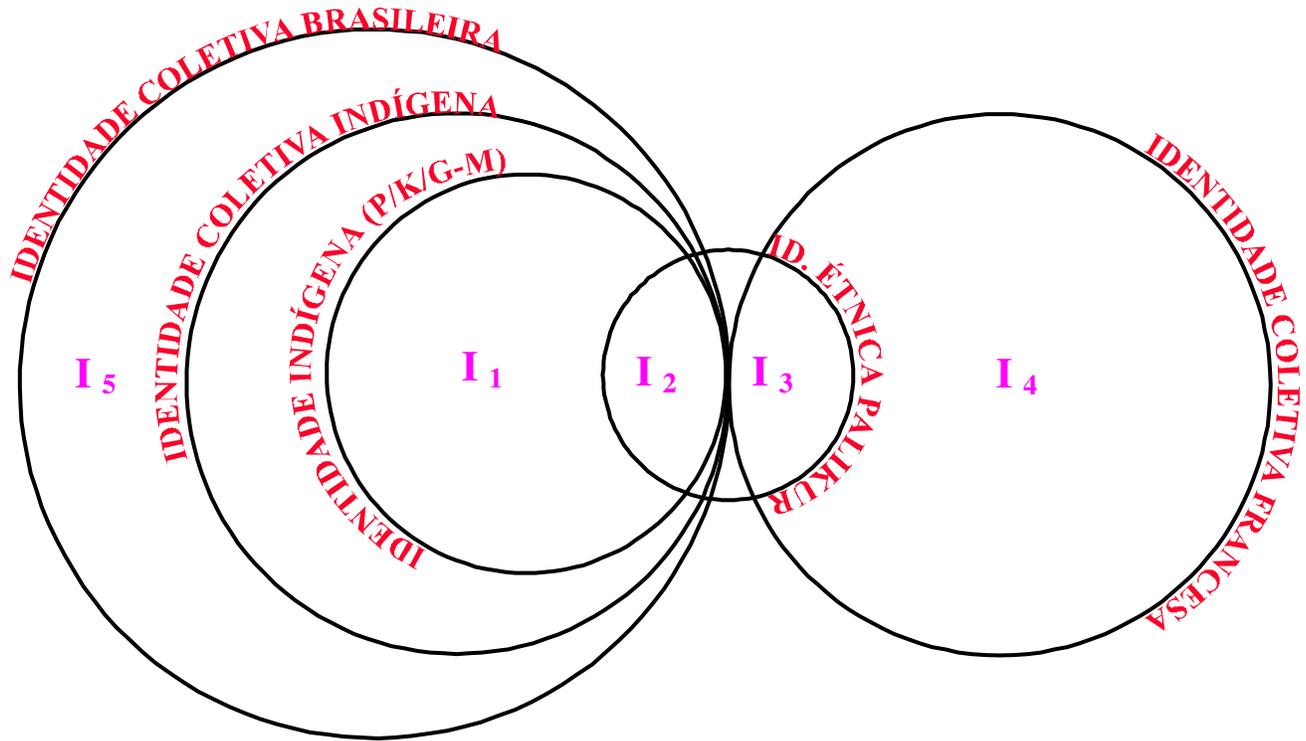
*Sou palikur brasileiro. Se quiser viro francês.*

E ainda o exemplo do cacique Paulo Roberto da Silva (galibi-marworno):

*Temos de manter a nacionalidade do índio brasileiro porque na Guiana índio não existe legalmente e não tem direito a terras.*

A variada gama de interesses envolvendo a necessidade de assunção de um nível local e de um nível geral de identidades responde às necessidades do indígena comerciante que atua na Guiana e no Brasil na altura da fronteira do Oiapoque. Com mais de trezentos anos de contato com as sociedades envolventes, o índio regional acabou por dilatar a identidade dos grupos indígenas regionais, especificamente os palikur e os galibi-marworno, mais tarde os karipuna, evoluindo de um nível estritamente grupal e étnico para um nível global que não aboliu a identidade étnica básica, mas a configurou em composição com níveis mais amplos de identidade, integrando níveis coletivos e individuais a que, há pouco, nos referimos, e que se encontram diagramadas na figura adiante, estabelecendo distintas situações de identidade.

**DIFERENTES SITUAÇÕES DE IDENTIDADES NO UAÇÁ**  
 uuuuuuUAÇÁ



**LEGENDA**

Identidade	Lato - Sensu		Stricto - Sensu
<b>I<sub>1</sub></b>	BRASILEIRA	INDÍGENA LEGAL	ÉTNICA (PALIKUR, KARIPUNA, GALIB-M)
<b>I<sub>2</sub></b>	BRASILEIRA	INDÍGENA LEGAL	ÉTNICA PALIKUR
<b>I<sub>3</sub></b>	FRANCESA	INDÍGENA “CITOYEN”	ÉTNICA PALIKUR
<b>I<sub>4</sub></b>	FRANCESA	NÃO INDÍGENA	FRANCESA REGIONAL
<b>I<sub>5</sub></b>	BRASILEIRA	NÃO INDÍGENA	BRASILEIRA REGIONAL

Os conteúdos culturais étnicos estabelecem a distinção identificatória existente em cada etnia. Assim, na área étnica karipuna a cultura étnica é ressaltada por sinais diacríticos específicos que vão das formas de organização política e familiar, das formas de trabalho específicas como a formação de *maiuhi* e roças familiares, até as formas diferenciadas de se realizar o *Turé*. As línguas faladas na área karipuna são o *kheuol*, tida atualmente como língua materna ou língua de índio, o que lhe empresta uma conformação simbólica para a identidade geral para a reserva, e o português, língua de contato externo, veicular, que lhes empresta conformação simbólica para a identidade brasileira.

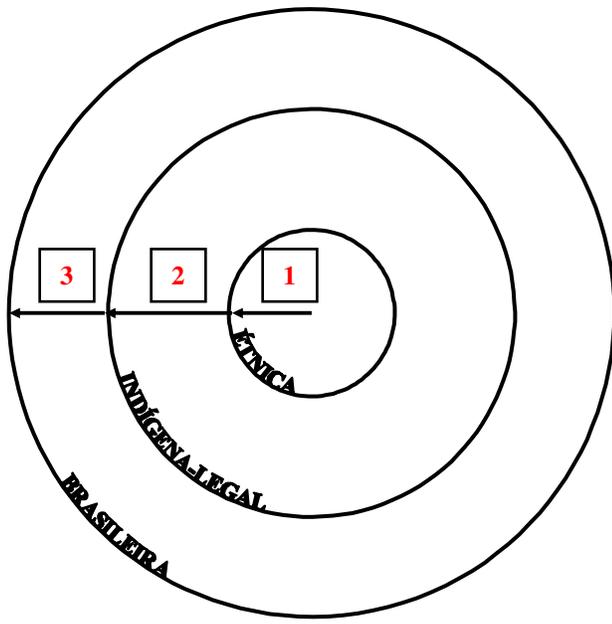
Na área étnica galibi, as formas de organização política e familiar cedem lugar à noção de irmandade que amplia as conjunções políticas internas para além do âmbito exclusivamente familiar restrito e institui o compadrio e a ampliação do mero parentesco consangüíneo para o "parentesco político" no qual famílias se coligam para exercer o comando em sua área. A isso acrescem-se os projetos de plantio comunitário, que somados às roças de familiares, mantém mais ampliadas as formas de prestação de serviços na região galibi do Uaçá. Falantes de patoá e português, também zelam pelo ensino da língua materna juntamente com o português, no caso língua comercial, veicular e para o seu auto reconhecimento, também, como brasileiros.

Na área palikur, atualmente, pouco realizam o *Turé*, depois da assunção do protestantismo. As línguas faladas e estudadas são o palikur e o português. Aquela como materna e esta como língua nacional e de comércio. Falam também o patoá, como língua veicular, mas não têm um ensino neste idioma. Utilizam-no em contatos internos com os galibis do Uaçá e karipunas. E

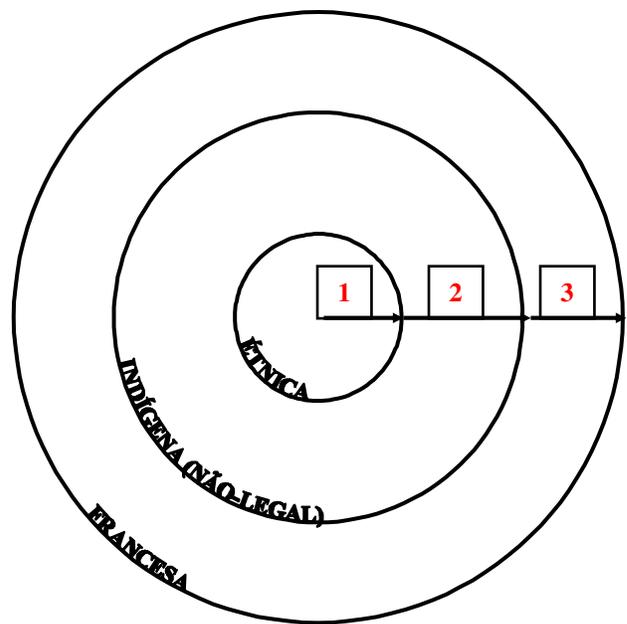
também para realizar comércio no seu contato com os guianenses que não sejam índios palikur.

Estabelecida uma descrição geral de "matrizes" das identidades uaiçaianas e da identidade brasileira para estes grupos étnicos, podemos dizer que as identidades étnicas locais são básicas para se alicerçarem as identidades gerais, quais sejam, a identidade indígena uaiçaiana geral (*lato sensu*) e a própria identidade brasileira. A identidade básica ou local é a étnica ou indígena *stricto sensu*.

## NÍVEIS DE ABRANGÊNCIA DAS IDENTIDADES NO UAÇÁ

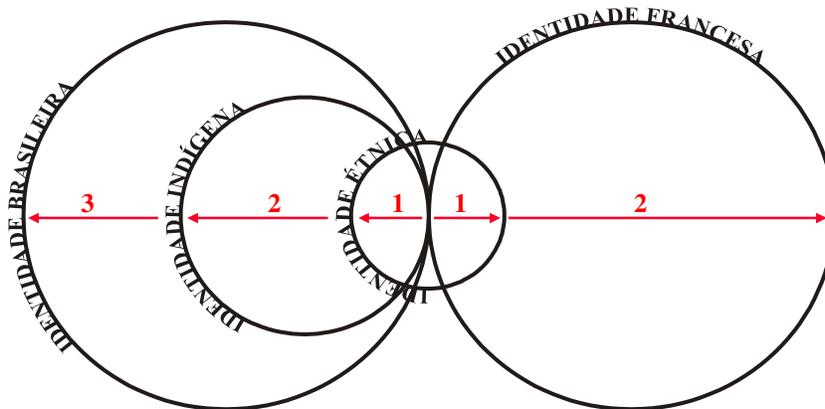


**FORMA-SÍNTESE  
BRASILEIRA (SIMPLES) I**



**FORMA-SÍNTESE GUIANENSE  
(SIMPLES) II**

## NÍVEIS DE ABRANGÊNCIA DAS IDENTIDADES no UAÇÁ UAÇÁ



**FORMA-SÍNTESE COMPOSTA (I+II)**



Forma-síntese: é a composição de vários níveis de abrangências identificatórias que os indivíduos ou grupos assumem para efeito de realizarem as negociações de suas identidades, de acordo com seus interesses econômicos, políticos e culturais. Pode ser simples (I e II) ou composta (I+II)

Forma-síntese: é a situação de identidade onde o indivíduo ou grupo assumem dentro dos níveis de abrangência desejados a sua composição identificatória. No caso brasileiro, o nível 2 abrange a condição legal do índio. No caso guianense, o nível 2 abrange a condição legal do cidadão (citoyen) francês. A França não reconhece a condição legal de indígena.

No caso brasileiro como no francês o nível de abrangência 1 dá a situação do indivíduo ou grupo que optam pela identidade étnica pura e simples. Na prática não passam de poucos indivíduos de idade bastante avançada.

No caso brasileiro, o nível 3 envolve a relação do índio emancipado ou em condições sócio-culturais de realizar a emancipação.

No caso guianense e brasileiro (I+II) as identidades podem mudar em nível transnacional. O que se mantém como base é o núcleo da identidade étnica.

Charles Bright e Michel Geyer, comentando acerca da história mundial calcada no século XX, colocam a identidade como o cerne de "uma interação contínua e tensa entre as forças que promovem a integração global e as forças que recriam uma autonomia local". (apud Marcus, 1991:197-221)

Ora, nada mais lógico que colocar como componentes das forças de integração global a identidade nacional e regional. E como forças recriadoras da autonomia local a identidade étnica. Nesta medida, podemos concluir pela forma-síntese como sendo um conceito básico que define formas de identidade que se gestam pela coexistência de identidades vistas como forças complementares e interagentes tanto na forma étnica local como na forma nacional-global ou mesmo indígena *lato sensu*.

O que define a forma-síntese da identidade das pessoas, dos grupos sociais e das culturas indígenas da área do Uaçá é a interação entre as diferentes sociedades ali localizadas, quer seja no seu interior, quer seja à sua volta, as quais absorveram, ao longo de sua história regional conjunta, práticas políticas, econômicas e lingüísticas comuns, porém distinguindo-se étnica e culturalmente.

Na interação entre sociedades, nas quais umas são dominantes ou envolventes e promovem a integração global e as outras que são envolvidas,

absorvendo práticas e valores globais, sem entretanto se descaracterizarem totalmente do ponto de vista cultural, estas últimas reagem criando uma autonomia local.

Na região do baixo Oiapoque a identidade é negociada de forma a permitir uma identificação com os Estados, com as diferentes etnias que se dispõem ao contato interétnico tanto dentro como fora do âmbito da reserva.

Internamente, a identidade de área, a que denominaremos identidade uaçaiana, é uma forma-síntese constituída por componentes políticos, econômicos e culturais aproximadamente comuns ou semelhantes, mas não de todo comuns.

O que chamamos de forma-síntese, na realidade, integra objetivos políticos e econômicos comuns com conteúdos culturais distintos, uma vez observadas separadamente etnia por etnia na área Uaçá.

Para a constituição da reserva foi necessário o empenho comum das etnias em propósitos comuns de organização política frente ao Estado brasileiro ao qual se faz representar univocamente por uma aliança tripartite que se constitui nas assembléias anuais ou bi-anuais para resolver problemas comuns às três áreas étnicas no conjunto da reserva.

Essa organização projetou-se coroada de êxito quando, em 1992, foi criada a Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque (APIO), que atualmente congrega outros povos indígenas, além da reserva do Uaçá, e os orienta em trabalhos de demarcação de reservas, gestões indígenas junto à Funai, ao Estado brasileiro, ao Estado do Amapá e aos municípios, orientando-os em sua luta comum e particular para o desenvolvimento da organização das reivindicações de povos indígenas situados ao norte da foz do Amazonas, determinando um objetivo a ser alcançado.

# APÊNDICES

**Entrevista com Frederico Miranda de Oliveira, ex-chefe do PIN-Galibi, Kumarumã, 25/01/91, Macapá, Amapá.**

Pergunta - Trace um breve histórico de sua presença na área do Uaçá.

Em 1974, cheguei no Uaçá como chefe de posto em Kumarumã que havia sido elevada à condição de PIN em 1973. O primeiro chefe não conseguiu permanecer na área por falta de infra-estrutura da Funai. Na área Uaçá, as regiões palikur e galibi não apresentavam infra-estrutura, existia o PIN do SPI denominado Encruzo, situado entre os rios Curipi e Uaçá onde o Djalma Oliveira Sfair havia montado uma pequena infra-estrutura: um barco a motor, um rádio e um auxiliar de enfermagem que dava assistência de tempos em tempos às três áreas indígenas. Em 1974, os regatões dominavam a região do Uaçá. Levavam mercadorias e bebidas para transacionar com os índios com caça, pesca e farinha. Exploravam os índios com a conivência dos antigos funcionários do SPI. Naquela época havia a exploração dos índios, relações sexuais, interferência absoluta na vida dos índios. Interferiam também nos trabalhos e na cultura dessas comunidades. Com a bebida faziam com que os índios deixassem de ir para a roça, de fazer o seu trabalho para ficar nas aldeias fazendo festa, não trabalhando na produção agrícola o que prejudicou a sua economia. Quando a Funai chegou na área, era um pequeno número de índios que possuía roças, enquanto a maioria não possuía mais nada, inclusive se apossava dos tubérculos plantados por essa minoria e isso resultava em conflito entre os índios. A situação era muito difícil, uma pobreza extrema nestas comunidades. As que estavam em melhores condições eram os karipuna que tinham um líder forte que o seu Coko de Santa Isabel e que

trabalhava e ele mesmo incentivava os índios na época. E ele possuía uma agricultura diversificada e farta, mas nas demais aldeias a situação era bastante difícil. Havia também a fazenda de bubalinos do exército no rio Uaçá, próxima de Kumarumã. E esta fazenda, o trabalho dela prejudicava o trabalho agrícola, porque os búfalos destruíam as pequenas roças que havia. Também alguns soldados atuavam como regatões, serviam de exploradores da comunidade do Kumarumã. À época começou a ser feito sob a orientação da Funai, em 1974, através do chefe de posto Frederico Miranda de Oliveira e também do padre Nello Rufaldi que era pároco de Oiapoque, um trabalho com estes índios. Este trabalho visava reunir os índios e com eles discutia a situação deles para tentar conscientizá-los para todo esse quadro difícil que havia na área e buscar uma resposta da própria comunidade como alternativa para modificar essa situação sócio-econômica e culturalmente. De início esse trabalho começou a ser feito através da melhoria da infra-estrutura de saúde que era precária e que a própria Funai não fazia um trabalho pelo menos bom em relação à saúde. Havia em toda a área um índice de mortalidade infantil elevado. Em todas as áreas não havia uma vacinação sistemática contra as doenças tropicais. Não havia enfermarias nem auxiliares de enfermagem. Tudo dependia do Encruzo. Até que uma informação chegasse até o chefe do Encruzo de que havia algum problema, algum surto em alguma área indígena e acionasse o hospital militar de Clevelândia que possuía médicos e enfermeiros, levava-se muito tempo e muitos índios já teriam falecido. Isso ocorreu muitas vezes antes que fosse implantado uma infra-estrutura de saúde.

Padre Nello começou a preparar junto com a comunidade e o chefe de posto da Funai pequenas enfermarias que atuavam com medicamentos doados por entidades estrangeiras, principalmente da Alemanha e da Itália que vinham através de Saint Georges, porque não havia condições de comprar e

colocar medicamentos nas áreas naquele momento. A própria infra-estrutura da cidade de Oiapoque era precaríssima e prefeitura local não tinha condições de realizar um trabalho de grande envergadura na área de saúde porque dispunha de recursos mínimos.

Pergunta - O senhor disse no seu depoimento que foi feito um trabalho de conscientização que começou a se estruturar a partir de Kumarumã. Como é que isso foi feito e quais foram os antecedentes? Kumarumã, segundo eu soube, formou-se a partir de várias comunidades Galibis que se encontravam dispersas no alto rio Uaçá e que se reuniram na época do SPI. Relate o que sabe a partir daí.

Eu estou colocando a partir de minha época de chefe de posto em Kumarumã. Existe uma situação anterior que está inclusive estudada por pesquisadores como o Expedito Arnaud, Croudeau e muitos outros. Anteriormente os galibi-marworno eram uma junção de índios itutãs, maraones e até palikur, índios do grupo aruak. Eles vivam em pequenas aldeias da mata do Uaçá. Essas aldeias tinham desde o baixo, melhor o médio Uaçá, localizado entre a foz do rio Urucauá e a montanha Tipoca e em aldeias do alto Uaçá, também entre Kumarumã e onde hoje passa a BR-156. Foram reunidos na época do SPI por inspetores do órgão no Uaçá e trabalharam na região do Oiapoque, dentre eles o Eurico Rezende. As duas últimas aldeias que ainda estavam separadas se juntaram em Kumarumã em 1975 pelo comando do tuxáua Manuel Floriano Macial. E a partir daí Kumarumã se tornou uma grande aldeia com uma concentração populacional bastante elevada. E esse trabalho de conscientização que foi feito através do padre Nello e o chefe de posto da Funai de Kumarumã, visava, como já foi

colocado, que a comunidade tivesse uma visão crítica e pensasse em relação a sua situação de explorados e que passasse a agir de uma outra maneira para enfrentar essa exploração. E de procurar unir-se, organizar-se e reivindicar melhorias para si. Isso começou a partir do trabalho da construção das enfermarias pela própria comunidade que ajudou a construir a parte física. Foram treinados os enfermeiros índios para atuarem como atendentes de enfermagem, sem vínculo empregatício com ninguém. Eles trabalhavam por livre vontade. Depois o trabalho de conscientização partiu para a reivindicação de escolas. Nas reuniões da comunidade, colocou-se a sua necessidade em relação à educação e a comunidade preparou um prédio para receber os professores e dessa forma foi feito. A comunidade começou também a participar da criação da cooperativa que foi decidida em reunião. Mas no início foi difícil a compreensão do funcionamento dela. A comunidade aceitou a cooperativa, mas não entendia muito bem o que seria. Foi instalada em 1975, a cooperativa iniciou-se nesta data. Houve uma reunião em que as lideranças em discussão com o padre Nello Rufaldi e a comunidade decidiram que a cooperativa se iniciaria com a doação por parte das famílias de uma quantidade de farinha. Com a farinha dada se formaria um capital e a partir daí começariam movimentá-la. Foram escolhidos alguns índios para trabalhar dentro da cooperativa sob colaboração e foi ensinado a eles como fazer um balancete simples. Isso teria que ser feito periodicamente para as comunidades tomarem conhecimento, mas não foram todas as famílias que participaram, foi uma parte delas, porque muitos não entendiam bem e queriam esperar para ver o que iria acontecer. Um grupo de famílias ficou associado à cooperativa e outro não. Começou assim essa cooperativa em Kumarumã. E devido a cooperativa levar a farinha para Clevelândia e Oiapoque, a farinha era o

produto maior para colocar no Oiapoque e vendê-la lá. E compravam mercadorias com o lucro da venda para serem vendidas dentro da comunidade.

Pergunta - E Saint Georges como participou do mercado?

Em Saint Georges a venda de farinha também era feita... Dentro de Saint Georges que é um mercado importante, não só para o índio como para o branco. Até hoje a produção da cidade, do pessoal que mora na cidade de Oiapoque é vendida em Saint Georges e até mesmo o produto da pesca que é vendido a maior parte para Saint Georges. Nesta época de 1974, 1975, a cooperativa passou então dessa forma a trabalhar vendendo a produção da área do Uaçá tanto para Saint Georges como para Oiapoque. Com isso houve uma espécie de concorrência com os regatões que vinham do rio Cassiporé vender a mercadoria num valor bastante elevado, mas no final de 1975, houve uma crise nas cooperativas, porque os índios que estavam trabalhando à frente da cooperativa não ficavam muito tempo na função. De tempos em tempo havia uma troca, os índios eram substituídos por outros fiscais e houve diferenças por parte dos balancetes e até mesmo por parte da comercialização porque eles teriam de fazer um tipo de sistema de troca. Essa mercadoria teria um valor determinado e seria dado também um valor determinado aos produtos produzidos pelos índios. Muitas vezes os índios que trabalhavam na cooperativa cediam a mercadoria fiado e não faziam como havia sido combinado na reunião para a criação da cooperativa. Então começou a haver muito fiado e chegou um momento em que a mercadoria diminuiu, porque a quantidade enviada tinha dado um valor muito maior do que tinha em caixa. Então houve uma reunião novamente e teve lugar uma mudança de direcionamento. A partir desse momento recomeçou a cooperativa a trabalhar,

o chefe do posto começou também a ajudar e a orientar. Na primeira fase o que notava é que havia carência de uma assessoria. Na segunda fase passou a haver assessoria do chefe do posto e se chegou à conclusão de que a forma como estava sendo levada a cooperativa não haveria muito futuro para ela. Então com o beneplácito de toda comunidade passou a considerar todos os índios como sócios da cooperativa. Eles não dariam mais nada a não ser trabalho. Quando a cooperativa estivesse precisando de algum serviço, eles fariam uma roça comunitária em cada ano para que uma parte do produto dessa roça fosse revertido em favor da cooperativa e ajudariam em todos os trabalhos que fossem necessários para a melhoria da cooperativa, incluindo desembarque de gêneros e compras em Oiapoque. Algum transporte de produtos e mercadorias regionais. E dessa forma houve uma melhora no trabalho da cooperativa. Foi quando ela começou a ter um desenvolvimento muito grande e eliminou a concorrência dos regatões. Neste momento pode-se dizer que a cooperativa colocava a mercadoria dentro da aldeia num valor muito abaixo do preço dos regatões e do próprio preço do comércio de Oiapoque. E a cooperativa se organizou melhor no sentido de ajudar a comunidade. Ela funcionava como um banco que, quando alguém precisava de uma espingarda, de uma máquina ou de algum outro objeto de necessidade, a cooperativa adquiria com seu capital que ela conseguiu formar, um capital de giro depois dessa fase de organização e mandava buscar o produto e colocava apenas um acréscimo relativo ao transporte que geralmente era via Belém e tinha que ser pago o frete de barco até o Oiapoque. O favorecido ia depositando na cooperativa um artesanato, frutas, farinha, e era aberta uma conta para ele, assim que chegasse o produto que havia solicitado. E era feito o acerto de contas. Se ele tivesse algum dinheiro sobrando a cooperativa lhe devolvia e se tivesse faltando ele tinha um prazo para saldar aquela dívida.

Isso tornou bem mais fácil a utilização da cooperativa. A cooperativa passou a atuar nos casos de surtos epidêmicos na aldeia, ou no caso de alguém ficar doente e necessitar de apoio, a cooperativa passava a ajudar com mantimentos, e a cooperativa passou a adquirir os medicamentos para a enfermaria do posto.

Pergunta - Poderíamos então considerar a cooperativa como um dos elementos, um órgão centralizador que garantiu o desenvolvimento e a unidade das aldeias?

Realmente ela foi um dos elementos. Com essas reuniões, começaram a haver, inspiradas nos *maiuhis* e nos movimentos coletivos para preparação de farinha, trabalhos coletivos como nos mutirões para trabalhos agrícolas que são um pouco diferentes dos *maiuhis*. *Maiuhi* é a reunião de pessoas que leva pouco tempo para execução do trabalho e o mutirão já para um trabalho agrícola bem maior, pois que se ia fazendo a roça de cada um daquele grupo e podiam levar meses. Então baseando-se nisso, é que começou o trabalho de reconstrução da comunidade, principalmente da parte física: das escolas, das enfermarias, das casas de farinha, das embarcações para atender as necessidades deles de transporte de produtos que antes eles levavam em barcos pequenos e às vezes esses barcos naufragavam na Ponta dos Mosquitos, na foz do rio Uaçá. Eles tinham de dar a volta para entrar pela foz do rio Oiapoque, tendo que passar fora, próximo ao Cabo Orange. Então, às vezes, lá, o tempo estava ruim e muitas canoas iam para o fundo e eles perdiam toda a produção que levavam para vender em Oiapoque e Saint Georges. E com esses trabalhos comunitários eles passaram inclusive a construir embarcações e a melhorar o trabalho de produção de canoas. Canoas grandes, canoas pequenas, batelões, canoas para serem acoplados motores ou

não. Então começaram a fazer um trabalho de melhoria das técnicas e reivindicaram um incentivo à produção de canoas. A Funai se juntou à cooperativa e conseguiu levar um mestre de carpintaria naval que trabalhou com eles para ensiná-los e com isso melhorou a indústria canoeira que até hoje representa uma fonte econômica importante; e eles possuem hoje a indústria canoeira mais desenvolvida, praticamente, de todo o interior do estado do Amapá.

Pergunta - Isso se aplica exclusivamente à aldeia de Kumarumã, não?

Isso no Kumarumã. Eles chegaram a construir barcos de médio porte, barcos para vinte e quatro toneladas, para poder transportar os seus produtos e os produtos da cooperativa e também trazer produtos de necessidade da comunidade. Este foi um aspecto também da organização vinda dessas reuniões todas em que eram discutidos os problemas e que eles iam colocando as necessidades e que nós da Funai passávamos depois de algum tempo a atuar apenas como encaminhadores. Em determinados momentos, orientando alguma coisa que fosse necessária. Com isso, a partir de 1975, iniciou-se a discussão do assunto principal que seria a luta pela terra. A primeira luta nossa foi contra os regatões e contra os militares que procuram incutir nos índios do Kumarumã uma mentalidade de amoralidade. E causavam grandes prejuízos a eles. Os índios do Kumarumã se pautavam por esse comportamento irregular desses elementos. Eles não tinham, digamos, outro parâmetro. A partir desse trabalho que se fez houve outro parâmetro e o trabalho da conscientização partiu em cima das lideranças dos índios, primeiro e depois se estendeu à comunidade toda. Então, com isso começou a consciência a aflorar: a luta pela terra, a necessidade de garantir o território para evitar a penetração de

coureiros que havia na época. Os coureiros entravam na mata para matar jacarés e quase os dizimaram e inclusive faziam com que os próprios índios os ajudassem. Davam presentes aos índios e muitos deles matavam jacarés para retirar o couro e entregar a esses coureiros. Alguns regatões também eram coureiros.

Com esse trabalho se partiu para a luta pela terra para preservar o território e também se preocuparam com a parte ecológica, como a preservação dos jacarés que no tempo do SPI foram dizimados em grande parte, pois o couro era livremente vendido. O próprio governo autorizava isso e o próprio PIN-Encruzo foi construído ali em decorrência desse comércio da pele do jacaré. A área do Encruzo era um entreposto comercial, iniciou como entreposto comercial. Nos anos 70 já não era mais um entreposto comercial devido ao próprio governo brasileiro ter proibido esse tipo comércio de pele de jacaré.

Na primeira reunião intertribal que houve e que foi solicitada pelos índios do Kumarumã, como uma resposta do trabalho de confraternização, participaram os líderes karipuna, palikur e galibi do Oiapoque. Essa primeira reunião ocorreu no segundo semestre de 1975 em Kumarumã. Participaram também os chefes de postos da Funai e padre Nello Rufaldi que na época era pároco do Oiapoque. Nessa reunião foi discutida a situação das áreas indígenas do município do Oiapoque, a tentativa de se demarcar a reserva indígena Uaçá e a área indígena Galibi. Essa reunião foi importante, porque ela foi o princípio da luta pela terra, envolvendo todas as comunidades do vale do Uaçá. A partir dessa reunião outras reuniões foram feitas entre as lideranças indígenas e tanto na área palikur, na aldeia Kumenê, em Santa Isabel na área karipuna e se intensificou essa luta em prol da demarcação da área indígena Uaçá e da área indígena galibi. O Kumarumã teve uma

importância muito grande, porque os líderes Manuel Floriano Macial e Felizardo dos Santos junto com o conselho da aldeia mantiveram-se atentos a toda essa questão e não descansaram um instante sequer na reivindicação da demarcação, fazendo documentos, fazendo cartas para os presidentes da Funai que foram se sucedendo, para o delegado regional da Funai em Belém e na articulação das reuniões com outras tribos, para discutir as estratégias dessa luta.

Pergunta - Com a articulação estabelecida a partir de Kumarumã, outros líderes de outras etnias regionais se organizaram em suas áreas respectivas em prol da efetivação da reserva indígena do Uaçá?

Com isto também, Manuel Primo dos Santos, o senhor Coko, líder regional dos karipunas, o Vavá [Álvaro Silva, enfermeiro da aldeia Santa Isabel, área karipuna] se engajaram e contribuíram muito. Também o Luís Primo dos Santos ajudou bastante, e com isso houve uma resposta para as comunidades em 1977, início de 1977 quando o governo resolveu demarcar a reserva indígena do Uaçá e a reserva indígena Galibi. A luta prosseguiu nessa época porque a Funai mandou elemento para discutir com os líderes, os limites da reserva. E eles no início queriam impor limites que não eram os que desejavam as lideranças indígenas e houve discussões por três vezes dos líderes karipuna através do Manuel Primo dos Santos, como na área do Kumarumã com Manuel Floriano Macial, Felizardo dos Santos e o conselho de aldeia. Discussões sobre isto e que as comunidades não aceitavam os limites que estavam sendo impostos pois prejudicariam a elas. E a cada investida desses funcionários que eram oriundos do antigo SPI, as comunidades então enviavam cartas ao presidente da Funai, ao delegado

regional e, em alguns casos, viajavam até Brasília para defender essa demarcação que desejavam e isso surtiu efeito. O presidente da Funai, Ismarth de Oliveira deu uma resposta definitiva para a questão, inclusive mandou parar a demarcação que estava sendo iniciada, com os limites não desejados e que fosse feita uma revisão dos limites para colocar da forma como as comunidades indígenas desejavam. E assim foi feita a demarcação pela firma Plantel. E essa demarcação terminou no final de 1977 na área do Uaçá, e em 1988 na área Galibi, se não me falha a memória. Foi uma vitória importante dessas comunidades. Ao mesmo tempo elas foram se organizando. O Kumarumã foi se aperfeiçoando, se organizando muito mais que as outras comunidades [etnias]. A vila era a comunidade mais pobre, segundo as palavras do líder Manuel Primo dos Santos. Kumarumã era a comunidade que havia na área do Uaçá. Com os movimentos comunitários, essa união deles, essa conscientização, passaram a se tornar rapidamente em cerca de três anos a comunidade mais forte da reserva do Uaçá, inclusive economicamente a partir de 1976. Kumarumã passou a influenciar as demais comunidades, tanto a palikur como a karipuna. Às vezes os palikur e karipuna mandavam delegações suas para visitar o Kumarumã para ver o que estava acontecendo, porque a comunidade de Kumarumã estava se organizando, se articulando e tendo o que eles chamavam de um progresso. E a luta prosseguiu com a luta para a retirada da fazenda Suraimã que foi conseguida no final de 1981 e acabou se concretizando mesmo em 1982. Foi uma luta longa. Houve pressões, muitas pressões de políticos e militares, mas as lideranças indígenas do Kumarumã foram em frente. Lutaram e conseguiram tirar a fazenda que se tornou área indígena. A fazenda prejudicava a comunidade economicamente.

A Funai melhorou a sua infra-estrutura, trabalhando junto com as comunidades, fazendo um trabalho integrado com elas. Melhorou muito sua

infra-estrutura e a infra-estrutura do serviço de saúde. Passou a fazer o que não se fazia antes de 1975 com vacinações periódicas, contratação de auxiliares de enfermagem, melhoria das enfermarias, das escolas, contratação de professores. O estado do Amapá passou também de uma forma melhor a parte de educação, colocando professores nas áreas indígenas todos os anos. E com isso houve um atendimento das reivindicações principais dessas comunidades. E o Kumarumã passou a trabalhar dentro de 1975 na parte ecológica de preservação dos jacarés. Começou a dar o exemplo e não matar mais jacarés, a não ser para alimentação da tribo, evitando a matança de jacarés para a entrega aos regatões e aos coureiros. E também passou a influir em outras comunidades através das reuniões intertribais para que elas também agissem da mesma forma. E com isso foram se formalizando os acordos entre as tribos que fizeram com elas também deixassem de levar peixe, jacaré, tracajá para Oiapoque ou Saint Georges, para evitar que num futuro próximo a falta de alimentos para as comunidades não configurasse. Quer dizer, era a própria preservação para as comunidades que vivem na área.

Houve também, com demarcação da reserva do Uaçá em 1977 e com a demarcação da reserva Galibi, a continuidade da luta em favor da homologação da reserva. Passaram a mandar representantes em reuniões que eram realizadas em outras partes do Brasil, para discutir situações, para trocar idéias. O Kumarumã chegou até a realizar uma assembléia indígena em nível nacional em 1983. Com esse trabalho as comunidades foram melhorando a sua organização e em que pese as políticas internas delas, elas passaram a ter interesse comum pela reserva do Uaçá. Nos anos 80, teve a participação da área indígena do Juminã. O Juminã era uma área que decidiu também participar, porque o Juminã até então era uma região em que não havia uma aproximação maior apesar de ter índios galibi-marworno, do Kumarumã e de

índios karipuna, eles não se aproximavam muito, não participavam muito. Então eles passaram a participar.

As comunidades indígenas com as reivindicações das reuniões passaram a ter uma assistência melhor e chegaram ao ponto de influir na criação da Ajudância de Área Indígena do Oiapoque-AJAIIO para coordenar o trabalho da Funai junto a todas essas comunidades e conseguiram um progresso que se pode considerar extraordinário, em termos de território (Território Federal do Amapá), na época. As comunidades conseguiram progresso muito maiores do que as vilas de todos os municípios do território. Excluindo-se as sedes de municípios, mas em relação às vilas, às principais vilas do município, as áreas indígenas do Oiapoque tiveram um progresso estupendo, muito maior em todos os sentidos.

Para você ter uma idéia, até 1987 havia cerca de 17 enfermarias na área, o que nos anos 70 não chegava a 5. De cerca de 5 escolas que funcionavam nos anos 70, chegou a atingir até 14 escolas em 1986. A casa dos índios em Oiapoque, para dar apoio durante as visitas à cidade... que é uma infraestrutura para dar apoio a todas essas comunidades em Oiapoque. Houve um trabalho de interação. Esse trabalho foi um trabalho que veio através da conscientização das comunidades que passaram a trabalhar em conjunto em todas as áreas.

Pergunta - As comunidades indígenas contribuíram com trabalho, contribuíram com forças políticas que acabaram por implementar com a instalação da Ajudância. Comente mais sobre isso.

Contribuíram com trabalho e contribuíram na parte política também e houve uma interação de aspecto raro entre a Funai e as comunidades

indígenas. Houve também a partir das comunidades a interação com órgãos públicos do Território Federal do Amapá. A prefeitura também passou a atuar neste sistema de trabalho de mutirão para prestar assistência dentro das comunidades, em vista dos recursos que eram pequenos, tanto da prefeitura como da Funai. As comunidades passaram a sofisticar um pouco as suas reuniões anuais que passaram a ter uma força muito maior, porque eram reuniões intertribais, para todos os assuntos que fossem de interesse de mais de uma comunidade, de mais de uma etnia. E se realizavam então reuniões intertribais. As reuniões anuais passaram a ter uma força muito grande a partir do trabalho da Ajundância de área em Oiapoque a partir de 1983. Ela foi criada [a Ajundância] em 1982, mas passou quase um ano inoperante e a partir de 1983, ela passou realmente a operar. Ela passou a trabalhar e com isso houve também um avanço maior dessas reuniões anuais que às vezes se chamavam de assembléia anual que tratavam das questões mais amplas como o problema da homologação da terra, o problema da situação da Funai. As situações dos termos políticos e financeiros da Funai. As lideranças passaram também a convidar outras comunidades indígenas da Guiana Francesa de outros estados do Brasil... chegando a se tornar, em determinado momento, uma assembléia indígena praticamente internacional. Representantes de entidades de apoio aos índios, CIMI, representantes de governo de estado, de secretarias, para discutir os problemas da área de Oiapoque. Às vezes não só problemas das próprias comunidades indígenas, mas problemas das áreas de educação, saúde, atividades produtivas, comunicação, transporte, como também do próprio município, chegando a dar apoio ao próprio município. Analisavam as reivindicações dos prefeitos em termos de território naquela época. E agora em termos de estado da federação. Essas reuniões tiveram grande importância. A mais importante dessas assembléias anuais foi a de

1985. Até então a reserva indígena do Uaçá não havia sido homologada e a reserva indígena Galibi tinha sido homologada. Foi a primeira reserva indígena homologada no Território Federal do Amapá, registrada inclusive em cartório. Foi a primeira área ser registrada em cartório no município de Oiapoque. Foi mais uma vitória para as comunidades do Uaçá na luta delas. Em 1985 houve uma reunião com a participação de todas as lideranças indígenas, dos conselhos de aldeias, de todas as aldeias, mais os representantes das tribos da Guiana Francesa, Juminã e Funai através da Ajudância e a participação do CIMI-Norte-II. Nessa ocasião, o padre Nello que estava adentrando à área pediu para ficar e participar dessa reunião que aconteceu num momento em que a Funai atravessava uma grande crise que eram as mudanças de pretendentes da Funai que ocorriam constantemente e o órgão estava em situação caótica. As administrações não recebiam recursos financeiros, não se sabia o que ocorreria, quais a diretrizes da Funai. E as comunidades para discutir essa situação. Depois que a Ajudância foi solicitada para que fizesse uma exposição de como se encontrava a Funai e a administração local e também o CIMI-Norte-II, através do padre Nello fez uma exposição em relação a isso a pedido dos índios. Então as lideranças resolveram nesta reunião concentrar um apoio muito maior para a Funai na área. Em todos os sentidos, até na parte financeira se fosse necessário, elas fariam uma cotização para dar apoio para que não se paralisasse os trabalhos na Funai do Oiapoque. Porque as lideranças diziam que estava havendo uma crise em Brasília que era uma crise muito mais política que administrativa e a administração não poderia parar. Essa foi a avaliação das lideranças. Os trabalhos não poderiam parar na área do Oiapoque, quer dizer, elas tinham que continuar, as comunidades tinham que continuar unidas com a Funai para não sofrer esse tipo de interrupção que estava havendo em Brasília. Este tipo de

prejuízo que eles, os índios, consideravam estar havendo por toda essa política que havia. Essa lenta política por poder. Eles então resolveram apoiar muito mais a administração, resolveram realizar um trabalho de fiscalização na área indígena, porque neste momento estava ocorrendo a corrida do ouro no Oiapoque, os garimpeiros estavam começando a ir para o alto Oiapoque.

Pergunta - Isso em 1985, certo?

É, isso foi em 1985 quando estava começando a corrida do ouro e os índios temiam que os garimpeiros invadissem a área. Alguns garimpeiros mandavam recados para os índios que tinham essa disposição. Então eles aproveitaram essa reunião, essa assembléia de 1985 também para fazer uma demonstração de força que eles resolveram criar o posto indígena da Tocaia (Tukay) na margem do Uaçá que o governo do território do Amapá para passar pela área indígena a BR-156, deu um trecho de terra e instalou também dois postos de vigilância, um na margem do rio Curipi, no trecho em que ele corta a BR-156 onde hoje é o PIN-Estrela, e outro num braço do rio Uaçá, que era o posto de vigilância Uaçá. Não tinha um nome certo ainda porque ele ainda não funcionava. O governo colocou uma pessoa lá, mas ela não tinha condições de ficar porque instalaram a casa do posto num local onde não havia água. Tentaram cavar poço, e depois de cavarem um poço de 60 metros, não conseguiram achar água e a casa ficava distante da margem do braço do Uaçá. E o rapaz que tomava conta do posto não quis mais ficar e foi embora. Então os índios resolveram nesta reunião que eles tirariam a casa do posto e a montariam nas margens do Uaçá, também no trecho em que o rio corta a BR-156. Colocariam a casa na margem esquerda do rio Uaçá, fariam uma limpeza na área, preparariam uma área de roça para os elementos que ficariam na área

e determinaram através da assembléia que um dos líderes, o Manuel Floriano Macial que é líder geral dos galibi-marworno, fosse morar lá com algumas famílias. Para conseguir fazer isso, nessa reunião, eles decidiram que mandariam todas as comunidades contribuírem com esses índios para formar uma força de 250 índios aproximadamente e colocariam esses índios na BR-156. Reuniram todos na margem esquerda do Uaçá para fazer essa limpeza, para a instalação do Posto Tocaia. E dividiram esses 250 índios em vários grupos e subgrupos para percorrer a reserva e fazer uma fiscalização para ver se não havia garimpeiros dentro, para instalar os postos de vigilância, para fazer a limpeza da trilha dos limites da reserva do Uaçá, tanto a partir do km 102, ou a partir do km 64 que seria a primeira limpeza dos limites da reserva do Uaçá desde que foi demarcada. E partindo já também para a limpeza da picada para área Uaçá-II que era um trecho que os índios reivindicavam para servir de proteção para as nascentes dos rios Urucauá, Uaçá e Curipi e cujos trabalhos foram iniciados em 1983 com o efetivo funcionamento da Ajudância de Área Indígena do Oiapoque, que foi iniciado por mim no momento em que passei a ser o chefe da Ajudância do Oiapoque em 1983. Com isso eles deram um passo importante na luta contra supostos invasores e no sentido de reforçar os seus limites contra esses invasores. Eles reuniram esses 250 índios e em cerca de 10 dias, foi montada uma operação de apoio logístico das próprias comunidades indígenas com a Funai de Oiapoque, tendo até a participação da prefeitura de Oiapoque que quis ajudar nesta fase, cedendo veículos e numa determinada época, eles reuniram todos esses índios galibi do Oiapoque, índios do Juminã, índios da Guiana Francesa que também quiseram participar, apesar de não ser com eles o problema, eles fizeram questão de mandar representantes, e índios de todas as aldeias da reserva do Uaçá. Deram uma demonstrações de força de 250 índios armados com flecha, espingarda e tudo

e assustaram os garimpeiros, fazendo com estes passassem a respeitar os índios do Uaçá. E durante a corrida do ouro [1985-1990] não invadiram a área do Uaçá, mesmo tendo se localizado no alto Oiapoque cerca de 20 mil garimpeiros. Mas eles temiam a força e a coesão dos índios do Uaçá e também a sua organização em defesa do território. E eles realmente cumpriram este trabalho todo, os índios. Fizeram essa reunião e partiram para lá sem grandes recursos, fizeram o limite da reserva todo. Foi a primeira vez que se fez esse limite, instalaram o posto de vigilância que passou a funcionar. E também nessa reunião todas as tribos se comprometeram a formar núcleos, pequenos grupos para percorrerem esses limites, o que de fato ocorreu. Passaram a inventar uma caçada, e então se formavam grupos de 15,20,30 índios para poder verificar se não havia nenhuma invasão. E a partir de 1985, eles se comprometeram a limpar os limites da reserva pelo menos de dois em dois anos e a participar também da demarcação que já vinham fazendo que era da área Uaçá-II que era um trabalho um pouco demorado devido o problema da mudança climática.

Não se poderia sinalizar as marcas na selva adequadamente no período das chuvas. Esse foi mais um aspecto da organização deles. Fizeram esse trabalho e conseguiram um trabalho altamente positivo. Participaram até o final desse trabalho do Uaçá-II que ocorreu até o ano passado (1990) devido a uma falha dos técnicos da Funai e do Incra em campo que usando o aparelho (teodolito) cometeram erros na leitura do instrumento. E isso fez com que depois quando foram plotar a área, não conseguiram fechar a área Uaçá-II. Essa área agora foi fechada com o trabalho que foi feito no ano passado e com isso deve sair a homologação este ano (1991) da área como um todo. A área Uaçá-II que já vem sendo demarcada neste últimos deve se unir à área Uaçá-I que foi demarcada em 1977.

Pergunta - E a demarcação indígena do Juminã, como se situa neste contexto?

Nessas reuniões estabeleceram também os índios a luta em favor da demarcação do Juminã. Conseguiram a delimitação e também avançaram na luta de outras comunidades indígenas. Com essas reuniões eles atingiram os objetivos que almejavam. Depois disso, essas reuniões continuaram e até se tornaram muito mais sofisticadas, com muito mais gente como a reunião de 1987, no Kumarumã que reuniu quase 300 convidados de tribos diferentes e autoridades e que foi também uma reunião importante porque havia um trabalho entre a Funai e as comunidades, um trabalho muito coordenado, integrado. E o trabalho da Funai na área foi, de início, para ir capacitando o índio para assumir o seu destino. Então foram preparados índios como auxiliares de enfermagem, treinados em cursos realizados em Belém para se tornarem auxiliares de enfermagem nas enfermarias de postos indígenas. Foram preparados motoristas fluviais, motoristas de veículos...

Pergunta - Foram dadas condições de trabalho para os índios do Uaçá?

Foram dadas condições de trabalho para os índios irem assumindo, e eles iam assumindo todas as áreas de trabalho e isso ocorreu de fato. E o ponto máximo disso que ocorreu, com a concordância das comunidades, foi em 1987 na reunião anual do Kumarumã com todas as tribos da reserva do Uaçá quando os índios resolveram que os chefes de postos não deveriam mais ser brancos, e sim índios da própria reserva. Eles não viam mais nenhuma vantagem no trabalho dos chefes de postos não-índios. Eles achavam inclusive que os líderes trabalhavam muito mais que esses elementos. E foi um

momento importante que a Funai apoiou. A administração da Funai do Oiapoque que nesse caso já não era mais Ajudância e sim Administração, apoiou. O superintendente na época, Salomão Santos, também muito sensível a esse trabalho, também deu total apoio e conseguimos, mesmo havendo pessoas contra isso em Brasília, a assunção dos postos da Funai no Uaçá pelos índios. Nós conseguimos com que a Funai fizesse esta experiência. E os chefes de postos foram escolhidos pelos próprios índios. Foram criados mais três postos indígenas, os chamados postos de vigilância, que no caso eram o Tocaia que já estava organizado, o Estrela e também o Encruzo que era uma parte também importante. E foram escolhidos os chefes de postos pelas próprias comunidades. Em cada comunidade, em cada área.

Os karipuna escolheram as pessoas que eles achavam que deveriam exercer a função de chefe de posto. Os palikur também e os galibi-marworno também da mesma forma.

Então vários líderes foram escolhidos para ocupar as chefias e estão até agora trabalhando como chefes de postos. A experiência prosseguiu e a Administração do Oiapoque também conseguiu junto com a Funai e 4a. SUER preparar técnicos agrícolas que estudaram nas escolas de 2o. grau e os técnicos agrícolas da área já estão trabalhando lá. Trabalhando pela Funai estão juntos os técnicos à EMATER-ASTER. E na sede da Funai em Oiapoque, conseguiram também colocar índios para trabalhar dentro da sede, como hoje nós temos lá o chefe do SO [Serviço de Organização] que é o Mário que é um índio karipuna, num cargo de confiança. Temos uma técnica em contabilidade que é índia também, Galibi do Oiapoque, temos a Estela que é uma índia karipuna que tem um cargo de confiança, ela trabalha com a área de educação. Temos o Jairo que é o atual chefe da Administração. Assim,

dessa forma, ocupando cargos junto à Funai, eles conseguiram chegar a esse estágio.

Continuam realizando reuniões, continuam a denominar os indicados para ocupar os cargos junto aos PINs e na Administração.

Pergunta - Como foi o trabalho de conscientização da área Uaçá?

Esse trabalho todo de conscientização da área do Uaçá começou em Kumarumã por ocasião do grande assédio dos regatões que acabariam por prejudicar os meios de seus sustentos e introduzir comportamentos degradadores entre os índios, não fosse a interferência da Funai a partir de 1985 e do CIMI-Norte-II, mais tarde que veio auxiliar esse trabalho pioneiro da Ajudância da Funai de Oiapoque com a introdução na área de melhorias, como escolas, saúde e comércio, pela própria solicitação da comunidade.

Pergunta - Comente mais esse trabalho conjunto da Funai e do CIMI.

O trabalho da Funai e do CIMI desenvolveu a união e possibilitou a reconstrução da reserva. Nesse trabalho utilizou-se a tradicional forma indígena de trabalho para trabalho coletivo, denominado Maiohi que é um trabalho para ser feito rapidamente em auxílio mútuo de grupos que se dedicam a iniciar novas roças, é trabalho para pouco tempo e é praticado em todo o Uaçá. Também se utilizou na conscientização dos índios do Uaçá os mutirões agrícolas que é para trabalho de maior tempo onde se verificam grupos trabalhando em projetos agrícolas comunitários comuns no alto Uaçá e Urucauá.

Relembrando a história, temos em 1975 a primeira reunião dos três povos do Uaçá que aconteceu em Kumarumã sob os auspícios da Funai que tinha por chefe de posto na aldeia eu e do CIMI que tinha por representante o padre Nello Rufaldi. Em 1975, se não me falha a memória, o Estado brasileiro demarcou a reserva dos galibi do Oiapoque e isso representou um exemplo a ser seguido pelos povos do Uaçá na sua conscientização e conseqüente luta pela terra no Uaçá, na área Uaçá. A partir dessa reunião, ocorreram várias reuniões em prol da demarcação da área Uaçá. No Kumarumã dois líderes se destacaram: O Manuel Floriano Macial e o Felizardo dos Santos que trabalharam junto ao conselho da aldeia e conseguiram grandes progressos. Eles podem ser colocados nessa história como os próceres da demarcação da área. Tiveram e têm papel político muito importante na área. Realizar gestões junto a outras tribos, junto à Funai, enfim foram os baluartes que estabeleceram uma estratégia de luta que acabou por unificar os povos da reserva. Também havia líderes em outras áreas indígenas que foram sensíveis à organização da luta pela união dos povos do Uaçá. O senhor Coco, Vavá, Luiz Coco foram os índios da área karipuna que abraçaram também essa luta e contribuíram muito para a unidade dos povos. O senhor Paulo Orlando e seu irmão Leon na área indígena palikur foram os que acabaram abraçando essa luta pela demarcação da reserva. Como eles foram caciques do seu povo, acabaram por influir junto a esse povo que a união na reserva era o melhor caminho a ser tomado pelos índios da região. Essas lideranças chegaram a convocar índios da Guiana, de outros estados do Brasil, o CIMI, a própria Funai e representantes de Estado e políticos para suas assembléias, revelando um alto grau de organização após um período de orientação da Funai e do CIMI.

Pergunta - Comente um pouco a sua participação pessoal neste período.

Por ocasião da assembléia de 1987, trabalhei em prol das reivindicações de entregar todas as chefias de posto da Funai na área aos próprios índios. Em 1988, participei na chefia de Ajudância de Oiapoque e auxiliei na organização da demarcação da área Uaçá-II que veio a ser concluída em 1990. Ajudei a colocar em contato com os índios da área a EMATER, a ASTER que são órgãos federais que prestam assistência técnica e agrícola pela área federal. E procurei fixar mais o índio à terra através do trabalho agrícola bem assistido, numa tentativa de conter a grande migração de índios da área para a Guiana. Nessa época conseguimos uma vitória também importante que foi a fundação do Núcleo de Educação Indígena do Amapá que nasceu da experiência pedagógica realizada no Oiapoque para preparar índios bilíngües que falassem o patoá e o português para efeito de formar representantes indígenas junto ao Estado.

Pergunta - A escola bilíngüe foi recém reconhecida pelo Estado do Amapá. Qual a relação do Estado com a língua patoá antes disso?

No tempo de SPI os agentes queriam obrigar os índios a falar só o português o que era impraticável, absurdo, pois o patoá é reconhecido como língua regional e tanto o falam os índios como os não-índios. É um "esperanto regional", não tinha mais por que não ser reconhecido oficialmente como língua de índio.

Pergunta - Sintetize a importância política da área Uaçá dentro do município de Oiapoque.

A importância política do Uaçá começou com o movimento de Kumarumã que iniciou a organização e a força política que existe hoje no município. Para se ter uma idéia disso é só verificarmos a produção no município de Oiapoque que é ínfima em relação à parte que se produz no Uaçá. A área Uaçá é o principal local produtor de riquezas. A farinha é o principal produto da economia do município e está nas mãos dos índios. Outros setores da economia de Oiapoque, como a pecuária e a pesca, não são tão importantes quanto à produção agrícola de farinha de mandioca.

Pergunta - Por que a migração de índios para a Guiana Francesa é tão intensa na área?

A migração sempre houve, é secular. O objetivo dos índios que migram é para conhecer um outro país de primeiro mundo que oferece trabalho através do qual os índios obtêm bens, como motores, eletrodomésticos, máquinas de costura, armas.

Atualmente os índios que mais migram estão no Kumarumã, pois aprendem técnicas de construção naval e isso é uma base de conhecimento importante para o trabalho na Guiana, notadamente agora que existe uma grande explosão de trabalho de garimpagem. Os garimpos requerem muitos barcos pequenos que os índios têm condições técnicas para fabricar. Os índios do Uaçá migram para a Guiana, trabalham dois ou três anos, adquirem os bens que julgam necessários à sua volta e retornam à área. Tempos depois voltam a trabalhar na Guiana, no garimpo ou em Caiena no setor de serviços principalmente. Muitos índios nem retornam, se casam e ficam por lá, principalmente os karipuna.

O Lucivaldo, galibi que hoje é chefe do projeto de roça comunitário em Kumarumã, era padeiro em Caiena. Voltou e agora cria gado e fez curso de atendente de enfermagem.

Até 1981 não era grande a migração no Kumarumã. Foram nos últimos dez anos que ela se intensificou. Antes quem migrava muito eram os karipuna. Atualmente quem migra mais são os mais jovens. Entre os karipuna, muitas mulheres também migram em busca de trabalho. Muitas se casam e ficam por lá.

No Kumarumã, muitos migram para trabalhar no garimpo francês, mas têm apresentado mais vontade de voltar para a terra natal.

## **Entrevista com Álvaro Silva (karipuna) em 21/01/91, Santa Isabel, Reserva do Uaçá, Amapá**

Pergunta - Poderíamos começar falando sobre economia regional. Como se estabelecem as rotas de comércio na Reserva do Uaçá?

A economia da região do Uaçá como um todo é feita sobre a mandioca. A alimentação da região é feita com base na mandioca. E parte que sobra dela a gente comercializa. E é tudo para exportar para Oiapoque. E parte vai também para Saint Georges. O maior fluxo de farinha produzido na área indígena sai praticamente todo da área indígena do Uaçá.

Pergunta - O senhor poderia arriscar uma base percentual para essa produção de farinha no município? Ouvi dizer que a área Uaçá produz 60% do total. Isso é verídico?

É, e acho que a produção até é maior chegando a 90% da farinha produzida no município. Coloco esse número acima de 60% porque é a área indígena que fornece tudo isto praticamente, em vista da produção do município fora da reserva Uaçá.

Pergunta - A produção do rio Curipi escoia desde Açaizal, subindo o rio, seguindo até a aldeia Manga. Você poderia comentar a importância da economia do rio Curipi e também da aldeia Manga, dentro da reserva?

A maior produção da área karipuna passa pelo Manga e lá tem um controle feito pela Funai, pelo chefe do posto, para estabelecer a base do que a

gente produz e exporta. O Encruzo deveria fazer o controle das outras áreas. Do palikur e do Kumarumã (galibi do Uaçá) e também com o auxílio das autoridades locais: os caciques os chefes de posto deveriam contribuir para se realizar a coleta de dados para se ter um apanhado geral da produção e do que se exporta da área indígena.

Pergunta - Parece que é consenso geral entre os índios do Uaçá que caça e pesca só se comercializam aqui dentro da área indígena. Por causa da comercialização externa de jacarés houve uma escassez do animal dentro da área. O senhor poderia comentar como tudo isso ocorreu? Como vocês pensam em controlar esse problema?

O Manga controla tudinho, a saída do Uaçá. Então nós criamos umas normas dentro das próprias aldeias dentro dos grupos indígenas que habitam a região do Uaçá de evitar exportação de caça e pesca. Deixar aberta a caça e pesca só para o consumo interno. Mas parece-me que outras partes da reserva (Palikur e Galibi) não estão contribuindo, porque os palikur ficam dando em cima. Através do Manga é onde se tem mais possibilidade de fiscalizar. Por aí se sai alguma coisa é insignificante porque não dá nem para constatar. Agora esperamos que as outras partes, o Urucauá e o Kumarumã se conscientizem mais a respeito disso, que é para evitar a escassez e o extermínio das fontes que são base de alimentação dos índios. E a caça e a pesca para o comércio é uma coisa que devemos evitar. Esperamos que eles (palikur e galibi) contribuam com os karipuna porque em todas as reuniões de nível regional é lembrado isso e eles continuam com comércio de caça e pesca externo. Eu estive no ano passado [1990] substituindo o chefe do PIN-Galibi e obtive informação dos próprios índios galibi que ao passarem por Saint Georges

viram grandes quantidades de jacarés assim, retalhados no mercado com o pessoal do Kumarumã vendendo. Então isso daí fere o sistema de organização a respeito disso [do controle de caça e de sua comercialização]. Esperamos então que eles façam alguma coisa para evitar isso.

Pergunta - E quanto à possível existência de garimpeiros nas cabeceiras dos rios da reserva. Isso implementou a ampliação da reserva?

Esta terra já está demarcada. Esta foi uma luta que fizemos para pegar como área nossa as nascentes dos rios. Praticamente foram pegos os limites afastados entre as margens dos rios Curipi e Uaçá que servem de limites. Foram dilatados 5 km a mais a partir das margens destes rios. Se existe algum pequeno garimpo em atividade, não é do nosso conhecimento. Porque assim que se toma conhecimento as comunidades agem e vão averiguar. Ainda não flagraram ninguém. Agora, parte da montanha do Cajari que é uma parte cobiçada, tem notícia de que helicópteros sobrevoaram a área, pousando por lá. Inclusive houve duas missões de busca entre os índios. Não encontraram nada. É porque não chegamos ao local onde estavam trabalhando. Mas de um tempo para cá não se tem mais escutado, porque para lá só se tem acesso por via fluvial e tem que se atravessar um pântano, mas por esta via tem que passar pelas aldeias do Curipi ou então vir via helicóptero. São as duas maneiras para se chegar nesta montanha.

Pergunta - Quando vocês viram esses helicópteros sobrevoando por aqui?

Foi na década de 80, se não me engano do começo para meados de 80 durante uns dois ou três anos seguidos se escutava constantemente

helicópteros passarem por essa direção. E em conversas de outras pessoas, em contato com garimpeiros, dizem que eles eram usados por garimpeiros que não sabiam se estavam em área indígena. Inclusive houve até ofertas, parece-me, para pessoas da área para entrar com maquinário que eles (garimpeiros) contribuiriam nisto tudo. Mas o índio da área rejeitou e comunicou que não acatavam.

Pergunta - Em conversa com Washington dos Santos, neto do Senhor Côco, o antigo líder do Curipi, ele me relatou que encontrou na Serra do Cajari base de garimpeiros com barracão e telhas camufladas, latões de querosene, jornais americanos, o New York Times, me disse ele, do tempo da morte do Brejnev (líder soviético). O que se descobriu a respeito disto? Que prospecção de minérios se fazia ali?

Isto parece que ocorreu realmente. Mas foram os agentes da Polícia Federal que deram uma chegada até lá e encontraram realmente estes vestígios. Segundo informações encontradas no fundo da montanha, depois de uns outros caçadores, eles tinham feito uma derruba que parecia ser feita para instalar um campo de pouso de avião. Uma coisa que eu posso garantir é que eu vi um documento lá nos galibi enviado pela Petrobrás que houve uma reclamação - que foi no ano passado - (1990) que os helicópteros que estavam sobrevoando área indígenas foram identificados como sendo helicópteros a serviço da Petrobrás e que o representante ou chefe da Petrobrás em Belém, quando a Funai levou ao conhecimento dele, disse que as informações eram improcedentes, que os aparelhos não estavam operando nesta área, quando na realidade você via passar os helicópteros, não se sabendo onde eles pousavam, mas depois dessa advertência eles cessaram. Isto pode ser sinal que os chefes

superiores da Petrobrás não tivessem conhecimento da operação dos helicópteros que estavam aí pelas plataformas. Houve um ano em que um helicóptero da Líder Taxi Aéreo a serviço da Petrobrás pousou aqui na aldeia de Santa Isabel. Inclusive pediram até querosene, que nós cedemos cerca de 20 litros. O meu tio que já é falecido e que era cacique na época cedeu 40 litros. Foram 60 litros, e por pouco eles não chegariam em Oiapoque, mas a surpresa é que tinha peões, facões de mato... essas coisas todas a bordo. Diziam que estavam vindo de uma plataforma aí da costa. Mas na realidade, não estavam vindo da costa, vinham de outra direção. Eu acho que numa plataforma não se trabalha com facão. Todo mundo desconfiou que eles estavam em trabalho em algumas montanhas dessas dentro da reserva. E ficaram de devolver este querosene, quando na realidade eles nem tinham esse querosene, pois nos lograram, até hoje isto não foi repostado. A partir daí, nós começamos a prestar atenção nestes acontecimentos, mas não voltaram a pousar, mas eles vinham desta direção. E naquela época parece-me que chegaram a pousar nas montanhas Tipoc e Cajari. Mas só que não foram encontrados os locais.

Pergunta - Essas pessoas que vinham no helicóptero eram estrangeiros?

Não, eram brasileiros, mas estavam a serviço da Petrobrás. Agora eu não sei eu próprio dizer... porque na Petrobrás tem até pessoas que falam muito bem o inglês. E esse agente da Polícia Federal [aludido anteriormente], o que ele encontrou foi isso: só material em inglês. E americano...

Pergunta - E sobre a produção aqui que é feita através das roças comunitárias? Nós já conversamos que houve a intenção de se estabelecerem nestas terras,

antes da reserva existir, loteamento de glebas. Isto poderia acabar interferindo na sobrevivência das comunidades indígenas da região. Como o senhor vê isso relacionando o progresso dos "civilizados" frente à autonomia e emancipação da reserva?

Um dos problemas mais graves que poderia desestruturar as comunidades indígenas seria o caso de loteamentos. O caso dos loteamentos seria na verdade a emancipação, aí isso acabaria com as comunidades indígenas. A questão dos loteamentos chegou a ser ventilada assim... por alto, né? Porque muitas vezes quando os civilizados querem entrar aqui eles não entram assim... de uma vez, vão entrando aos poucos. Foi quando colocaram a questão de em vez de criar reservas, criar colônias agrícolas e dentro das colônias agrícolas praticamente tinha quase isso, conquistaram quase isso... de que as áreas ficavam nas áreas das aldeias, seriam consideradas pelas colônias e criados espaços vazios entre as aldeias que era poder facilitar o uso da terra e a entrada de pessoas não índias nestes vazios. E houve a ventilação da notícia de que cada um poderia ficar com um lote. Mas a comunidade não aceitou e não vai aceitar tão cedo essa medida, a não ser que ela venha pela força.

Pergunta - Descreva como se faz uma roça aqui no Uaçá.

Eu escolho uma área para fazer um roçado e lá eu faço. Um ano em um lugar, logo em seguida um outro roçado, mas nunca repetindo no mesmo local. Agora no local onde eu estava fazendo minha roça deu muita formiga de fogo, então procurei me deslocar mais para o alto do Curipi, acima do Manga e escolhi uma área por lá. Procurei me informar com os outros se não tinha nenhum pretendente, se não tinha alguém pretendendo fazer roçado por lá, se

aquela área estava livre. Me disseram que não tinha ninguém querendo fazer roça lá, portanto estava livre. Então eu fiz uma roça lá no ano passado, inclusive no fim da semana estarei fazendo um mutirão de plantio lá. Então é assim que nós agimos. A terra é de todos mas nós respeitamos aqueles que estão na terra antes. Nós vamos consultar se pode fazer um roçado ou uma barraca ali no lado dele (o mais antigo ocupante) no *tapiri* (cabana). Se ele concordar tudo bem. Se não ele vai dar o motivo por que não. Talvez ele vá precisar da terra no próximo ano. Então é assim que a coisa funciona. Agora se entram com o sistema de loteamento destrói tudinho a maneira do índio se organizar para trabalhar a terra.

Pergunta - A reserva do Uaçá apesar de ter uma unicidade indígena geral entre os três povos que a compõem é composta de uma área galibi, de uma área palikur e outra área karipuna. Diante disso se poderia, por exemplo, tentar plantar numa área palikur, ou eles plantarem em uma área karipuna?

Há sempre uma consulta prévia por parte do interessado, porque internamente a reserva Uaçá tem os limites não demarcados do povo karipuna que chega, digamos até a montanha Cajari. É como é estabelecido. É a área de perambulação de cada povo, é a área que pertence ao povo. Então para o interessado em plantar o roçado em outra área de perambulação que não a de seu povo, ele tem que ter o consentimento daquele outro povo ao qual pertence a área onde ele (o interessado) quer plantar. Tem que ser com o consentimento daquele outro povo para ele ultrapassar os limites de área de perambulação daquele outro povo. Mas se ele (o interessado) pede para entrar na área de outro povo, as pessoas deste outro vão dar a informação se pode ou não. Como eu acabei de falar do meu roçado. Se eu posso fazer o meu roçado

e aquela área pretendida está desimpedida e for permitido, vou fazer. Então é assim que a coisa ocorre, de um modo geral entre os grupos e entre cada povo. Eles agem da mesma maneira. Cada qual respeita o terreno do outro, a área do outro. É por isso que o índio nunca entra em lugar nenhum sem antes consultar, seja para caçar, pescar ou fazer algum roçado na área do outro. Ele tem que consultar antes.

Pergunta - E a migração dos povos da reserva? O senhor poderia dar um quadro geral da migração para fora da reserva?

Acontece que muitos saem... Existe por parte dos karipuna uma migração não tão acentuada. Os karipuna talvez sejam até um dos povos que menos imigram [para a Guiana] para trabalhar, porque eles fazem vários trabalhos aqui na fronteira em Saint Georges. De semana em semana, no fim de semana eles estão aqui nas aldeias. Outros trabalham também em Caiena, passam meses depois retornam. Agora, acontece com o índio [da reserva] de um modo geral, que ele pode passar anos e anos sem vir na aldeia, mas quando dá a saudade, ele larga tudo e vem embora e resolve não retornar mais. Já teve caso de pessoas que passaram vinte anos sem vir de volta para a aldeia, para a área e quando retornaram, ficaram de vez, deixaram até roupas deles que tinham ficado por lá [na Guiana].

Pergunta - Mas a questão da previdência francesa não é fator da atração do índio regional para a Guiana?

Essas coisas, geralmente eles não levam muito em conta, porque se na Guiana eles pegam alguém sem documento, eles [franceses] vão pegar o índio

nesta situação como mão de obra barata. E sem documento o empregador da Guiana não dá certos direitos como da previdência para o índio que trabalha de mão de obra barata. E isso acontece com o índio. O que ele ganhar ele traz e o que ele não ganhou ele não tem aqueles direitos de receber, porque eles geralmente vão trabalhar por salários mais baixos [em situação ilegal de acordo com a lei francesa]. Não são documentados e coisa e tal que é para dar segurança para o empregador, porque trabalham abaixo do salário mínimo legal. Se o índio der a documentação toda em ordem, eles vão ter que dar o salário justo, e isto eles não querem dar, na Guiana. Então eles procuram essa mão de obra barata (que apesar de tudo ganha mais que um salário regional em Oiapoque).

Pergunta - Tem muito índio dessa área que tem passado para a Guiana para trabalhar nesta situação não legalizada? Eles não têm interesse em legalizar sua permanência na Guiana?

Como falei antes, o índio brasileiro na Guiana é mão de obra barata. Isto acontece não só com o índio, como também com outros povos das Antilhas como os haitianos. É a mesma situação que eles ficam. Isso acontece mais com trabalhadores braçais, porque profissionais não têm. Eles nem vão procurar saber quanto eles ganham. Documentação, regulamentação eles estão ainda, a meu ver, desatualizados. Se eles encontram alguém que os chama para trabalhar, eles não vão questionar o salário e se eles acham que dá pra ganhar alguma coisinha, eles vão e trabalham. Depois de um tempo voltam para a reserva.

Pergunta - O nível de salário na Guiana é sempre melhor que o daqui? Independente de lá se pagar abaixo do salário mínimo francês?

Não, porque lá o índio vai como trabalhador de mão de obra barata... Ele já vai sem documento, porque o índio brasileiro vai trabalhar sem documentos, não é? Não é como o índio lá da Guiana... que para exigir um salário melhor tem que se documentar. E às vezes eles (os índios do Uaçá) mal tem certidão de nascimento, além do que é preciso ser francês para arrumar trabalho legalizado. E os índios do Brasil tem a terra da reserva. Alguns se casam por lá para adquirir a cidadania francesa, mas continuam sendo índios brasileiros. Tem gente que mora na reserva como índio, pois é casado com índia daqui e é cidadão francês.

Pergunta - Os índios que saem do Uaçá não acabam achando que é mais vantajoso entrar para trabalhar de acordo com a lei francesa?

Eu acho que sim porque eu tenho experiência própria. Eu cheguei a trabalhar três meses com um patrão e logo quando eu procurei trabalho na Guiana eu estava com um passaporte, quer dizer, eu estava legalizado, tinha todos os meus documentos. Entrando na Guiana com documento. Eu estava necessitando de um trabalho... Aí o patrão disse que tinha trabalho, mas ele disse para não apresentar o passaporte, porque se apresentasse esse documento todo para o chefe dele eu não ia ser contratado.

Pergunta - E o trabalho em Oiapoque, como o índio da reserva se coloca no mercado?

É com trabalho em pecuária, na maioria das vezes. Mas a maioria mesmo dos índios procura trabalho fora na Guiana. Fora isso é trabalho de roça, com fabrico de farinha de mandioca para exportar para fora da reserva. Até 89 tinha movimento de garimpo em Oiapoque, mas depois mudou para o lado francês e acabou tudo. Então eu acho que eles fizeram isso comigo e também fazem com os outros, e a gente que está precisando de um trabalhinho, embora mais debaixo do que o outro, a gente está consciente disso e não vai procurar se documentar para ter um salário justo como a lei permite, porque aí é reconhecido como brasileiro e não é contratado.

Pergunta - E a rota da migração como é? A procura é maior por Caiena, ou a procura tem se concentrado mais em regiões garimpeiras na Guiana?

Acho que a maioria vai para Caiena. Sobre a questão do ouro, na Guiana eu não tenho muitas informações, mas no momento parece-me que no garimpo do rio Curipi nós temos apenas duas pessoas trabalhando lá, e são da aldeia do Manga. Eu não sei dar uma informação precisa.

Pergunta - O senhor tem parentes que se mudaram definitivamente para a Guiana?

Tenho uma irmã e uma filha. Estão em Caiena minha irmã e minha filha, elas casaram por lá e estão praticamente radicadas.

Pergunta - Assumiram a cidadania francesa?

A minha irmã está com os documentos todos em ordem, inclusive pediu a naturalização e está aguardando a resposta. Em tempos de férias elas estão sempre vindo para cá, trazem os filhos e estão sempre dando uma voltinha na área, quando estão de férias.

Pergunta - Parece que os índios da reserva do Uaçá têm uma certa harmonia no relacionamento entre si e com as autoridades dos Estados brasileiro e francês. Você poderia tecer um comentário sobre essa situação?

Como eu falei antes, não sei se é porque nós estamos no fim do Brasil. O monumento no Oiapoque diz que aqui começa o Brasil, pois eu digo que é o fim. Então nós estamos afastados do chamado progresso que ainda não chegou para a área, mas a gente vive numa vida de harmonia entre os povos e as autoridades. A Funai se dá bem com prefeitura, a igreja que é através do CIMI e assim todos eles se entendem. Cada qual dá uma ajudazinha... O governo do Estado atualmente... O exército não deixa de dar sua contribuição na saúde... Então os três povos da reserva do Uaçá se entendem mutuamente e vivem irmanados. Um povo não discorda de outro e até na faixa de fronteira do lado francês, nós somos bem recebidos. Inclusive já houve oportunidade das autoridades da alfândega francesa fazerem tudo para facilitar a venda dos produtos dos índios em Saint Georges. Então por aí se vê não são adversários. Eu não sei se eu não tenho capacidade para ver o que está por baixo disso, mas até o momento o que nos mostram são atos de amizade deles e que eles vão ajudar.

Pergunta - O guarda da alfândega (*gendarme*) emitiu opinião sobre o fabrico de *obás* (canoas de várias medidas) que estavam sendo produzidas em grande

quantidade e o preço estava baixando no mercado entre Brasil e Guiana. Poderia fazer um comentário deste fato?

Eu tive uma conversa a esse respeito com um rapaz do Kumarumã e o próprio funcionário da aduana francesa, o Antoine. Ele me disse que deveria diminuir a produção de barcos e reter um pouco, que era para ela poder ter mais valor, para ter a procura da parte dos interessados, mas não a oferta, que a oferta geralmente deve ser pequena. Então ele (o *gendarme*) opinou sobre isso aí. Quem tivesse pouca produção que esperasse que o próprio comprador francês procurasse e ele ajudaria o próprio índio a combinar um preço mais justo. Porque muitas das vezes, o índio tem que vender por um preço bem baixo, porque eles não vão querer retornar com o produto deles (barcos no caso) para a reserva. E também para fazer as *obás* só sob encomenda que seria mais vantajoso e não abateriam tantas árvores. O *gendarme* conhece toda a área por aqui. Uma ocasião perguntei a ele se estava aqui a passeio ou se estava a serviço. Ele disse que estava procurando conhecer o povo, as necessidades principalmente, porque aparece tanta gente por Saint Georges que não tem característica de índio e aí ele sabe de onde é aquele pessoal. Porque muitos querem se fazer passar por índio, então ele prefere fazer uma visita *in loco* e conhecer as necessidades do povo e conhecer o pessoal e esta foi a razão de ele sugerir isso [essa forma de regular o mercado com a execução de trabalho encomendado, apenas]; o que fez diminuir o fluxo de *obás* do Kumarumã que é para poder ganhar melhor preço. Então as viagens dele para cá é mais uma viagem de amizade, de amigo.

Pergunta - Não teriam os *gendarmes* uma preocupação de fazer fluir o lucro do comércio mais para o lado francês? Ou talvez apresentasse uma

preocupação em preservar as árvores das quais se extraem as tábuas para se fabricarem as *obás*? Eu pergunto isso porque a proibição que existe atualmente quanto a comercializar externamente à reserva a caça e a pesca, demonstra que existe uma preocupação da manutenção das fontes naturais de alimentos dos índios. Estaria acontecendo algo similar em relação à mata agora?

Eu acho que até pode ser isso, um intento de retardar mais essas levadas de tábuas e barcos, porque os troncos para fazer as *obás* levam muitos anos para se formar e talvez eles [as autoridades francesas] estejam ajudando a retardar essa destruição, esperando talvez que o povo se conscientize disso. Se as *obás* são feitas por encomendas, aí eles (os galibi) não vão fazer a quantidade que eles estão fazendo sem encomenda, o que barateia demais o custo além de não destruir as matas. Por isso dá para perceber que o *gendarme* quer mais ajudar os índios e não prejudicar.

Pergunta - O que os índios pretendem fazer com o dinheiro conseguido com o trabalho fora da reserva? Ou mesmo o excedente de produção de mandioca da área Uaçá?

Você viajou aí dentro da reserva e pode observar que existem grupos que fazem mais roça para conseguir um eletrodoméstico ou um motor de popa, armas de fogo, enfim artigos do mercado. No entanto tem gente também que acha que não é nada disso, que dá para ser índio como sempre se foi, sem luz elétrica, sem rádio e esses equipamentos que hoje em dia já tem na reserva. São pessoas mais velhas ou até mesmo os grupos de diferentes índios da área. Eu que sou enfermeiro já acho que as vacinas... A vacina contra a febre

amarela, por exemplo, é muito boa, ajuda o índio a viver melhor. E através desta viagem você sente que às vezes tem um grupo que tem mais tendência de melhorar mais, com a aquisição de materiais como você viu no Kumarumã: geladeira e estas coisas... ao passo que já difere do grupo karipuna. No grupo karipuna você vê que não tem isso tudo, e eu posso até dizer que é um povo mais acomodado a respeito disso. Digamos que a ganância seja até menos. O karipuna tendo o suficiente para ele viver, tá bom para ele. O que a gente vê é que em Kumarumã tem mais eletrodoméstico. Não acho que seja para esnobar, mas acho que eles têm necessidade... acham que devem ter necessidade. E no grupo karipuna não há tanta necessidade... eu não sei porque você não vê esses produtos... Fogão a gás é pouquíssimo. Você não vê aqui geladeiras, motor de popa é pouquíssimo... é até insignificante pelo número da população que tem no Curipi.

Pergunta - Qual o total da população no Curipi atualmente?

Olha, os karipuna, eu não vou lhe dizer certeza... eu tenho daqui da aldeia Santa Isabel e redondezas que está numa faixa de 214 habitantes. Espírito Santo, no último levantamento, tinha dado 236 habitantes, mas não estava atualizado, vamos tentar atualizar este mês. Lá na sede do Manga, o Domingos deve ter um apanhado geral dos karipuna.

Pergunta - Quantas famílias tem em Santa Isabel?

Santa Isabel e redondezas está com 38 famílias.

## BIBLIOGRAFIA

---

- Revista Mensageiro. n. 52,56,57,58,63,66*, Belém,1988/89/89/89/90/90.
- Revista do III Encontro dos povos Indígenas do Amapá-Pará-Maranhão*. Belém, 1990, 54 páginas.
- ARNAUD, Expedito. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi.- 30*. Belém.CNPq/INPA,1966.
- ARNAUD, Expedito. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi-33*. Belém, CNPq/ INPA, 1968.
- ARNAUD, Expedito. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi-36*. Belém,CNPq/INPA, 1968.
- ARNAUD, Expedito, *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi-40*. Belém, CNPq/ INPA, 1969.
- ARNAUD, Expedito. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi- 44*. Belém, CNPq /INPA, 1970.
- ARNAUD, Expedito. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, 60*. Belém, CNPq/INPA,1975.
- ARNAUD, Expedito. *Os Índios Palikur do Rio Urucaúá*. Belém, Museu paraense Emílio Goeldi; CNPq; 1984.
- ARNAUD, Expedito *O Índio e a Expansão Nacional*. Edições Cejup, 1989
- BARTH, Frederik. *Ethnic groups and boundaries*. Boston, Little Brown and Co, 1969.
- BIORD-CASTILLO, Horacio. *El Contexto Multilingüe del sistema de interdependência regional del Orinoco. In: Revista Antropológica, n. 63-64, 1985: 83.101*. Caracas, Fundação La Salle, 1985.
- BOAS, Franz . *Linguistics and ethnology, In: Language in Culture and society: a reader in Linguistics and Anthropology, Hymes, Dell. Org.* USA, Harper and Row, 1964.
- BOSI, Eclea. *Memória e Sociedade, Lembranças de Velhos*, São Paulo, Editora Cia das Letras, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. *Pierre Bourdieu. Col. Sociologia, org.ORTIZ, Renato*. São Paulo, Ática,1983.
- BRANDÃO, Carlos R. *Identidade e etnia. Construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- BURGUIÈRE, André. *Perspectivas da Antropologia Histórica, In: LE GOFF, Jacques "A Nova História"* São Paulo, Martins Fontes, 1990, pp.148-152
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1964.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro, Tempo brasileiro, 1972.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade etnia e estrutura social*. São Paulo, Pioneira Editora , 1976.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever, In: Revista de Antropologia, vol.39, n. 1*. São Paulo, Departamento de Antropologia da FFLCH-USP,1996.

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela M. *Etnicidade: Da cultura residual mas irreductível. In Manuela Carneiro da Cunha, Antropologia do Brasil*. São Paulo, Brasiliense/Edusp, 1986.
- CARVALHO, Carlos Delgado de. *História Diplomática Brasileira*. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1959.
- CEDI *Povos Indígenas do Brasil*, 83. São Paulo, 1984
- CEDI *Povos Indígenas do Brasil*, 84. São Paulo, 1985
- CEDI *Povos Indígenas do Brasil, 1987/88/89/90*. São Paulo, 1991.
- CEDI, *Povos indígenas do Brasil, Aconteceu Especial 18, 19 87-88-89-90* São Paulo, 1994.
- CEDI/PETI *Terras indígenas do Brasil*. São Paulo, CEDI, 1990.
- CHAUDENSON, Robert. *Les Langues Créoles. In: Revista La Recherche, n. 248, nov. 1992*.
- CALVET, Jean-Louis. *Les Langues Vehiculaires*. Paris, Université de France, 1981.
- CROUDEAU, Henri. *La France Equinoxiale* Paris, T. premier, Challamel Aimé Éditeur, 1886.
- DA MATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Petrópolis, Vozes, 1981.
- DIPEQ/AP DIVISÃO DE PESQUISAS DO AMAPÁ *Resultados Preliminares do Censo de 1991*. Macapá, 1991.
- DORIA, Carlos Alberto. *A Grande Transformação*. Jornal Folha de São Paulo, 3/6/94, p.6-9
- DREYFUS, Simone. *Historical and political anthropological interconnections: the Multilingual indigenous polity of the Carib Islands and Mainland Coast from the 16<sup>th</sup> to the century, Colson, A B e Dieter-Heinen, H (orgs.) In; Antropologica 59-62/1983/1984*. Caracas, 1986.
- DURKHEIM, Emile. *Emile Durkheim. Col. Sociologia, org. Rodrigues, José Albertino* São Paulo, Ática, 1978.
- EVANS- PRITCHARD E. E. *Os Nuer* São Paulo, Perspectiva, 1978.
- FARAGE, Nádia. *As Muralhas dos Sertões*. Rio de Janeiro, Paz e Terra; ANPOCS, 1991.
- FAULHABER, Priscila. *O Navio Encantado: Etnia e Aliança em Tefé*. Belém, MPEG, 1987.
- FAULHABER, Priscila. *O Lago dos Espelhos: Um Estudo Antropológico das concepções de fronteira*. Campinas, tese de doutorado, Unicamp, 1992.
- FERNANDES, Eurico. *Pariucur-Ienê, In: RONDON, C.M.S. Índios do Brasil-II, n. 98*. Rio de Janeiro, Ministério da Agricultura, 1953, p. 283-292.
- FISHMAN, Joshua A . *The Relationship between Micro and Macro-Sociolinguistics in the study of Who Speaks What Language to Whom and When. In: Sociolinguistics*. Baltimore, J.B. Pride and Janet Holmes Editors Penguin Books, 1979.
- GALLOIS, Dominique. *O movimento na cosmologia Waiãpi: criação , expansão e transformação no Universo*. São Paulo, tese de doutorado, USP, 1988.
- GALVÃO Eduardo. *Áreas culturais indígenas no Brasil, in Boletim do Museu paraense Emílio Goeldi, n.8, 1960*. Belém, 1960.
- GALVÃO, Eduardo. *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

- GILLIN, John. *Tribes of Guiana, In; Steward, J. (org.) Handbook of South American indians, vol.III*. Washington, 1948
- GODELIER, Maurice. *Maurice Godelier. Col Sociologia, org. Carvalho, Edgard de Assis*. São Paulo, Ática, 1981.
- GONDIM, Abnor. *Decreto permite rever 153 áreas indígenas*. Jornal Folha de São Paulo, 20/1/96, p.1/12.
- GONDIM, Abnor. *Índio quer apoio de "não-índios"*. Jornal Folha de São Paulo, 13/10/96, p.4 eleições 96.
- GOODY, Jack. *Towards a Room With a View: A personal Account of Contributions to local knowledge. Theory, and Research in Fieldwork and Comparative Studies. In: Annual Review of Anthropology. Vol.20*. California, Palo Alto, Editors Siegel, Beals and Tyler, 1991.
- GREEN, Harold e DOOLEY, R. *Aspectos Verbais e Categorias Discursivas da Língua Palikur*. Brasília, Summer Institute of Linguistic, 1977.
- GREEN, Harold. e Diana. *Textos Palikur*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1976.
- GRENAND, Françoise e GRENAND, Pierre. *La cotê D'Amapa: de la bouche de L'Amazone à la baie d'Oiapoque, a travers la tradicion oral palikur, Boletim do Museu paraense Emílio Goeldi. Vol. III, n. 1*. Belém, 1987.
- GRENAND, Françoise et E.H. Ferreira. *Pequeno dicionário da língua geral*. Manaus, Seduc, 1989.
- GRENAND, Pierre et Françoise *Les populations amérindiennes de Guyane Française. In Atlas des departaments d'outre mer IV: la Guyene*. Paris, CNRS-ORSTOM, 1979.
- GUIMARÃES, Alba Z. *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1990.
- GUIMARÃES, Renato. *Cabanagem -A Revolução no Brasil. In: revista Temas de Ciências Humanas, n.4* São Paulo, s/d, 1978, pp. 93-130.
- GUIMARÃES, Renato. *Cabanagem -A Revolução no Brasil. Humanas, n.4* Campinas mimeografado, S/D, PP1 - 43
- GUMPERZ, John J. *Types of Linguistic Communities, In: Fishman, J., org. Readings of Sociology of Language*. Mouton, The Hague, 1977. Pp. 460-472.
- GUMPERZ, John J. and COOK-GUMPERZ, J. *Introduction: Language and the Communication of Social Identity, In: Language and Social Identity*. Cambridge University Press, 1982, pp 1-23.
- HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus, 1987, Vol 1.
- HABERMAS, Jürgen. *Habermas. Col. Sociologia, org. Freitag B. e Sérgio Paulo Rouanet*. São Paulo, Ática, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. *Apud ROUANET, S.P. e FREITAG. B. "A História Negativa". (Entrevista)*. Jornal Folha de São Paulo, 30/4/95, pp. 5-4/5-10.
- HANCOCK, Ian F. *Readings in Creole Studies*. University of Texas, 1979.
- HEGEL, Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. Portugal, Livraria Martins Fontes Editora Ltda, 1976.
- HILL, Jonathan D. *Rethinking History and myth* Chicago, University of Illinois Press, 1988.

- HURAUULT, Jean M. *Français et Indiens en Guyane, 1604-1972*. Paris, Union Generale d' Editions, 1972.
- HYMES, Dell. *The Ethnography of Speaking*. In: **FISHMAN, J. Readings in Sociology of Language**. Mouton, The Hague, 1977, pp. 99-138.
- INSTITUTO SOCIOANBIENTAL, *Povos indígenas do Brasil, 1991-92-93-94-95*. São Paulo, 1996.
- ISER, Wolfgang. *O Fictício e o Imaginário- Perspectiva de uma Antropologia Literária*. Rio de Janeiro, Eduerj, 1997.
- JOHN, Liana. *As Rédeas do Caos e o Futuro*. Jornal O Estado de São Paulo, 5/9/93, p.3 especial.
- KAPLAN, Joanna O. *The Piaroa People of Orinoco Basin*. Oxford University Press, 1975.
- LABURTHE-TOLRA, Philippe. *Etnologia - Antropologia* Petrópolis: Vozes, 1997.
- LARAIA, Roque B. e DA MATTA, Roberto. *Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios do médio Tocantins*. São Paulo, Difusão européia do Livro, 1967.
- LEACH, Edmundo. *Edmund Leach*. Col. *Sociologia, org. DA MATTA, Roberto*. São Paulo, Ática, 1983.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo, EPU-USP, 1974
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *A Obra de Marcel Mauss (Introdução de Sociologie e Antropologie de Marcel Mauss)* São Paulo, EPU, Editora USP, 1974.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural II* Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1976.
- LÉVI-SRAUSS, Claude. *O pensamento Selvagem*. São Paulo, Editora Nacional, 1976.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *L'identité*. Paris, Grasset, 1977.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Lévi - Strauss. Col. Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1980.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O olhar distanciado*. Lisboa, Edições 70, 1986.
- LIMA, Eraldo. *Oiapoque é Asilo dos deportados da Guiana* Jornal Folha de São Paulo, 16/03/91, p.4-5.
- LUNA, Sérgio V. *Planejamento de Pesquisa: uma introdução*. São Paulo, Educ, 1998.
- MALCHER, José M.G. *Índios da Região do Rio Oiapoque*. In: **RONDON, C. M. S. Índios do Brasil-II, n. 98**. Rio de Janeiro, Ministério da Agricultura, 1953, p. 269-283.
- MALCHER, José M.G. *Índios (catálogo-localização)* Mimeografado-s/d.
- MALINOWISK, Bronislaw. *Uma Teoria Científica da Cultura*. Rio de Janeiro, Zahar, 1962.
- MALINOWSKI Bronislaw. *Malinowski. Col. Sociologia, Durham, Eunice R.(org.)* São Paulo, Ática, 1986.
- MARCUS, George. *Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao Nível mundial*. In *Revista de Antropologia. n.34*. São Paulo, USP, 1991, pp. 197-221.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. São Paulo, Edusp, 1974.
- MEIRA, Márcio. *O tempo dos padrões*. Campinas, Tese de Mestrado, Unicamp, 1993.
- MEIRA, Márcio. *A língua geral como identidade construída*. In *Revista de Antropologia, vol.39, n.1*. São Paulo, Departamento de Antropologia da FFLCH-USP, 1996.
- MELATTI, Júlio C. *Índios do Brasil*. São Paulo, Hucitec, 1983.

- MENÉNDEZ, Miguel A. *A Área Madeira -Tapajós: Situação de Contato e relações entre Colonizador e Indígenas. In: História dos Índios no Brasil. Carneiro da Cunha, Manuela.* São Paulo, Cia das Letras- FAPESP, 1992, pp.281-296.
- METRAUX, Alfred. *Religions et magies indiennes d'Amérique du sud.* France, Gallimard, 1993.
- MONTEIRO, Jonh M. *Guia de Fontes para a história indígena e do indigenismo em arquivos brasileiros.* São Paulo, Usp/Fapesp, 1994.
- MONTEJO, Francisca P. *No Djisone Kheul-Portxige.* Belém, Edições Mensageiro, 1988.
- MORAES, Rita. *As Parteiras da Floresta.* Revistas Isto é, 19 de agosto/98 n. 1507, p. 64-66.
- MÜLLER, Regina P. *Os Asurini do Xingu.* Campinas, Editora Unicamp, 1990.
- MUSOLINO, Álvaro A N. *Viagem à Reserva do Uaçá. Relatório de Pesquisa- Proc. n.15/91,FAEP/Unicamp.* Campinas, digitado, 1991.
- NIMUENDAJÚ, Curt. *Die Palikur indianer und ihre nachbarne.* Goetborg, Fjard Foeljden, 31(2) 1926.
- NIMUENDAJÚ, Curt. *Mapa Etno- histórico de Curt Nimuendajú.* Rio de Janeiro, IBGE, 1981.
- NIMUENDAJÚ Curt. *Textos indigenistas.* São Paulo, Edições Loyola, 1982.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de *O nosso governo: os tikuna e o regime tutelar.* São Paulo, Marco Zero/CNPq, 1988.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *A Paixão de um Intelectual Ator.* Jornal Folha de São Paulo, 5/2/95, p.6-7.
- ORLANDO, Paulo. *Tabela de produção da área Palikur, setembro a dezembro/90.* Kumenê, 1990.
- POLANYI, Karl (org.) *Trade and market in the early empires: Economies in History and Theory.* New York: Free Press, 1957.
- RAIOL, Domingos A . *Motins políticos.* Belém, UFPA, 1970 vol. 5.
- REIS, Arthur C.F. *Limite e Demarcações na Amazônia Brasileira: A Fronteira Colonial com a Guiana Francesa.* Rio de Janeiro, Imprensa nacional, 1947, vol. 1.
- REIS, Arthur C.F. *Território do Amapá: Perfil Histórico.* Rio de Janeiro, Imprensa nacional, 1949.
- REIS, Fábio W. *Identidade, Política e a teoria da Escolha racional. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, n. 6, vol. 3, 1988.* Rio de Janeiro.
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970.
- RIBEIRO, Darcy. *A Cultura.* Jornal Folha de São Paulo, 13/11/95, p.1-2.
- RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro- A Formação e o Sentido do Brasil.* São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- RIBEIRO, Darcy, *Diários Índios.* São Paulo, Cia das Letras, 1996.
- RICARDO, Carlos A. *Povos Indígenas no Brasil. Vol 3.* São Paulo, CEDI , 1983.
- RIVIÈRE, Peter. *Individual and society in Guiana.* New York, Press syndicate of University of Cambridge, 1984.
- RONDON, Cândido Mariano da Silva. *Índios do Brasil das Cabeceiras do Xingu, dos Rios Araguaia e Oiapoque, vol.II.* Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Proteção aos Índios/Ministério da Agricultura, 1953.
- RUBEN, Guillermo. *Teoria da identidade: uma crítica. In Anuário antropológico n.86.* Brasília, Universidade de Brasília, 1988.

- RUBEN, Guillermo Raul. *A Teoria da identidade na Antropologia: Um Exercício de etnografia do pensamento Moderno*. Campinas, mimeografado, 1990.
- RUBÉN, Guillermo Raúl. *La teoria Antropologica y el Estudio de La incorporación de la Mano de Obra Campesina Indígena al Mercado Capitalista*. In: *Etinia n. 36/37, 1991/92*.
- RUBEN Guillermo. *A teoria da identidade na antropologia: um exercício de etnografia do pensamento moderno*. In *Roberto Cardoso de Oliveira: homenagem. Mariza Corrêa e Roque de Barros Laraia, orgs.* Campinas, Unicamp/IFCH . 1992.
- SAHLINS, Marshall. *Economia de la Edad de piedra*. Chicago, Akal editor, 1974.
- SAHLINS, Marshall. *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar editor, 1990.
- SALATI, Enéas [et al.]. *Amazônia: desenvolvimento. Integração e ecologia*. São Paulo, Brasiliense; CNPq ; 1983.
- SANTA ROSA, Domingos. *Relatório da produção mensal do PIN-Uaçá, dezembro/90*. Manga, 1990.
- SANTOS, Felizardo dos. *Tabela de produção mensal de Farinha, março/89 a dezembro/90*. Kumarumã, 1990.
- SANTOS, Felizardo dos. *Relatório Mensal de Atividades Produtivas, março/89-novembro/90*. Kumarumã, 1990.
- SANTOS, Suzana Primo dos. *Relatório da Assembléia dos Povos indígenas do Oiapoque*. Kumarumã, 1991.
- SANTOS, Suzana Primo dos. *Carta-relatório a Álvaro A N Musolino*. Belém, 1993.
- SEEGER, Anthony e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo *Terras e Territórios Indígenas no Brasil*. In: *revista Encontros com a Civilização Brasileira, n. 12* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.
- SILVA, Álvaro. *Carta-relatório, a Álvaro A N Musolino*. Oiapoque, 1993
- SORENSEN JR, A. P.. *Multilingualism in northwest amazon*. In *American anthropologist*. In *Sociolinguistics, Holmes, Janet and Pride, J.B., Editors*. N.Y., Penguin Books, 1979, pp.78-93.
- SPIRES, Roberta L. *Cultura indígena na escola e escola de cultura indígena*. Belém, mimeografado, 1997.
- TARALLO, Fernando e ALKIMIN, Tânia. *Falares Crioulos, Línguas de Contato*. São Paulo, Ática, 1987.
- TERENA, Marcos. *Caminhos Indígenas*. Jornal Folha de São Paulo, 2/5/95, p.1-3.
- TURNER. Victor. *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in human society*. Ithaca, Cornell University Press, 1974.
- VAN VELSEN, Jan. *A análise situacional o método de estudo de caso detalhado*. In *Antropologia das sociedades contemporâneas. Feldman-Bianco, Bela, org.* São Paulo, Global, 1987.
- VANSINA, Jan. *Oral tradition as History*. Madison: Univwersity of Wisconsin, 1985.
- WRIGHT, Robin. *História indígena do noroeste da amazônia: hipóteses, questões e perspectivas, in Carneiro da Cunha , Manuela. História dos índios no Brasil*. São Paulo, Fapesp/Cia das Letras, 1992, pp. 253-266.