



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

CAROLINE SOUZA FRANCO

ORIGEM E PRESENTE DE PRÁTICAS POLÍTICAS DAS POPULAÇÕES
INDÍGENAS DO BAIXO OIAPOQUE

CAMPINAS
2019

CAROLINE SOUZA FRANCO

ORIGEM E PRESENTE DE PRÁTICAS POLÍTICAS DAS POPULAÇÕES
INDÍGENAS DO BAIXO OIAPOQUE

*Dissertação apresentada ao Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas como
parte dos requisitos exigidos para a
obtenção do título de Mestra em
Antropologia Social.*

Orientadora: Profa Dra Artionka Manuela Góes Capiberibe

ESTE TRABALHO CORRESPONDE
À VERSÃO FINAL DA
DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELA
ALUNA CAROLINE SOUZA FRANCO
E ORIENTADA PELA PROFA. DRA
ARTIONKA MANUELA GOÉS
CAPIBERIBE

CAMPINAS

2019

Agência(s) de Fomento e nº de Processo(s): CNPq, 159095/2015-8
Funcamp convênio nº 519.292-1, Item: 388/16

Ficha catalográfica Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

F848o Franco, Caroline Souza, 1991-
Origem e presente de práticas políticas das populações indígenas do Baixo Oiapoque / Caroline Souza Franco. – Campinas, SP : [s.n.], 2019.

Orientador: Artionka Manuela Goés Capiberibe.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Povos indígenas - Oiapoque (AP). 2. Índios da América do Sul - Aspectos políticos. 3. Movimentos sociais. I. Capiberibe, Artionka Manuela Goés, 1970-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Origin and present of political practices of indigenous peoples of the Lower Oiapoque

Palavras-chave em inglês:

Indigenous peoples - Oiapoque (AP)
Indians of South America - Political aspects
Social movements

Área de concentração: Antropologia Social

Titulação: Mestra em Antropologia Social

Banca examinadora:

Artionka Manuela Goés Capiberibe [Orientador]
Marcos Pereira Rufino
Aline Fonseca Iubel

Data de defesa: 25-09-2019

Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0003-2929-0251>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/8264480122573033>



Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 25 de setembro de 2019, considerou a candidata Caroline Souza Franco aprovada.

Prof. Dra. Artionka Manuela Goés Capiberibe

Prof. Dra. Aline Fonseca Iubel

Prof. Dr. Marcos Pereira Rufino

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Agora, finalmente, estavam começando o Capítulo Um da Grande História que ninguém na terra jamais leu: a história que continua eternamente e na qual cada capítulo é muito melhor do que o anterior.”

As Crônicas de Nárnia, C.S Lewis

Dedico este trabalho ao meu querido avó (in memoriam), seu José, um homem de luta, que ao longo dessa caminhada foi dar início a sua verdadeira história. Com amor e muitas saudades dos tempos em que me levava até a escola.

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Pesquisa e Desenvolvimento Científico – CNPQ com a concessão de bolsa de pesquisa através do processo 159095/2015-8 com período de Set/2015 a Ago/2016 e com apoio da Fundação de Desenvolvimento da Unicamp - Funcamp com a concessão de bolsa de pesquisa através do convênio nº 519.292-1, Item: 388/16 com período de Set/2016 a Ago/2017.

Não conseguiria nomear todos aqueles que contribuíram para que essa dissertação fosse realizada. Entretanto, há alguns a quem não posso deixar de manifestar todo meu carinho e agradecimentos.

A professora Artionka Capiberibe, minha orientadora pela infinita paciência nesse percurso tão tortuoso que se tornou a escrita deste mestrado. Obrigada por não desistir e por continuar acreditando em mim, mesmo quando eu não acreditava.

Aos Povos Indígenas do Oiapoque, que nunca se cansam de lutar.
“Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque eles serão fartos”

Aos meus colegas de Unicamp: Elis, Eros, Maria Eugênia, Rubens, Sarah, Daniel, Pedro, Duvan, Gabi, Hellen, Raíza e Luíza que embelezaram meus dias campineiros: Muito obrigada.

A Marcela, a mais querida de todas as antropólogas que desperta em mim a vontade de ser livre e alegre. Obrigada pela parceria nessa caminhada!
Ao Jota, pelo carinho. Que benção a minha te encontrar querido, que presente!

A Família Alves Nascimento pelo apoio incondicional e pela alegria do pertencimento que sempre me oferecem. A família Lima pelo acolhimento e cuidado, em especial na figura dos meus sogros, Fátima e Vitor. Obrigada por me acolherem como filha.

A Cynthia e Michelle na celebração dos nossos 13 anos juntas. Obrigada por crescerem comigo.

A Sinara: pela alegria de ter você caminhado comigo. Porque como diria Guimarães, amizade dada é amor. Com desejos de menos saudades e mais tempo compartilhado.

As queridas Eliane, Ingrid, Aline e Hingrid. Por falarem com sabedoria e porque juntas aprendemos em amor.

Ao Diogo: não importa o tempo e a distância, sempre que nos encontramos me sinto a mesma adolescente de 15 anos. Obrigada por permanecer na minha vida.

No Oiapoque as meninas do lepé que tão generosamente me receberam: Marcela, Clarinha e Rita. A Ana, Marcus, Manoelzinho e agora Mariana. Obrigada por me receberem com tanto carinho, que família especial que vocês são!

A nossa família no Rio: Paty, Francisco, Laura e Luíza. As visitas a vocês nesses últimos anos foram sempre um sopro de alegria.

A minha comunidade de Fé, Projeto 242. Vamos perseverar juntos, em amor.

A minha irmã, pela parceria constante em tudo, pelo cuidado e por esse ano ter me presenteado com uma nova dádiva, ser tia. A minha pequena sobrinha Amélia, que veio para restaurar minha alegria.

A minha avó, Joventina: Meu maior exemplo de sabedoria, firmeza e amor. A minha mãe e meu pai que nunca pouparam esforços para que eu pudesse ter uma educação de qualidade.

Mãe e Jaque, esses últimos anos talvez tenham sido os mais difíceis, mas que bom que estávamos sempre juntas. Ainda viveremos uma infinidade de anos juntas, cheias da nossa alegria, nossas risadas e nosso amor. Que bom ter vocês.

Ao meu querido marido, Victor (Souza-Franco desde 2018)

Por segurar minha mão

Pelo amor resiliente, pela permanência, pelo cuidado constante.

Por ser companheiro nos mares revoltos e nas águas tranquilas.

Seguiremos juntos.

Ao Verbo. Princípio e Fim.

Todas as coisas foram feitas por Ele, e sem Ele nada do que foi feito se fez.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é uma análise dos fazeres políticos dos indígenas do Baixo Oiapoque, a partir da compreensão dos processos de organização que deram base para sua ação política atual. Na década de 1970, as populações indígenas do Oiapoque iniciaram seu processo de organização política conjunta com a realização de grandes Assembleias Indígenas. Como resultado desse processo tiveram a homologação de suas terras, em 1992, e a criação de sua primeira organização política, que englobava os quatro povos que habitam as terras indígenas da região, a APIO – Associações dos Povos Indígenas do Oiapoque, e, anos depois, o Conselho dos Caciques dos Povos Indígenas do Oiapoque. A partir disso esse trabalho está dividido em três capítulos. O primeiro construído a partir da minha experiência etnográfica e da análise da bibliografia sobre a região, procura apresentar ao leitor o município e essas populações. O segundo capítulo, é consagrado à análise do termo “fortalecimento” utilizado pelas organizações que foram e são parceiras na construção do movimento indígena na região, além de pensar como as assembleias indígenas foram construídas e quais são suas implicações no contexto atual. Por fim, o terceiro capítulo busca entender a história e ação de duas associações indígenas da região, a APIO – Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque, e posteriormente o Conselho dos Caciques dos Povos Indígenas do Oiapoque (CCPIO), além de apresentar um breve levantamento sobre a participação indígena na política partidária na região.

Palavras-chaves: povos indígenas - Oiapoque (AP); Índios da América do Sul – aspectos políticos; movimentos sociais.

ABSTRACT

The aim of this work is the analysis of the political actions of the indigenous people of Baixo Oiapoque, based on the understanding of the organizational processes that provided the basis for your political action. In the 1970s, the indigenous populations of Oiapoque began their process of joint political organization with the holding of large Indigenous Assemblies. As a result of this process they had their lands approved in 1992, and the creation of their first political organization, which encompassed the four peoples who inhabit the indigenous lands of the region, APIO - Associations of Indigenous Peoples of Oiapoque, and, years later, the Council of Chiefs of Oiapoque Indigenous Peoples. From this this work is divided into three chapters. The first one built from my ethnographic experience and from the analysis of the bibliography on the region, seeks to present the reader with the municipality and these populations. The second chapter is devoted to the analysis of the term “strengthening” used by the organizations that were and are partners in the construction of the indigenous movement in the region, as well as thinking about how the indigenous assemblies were built and what their implications are in the current context. Finally, the third chapter seeking to understand the history and action of two indigenous associations in the region, APIO - Association of Indigenous Peoples of Oiapoque, and later the Council of Chiefs of Indigenous Peoples of Oiapoque (CCPIO). It also presents a brief survey of indigenous participation in party politics in the region.

Keywords: indigenous peoples - Oiapoque (AP); indians of South America - political aspects; social movements

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1. Mapa 1.....	19
Figura 2. Monumento a fronteira (foto: Caroline Franco 2016).....	26
Figura 3. Ponte Binacional Franco-Brasileira. Fonte: Caroline Franco (março/2016), Oiapoque	32
Figura 4. Mapa produzido no Plano de Vida dos Povos e Organizações Indígenas do Oiapoque, publicado em 2009 (Fonte: APIO, 2009)	36
Figura 5. Ilustração retirada de (CCPIO,2019)	124

LISTA DE SIGLAS

- ABA - Associação Brasileira de Antropologia
- AGU - Advocacia Geral da União
- AMIM – Associação das Mulheres indígenas em Mutirão
- ANAI - Associação Nacional de Ação Indigenista
- APIO – Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque
- CCPIO – Conselho dos Caciques dos Povos Indígenas do Oiapoque
- CEDI - Centro Ecumênico de Documentação e Informação
- CIMI - Conselho Indigenista Missionário
- CIR - Conselho Indígena de Roraima
- CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
- COIAB - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
- COGEPI- Comitê Gestor do Programa Indígena da BR156
- CTI-NHII/USP - Centro de Trabalho Indigenista do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo
- DNIT - Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes
- FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
- FUNAI - Fundação Nacional do Índio
- FUNASA - Fundação Nacional de Saúde
- IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
- IEPÉ - Instituto de Educação e Formação Indígena
- MPF - Ministério Público Federal
- NUKEPA - Núcleo Kusuvwi de Estudos Palikur-Arukwayene
- Núcleo de Educação Indígena do Amapá
- OAB - Ordem dos Advogados do Brasil
- ONGs - Organizações Não-governamentais
- OPAN - Operação Amazônia Nativa
- PDPI/MMA - Programa Demonstrativo para populações Indígenas do Ministério do Meio Ambiente
- PGTA - Programa de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas de Oiapoque
- PIME - Pontifício Instituto Missões Exteriores
- SETRAP - Secretaria de Estado de Transporte do Amapá

SESAI/MS - Secretaria Especial de Saúde Indígena

SIL - Summer Institute of Linguistics

SPI - Serviço de Proteção aos Índios

TI - Terras Indígenas

TNC - The Nature Conservancy

TUCA – Teatro da PUCSP

UFRGS - Universidade Federal do Rio Grande do Sul

UNI - União das Nações Indígenas

UNIFAP - Universidade Federal do Amapá

UNIND - União Indígena

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
Capítulo 1	20
Povos Indígenas do Oiapoque	20
1.1. Primeiras Impressões	20
1.2. Terras e populações indígenas	35
Os Palikur.....	37
Os Galibi Kali'na.....	38
Os Karipuna	41
Os Galibi-Marworno	42
1.3. O fazer antropológico na região	43
1.4. A categoria “povos indígenas do Oiapoque”	45
Capítulo 2	50
Formação e vida de um movimento indígena	50
2.1. Organização política conjunta – As parcerias	50
Padre Nello e o CIMI	52
Lux Vidal e IEPÉ	61
CIMI e IEPÉ – Uma aproximação possível	68
2.3. Anatomia de uma Assembleia	80
Primeira Assembleia dos Povos Indígenas do Oiapoque.....	80
Capítulo 3	89
Política e Representação	89
3.1. A APIO – Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque	89
3.2 O Conselho dos Caciques	101
O Coordenador do Conselho	108

Conselho como Pessoa Jurídica.....	109
3.3 Novas estratégias (esboço de diálogo com o contexto nacional contemporâneo)	113
O Primeiro Vereador Indígena do Brasil.....	117
Considerações Finais.....	121
Bibliografia	126
Anexos.....	141
Anexo 1 – Blog Associação é para fazer juntos – José Strabeli	141
Anexo 2 – Tabela de mandatos de indígenas na política partidária – Oiapoque – 1969-2020.....	146

INTRODUÇÃO

Os brancos nos chamam de ignorantes apenas porque somos gente diferente deles. Na verdade, é o pensamento deles que se mostra curto e obscuro.

(KOPENAWA, 2015: 390)

Nesse sentido é que, até o presente, e sob alguns aspectos a Etnologia deixou as culturas primitivas girarem em torno da civilização ocidental, e poder-se-ia dizer, com um movimento centrípeto. Que uma mudança completa de perspectivas seja necessária (na medida em que se tenha realmente de enunciar sobre as sociedades arcaicas um discurso adequado a seu ser e não ao ser da nossa) é o que nos parece demonstrar com riqueza a Antropologia Política.

(CLASTRES, 1978: 19)

Esses textos, separados por quase 36 anos, parecem indicar a mesma coisa: os onipresentes “mal-entendidos” e desencontros na relação com a dimensão política do outro, nessa tensão não resolvida entre os diversos lugares de fala. O contato com esse choque de paradigmas gerou o que me levou, como aluna de graduação, a empreender uma pesquisa, nos anos de 2013 e 2014, sobre associações indígenas no Brasil, em um projeto de Iniciação Científica, intitulado “Resiliência indígena: produção de discursos e significados”. O projeto de Iniciação Científica, desenvolvido na EFLCH-Unifesp, orientado pela professora Dra. Artionka Capiberibe e financiado pelo CNPq, surgiu da inquietação do “fazer político” e tinha como interesse principal investigar o expediente de organização política possibilitado pela figura jurídica da “associação”.

Levando em consideração que este modo específico de ordenação não é próprio dessas populações, sendo antes tomado de “empréstimo” da tradição ocidental, o projeto procurou abordar os modos de ressignificação e apropriação desse mecanismo de ação política pelas associações indígenas, buscando fazer uma reflexão a partir dos discursos de algumas lideranças sobre esse processo. Com o desenvolvimento da pesquisa de Iniciação Científica, e a conseqüente familiarização com a bibliografia sobre o tema, novas inquietações e perguntas surgiram, criando o embrião desta pesquisa de mestrado.

No começo do mestrado, com o objetivo inicial de centrar a investigação em uma Associação indígena específica, a escolhida inicialmente foi a Associação

Metareilá do Povo Indígena Suruí (também conhecido como Paiter). Os contatos para que essa pesquisa pudesse ser feita começaram a ser feitos, mas não foram efetivos, e, depois de diversas tentativas frustradas, conclui que não havia interesse da associação nesse estudo.

Retomando as famosas palavras de Malinowski, “os imponderáveis da vida real” (1978): “por que não o Oiapoque?”

Uma vez abandonada a ideia inicial para o objeto da pesquisa um novo campo precisou ser pensado. Foi então que, em uma conversa com a orientadora, surgiu a questão: “por que não o Oiapoque?”. Além de toda bibliografia acumulada sobre a região, esses povos são conhecidos pelo seu exemplar processo de organização política. Em março de 2016, parti para minha primeira pesquisa de campo no Amapá, o que repeti no ano seguinte (permanecendo um mês em campo em cada ano). Essas duas viagens de campo me ensinaram uma das maiores lições da antropologia: não é possível antes do trabalho de campo definir completamente o seu objeto de pesquisa.

A ideia inicial era investigar as diversas associações indígenas presentes na região, a saber, o CCPIO (Conselho de Caciques dos Povos Indígenas do Oiapoque), a AMIN (Associação Mulheres Indígenas em Mutirão), a AIKA (Associação do Povo Indígena Karipuna), a OIANOK (Organização Indígena da Aldeia Kumarumã) e a extinta APIO (Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque), mas com o decorrer do trabalho pareceu mais profícuo realizar uma retomada do processo de organização político que foi se desenvolvendo nas populações indígenas do baixo Oiapoque.

Essa pesquisa foi realizada a partir da bibliografia consolidada sobre os povos indígenas da região – em particular um conjunto bibliográfico produzido a partir dos anos 1990, a partir de pesquisas antropológicas orientadas pela professora emérita da USP, Lux Vidal –; de documentos produzidos ao longo do tempo pelos indígenas (Plano de Vida, Plano de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas do Oiapoque e Protocolo de Consulta) e das entrevistas e observação etnográfica que realizei em duas viagens à região, primeiro em 2016 e depois em 2017. O trabalho de campo provocou reflexões importantes sobre a concepção da dissertação e o caminho que ela tomou, mesmo que nem sempre esse trabalho de campo seja evidenciado diretamente na dissertação.

Meu cotidiano em campo se dividia basicamente em duas partes: uma parte que aconteceu no Município de Oiapoque de acompanhamento das reuniões e atividades do Instituto de Educação, Pesquisa e Formação Indígena - IEPÉ. Além disso, através dessas atividades conheci o Conselho dos Caciques – CCPIO, o corpo técnico da Funai (formado majoritariamente por indígenas) e a TNC (The Nature Conservancy). Uma atividade de observação fundamental para esta pesquisa foi a participação em uma Assembleia de Avaliação, em 2016 – essa assembleia descrita no capítulo II é parte importante da reflexão sobre o processo de construção do movimento indígena na região. Em 2017, o Conselho dos Caciques resolveu limitar a participação nessa Assembleia aos indígenas da região, fato que restringiu o acompanhamento de uma segunda assembleia, na minha segunda estadia em campo.

A partir disso, esse trabalho está dividido em três capítulos. O primeiro é construído a partir da minha experiência etnográfica e da análise da bibliografia sobre a região e procura apresentar ao leitor o município de Oiapoque, naquilo que o constitui como relevante às relações sociais e políticas estabelecidas pelos povos indígenas, ao mesmo tempo em que introduz uma sucinta descrição etnográfica sobre as populações indígenas que vivem do lado brasileiro da fronteira entre o Brasil e a Guiana francesa, na região do baixo rio Oiapoque.

O segundo capítulo, é consagrado à análise do termo “fortalecimento”, utilizado pelas organizações não indígenas que foram ou são parceiras na construção do movimento indígena na região, além de pensar como as assembleias indígenas foram construídas, fornecendo um histórico desse processo e buscando refletir a respeito de suas implicações no contexto atual.

Por fim, o terceiro capítulo busca entender a história e ação de duas associações indígenas da região, a APIO – Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque, e posteriormente o Conselho dos Caciques dos Povos Indígenas do Oiapoque (CCPIO), além de apresentar um breve levantamento sobre a participação indígena na política partidária na região. As discussões desse capítulo constituem o cerne da dissertação buscando dar conta da questão conceitual a respeito da relação entre ação política e representação.

Se o objetivo inicial era entender como funcionava uma organização política circunscrita no tempo e espaço, o trabalho em campo mostrou que essa organização

era imbricada em relações muito mais complexas do que as imaginadas inicialmente, carregada de relações complementares e, muitas vezes, paradoxais: passado-futuro, modernidade-tradição, velhos-jovens, pesquisador-pesquisado. Desse modo, o proposto aqui é pensar não apenas o funcionamento dessas estruturas políticas, mas a construção de um movimento indígena que vai se modificando e transformando ao longo do tempo.

CAPÍTULO 1

POVOS INDÍGENAS DO OIAPOQUE

1.1. PRIMEIRAS IMPRESSÕES

Esse item se empenha em uma descrição etnográfica resumida das populações indígenas que vivem do lado brasileiro da fronteira entre o Brasil e a Guiana francesa na região do baixo rio Oiapoque. O intuito aqui é o de fornecer uma breve contextualização histórica, demográfica e geográfica da região por meio da bibliografia antropológica sobre os povos da região e de dados etnográficos obtidos durante as pesquisas de campo. Esse quadro permitirá a compreensão dos processos sociais em torno da constituição das organizações políticas dos povos indígenas do Oiapoque que são o tema central da presente pesquisa.

O Oiapoque tem hoje uma população estimada de 26.627 habitantes¹, é um dos municípios localizados mais ao extremo do norte do Brasil, no estado do Amapá. Oiapoque é também o nome do rio que delimita a fronteira do Estado brasileiro com a Guiana Francesa, região onde historicamente têm habitado as populações indígenas que serão retratadas nessa dissertação por meio de uma de suas associações políticas.

O município, fundado em 1945, possui apenas uma via de ligação por terra com a capital do Estado, Macapá, a BR-156, rodovia que liga o Sul do Amapá, a sua capital Macapá, e essa por sua vez ao último município em território brasileiro, com aproximadamente 600 Km e se localiza à margem direita do rio Oiapoque. Esse rio, que divide o território francês do brasileiro, nasce na serra do Tumucumaque (mapa 1) e deságua no oceano Atlântico.

Essa divisão não se deu sem litígios. Os vários trabalhos sobre a região, mostram que, desde o século XVI, portugueses e outros europeus disputaram a posse desse território. O conflito foi solucionado definitivamente apenas no começo do

¹ INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, IBGE. **Panorama Oiapoque**. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ap/oiapoque/panorama>. Acesso em: 11 fev. 2019.

século 20². Apesar da fundação relativamente recente do Município, a região do Uaçá é habitada desde muitos séculos e descrita como local de refúgio para populações indígenas fugindo de perseguições por caçadores de escravos e pelas tropas de guarda-costas portuguesas (TASSINARI, 2003; CAPIBERIBE, 2007). De acordo com Capiberibe, isso pode ter contribuído para a definição da região como “centro de antigas e intensas relações sociais, econômicas e políticas interétnicas, e entre os índios e não índios” (2007: 89).

Dos tempos coloniais aos dias de hoje, a vocação da região para essa centralização de relações permanece. Há um constante fluxo de pessoas transitando entre os dois lados da fronteira, somado a isso, ou melhor, talvez exatamente por isso, uma das primeiras afirmações que parecem claras ao se pisar em espaço *Oiapoquense* é que ali se pisa em território de fronteiras. Fronteiras no plural, já que elas não parecem terminar na fronteira territorial com o lado francês. A pluralidade étnico-cultural e linguística da região é visível até mesmo ao visitante mais desatento. Caminhar pelas ruas da cidade é imergir num universo de falares onde português, francês, kheuól franco-guianense, kheuól “indígena”³ e palikur são utilizadas indiscriminadamente.

Assim que cheguei em Oiapoque, hospedei-me na sede do Instituto de Pesquisa e Formação Indígena - Iepé que muito gentilmente me recebeu após a indicação de minha orientadora, que desenvolve pesquisas na mesma região e cuja orientadora, Lux Vidal, figura como uma das fundadoras do Instituto. O Instituto fica em um sobrado alugado no centro da cidade, próximo das duas principais linhas em que a urbanização foi sendo construída no município: a orla do Rio, popularmente conhecida como a Beira, e a BR-156. Todos os dias eu caminhava pela Avenida Barão

² Sobre a questão do Litígio, ver: Passes, Alan. *The hearer, the hunter and the agouti head: aspects of intercommunication and conviviality among the Pa'ikwené (Palikur) of French Guiana*. Tese (Doutorado em Editoração) – University of Saint Andrews, 1998

E Em Capiberibe (2009:46): “E, em 1900, no Tribunal internacional instalado em Berna, a defesa do Barão do Rio Branco em favor do limite natural da fronteira ser o rio Oiapoque derrotou a tese francesa que indicava o rio Araguari como baliza”

³ Kheuól é um termo utilizado para designar as línguas crioulas da região, que apresentam como superstrato o Francês, e diferem em relação ao substrato linguístico (CAMPETELA, 2017). O kheuól franco-guianense possui como substrato línguas de matriz africana, guardando semelhanças com as línguas crioulas das Antilhas e do Haiti, enquanto que kheuól “indígena” têm como substrato as línguas das populações nativas do norte do Amapá.

do Rio Branco⁴ até a beira do rio para observar a movimentação da cidade. Nos poucos metros de uma mistura de terra e asfalto que a ligam ao Instituto é possível observar as casas com saneamento precário, a Delegacia da Polícia Federal, a Igreja Católica Nossa Senhora das Graças com uma grande imagem de nossa Senhora na esquina próxima à Igreja.

A Igreja Católica⁵ está localizada em uma posição central nesse trajeto, a duas quadras da beira do rio e alinhada com um monumento a fronteira. Essa Igreja foi construída em 1955, mas as celebrações religiosas já ocorriam anteriormente em uma capela de taipa posicionada na beira do Rio.

Outro local que chamava minha atenção nessa caminhada era a Delegacia da Polícia Federal, por alguns motivos principais: um deles é porque muito se fala na mídia sobre as dificuldades de fiscalização nas fronteiras⁶, além disso ver a Polícia, que presta serviços de controle migratório, me fez lembrar da tensão que existe em relação às migrações brasileiras na região. O Governo Francês tem uma política específica para a área, uma das diferenças diz respeito ao visto de entrada no País. Os cidadãos brasileiros estão sujeitos à obrigatoriedade de visto de curta duração para ter acesso à Guiana Francesa⁷, mas são isentos de visto caso queiram se dirigir ao território francês no continente europeu⁸ em estadas inferiores a 3 meses. O pedido de visto de curta duração para a Guiana Francesa custa 60 euros (aproximadamente

⁴ A avenida leva o nome do Barão de Rio Branco, o diplomata foi responsável pela defesa do Brasil na questão do litígio desse território com a França.

⁵ Seguindo informação que consta em Nimuendaju (1926), Capiberibe (2009:1998) retrata que os primeiros missionamentos católicos na região datam do século XVII, mas acrescenta que o estabelecimento da Igreja Católica na região irá se dar de forma mais consolidada apenas no século XX.

⁶ **Alfândega na Fronteira do Brasil com a França enfrenta problemas de fiscalização e pessoal.** Disponível em: <<https://g1.globo.com/ap/amapa/noticia/2019/04/11/alfandega-na-fronteira-do-brasil-com-a-franca-lida-com-problemas-de-fiscalizacao-e-pessoal.ghtml>>. Acesso em: 08 jun. 2019.

FRANCE, Le Monde. **Oiapoque, base arrière de l'orpaillage illégal en Guyane.** Disponível em: <https://www.lemonde.fr/planete/article/2009/10/13/oiapoque-base-arriere-de-l-orpaillage-illegal-en-guyane_1253300_3244.html>. Acesso em: 20 maio 2019.

⁷ Embaixada da França no Brasil. **Pedidos de visto para a França no Brasil.** Disponível em: <<https://br.ambafrance.org/Pedidos-de-visto-para-a-Franca-no-Brasil>>. Acesso em: 12 jun. 2019.

⁸ Essa medida se aplica às estadas inferiores a 3 meses a França metropolitana, Coletividades e Territórios Ultramarinos: Saint Martin, Saint Barthélemy, Saint Pierre et Miquelon, Nova Caledônia, Wallis et Futuna, Mayotte e Polinésia Francesa assim como para os Departamentos e Regiões Ultramarinos: Guadalupe, Martinica e Réunion Disponível em: <<https://br.ambafrance.org/Pedidos-de-visto-para-a-Franca-no-Brasil>>. Acesso em: 12 jun. 2019.

R\$ 262,00 reais) e é necessária uma extensa lista de documentos para solicitação do visto.

Descendo a Avenida Barão de Rio Branco as instituições públicas começam a surgir: bancos estatais, autarquias do poder Judiciário, agências dos Correios. O funcionalismo público ocupa parte relevante dos postos de trabalho da cidade e gera receitas que ajudam a movimentar a economia da cidade, mas que não constituem o grosso da movimentação financeira nesta região, atravessada por negócios ilícitos ou não regulamentados, como: câmbio de dinheiro (Euro-Real), venda de ouro em mercado paralelo e prostituição (inclusive infantil)⁹.

Nessa mesma avenida, o Museu Kuahí – Museu dos Povos Indígenas do Oiapoque chama atenção, criado como um “museu não sobre os índios, mas dos índios, em que estes estariam a frente de todos os seus processos” (ZACCHI, 2006). O Museu é gerido por funcionários indígenas capacitados para a atividade museológica. No período da minha primeira estadia (março/2016), havia uma loja no subsolo onde se vendiam artefatos produzidos pelos indígenas, mas não era possível visitar o acervo do Museu devido às reformas que ocorriam.

Em 2017, quando voltei a campo, o Museu estava reaberto com as salas de exposição em funcionamento, além disso alguns eventos como a “Mostra Tela Indígena” aconteceram nesse período no espaço do Museu. A Mostra, criada na UFRGS, propõe divulgar filmes feitos por indígenas ou com essa temática e promover uma conversa com indígenas, pesquisadores e artistas depois de cada sessão. Em Oiapoque, a Mostra foi organizada em parceria com o IEPÉ, o Museu Kuahí e a Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Os filmes exibidos foram *Corumbiara* (2008), *para onde foram as andorinhas* (2016), *Belo Monte: depois da inundação* (2016), *Mbya Mirim* (2016) e *Hotxuá* (2012).

O público que compareceu à mostra era composto por professores e alunos do curso de licenciatura intercultural indígena da Universidade Federal do Amapá,

⁹ Uma CPI - Comissão Parlamentar de Inquérito destinada a investigar o tráfico de pessoas no Brasil, suas causas, consequências e responsáveis no período de 2003 a 2011 concluiu a partir dos depoimentos e informações levantadas com a CPI que a rota Macapá- Oiapoque constitui uma das vias mais utilizadas para tráfico de pessoas. Nos depoimentos aparece a informação de que no tráfico de menores é utilizado o processo de adoção, como instrumento de viabilização do tráfico. Grande parte do tráfico de pessoas destina-se a prostituição em boates. Outros casos são os de mulheres aliciadas a trabalhar como cozinheira ou lavadeiras no garimpo e que são obrigadas a atuar como prostitutas. Muitas mulheres são traficadas também para a Guiana Francesa. (BRASIL, 2014)

funcionários do Museu, do Iepé e da Funai – Oiapoque e em um número muito mais reduzido de alunos não indígenas da Universidade. Nas conversas posteriores à exibição dos filmes três temáticas, que também observei em outros momentos do trabalho etnográfico, se destacavam: a primeira dizia respeito à discussão do impacto de grandes projetos, como hidrelétricas, nas áreas indígenas. A segunda sobre as diferenças entre a infância que as crianças indígenas da região estavam tendo agora em comparação com a que seus pais tiveram. E por último, a questão da religião cristã praticada pelos indígenas na região.

O Museu possui duas salas de exposições, uma sala de pesquisa bibliográfica e audiovisual, uma sala de atividades e a loja. O acervo do museu é composto por artefatos de uso cotidiano e ritual, peças fabricadas para o comércio, algumas peças arqueológicas e esculturas, especialmente dos palikur.

Em 1997, os povos indígenas propuseram a criação do Museu no centro da cidade como modo de dar visibilidade a suas culturas e ser um centro de referência de memória, de documentação e de pesquisa para os povos da região. Essa proposta foi feita após a viagem de algumas lideranças indígenas da região à Alemanha, França e Portugal na companhia da deputada federal Janete Capiberibe. A defesa da criação do Museu pelos povos indígenas foi feita pautada em seus entendimentos acerca de suas riquezas culturais e ambientais, do potencial do Museu servir como polo de produção e divulgação etnociência, artesanal e artística, das possibilidades de desenvolvimento sustentável e da necessidade de aprimoramento dos programas escolares (VIDAL, 2016:43:44).

O Museu serviria também como espaço para estreitar as relações entre indígenas e não indígenas que vivem no município de Oiapoque, para possibilitar intercâmbios com outros povos indígenas e museus no Brasil e fora dele e por fim, viabilizar a venda de artefatos produzidos por eles mesmos e divulgar o trabalho e saberes dos artistas e artesãos indígenas. A proposta formal de criação do Museu foi incluída em 1998 no Programa de Desenvolvimento Sustentável do Amapá (VIDAL, 2016:45).

A concepção do Museu, com construção iniciada em 2000 e inauguração realizada em 2007, foi pautada em promover a participação dos povos indígenas, inclusive no que diz respeito a gestão, alguns indígenas indicados por suas comunidades de origem participaram de cursos de capacitação museológica no

Museu Paraense Emilio Goeldi e no Museu de Arte de Belém, paralelo a isso dois projetos culturais foram desenvolvidos nas aldeias: “Resgate e Fortalecimento Cultural”, desenvolvido pela APIO – Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque e “Formação dos Gestores do Patrimônio Cultural”, realizado com os professores indígenas que atuam nas aldeias da rodovia BR-156, realizado pelo Iepé – Instituto de Pesquisa e Formação Indígena, em parceria com a Petrobras cultural.

O grafismo indígena exposto na fachada do Museu, um Kuahí, pequeno peixe e um padrão gráfico geométrico, em forma de losango, motivo aplicado em diversos objetos (VIDAL, 2008), marca na avenida principal de Oiapoque a forte presença indígena na cidade. Minhas visitas ao Museu ocorriam com uma certa frequência, tanto para conversar com indígenas, que muitas vezes vem das aldeias ao Museu para entregar suas produções a serem vendidas na loja, como para observar quem eram os visitantes do Museu. Em linhas muito gerais, naquele período, observei que o público era formado por estrangeiros, geralmente franceses e guianenses, fazendo turismo do lado brasileiro, estudantes indígenas que usavam a estrutura do Museu para fazer suas pesquisas e indígenas em suas visitas (por inúmeros motivos) a cidade.

O Museu Kuahí não se destaca somente como construção que se impõe no centro da cidade de Oiapoque, ele possui, hoje, uma centralidade na atividade política dos povos da região, apesar de estar amargando um descaso com sua manutenção por parte do governo do estado. Voltarei a falar dele em diversas passagens ao longo da dissertação.

Essa presença indígena simbolizada pelo museu é fortemente notada ao caminhar pelas ruas. Segundo os dados do último censo do IBGE de 2010, 27,2% da população da cidade de Oiapoque (a que vive na área urbana somada a que vive na área rural) se auto declarou indígena¹⁰. Com essa porcentagem de população indígena é possível imaginar o peso do voto dessas populações nas eleições municipais.

¹⁰ IBGE. **Municípios com as maiores proporções de população indígena do País, por situação do domicílio Amapá - 2010**. Disponível em: <<https://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2.html>>. Acesso em: 16 jun. 2019.

Seguindo em minha caminhada observei que apesar de um pouco caótica, parece haver algum tipo de organização desconexa na cidade. Na beira do rio, um pequeno monumento de pedra saúda aos visitantes com o anúncio: “Aqui começa o Brasil”, e mostram trechos do hino nacional brasileiro “Dos Filhos deste solo és mãe gentil. Pátria Amada, Brasil”.



Figura 2. Monumento a fronteira (foto: Caroline Franco 2016)

A quantidade de lixo nas margens do rio dentro do município assusta, situação bem distinta das margens preservadas localizadas dentro das terras indígenas, o que pude constatar nas minhas visitas às aldeias Santa Izabel, Manga e Kumenê em março de 2016. Na beira do rio há uma grande quantidade de comércios, hotéis, casas de câmbio, supermercados, lojas com artigos para garimpo, pequenos comércios com uma variedade de itens, e junto a tudo isso ambulantes vendendo os mais diversos itens, desde produtos alimentares a fazendo câmbio de euro/real. Como bem notou Capiberibe, o mercado informal, ilegal e o formal se confundem na cidade (2009:154)

Apesar do centro do município ser relativamente pequeno, localizado ao lado da margem do rio Oiapoque, observa-se uma proliferação de novos bairros e construções mais distantes desse centro. No começo tentei seguir minhas caminhadas sem chamar muita atenção, andava sempre com cautela já que havia sido advertida pelas funcionárias do Iepé e por professores da Universidade Federal do Amapá com quem havia conversado de que a cidade era perigosa¹¹, principalmente para mulheres. A cidade também é conhecida como polo de garimpo e prostituição.

Em uma volta pela cidade se percebe a diversidade de ocupações de postos de trabalho (pescadores, catraieiros, comerciantes, garimpeiros, funcionários públicos, prostitutas etc.). Apesar de não existirem postos de garimpo autorizados oficialmente do lado brasileiro, a exploração aurífera cujo início na região data do século XIX seguindo pelo século XX continua até hoje dos dois lados da fronteira. A exploração mineral figura como um dos principais modos de interação entre indígenas e estrangeiros no século XX e início do XXI (ARNAUD, 1989A *apud* ANDRADE, 2007: 24).

Essa exploração promoveu uma intensa migração para a região, e é comum encontrar pela cidade jovens homens ainda hoje chegando em Oiapoque com o objetivo de se deslocar para as regiões do garimpo. O garimpo gera uma série de atividades decorrentes de suas necessidades, como: pousadas para os trabalhadores; comércio de instrumentos de trabalho, alimentos, roupas; venda e transformação do ouro; transporte de pessoas e mercadorias até o garimpo e o aliciamento de mulheres para prostituição. Além dos efeitos nefastos gerados pela exploração do ouro ao meio ambiente.¹²

¹¹ O Município de Oiapoque tinha em 2009 uma taxa de 52,47 homicídios por 100 mil habitantes. Nesse ano a média nacional pela mesma pesquisa era de 26,86 óbitos por 100 mil habitantes. DEEPASK. <http://www.deepask.com/goes?page=oiapoque/AP-Confira-a-taxa-de-homicidios-no-seu-municipio>. Levantamento elaborado a partir dos dados do Sistema de Informações sobre Mortalidade (SIM) do Ministério da Saúde. A base do SIM consolida as certidões de registro de óbito emitidas no Brasil no local da ocorrência do evento. Para identificação dos óbitos por homicídio foram levantados os óbitos por causas externas, registrados segundo o CID-10 como decorrentes de agressões intencionais de terceiros.. Disponível em: <<http://www.deepask.com/goes?page=oiapoque/AP-Confira-a-taxa-de-homicidios-no-seu-municipio>>. Acesso em: 16 jun. 2019.

¹² Caheté (2008) resume algumas das implicações da extração do ouro para o meio ambiente. A maior parte das publicações que o autor consultou diz respeito a problemática do mercúrio decorrente desta

Em 2016, a proporção de pessoas ocupadas em Oiapoque em relação à população total do município era de 6,3%. Para se ter uma dimensão dessa porcentagem, de quão baixa é essa porcentagem, na capital do Estado, Macapá, no mesmo período, a população ocupada era de 24,7%¹³. O que esses números não revelam é o trânsito intenso de pessoas que circulam pela cidade, a sazonalidade da venda de alguns produtos (como do açaí e da farinha), os deslocamentos das pessoas entre aldeia e cidade e a diversidade de fluxos singulares que acabam por existir em uma zona de fronteiras.

Da margem do rio é possível avistar no outro lado da fronteira a cidade de Saint-Georges-de-l'Oyapock, a distância é tão pequena que é difícil de acreditar que ali já não é território brasileiro. Na beira do rio há um atracadouro de catraias, pequenas embarcações. Pessoas das mais diversas etnias e países se deslocam de um lado a outro nessas embarcações guiadas em geral por brasileiros, carregam consigo de tudo um pouco: produtos alimentícios, ferramentas de trabalho, ouro, farinha. O pagamento ao catraieiro é globalizado, aceitam euro, real, o que o viajante desejar.

Na travessia para o lado francês, a paisagem natural é interrompida por um gigante de concreto e ferro, uma ponte estaiada que faz a primeira integração terrestre pavimentada do Brasil com o Departamento Ultramarino francês, a Guiana. Essa ponte começou a ser construída em 2008, mas só foi inaugurada em 2017.

A travessia dessas fronteiras por seus moradores denota certas especificidades no município agregando o deslocamento não como migração no sentido clássico do termo, mas abarcando o fluxo de pessoas e bens como modo de viver oiapoqueense. Na travessia entre uma cidade e outra, aproveitava para conversar com moradores

atividade. Mas alguns outros impactos também se apresentam: Alterações físicas ou paisagísticas perniciosas nas áreas de exploração, impactos químicos das substâncias usadas na extração do ouro, principalmente o mercúrio, já citado e a contaminação com cianeto. Nessas áreas de mineração impactos socioeconômicos e políticos ainda se apresentam, como: Acidentes de trabalho, tráfico de drogas, prostituição/exploração de menores, crimes e comércio ilegal de armas.

¹³ Dados do censo 2010, IBGE, disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ap/oiapoque/panorama>

O conceito de população ocupada usada pelo IBGE na coleta desses dados: "São classificadas como ocupadas na semana de referência às pessoas que, nesse período, trabalharam pelo menos uma hora completa em trabalho remunerado em dinheiro, produtos, mercadorias ou benefícios (moradia, alimentação, roupas, treinamento etc.) ou em trabalho sem remuneração direta em ajuda à atividade econômica de membro do domicílio ou, ainda, as pessoas que tinham trabalho remunerado do qual estavam temporariamente afastadas nessa semana";

locais de Oiapoque, brasileiros, que me descreviam que suas vidas se dividiam dos dois lados da fronteira.

Em território francês fica Saint-Georges-de-l'Oyapock, com uma população estimada em 4.115 pessoas¹⁴. Para Laval (2016:74) foi somente através da construção das estradas que ligam Macapá a Oiapoque (BR-156) e Saint Georges a Caiena (RN2- Route Nationale), que essas duas cidades começam a se integrar em um espaço regional mais amplo, até então a comunicação com essas cidades era feita por rio ou mar. Gallois (1983) aponta que o trecho que liga o Oiapoque à capital do Estado, Macapá, foi aberto no final dos anos 1970, a rodovia corta a área indígena demarcada e também a cabeceira dos rios da bacia do Uaçá.

O movimento indígena na região surge com o tema principal da demarcação das terras indígenas. Nas discussões sobre a demarcação, desde 1975 a rodovia passou a ser um problema em questão. A principal preocupação era que a passagem da rodovia pela área a ser demarcada provocasse a perda do território, das nascentes dos rios e o aumento das invasões de garimpeiros, fazendeiros e madeireiros para exploração dos recursos do território (BASTOS; BRITOS; GARCIA, 2015)

Em 1980, as lideranças continuavam se pronunciando para a FUNAI contra a passagem da rodovia dentro da área indígena. A Funai não considerou essas manifestações dos indígenas e junto com o Governo do então Território Federal do Amapá passou a pressionar as populações indígenas a firmarem um termo de compromisso aceitando a passagem da rodovia na área indígena (BASTOS; BRITO; GARCIA, 2015). Em 1981 no periódico Mensageiro constam as conclusões da Assembleia dos Povos Indígenas do Oiapoque sobre o termo de Compromisso do traçado da rodovia na região:

1. Os índios afirmam que o Sr. Delegado da Funai veio com decisão já tomada: a estrada tinha que passar por bem ou por mal e que não adiantava nem querer. A Funai pressionou deveras para que a estrada passasse.
2. Os tuxauas também foram muito pressionados com promessas, agrados e ameaças mais ou menos veladas.

¹⁴ INSEE. **L'Est Guyanais: un territoire vaste et peu peuplé**. Disponível em: <<https://www.insee.fr/fr/statistiques/1294505>>. Acesso em: 16 fev. 2019

3. A imprensa pressionou, deturpando a verdade sobre os acontecimentos e apelidando os indígenas com palavras ofensivas.

4. Boa parte dos índios das comunidades ficaram desconfiados e revoltados, porém é justo dizer que os presentes não tiveram coragem de se manifestar na hora. Muitos dizem por que não entenderam bem.

5. Os representantes do governo foram generosos em promessas que a estrada atravessando a reserva só podia trazer benefícios e não prejuízos as comunidades indígenas. Os tuxauas ficaram convencidos porque até pediram ramais para Urucaú e Uaçá.

6. Algumas comunidades dizem que os tuxauas tinham de consultar as próprias comunidades antes de assinar os contratos.

(Mensageiro¹⁵, 1981, nº 9, sem nº página *Apud* Bastos, Britos e Garcia, 2015)

Mesmo com o pedido de explicações ao governo do Território e à FUNAI feito pelas lideranças indígenas, com apoio do CIMI, a proposta dos limites onde passa a rodovia foi mantida e vigora até hoje (Bastos, Britos e Garcia, 2015). Em 2007, a partir das reuniões sobre os impactos da BR-156, realizadas na 6ª CCR/MPF foi criado o Comitê Gestor do Programa Indígena da BR156 (COGEPI), com representantes dos órgãos públicos responsáveis pela obra (DNIT e SETRAP), da FUNAI e representantes dos povos indígenas de Oiapoque. Entretanto a atuação do Comitê ficou restrita ao começo de sua criação, pela falta de comprometimento do governo (LEWKOWICZ, 2019:7).

Em 1996, promulgado no Decreto nº 2.200, de 8 de abril de 1997 foi estabelecido um Acordo-Quadro de Cooperação entre Brasil e França¹⁶, como resultado do projeto de cooperação social, econômica e cultural realizado do lado brasileiro pelo então governador do Estado do Amapá, João Alberto Capiberibe, e do lado francês pelo então governador, Antoine Karam (CAPIBERIBE, 2009:151).

¹⁵ *O Mensageiro* é uma publicação do Conselho Indigenista Missionário, que nasce em 1979 como instrumento de intercâmbio entre os Povos Indígenas, de apoio e de servir como porta-voz da visão dos povos indígenas perante a sociedade envolvente. Cinco lideranças indígenas tiveram a iniciativa da criação do periódico, três deles eram lideranças do Baixo Oiapoque: Geraldo Lod - galibi-kalinã, Raimundo Nonato dos Santos - karipuna, Paulo Orlando Watay - palikur. As outras duas lideranças eram Munduruku do Pará: Francisco Akai e Floriano Taué. (Mensageiro - CIMI: 2012)

¹⁶ Seguiram a esses o Acordo sobre o projeto de construção da ponte sobre o Rio Oiapoque (em vigor a partir de 2001), e o Acordo Relativo à construção de uma Ponte Rodoviária sobre o Rio Oiapoque ligando a Guiana Francesa e o Estado do Amapá (em vigor a partir de 01/06/2007).

João Capiberibe, senador pelo Amapá no mandato 2010-2018, cita¹⁷ que essa articulação começou com a divulgação para o governo guianense do Programa de Desenvolvimento Sustentável do Amapá (PDSA), que estava sendo implementando no Estado quando de sua gestão como governador (1995-2002). Essa articulação levou à criação do artigo 6º no Tratado de Cooperação Franco-Brasileira, assinado pelos então presidentes Jacques Chirac, da França, e Fernando Henrique Cardoso, do Brasil, que tratava especificamente da situação da fronteira entre Amapá e a Guiana Francesa (CAPIBERIBE, 2009:151).

Além disso duas medidas resultantes desse acordo geraram impactos imediatos na região: a abertura e pavimentação do prolongamento da RN2 (Route Nationale), essa via liga Regina à Saint Georges criando um acesso terrestre da cidade fronteiriça até a Capital Caiena, e a construção de uma ponte sobre o Rio Oiapoque, a Ponte Binacional Franco-Brasileira, ligando por via terrestre os dois territórios (CAPIBERIBE, 2009:151)

A pavimentação das duas vias que ligariam o Brasil e o Departamento Francês são importantíssimas para promover a integração regional, apesar do lado francês estar com toda a estrutura viária pavimentada e finalizada, no lado brasileiro, como já apontado a rodovia segue com problemas. Apesar da rodovia federal BR-156 ser a única ligação terrestre da cidade de Oiapoque (e, por conseguinte, da Guiana Francesa), com o restante do território brasileiro, como pude constatar em minhas viagens de campo mencionadas anteriormente, a estrada possui péssimas condições de tráfego com um longo trecho sem pavimentação (aproximadamente 100 km de um total de 593km).

¹⁷ CAPIBERIBE, João. **Pronunciamento de João Capiberibe em 21/03/2017**. Disponível em: <<https://www25.senado.leg.br/web/atividade/pronunciamentos/-/p/texto/429639>>. Acesso em: 10 jun. 2019.



Figura 3. Ponte Binacional Franco-Brasileira. Fonte: Caroline Franco (março/2016), Oiapoque

O Ministério Público Federal (MPF) ajuizou ação contra o Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes (DNIT) e o Estado do Amapá com vistas a reivindicar a conclusão do asfaltamento do trecho norte da BR-156¹⁸. A pavimentação da rodovia é considerada a obra federal mais antiga do Brasil, o projeto de implantação dessa estrada pelo Governo Federal consta desde 1944. Trinta e dois anos depois, em 1976 foi assinado o convênio que delegava ao Estado do Amapá a responsabilidade pela pavimentação da via. Mas o primeiro lote para pavimentação de um trecho da rodovia foi licitado somente em 1993. Em 2014 a responsabilidade da obra passou ao Departamento Nacional de Infraestruturas e de Transporte. Em 2019, 43 anos depois do início de sua construção ela segue inacabada.

Na época de chuvas o trecho sem asfaltamento se torna praticamente intransitável, pois a pista converte-se em um lamaçal fazendo o tempo de viagem passar de 8 horas para 12 ou até mesmo 24 horas. Observei também que a maior parte das pessoas faz o trajeto de ônibus (que muitas vezes atolam e precisam ser puxados por outros veículos), ou caminhonetes, pick-ups de cabine dupla com tração nas quatro rodas, considerando que veículos de passeio não conseguem transitar.

¹⁸ FEDERAL, Ministério Público. **MPF processa DNIT e Estado do Amapá por demora na pavimentação do trecho norte da BR-156**. Disponível em: <<http://www.mpf.mp.br/ap/sala-de-imprensa/noticias-ap/mpf-processa-dnit-e-estado-do-amapa-por-demora-na-pavimentacao-do-trecho-norte-da-br-156>>. Acesso em: 05 jun. 2019

A rodovia começa em Laranjal do Jari, sul do Estado do Amapá, segue até Macapá e de lá até o Oiapoque dando acesso à Ponte Binacional Franco-Brasileira. Minha estadia no Oiapoque começou com minha chegada à Macapá. Diferentemente do aeroporto, muito parecido com outros aeroportos de pequeno porte do Brasil, na rodoviária de Macapá a percepção de estar numa região fronteira já se faz presente com o assédio de “agentes de turismo” brasileiros, trabalhando de modo informal, abordando viajantes e oferecendo passagens de Macapá até Oiapoque em caminhonetes ilegais, com a promessa de uma viagem mais curta do que a feita pelos ônibus legalizados, mas a um custo maior.

A abordagem, que variava conforme o viajante, pode indicar o público diverso que se destina ao Oiapoque, sendo feita ora em francês, ora em português. Decidi seguir viagem de ônibus observando as condições da rodovia. Saindo de Macapá, a rodovia segue pavimentada rumo ao norte até Calçoene, município que leva o nome de um dos rios que corta a cidade e fica a 366 Km de Macapá. O cruzamento com o rio marca o final do primeiro trecho de pavimentação da BR-156. Segue-se então mais de 100 km de estrada de terra, passando pela Terra Indígena do Uaçá. Após a passagem pela terra indígena, os cerca de 60 km finais da rodovia até as margens do rio Oiapoque voltam a ser pavimentados.

Todo o percurso carece de infraestrutura básica, inexistindo inclusive postos de combustíveis. O ônibus faz suas paradas em pequenos estabelecimentos que, durante a noite, não possuem qualquer iluminação, tendo apenas banheiros disponíveis, estando os poucos comércios que existem no percurso de portas fechadas.

Esse cenário depõe contra o projeto de integração regional. J. G. Silva (2006:3) observou as dificuldades enfrentadas pela população da região em virtude da má condição da rodovia, especialmente em períodos chuvosos, que provocam o bloqueio da BR-156. Problemas como crises no abastecimento de energia (elétrica e gás), dado que a energia elétrica gerada para o Oiapoque é feita através de termoelétricas que dependem do óleo diesel para a produção. Encarecimento do preço dos alimentos que chegam pela rodovia ao município, e dificuldades na prestação de serviços públicos, como os correios, além de dificultar que moradores de Oiapoque e de outros municípios que beiram a parte não pavimentada da rodovia se desloquem até a capital que concentra diversos aparatos estatais.

Outro entrave à economia da região em virtude das más condições da rodovia se dá no transporte de produtos locais para a capital do estado, Macapá. Em março/2016 acompanhei uma reunião com algumas lideranças indígenas do Oiapoque, representantes da Fundação Nacional do Índio – FUNAI e duas organizações que atuam na região (o já mencionado Instituto de Educação e Formação Indígena - Iepé e a The Nature Conservancy- TNC¹⁹) com uma empresa de Macapá interessada em comprar a produção de Açai²⁰ realizada pelos indígenas. Um grande dificultador da negociação foi como escoar a produção via BR-156 de Oiapoque até a capital do estado.

As cidades que seriam os grandes dois polos dessa integração regional teriam duas semelhanças, como apontado por Laval (2016:77), a primeira seria a de que ambas estão distantes de suas capitais nacionais: Oiapoque dista 3.067 km (por estrada) de Brasília e Caiena 7.074km de Paris, o que produziria um desconhecimento dessas fronteiras por parte dos seus respectivos governos. A segunda é uma espécie de resultado da primeira semelhança, refere-se à dificuldade em efetivar as leis e normas dos dois países.

Capiberibe (2009:232) aponta que uma outra semelhança importante entre as duas cidades diz respeito às suas origens. Saint-Georges foi criada como penitenciária para os exilados franceses em 1853, enquanto o Oiapoque nasceu a partir da criação da colônia penal de Clevelândia do Norte.

Já em relação às principais diferenças entre as duas cidades estariam os fatores econômicos (desvalorização do real em relação ao euro) e, aliado a eles, o padrão de vida (salários mais altos, benefícios sociais e políticas de educação e saúde mais consistentes do lado francês). Isso resultaria em um desnível entre Brasil e França que atrairia a migração brasileira para a Guiana (LAVAL, 2016:78).

Outro fator importante de diferenciação entre esses dois contextos, levantado por Capiberibe (2009:240) e por Paul-Guers (2008:174) – ambas pensando a

¹⁹ Essas organizações serão tratadas mais detalhadamente posteriormente na dissertação.

²⁰ Várias oficinas foram realizadas na área indígena com o objetivo de construir um Programa de Gestão Territorial das Terras Indígenas. Uma das propostas prioritárias escolhidas pelos indígenas a partir dessas oficinas foi a estruturação da cadeia produtiva do açai. Disponível em: Mazurek, Rosélis Remor de Souza. *Programa de gestão territorial e ambiental das terras indígenas do Oiapoque* / Rosélis Remor de Souza Mazurek, organizador. - Belém: The Nature Conservancy, 2013.

comparação entre a política indigenista da França na Guiana Francesa com a política indigenista do Brasil – é o da diferença de *status* constitucional entre indígenas dos dois lados da fronteira. Enquanto do lado francês os indígenas têm um estatuto de cidadão equivalente a qualquer outro cidadão francês, independentemente de sua etnia; do lado Brasileiro, é garantido por legislação o direito à diferença sobrepondo duas identidades: a identidade nacional e a étnica.

Essa conquista de “duas identidades” tem seu marco na Constituição brasileira de 1988 com a tentativa de ruptura com a norma tutelar, uma política que previa a integração dos indígenas à comunhão nacional e sua transformação em indígenas com direito à diferença (FARAGE E CARNEIRO DA CUNHA, 1987 e OLIVEIRA, 2017).

1.2. TERRAS E POPULAÇÕES INDÍGENAS

No município de Oiapoque se encontram distribuídas três terras indígenas (TI Uaçá, TI Juminã e TI Galibi) onde vivem os Palikur, os Galibi Kali'na, os Karipuna e os Galibi-Marworno. Essas terras demarcadas fazem parte de uma grande área contínua, que, como dito anteriormente, foi cortada a Oeste pela BR-156. A maior parte das aldeias é concentrada na Terra Indígena do Uaçá em uma área de 470.164 hectares, homologada pelo Decreto 298 (DOU 30.10.91), com predominância das populações Galibi-Marworno, Karipuna e Palikur. A Terra indígena Juminã por sua vez possui 41.601 hectares, homologada pelo Decreto s/número (DOU 22.05.92) onde habitam predominantemente os Galibi-Marworno e Karipuna e por fim, a Terra Indígena Galibi do Oiapoque, homologada pelo decreto 87844 (DOU 22.11.82), ocupada majoritariamente pelos Galibi-Kali'na em uma área de 6.889 hectares.

Dentro da área indígena se localizam as nascentes dos grandes rios que banham a região, o Uaçá, o Urukauá e o Curipi. A paisagem a leste é tipicamente de savana e campos alagados com diversas ilhas onde se encontram aldeias, sítios e roças, em direção ao rio Cassiporé e ao Oceano Atlântico. No lado Oeste, temos a prevalência de terra firme com árvores de grande porte e palmeiras. A região é em grande parte plana, mas nela encontram-se algumas montanhas, que aparecem recorrentemente nas histórias e mitos dos povos da região, a saber, Cajari, Carupina e Tipoca (VIDAL, 2007:12)

Essa descrição pode ser visualizada no seguinte mapa da região:

Terras Indígenas Juminã, Galibi e Uaçá

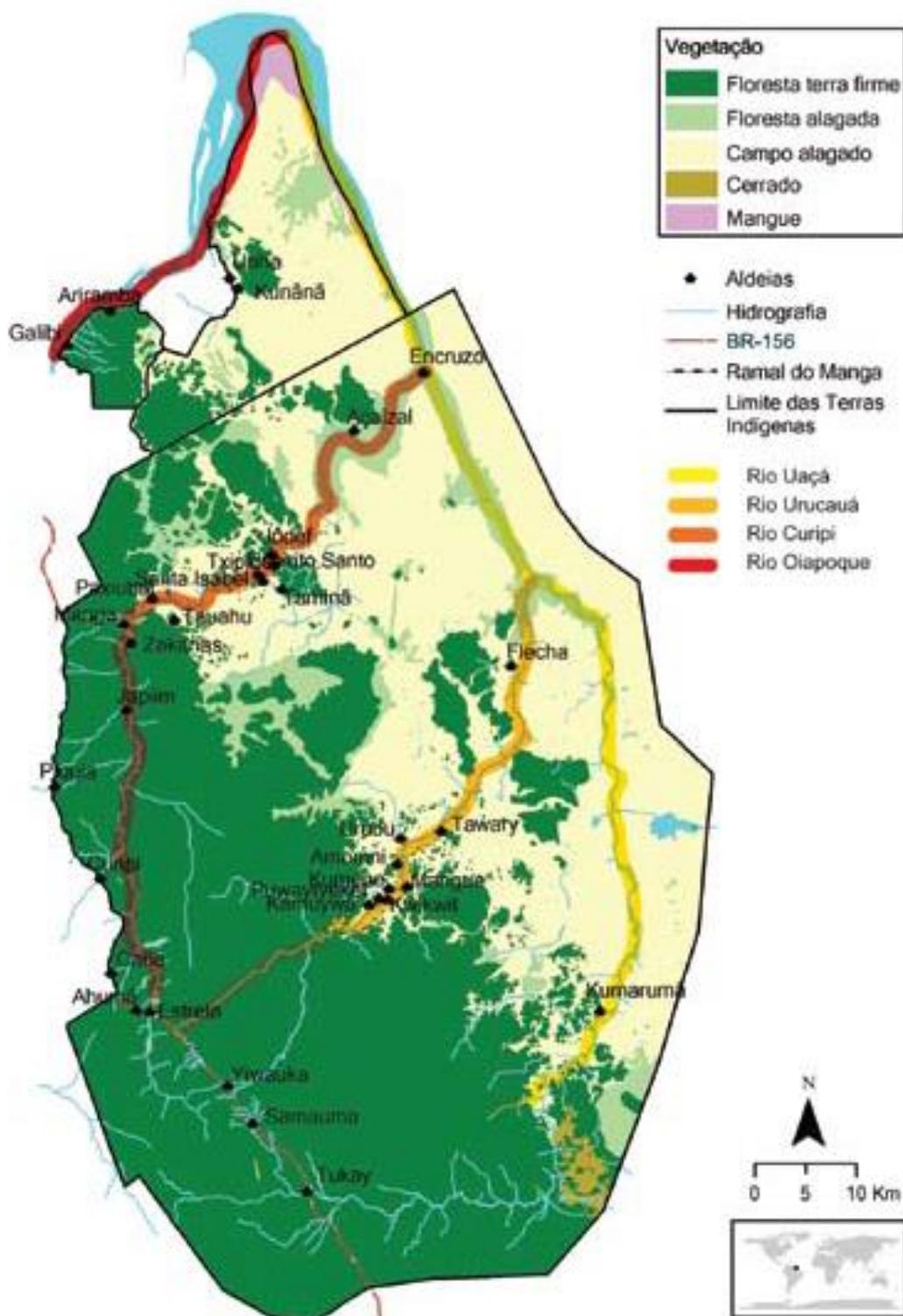


Figura 4. Mapa produzido no Plano de Vida dos Povos e Organizações Indígenas do Oiapoque, publicado em 2009 (Fonte: APIO, 2009)

Os Palikur

Os Palikur são falantes do *parikwaki*, uma língua que faz parte da família linguística Arawak-maipure, e vivem dos dois lados da fronteira entre Brasil e Guiana Francesa. Do lado brasileiro, os Palikur vivem em aldeias distribuídas majoritariamente no rio Urukauá, afluente da margem esquerda do rio Uaçá, representado em amarelo na figura 4. (CAPIBERIBE, 2009:2), na área urbana do município de Oiapoque e em aldeias mais recentes localizadas às margens da BR-156. A principal aldeia palikur do lado brasileiro e a que congrega o maior número de pessoas é a aldeia Kumenê, antiga aldeia Bom Salvador (TASSINARI, 2003:72).

Fontes etnográficas mais recentes sobre os palikur são os trabalhos de Artionka Capiberibe que vão desde a década de 1990 até os dias de hoje (2001, 2007 e 2009) e os da antropóloga sul-africana Lesley Green, realizados junto com David Green, que viveu em sua infância entre os Palikur por ser filho dos missionários do Summer Institute of Linguistics(SIL) (GREEN, LESLEY and GREEN, DAVID, 2003 e 2010). Existe também uma extensa produção do IEPÉ tratando dos mais variados temas que falam dos Palikur junto com as outras populações da região²¹.

Alguns projetos acadêmicos com temáticas e participação de acadêmicos palikur²², ocorreram e ocorrem hoje vinculados ao Curso de Licenciatura Intercultural indígena²³: Na coordenação da Prof.^a Elissandra Barros da Silva: “Levantamento de dados sociolinguísticos do povo Palikur na Terra Indígena Uaçá - Março a Junho de 2013”, “Saberes Indígenas na Escola Palikur - 01/04/2016 a 30/04/2017”; Projeto

²¹ *Turé dos Povos Indígenas do Oiapoque* (Museu do Índio e Iepé, 2009); *Povos Indígenas do Baixo Oiapoque* (Lux Boelitz Vidal, 2007); *Patrimônio Cultural e Imaterial e Povos Indígenas* (Organizado por Dominique Tilkin Gallois – 2006); *Povos Indígenas no Amapá e Norte do Pará - Quem são, onde estão, quantos são, como vivem e o que pensam?* (Por Dominique Tilkin Gallois e Denise Fajardo Grupioni – 2003); *Waramwi: A cobra grande* (Uwet Manuel Antônio dos Santos, David Green e Lesley Green – 2013); *Artefatos e matérias-primas dos povos Indígenas do Oiapoque* (Por Iepé e Museu Kuahí, 2013); *Peixes e pesca: Conhecimentos e práticas entre os Povos Indígenas do Baixo Oiapoque, Amapá* (Iepé, 2009)

²² Seria interessante pensar no futuro como os acadêmicos indígenas da região têm feito uso em seus trabalhos da ampla bibliografia antropológica sobre eles.

²³ Acadêmicos palikur também têm produzido trabalhos muito interessantes como monografias para conclusão da licenciatura intercultural e iniciações científicas. Em 2017 o acadêmico egresso do curso Adonias Guiome Ioiô, indígena Palikur-Arukwayene, foi aprovado no Mestrado em Antropologia Social da Universidade Federal do Pará. Ele já está no doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da UFPA.

“Documentação da Língua Palikur (Arawak) - 01/07/2016 a 01/07/2018” e Qual(is) língua(s) você fala?: identificação da diversidade linguística nas Terras Indígenas do Oiapoque. A Professora Dra. Elissandra coordena também o Núcleo Kusuvwi de Estudos Palikur-Arukwayene (NUKEPA) na UNIFAP²⁴.

Os dados demográficos acerca dos palikur ao longo da história provém de diversas fontes. Capiberibe (2001:31) fez um levantamento desses dados de 1925 a 200 e observou um crescimento populacional significativo nesse período, essa tendência, bem apontada pela autora, é corroborada pelos dados do Censo de Circulação Interna da FUNAI-Oiapoque obtidos em minha pesquisa de campo em 2016, 2017. Esse crescimento se deve em parte, às políticas de Estado e, mais recentemente, à pressão do movimento indígena.

Como demonstram os trabalhos de Capiberibe (2007, 2009, 2017), o contato religioso com missões evangélicas é extremamente importante na história palikur. O marco desse contato é o ano de 1965, quando um casal de missionários linguistas do Summer Institute of Linguistics (SIL) foi enviado ao Urukauá para estudar a língua Palikur, o *parikwaki*. Além do estudo da língua, o casal se dedicou à tradução do Novo Testamento, possibilitando o acesso ao texto bíblico em palikur (CAPIBERIBE, 2007:167-173)

Poucos anos depois, aconteceu o evento que nas narrativas indígenas marca a “conversão” palikur: a chegada de um pastor missionário da Missão Novas Tribos do Brasil, exortando a conversão e ao principal sacramento evangélico: o batismo. No final da década de 1970 foi construída a Igreja Evangélica Assembléia de Deus em Kumenê, que hoje é a maior aldeia Palikur do Urukauá, com um pastor indígena responsável por sua direção (CAPIBERIBE, 2007:178).

Esse processo de evangelização, nas palavras de Capiberibe: “[foi] vista pelos próprios Palikur como uma reordenação das práticas e relações sociais.” (2009:5).

Os Galibi Kali’na

Os Galibi Kali’na, originários de Mana, do outro lado da fronteira, consideram-se hoje brasileiros. Sua língua materna é do tronco Karib, e por falarem uma língua

²⁴ Disponível em: <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/236670>

indígena advém uma auto concepção de que são índios verdadeiros, assim como os palikur (VIDAL, 2000). Entretanto na aldeia, a língua predominante é o português, para (VIDAL apud CAPIBERIBE 2009:165) essa tendência está ligada a atitude do grupo em uma assimilação da nacionalidade brasileira.

São numericamente a menor população indígena²⁵ das quatro da região e vivem em uma aldeia chamada São José dos Galibi, localizada na área em que a família aportou quando chegou ao Brasil, na margem direita do rio Oiapoque, representado em vermelho na Figura 4 (VIDAL, 2016:107). Essa aldeia está dentro da Terra Indígena Galibi com uma superfície de 6.689 hectares conforme a portaria nº 1.369/E de 02/08/62, a homologação administrativa data de 02/11/1982. Dentro da Terra Indígena Galibi está localizada também uma aldeia Karipuna, o Ariramba.

Os Galibi-Kali'na chegaram ao Brasil na década de 1950. Liderados pelo Senhor Geraldo Lod, imigraram para o Brasil com autorização do governo brasileiro. Sua história de travessia permanente para o lado brasileiro foi ocasionada por uma briga entre parentes afins e uma não concordância com o sistema educacional francês (VIDAL, 2000).

O modo que se deu essa migração é bastante específico, e foi relatado a Lux Vidal pelo senhor Geraldo Lod. Reproduzo aqui os principais elementos desse relato. Em 1948, o Sr. Geraldo chegou ao Oiapoque acompanhado de seu primo, e ali entrou em contato com um funcionário do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), a partir disso conseguiu viajar para Belém em um voo da Força Aérea Brasileira (FAB). Já em Belém os dois foram recebidos pelo então chefe do SPI, Eurico Fernandes, e a ele colocaram seu anseio de migrar para o lado brasileiro da fronteira. Depois de alguns dias conseguiram essa autorização formal para a migração e ficou acertado que ela seria em cargueiro brasileiro, com os custos cobertos pelo governo (VIDAL, 2000:43).

Os primos voltaram então à sua aldeia em Mana e junto com suas famílias começaram a se preparar para a viagem. Entretanto, no dia marcado para a travessia, o governador de Caiena não autorizou a saída dos indígenas pelo navio brasileiro. Inconformados com essa decisão, os Galibi construíram por mais de um ano três

grandes canoas a vela, e nelas desceram o Rio Mana, saindo pelo Oceano e seguindo até a foz do rio Oiapoque e finalmente alcançando a margem direita do rio em solo brasileiro. Durante as décadas de 1950 e 1960, as autoridades francesas fizeram várias tentativas de levá-los de volta à Guiana, mas eles nunca aceitaram (VIDAL, 2000:43).

Segundo Vidal (2000), os Galibi Kali'na seguem padrões bem definidos e códigos de etiquetas elaborados em relação aos protocolos de higiene, cuidados com o corpo e limpeza da aldeia, das casas e das roças. Para a autora, esses procedimentos têm um objetivo estético, mas também de bloquear o contato com poluições, desordens e doenças. Do ponto de vista religioso, Os Galibi-Kali'na são católicos, mas diferente do catolicismo que acontece entre os Karipuna e os Galibi-Marworno, seguem, nas palavras de Vidal, uma “linha tradicional e há séculos incorporados às suas crenças e práticas” (2000:45).

A educação formal possui grande papel na história dessa família, primeiro na do chefe Sr. Geraldo, que concluiu o primeiro grau completo, e foi durante dez anos enfermeiro formado no hospital penitenciário de Saint Laurent, e depois em seus filhos e filhas que são hoje funcionários públicos da FUNAI, do Exército e da Marinha Brasileira.

Em 2010, houve uma exposição transfronteiriça exibida no Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Oiapoque denominada “Memória e Identidade Kali'na Tilewuyu” contando a história das famílias Galibi-Kali' que se instalaram no Brasil. Essas famílias fazem parte de um grupo maior espalhados hoje em cinco países na América Latina, em uma história de cisões e ocupações geográficas dos Kali'na na região das Guianas (VIDAL: 2016,121)

O menor número de pessoas em relação aos outros povos da região, não impediu que os Galibi Kali'na fizessem sua inserção na rede de relações políticas dos povos indígenas do Oiapoque. Eles participam das assembleias dos povos indígenas do Oiapoque desde o seu começo, ocupam funções públicas na FUNAI, tanto na Coordenação Oiapoque, como em Macapá, no Museu Kuahí e nos quadros das organizações indígenas da área: a saber, APIO – Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque (quando de sua existência) e atualmente, AMIM – Associação Mulheres Indígenas em Mutirão. Por fim, o Sr Geraldo, falecido em 2018, é reconhecido pelos seus e pelos outros povos como uma importante liderança da região, como veremos

adiante, ele foi um importante integrante do Conselho dos Caciques da década de 1970.

Os Karipuna

Os Karipuna ocupam majoritariamente aldeias e localidades ao longo do rio Curipi, que aparece na figura 4 em um laranja mais escuro, mas também se localizam ao longo da BR-156, no rio Oiapoque, e no Igarapé Juminã. Suas aldeias variam enormemente no que diz respeito à composição e tamanho, são falantes do português e do *kheoul*. Grande parte da população vive ao longo do rio Curipi, onde ficam suas maiores aldeias, mas também habitam as margens da BR-156, o rio Oiapoque e o igarapé Juminã. Em 2002 eram cerca de 1700 pessoas (TASSINARI *apud* VIDAL 2016:75).

A população é heterogênea do ponto de vista étnico, formada por meio de famílias procedentes do “salgado paraense e ilhas do Amapá ou de lugares mais longínquos, que se misturaram a uma população local predominantemente indígena” (APIO, 2009), inclusive de casamentos com Palikur (CAPIBERIBE, 2009: 172). O termo “karipuna” usado como autodenominação assinala a identidade que é tanto dada como declarada pelas famílias karipuna, a de “índios misturados”, “civilizados” ou “avançados” (TASSINARI, 2003:16). Segundo Tassinari (2003), a autodenominação “Karipuna” usada por essa população traz uma ideia de “mistura”, exibindo uma organização social que valoriza alianças com estrangeiros (famílias ou indivíduos), ao mesmo tempo que busca controlar este processo, valorizando também uniões endogâmicas.

Esses dois movimentos, de abertura, buscando expandir as redes de trocas e ajuda mútua, e de fechamento, seguindo inclusive o padrão de residência uxorilocal no ideário de “não espalhar o sangue”, são característicos dos Karipuna e se expressam também no modo como eles ocupam o espaço, habitando tanto aldeias pequenas que congregam um único núcleo familiar, quanto aldeias grandes (Tassinari, 2003). Isso faz parte do que os Karipuna chamam de “nosso sistema” pelo qual definem “[...] um conjunto de práticas, conhecimentos e crenças que consideram próprias, englobando conhecimentos xamanísticos e católicos” (TASSINARI, 2003:26).

Os Galibi-Marworno

Os Galibi-Marworno, apesar do nome em comum, não possuem parentesco com os Galibi Kali'na. Compartilham com os Karipuna a heterogeneidade de sua formação, constituindo-se por famílias provenientes de diversas populações indígenas distintas, incluindo povos Karib e Arawak das Guianas, além das etnias Marworno e Aruã, hoje extintas enquanto povos diferenciados.

Com respeito ao nome, Vidal (2016:124) esclarece que o primeiro termo, Galibi, remete a toda a população do rio Uaçá, o que foi convencionado pela Comissão de Inspeção de Fronteiras e pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Já o segundo termo, Marworno, teria origem no termo Maruane (ou Maraunu), uma forma encontrada pelos povos vizinhos Palikur e Karipuna para diferenciar esta população dos Galibi-Kali'na, referindo-se a uma das etnias ancestrais da população atual. O nome completo se consolidou com os movimentos políticos dos anos 1990, mais especificamente com a criação da Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque (APIO) em 1992.

Assim como os Karipuna, os Galibi-Marworno são falantes de uma variedade do *kheoul* distinto do falado pela população negra na Guiana Francesa. Contudo, Nimuendajú (1926) identificou mais de 100 palavras na língua Galibi, ou “galibi antigo” como referido por alguns indígenas, as quais continuam a fazer parte dos rituais xamânicos e do Turé (VIDAL, 2016:125).

Os Galibi-Marworno vivem principalmente na aldeia Kumarumã no rio Uaçá, com uma população de 1972 pessoas (SESAI / MS 2011), estando o restante disperso em aldeias menores. Kumarumã foi formada por iniciativa do SPI, que atraiu famílias que viviam ao longo do rio Uaçá para o entorno de uma escola recém implantada. Na aldeia, a regra uxorilocal é estritamente observada pelos Galibi-Marworno (ANDRADE, 2007:33). A aldeia Uahá, na TI Juminã (com 41.601 hectares) conta com 153 pessoas, sendo as demais espalhadas ao longo da rodovia BR-156: aldeia Aruatu, próxima a Kumarumã com 19 habitantes, a aldeia Tukay, no km 92 da BR-156 com 104 habitantes, a aldeia Samaúma, no km 84 da rodovia com 89 habitantes e pôr fim a aldeia Anawerá, no km 107 da BR-156, com apenas 10 habitantes, por ser

recente e ter sido estabelecida com o propósito de melhorar a vigilância na fronteira (VIDAL, 2016:125). Tanto a aldeia Kumarumã quanto as demais ao longo da BR-156 estão localizadas na TI Uaçá, com 470.164 ha de área.

Há ainda os cerca de 80 indivíduos vivendo na aldeia Flecha, os quais compartilham a mesma ascendência dos Galibi-Marworno, que também poderiam ser contados. No entanto, este grupo é contado pela FUNAI como pertencente aos Palikur, uma vez que esta aldeia fica no baixo rio Urukauá, local de habitação dos Palikur (VIDAL, 2016:125).

1.3. O FAZER ANTROPOLÓGICO NA REGIÃO

A bibliografia sobre as populações indígenas da região é vasta e diversa (composta por relatos de viajantes, documentos burocráticos, trabalhos acadêmicos). De acordo com Capiberibe os escritos começam a ser mais precisos sobre essas populações a partir dos séculos XIX e XX (2007:32). Mas, não retomarei aqui a bibliografia da região a partir de seus primórdios por considerar que as dissertações, teses, livros e artigos de que faço uso ao longo desse trabalho já o fazem muito bem. O intuito aqui é então privilegiar o que considero uma nova fase nos escritos sobre a região, que começa a partir da década de 1990 com a realização e coordenação de pesquisas pela Prof.^a Dra. Lux Vidal. O grupo de pesquisadores empreendeu um esforço que desencadeou na produção de duas teses de doutorado sobre os Karipuna, a de Tassinari, que foi transformada em livro em 2003 (TASSINARI, 2003) e a de Fidelis Dias (2006); uma dissertação, também transformada em livro (CAPIBERIBE, 2007), uma tese sobre os Palikur (CAPIBERIBE, 2001 e 2009); e uma tese sobre os Galibi-Marworno (ANDRADE, 2007).

A escolha por pensar a pesquisa a partir desses autores se deve a dois motivos principais: primeiro, o reconhecimento indígena do trabalho dessas antropólogas e antropólogos. É comum que os indígenas da região, principalmente as alunas e alunos do Curso de Licenciatura intercultural indígena²⁶, remetam-se a essas/es autoras/es

²⁶ O Curso de Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade Federal do Amapá foi criado pela Resolução nº 021/06, CONSU/UNIFAP de 11 de setembro de 2006 e busca identificar perfis de docentes da Educação Básica na escola indígena já em atuação ou com pretensão de atuar na área, para realizar sua formação em nível superior. As etnias que disputam as 30 vagas anuais

em seus trabalhos acadêmicos, mas também nas conversas informais quando indígenas começam a descrever o passado da região.

O segundo motivo é porque acredito que existe uma nova abordagem sobre a região, a partir dessa produção iniciada na década de 1990. Isso se daria pela diferença na coordenação das pesquisas. Se antes estas eram feitas individualmente, sob orientação da professora Lux Vidal passam a ser realizadas por uma equipe que compõe um grupo em comum, o que gera uma estruturação de dados etnográficos sistematizados e um arquivo científico inédito.

Tassinari chama a atenção para o fato de que as pesquisas coordenadas por Lux Vidal, incluindo sua própria, também inovam ao levar em conta as especificidades de cada grupo indígena dentro de um cenário mais amplo de intercâmbio, que produz diferenças, mas também é construído através dessas diferenças (2003:18). O cenário singular desses povos acaba por influenciar o próprio método de pesquisa, considerando que, apesar das suas diferenças, os povos em questão compartilham não só de um espaço físico, mas de uma história e cosmologia que volta e meia se cruzam. A abordagem distinta desses textos, produzidos a partir da década de 1990, também considera que os contatos e intercâmbios com populações indígenas, mas também com populações não indígenas não são produtores de “extermínio” das culturas, mas podem operar como espaços em que fronteiras étnicas e especificidades culturais são a todo momento reelaboradas (TASSINARI, 2003: 19). Tendo isso como horizonte, é primordial pensar também o modo com que cada grupo elabora e define o que é ou não é “tradicional” (TASSINARI, 2003: 19).

É notável também que apesar dessas teses serem feitas dentro do mesmo projeto e serem todas de algum modo etnografias sobre esses grupos, cada pesquisador foca sua etnografia em temas que parecem mais relevantes para cada grupo específico. Pode-se dizer que o próprio processo de produção dos trabalhos, individuais, mas discutidos em grupo sob a mesma orientação, parece definir determinada coerência entre eles.

disponibilizadas pelo Curso são, respectivamente, do estado do Pará: Aparai, Waiana, Tiriyo e Kaxuyana, que habitam a Terra Indígena Tumucumaque na região do rio Parú; e do estado do Amapá: os Galibi-Marworno, Karipuna, Palikur e Galibi Kali'na e os Wajãpi, que vivem na Terra Indígena Wajãpi, município de Pedra Branca do Amapari. <http://www2.unifap.br/indigena/apresentacao/historico/>

Esses esforços de produção antropológica se ligaram aos próprios movimentos indígenas de luta por seus territórios e pela manutenção de seus modos próprios de vida (costumes, línguas, tradições), assim, uma parte da história desses povos pode ser pensada como entrelaçada ao próprio fazer antropológico. Como exemplos desta interligação pode-se citar o apoio desses pesquisadores a projetos de valorização cultural e da implantação do Museu Indígena Kuahí (inaugurado 2007) e do Instituto de Educação e Formação Indígena, Iepé (fundado em 2002), os quais tiveram a participação direta da professora Lux Vidal em sua criação, como será mostrado mais adiante.

1.4. A categoria “povos indígenas do Oiapoque”

Os trabalhos antropológicos sobre essa região trazem a informação de que as fontes históricas, formadas de relatos de viajantes e de missionários da Igreja católica, mencionam a existência, desde o século XVI, de uma multiplicidade étnica. Ao serem reduzidos a quatro povos pode-se imaginar a história conturbada que as populações indígenas tiveram com a chegada dos europeus. A região foi disputada por diferentes nações (ingleses, holandeses, franceses e portugueses), mas o principal litígio se deu entre Portugal e França e perdurou por dois séculos fazendo com que a disputa fosse herdada pelo Brasil Império. Durante esse processo, populações indígenas que fugiam de perseguições de outras áreas foram se unindo às que já estavam na região, assim como populações negras refugiadas ou alforriadas (VIDAL, 2007:14)

Sobre os modos de vida dos povos indígenas do Oiapoque, diga-se que essas populações se alimentam basicamente de peixe, caça, farinha de mandioca e seus derivados, frutas e alguns alimentos comprados no comércio da cidade, onde também comercializam a farinha de mandioca e açaí que produzem. Como está presente na descrição anterior feita sobre cada um desses povos, eles se comunicam em mais de um idioma: português, francês, kheuól, parikwaki (a língua falada pelos Palikur) e galibi.

Apesar de apresentarem características comuns do ponto de vista sociocultural, cada um desses povos mantém sua própria identidade que foi sendo construída através de sua história e apresenta conformações políticas e religiosas particulares a cada povo. Ou seja, têm uma história comum como povos indígenas do Oiapoque, e possuem uma trajetória específica e particular de cada grupo. Ou seja,

vivem em duas dinâmicas complementares, cada grupo tem sua história particular, de conflitos, cisões contatos e alianças o que produz diferenciações entre eles, ao mesmo tempo que vivenciaram uma história comum na região do baixo rio Oiapoque nos últimos séculos, o que torna possível seu entendimento como parte de uma mesma “área cultural” (TASSINARI 2003:81, *apud* Vidal 1997)

Retomando essa história comum, Capiberibe (2007:103) aponta dois pontos nos relatos de Coudreau²⁷ : no final do século XIX o autor descreve a localização espacial das populações indígenas em uma configuração muito próxima à existente hoje. E estabelece uma classificação dos povos indígenas da região por grau de “civilização”, aspectos que perduram durante muito tempo nos documentos administrativos e aparecem até hoje nos discursos de indígenas e não indígenas da região.

Na década de 1920, Nimuendajú (1926) realiza sua pesquisa no Uaçá. Nela o autor esboça um histórico dos palikur, mas também dos “Caripon” e dos “Maraón”. Aos moldes de etnografias clássicas o autor vai enumerando aspectos descritivos desses povos. No mesmo período as correspondências de Nimuendajú trocadas com Carlos Estevão mostram as inquietações do autor ao escrever sua etnografia. Nimuendaju se mostra decepcionado por não encontrar, a seu ver, uma verdadeira “indianidade” entre os povos, que teria sido “corrompida” pela “creolização”. (NIMUENDAJÚ, 2000)

Em 1927, a Comissão de Inspeção de Fronteiras do Ministério da Guerra, chefiada pelo general Rondon chega ao rio Oiapoque. Os relatórios produzidos por essa Comissão mencionam as etnias presentes no Uaçá, com etnônimos similares aos hoje utilizados: “Galibis, Paricúras e Caripunas” (TASSINARI, 2003:99)

Seguindo as análises da produção antropológica da região (CAPIBERIBE: 2007, 2009), a partir dessa expedição, o general orientou o Estado brasileiro a se fazer presente na vida desses povos a fim de transformá-los em brasileiros. Com o objetivo de fazer isso controlando essas populações, o Estado os declara “índios”, populações diferenciadas, mas sob sua tutela legal. Nessa nova identidade que lhes é oficialmente atribuída os indígenas da região passam a construir uma identidade própria coletiva

²⁷ Henri Coudreau foi um professor e explorador francês. Fez expedições no Rio Oiapoque, de 1887 a 1889.

que posteriormente é base para a demarcação de suas terras e reivindicações indigenistas. Esses povos tiveram de começar a lidar com a presença e controle do SPI (Serviço de Proteção aos Índios) e das escolas que posteriormente foram instaladas (VIDAL, 1997; Tassinari, 2003). Pela primeira vez os diferentes povos precisavam lidar com a mesma estrutura governamental.

Do ponto de vista de diretrizes comuns aos quatro povos, o SPI fortaleceu a representação dos caciques, envolveu-se na produção agrícola e econômica e inseriu na região, junto com a escola, um sistema de castigos, para quem não obedecesse a suas normas. Do ponto de vista das diferenças, enquanto a ação do SPI era mais direta na vida dos Karipuna e Galibi-Marworno, com a instalação de um posto dentro da aldeia Kumarumã, entre os palikur esse controle era feito de modo ainda rígido, mas menos presente (CAPIBERIBE, 2007:111)

A ação do SPI vai esmorecendo até a sua extinção e a criação da FUNAI, em 1967. No começo, a ação da Funai não era significativamente diferente da ação anterior do SPI. No final da década de 1970, o Órgão parece reorientar sua ação e começa a discutir coletivamente, com o apoio do Conselho Indigenista Missionário, assuntos de interesse comum a todos os povos da região, como educação, saúde e organização política (CAPIBERIBE, 2007:113).

Ao mesmo tempo, esses grupos iniciaram um processo de organização política conjunta com a realização anual de grandes assembleias indígenas. Esse é um espaço que vai unir as quatro etnias por meio do cotidiano político que é vívido, tanto nas assembleias e outras reuniões políticas, como em festejos, nas aldeias, mas também na Cidade de Oiapoque. É notável a solidariedade que foram constituindo por compartilhar do mesmo território e da mesma situação política, lutando juntos por suas terras, saúde, educação e infraestrutura o que se expressa pelo termo “povos indígenas do Oiapoque” (APIO, 2009).

Os Galibi-Marworno demonstraram sua inserção no campo das relações políticas entre esses povos, primeiro com a presidência da Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque - APIO, e posteriormente com a eleição do primeiro prefeito indígena do Oiapoque, cuja maior parte dos votos advieram da área indígena (CAPIBERIBE, 2007:117).

A inserção dos palikur nessa rede de relações políticas foi complicada. Eles não participavam das elites indígenas no período do SPI, nem estiveram sob influência

direta do Conselho Indigenista Missionário na (CIMI) na região, apesar de conhecerem a língua e de a utilizarem em contextos supra locais, não falam o *kheoul* como língua nativa, e se diferenciaram ao imergir no processo de conversão à religião neopentecostal quando os outros eram católicos (VIDAL, 1997). Apesar dessas dificuldades, hoje, o Conselho dos Caciques, principal instância de representação supra étnica da região é coordenado por um palikur.

Para Vidal (1997), a incorporação dos Galibi Kali'na nesse contexto teria sido a mais distanciada, pela chegada posterior desses povos a região. Essa participação se daria principalmente através da participação nas Assembleias, como funcionários de órgãos públicos e pelos sistemas de trocas interpessoais. É interessante observar a mudança desse cenário de distanciamento. Hoje, os Galibi Kali'na ocupam cargos nos principais locais onde a política indígena é discutida: no Conselho dos Caciques, no Museu Kuahí, na Funai e na Associação Mulheres em Mutirão – AMIM.

Vidal pensa a criação da categoria de povos indígenas a partir de duas metáforas: a de “índios misturados” povos de origens distintas, geográfica e culturalmente, mas que ao mesmo tempo se mantêm como povos tradicionais. E a metáfora de “nosso sistema” que se opõe, mas complementa a metáfora anterior (1999).

Vidal (1997) caracteriza a região como uma área cultural comum desses povos também através da análise das várias versões de um mesmo mito, o Mito da Cobra-Grande, apontando processos de circulação e padronização de perspectivas cosmológicas e simbólicas. O mito apresenta características próprias na região do Uaçá, e pode ser visto como metáfora da semelhança e ao mesmo tempo da diferença cosmológica e sociocultural desses povos, à medida que cada um faz sua interpretação e narrativa inserida em suas próprias cosmologias.

Em um artigo recente, Capiberibe analisa um evento que também coloca em evidência a ligação entre os diversos “universos” cosmológicos desses povos. O evento, ou melhor a série de eventos, nomeada pelos indígenas como a “crise” diz respeito a uma: “eclosão de ataques de espíritos que ocorre dentro e fora das igrejas cristãs presentes na área indígena e cuja característica marcante é a de atingir primordialmente pessoas jovens” (2017:313). Esses ataques foram sendo relatados em diversas aldeias dentro da área indígena, como uma espécie de epidemia.

Apesar das distintas histórias e relações com o universo religioso de cada povo e dos diversos cristianismos que são vividos por cada povo específico, a crise continha um aspecto contagioso, que fez com que se alastrasse independentemente de barreiras geográficas ou étnicas. Capiberibe ressalta que (2017:323) é importante considerar que essa crise possa ter sido potencializada pela expansão de igrejas evangélicas tradicionais e pentecostais nas Terras indígenas. Os modos como essa expansão foi sendo feita diferem, mas evocam uma língua de comunicação comum, a “língua franca do suprassensível”. Definida como:

“Um tipo de comunicação estabelecida em (e com) um plano suprassensível, por meio daquilo que é conhecido genericamente como xamanismo indígena e por diferentes versões do cristianismo presente nessa região há tempos. Como veremos, tal linguagem movimenta (e se movimenta) pelos corpos postos em relação. Nessas relações, sentidos são criativamente gerados” (CAPIBERIBE, 2017:313)

Uma das explicações para a crise é a entrada de elementos exteriores (brancos, coisas dos brancos) como enfraquecedores das relações interpessoais e geracionais abrindo espaço para que seres de outra ordem tomem o corpo das pessoas (CAPIBERIBE 2017:321). Apesar desse aspecto disruptivo, causado por elementos de fora, nesse caso a crise, ao ocorrer de modo semelhante nos diferentes povos, reforça uma espécie de proximidade sociológica entre os povos indígenas da região.

Povos pertencentes a etnias distintas, mas que em alguns momentos se congregam sob o mesmo “guarda-chuva”. Essa identidade coletiva de povos indígenas é fundada desde o seu princípio no território liminar da fronteira, da diferença e não da igualdade. Esses povos foram construindo uma identidade coletiva a partir da afirmação de suas demandas em comum.

No próximo capítulo temos a formação e vida do movimento indígena da região, que pode ser dividida, resumidamente, nas primeiras assembleias indígenas, na criação da primeira Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque e, por fim, no Conselho dos Caciques.

CAPÍTULO 2

FORMAÇÃO E VIDA DE UM MOVIMENTO INDÍGENA

2.1. ORGANIZAÇÃO POLÍTICA CONJUNTA – AS PARCERIAS

O processo de Organização política conjunta entre esses quatro povos que começa na década de 70 e se estende até hoje tem a participação efetiva de dois atores principais: primeiro o CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e depois o IEPÉ (Instituto de Pesquisa e Formação Indígena). Sendo assim esse capítulo é consagrado à história desses dois atores. A partir desse levantamento, o capítulo irá se dedicar a análise da categoria “fortalecimento” utilizada por essas organizações que foram e são parceiras na construção do movimento indígena na região.

Como foi descrito no capítulo anterior, com a definição da fronteira, em 1900, o governo brasileiro iniciou uma série de ações com o objetivo de “abrasileirar” as populações da região. Assim, a partir do começo do século XX, as populações indígenas do baixo rio Oiapoque começaram a ser contatadas por frentes extrativistas e por representantes de órgãos de assistência. (Gallois e Grupioni, 2009: 26)

Essas frentes já haviam causado baixas populacionais significativas levando doenças às populações encontradas. O governo brasileiro começou a implantar políticas assistenciais de educação e saúde para combater esse quadro, essas medidas começaram na década de 1930 com a instalação do primeiro posto do SPI (Serviço de Proteção ao Índio), na confluência dos rios Uaçá e Curipi, e com a criação do segundo posto em 1942 no Oiapoque. A criação desses postos fez surgir um padrão de ocupação territorial baseado na proximidade das aldeias ao redor da assistência, que vigorou principalmente nas décadas de 60 e 70 (GALLOIS, 2003:28).

Nomeado como Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), o SPI surge em 1910, a partir da expansão do Estado Nacional e, com isso, da necessidade de controle dos territórios nacionais, somada à necessidade de estabelecer novas diretrizes, com o objetivo de gerir a

relação entre povos indígenas e Estado. Esta agência foi subordinada ao Ministério da Agricultura e tinha como objetivo:

“além da proteção aos índios (Lima, 1987b), abrangendo as tarefas de fixação no campo da mão-de-obra rural não estrangeira — notadamente a que se supunha era descendente da escravidão —, por meio de um sistema de controle do acesso à propriedade e treinamento técnico da força de trabalho, efetivado por meio de unidades de ação denominadas centros agrícolas” (SOUZA LIMA, 2006: 156)

Em 1918²⁸, o SPILTN passou a se chamar apenas SPI (Serviço de Proteção aos Índios), e a parte referente à “Localização de Trabalhadores Nacionais” foi transferida para o Serviço de Povoamento do Solo, vinculado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio.

A instituição do SPI inaugurou um tempo onde a União começou a retomar a centralização da responsabilidade sobre a questão indígena, retirando-a dos poderes locais. Lima define a política que funda o SPI, e que será seu modelo de orientação por algumas décadas, como “de instrumentalização dos índios para o trabalho agrícola” (2006: 170). Em realidade o que se vê é uma estratégia de governo pensada dentro de um plano maior de integração nacional: o de tratar a questão indígena dentro de uma lógica de desenvolvimento de mercado e produção.

Trata-se de uma política que procura assimilar as populações indígenas à sociedade nacional com o intuito de sanar os conflitos gerados pelas diferenças socioculturais, sem reconhecer as especificidades destas populações, uma tática antiga, como aponta Carneiro da Cunha (2006: 133-54). Esta política de Estado tinha por objetivo explícito integrar os indígenas dentro do capitalismo e, por outro lado, possibilitar a liberação de suas terras para a produção, com a bandeira do desenvolvimento nacional e do progresso, que norteava o ideário militar do início do século XX.

A política de assimilação continua a produzir a invisibilidade e a negação dos modos de vida, línguas e histórias desses povos, e se materializou na constituição desse Primeiro Órgão Estatal orientando a relação com os indígenas.

²⁸ Ver Decreto-Lei nº. 3.454, de 6 de janeiro de 1918

Padre Nello e o CIMI

Essa invisibilidade é expressa no relato do Padre Nello, importante ator na organização política dos povos indígenas do Oiapoque, ao lembrar sua chegada no município. Em uma entrevista realizada em 1982 por Dominique Gallois, Eneida Assis e Vincent Carelli, Padre Nello conta como tomou contato com as populações indígenas da região. Em suas palavras: “Eu vim aqui para esta região e nem sabia que havia índios, como todo mundo. Sabia que tinha uma Paróquia, um padre, e que eu ia ser ajudante nessa paróquia. Dando minhas voltas pelo interior descobri que existiam aldeias indígenas” (GALLOIS, 1983: 14).

Outro ponto produzido por essa espécie de política e pelas opressões recorrentes a que esses povos foram sendo submetidos, diz respeito às dificuldades em se autodeclarar como indígenas. Em uma entrevista dada a revista italiana *Mondo e Missione*, Padre Nello faz uma reflexão importante acerca da sua percepção sobre o modo que os indígenas se colocavam frente à sociedade quando de sua chegada em Oiapoque, em 1971: “Eles tinham vergonha de serem índios: da língua que falavam, das roupas que vestiam, do fumo que fumavam, da comida que comiam.” (MONDO E MISSIONE, 2019, tradução nossa²⁹)

Ordenado em 1967, Padre Nello serviu na sede do PIME (Pontifício Instituto Missões Exteriores) na Itália, até 1971, quando desembarcou no Brasil. A Paróquia de Oiapoque, criada em 1959, foi administrada durante trinta anos por padres italianos do PIME. Nesse quadro, em 1975, a paróquia foi assumida pelo padre Nello Rufaldi que, posteriormente, se ligaria ao CIMI (Conselho Indigenista Missionário)³⁰.

O Instituto PIME criado na Itália em 1850, têm por característica a: “*finalidade de evangelização, em particular dos povos e grupos ainda não-cristãos*”, seus fundadores iniciais eram:

“...jovens seminaristas sonhando evangelizar povos longínquos, sacerdotes acalentando projetos de fundar comunidades missionárias e o próprio papa Pio IX expressando o desejo de que a Igreja Católica italiana criasse uma instituição para a evangelização do mundo.” (PIME, 2019)

²⁹ “Si vergognavano di essere indios: della lingua che parlavano, degli abiti che vestivano, del tabacco che fumavano, del cibo che mangiavano.” (Mondo e Missione, 2019)

³⁰ A trajetória do CIMI na região será tratada no capítulo 2.

O Instituto possuía missões em diversos locais do mundo, como: Egito, Sudão, Paraguai, Estados Unidos, China, Albânia e países do Oriente Médio. Com as questões advindas da Segunda Guerra Mundial e da situação de alguns países, os padres teriam sido expulsos desses locais tendo de voltar à Itália, interrompendo a atividade missionária. A busca de novos campos missionários dos jovens padres, que já não podiam ir para as áreas tradicionais de missões (África, Ásia e Oceania), somou-se a pedidos para que os missionários do PIME viessem para o Brasil, em estado de emergência, a fim de trabalharem no crescimento da Igreja brasileira. Isso fez com que o Brasil despontasse como um dos principais núcleos de atuação desse Instituto (REIS, CARVALHO: 2018).

O envio de missionários de uma missão tão específica demonstra, em alguma medida a preocupação da Igreja com o catolicismo da região, já na década de 50. Essa preocupação parece não ter mudado em relação ao Oiapoque e, em 2018³¹, na 56ª Assembleia Geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), o Bispo de Macapá, Dom Pedro José Conti expressou inquietações em relação ao trabalho missionário na região, falou também sobre uma iniciativa vinculada ao PIME chamada “Missão nas Fronteiras” realizada por um grupo de voluntários leigos e religiosos. Chama a atenção que Dom Pedro José Conti (2018) tenha mencionado especificamente o trabalho junto às populações indígenas da região, realizado por missionários da Congregação Verbo Divino (verbitas), dizendo que: “Hoje nós trabalhamos mais na linha de promover os povos indígenas para que eles mesmos sejam agentes e pastoral. Eles mesmos têm que ser os protagonistas da sua própria evangelização”.

O Padre Nello Ruffaldi e a irmã Rebecca Spires³² foram primordiais para que as populações indígenas do Baixo Oiapoque começassem conjuntamente seu

³¹ CNBB. **Bispos falam sobre os desafios da Igreja no Oiapoque (AP) e no Chuí (RS)**. Disponível em: <<http://www.cnbb.org.br/bispos-falam-sobre-os-desafios-da-igreja-no-oiapoque-e-no-chui/>>. Acesso em: 18 jun. 2019

³² Apesar da importância de irmã Rebecca Spires e de seus 40 anos de missão no Oiapoque seu nome é bem menos citado na bibliografia da região do que o de Padre Nello. O mesmo se passa em relação aos relatos de indígenas e antropólogos sobre o passado da região. Como conta Irmã Rebecca em uma entrevista dada a Agência Adital, Agência de Informação Frei Tito para a América Latina e Caribe, em 2014, ela faz parte da Congregação das Irmãs de Notre Dame; é norte-americana; mora no Brasil, desde 1970; atuou, primeiramente, com trabalhadores rurais no estado do Maranhão e, desde 1978, trabalha com os povos indígenas do Oiapoque.

processo de organização política, na década de 1970. Eles realizaram algumas ações de extrema importância para o desenvolvimento de uma identidade política que congregasse os diferentes povos, criando projetos no sentido de promover a autonomia e valorização de aspectos de suas culturas, como as cooperativas de comércio (TASSINARI, 2003:105).

Em 1973, Padre Nello foi convidado a participar do 1º Seminário FUNAI/Missões, lá ele travou conhecimento com o grupo do CIMI (Conselho Indigenista Missionário), grupo ao qual veio a se ligar posteriormente. O CIMI estava nesse período em seu processo de formação, pouco tempo antes desse Seminário, havia ocorrido o III Encontro de Estudos sobre Pastoral Indigenista, em abril de 1972. Esse encontro foi realizado no Instituto Anthropos³³, em Brasília, e nele surgiu a proposta de criação do CIMI. Seu aparecimento está relacionado a transformações importantes dentro da Igreja Católica, no Brasil e no mundo, assim como a mudanças políticas e sociais que aconteciam no contexto do final da década de 1960 e início da década de 1970.

O CIMI responde hoje por grande parte das ações da Igreja católica em questões relativas às populações indígenas no Brasil, é um órgão vinculado diretamente à mais alta instância do organograma institucional da Igreja Católica Brasileira, a Conferência Nacional dos Bispos no Brasil, a CNBB (RUFINO, 2006:236).

O antropólogo Marcos Rufino (2002) irá ressaltar que o CIMI constitui a emergência de “uma forma específica de ação missionária no contexto brasileiro do início da década de 70”. A hipótese de Rufino é a de que o CIMI não deve ser posto em uma “genealogia” direta com os outros equipamentos que a Igreja católica utilizou durante a sua atuação com o objetivo de fazer missões, mas sim dentro de um novo padrão de ação dos missionários com diferentes “simbolismos, vocações e finalidades”. Na investigação das condições de sua emergência, o autor destaca

Adital, Agência. I Encontro de Juventudes e Espiritualidade - Entrevista Rebeca Spires. Youtube, 03 mai. 2014. Disponível em < https://www.youtube.com/watch?time_continue=21&v=T6T3IHjJm18>. Acesso em: 12 fev. 19.

³³ O Instituto Anthropos no Brasil surge na década de 60 como braço, em território brasileiro, do Instituto Internacional Anthropos na Alemanha, que, por sua vez, foi gerado a partir do processo da Congregação do Verbo Divino, SVD, com o objetivo de vincular a pesquisa em etnologia e linguística à atividade missionária. Além do Instituto, esse processo gerou também um periódico, a Revista Internacional Anthropos, com o objetivo de publicar análises antropológicas produzidas por missionários verbitas de diversas partes do mundo. (PISSOLATO; SOUZA, 2010: 103)

alguns pontos, dentre eles a relação com a atuação da Operação Anchieta (OPAN), hoje Operação Amazônia Nativa, criada em 1969 por integrantes da Congregação Mariana no Paraná. Segundo o autor, a OPAN atuava, em seu início, a partir de referências “tradicionais” do trabalho caquético das missões religiosas católicas em territórios indígenas. E no que consistiriam essas referências “tradicionais”? Em práticas de intervenção propositais na vida social e no cotidiano dos povos indígenas, produzindo modificações dentro da aldeia (RUFINO, 2002: 106)

Um dos missionários presentes nesse movimento foi Egidio Schwade, primeiro integrante da OPAN e posteriormente primeiro secretário executivo do CIMI. Outro fator que teria propiciado a emergência de discussões acerca da ação missionária católica, e que no futuro, produziram o amadurecimento da OPAN e a criação do próprio CIMI, seriam os movimentos políticos pelos quais a Igreja Católica passava, a saber, o Concílio Ecumênico Vaticano II e a II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano de Medellín, os dois na década de 1960 (RUFINO, 2002: 107).

O Concílio Vaticano II, ocorrido entre 1962 e 1965, tinha como objetivo fornecer à Igreja ferramentas para solução dos problemas da idade moderna. Isso está expresso nas palavras do Pontífice João XXIII (que constam na convocação do Concílio):

“Diante deste duplo espetáculo: um mundo que revela um grave estado de indigência espiritual e a Igreja de Cristo, tão vibrante de vitalidade, nós, desde quando subimos ao supremo pontificado, não obstante nossa indignidade e por um desígnio da Providência, sentimos logo o urgente dever de conclamar os nossos filhos para dar à Igreja a possibilidade de contribuir mais eficazmente na solução dos problemas da idade moderna. Por este motivo, acolhendo como vinda do alto uma voz íntima de nosso espírito, julgamos estar maduro o tempo para oferecermos à Igreja Católica e ao mundo o dom de um novo concílio ecumênico, em acréscimo e continuação à série dos vinte grandes concílios, realizados ao longo dos séculos, como uma verdadeira providência celestial para incremento da graça na alma dos fiéis e para o progresso cristão.”

Antes da realização do Concílio, foi promovida uma consulta ampla ao Episcopado em todo mundo sobre questões e dilemas vividos pela Igreja. Essa preparação para o Concílio constitui-se como um período significativo de

manifestação de grupos inclinados a uma renovação espiritual da Igreja e que apontavam para a necessidade de revisão autocrítica do passado da Igreja e de abertura a posicionamentos mais flexíveis. Durante sua realização, o Concílio trouxe à luz a presença de dois grupos distintos e contrários dentro do episcopado. Um preocupado com o zelo ao ensino e a tradição e outro com os desafios pastorais modernos (RUFINO, 2002: 130).

Como mostra Rufino, um dos documentos produzidos pelo Concílio Vaticano II é o decreto intitulado: *Ad gentes*,³⁴ que trata da atividade missionária da Igreja, e tem como objetivo “delinear os princípios da atividade missionária”. O decreto começa reconstruindo os fundamentos bíblicos e doutrinários da atividade missionária da Igreja no mundo, em seguida estabelece que essa é uma tarefa que deve ser levada a cabo pela Ordem dos Bispos e pelo Papa, mas com a cooperação de toda a Igreja. Aqui aparecem dois pontos importantes, primeiro a distribuição da tarefa missionária, agora estendida também aos leigos. (RUFINO, 2002: 138)

O segundo ponto é a afirmação de que a missão é a mesma em todos os lugares, porém o apontamento de que existem alguns “condicionalismos”, que advém dos lugares onde essa missão é exercida. Esses “condicionalismos” poderiam vir da Igreja, como dos povos, coletivos ou indivíduos a quem a missão é dirigida. Ações e meios próprios deveriam responder a essas circunstâncias específicas com o fim da promoção da fé católica. Apesar da Igreja possuir a plenitude dos meios de salvação, sua ação devia ser gradual.

Outro ponto apontado no documento diz respeito ao diálogo e à inserção dos missionários na vida dos povos de maneira integral (Rufino 2002:134). Essa inserção deveria ser feita de modo a reconhecer as sementes do evangelho ocultas nos modos de vidas dessas populações. O decreto avulta ainda o valor salvífico das religiões não cristãs e o diálogo com elas. “(...) Familiarizem-se com suas tradições nacionais e religiosas. Com alegria e respeito descubram as sementes do Verbo aí ocultas” (nº 10-11).

³⁴Vaticano, La Santa Sede. **Decreto Ad Gentes:** Sobre a atividade missionária da Igreja. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_po.html>. Acesso em: 08 jun. 2019.

Em 1968, a Igreja Católica Latino Americana fez um aprofundamento das questões levantadas no Concílio na II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano realizada em Medellín. O componente mais destacado desse encontro foi o diagnóstico das condições sociais da América Latina que provoca uma tomada de compromisso da Igreja e uma transformação das estruturas sociais. No CIMI essa postura de libertação dos pobres (categoria homogeneizante), marca da Teologia da Libertação se transforma, a partir de meados dos anos 80, em uma “teologia da inculturação”, de promoção dos índios (RUFINO, 2002).

Em suma, a criação e atuação do CIMI, na década de 1970, indica uma virada radical na maneira como a Igreja Católica passou a interferir na questão indígena. Os missionários passaram a ver nos indígenas o sofrimento das populações “marginalizadas” ou “excluídas” e a necessidade da igreja de se engajar em uma ação libertadora, desviando-se do passado colonizador e opressor da Igreja católica na América Latina (RUFINO, 2006:247)

Nessa perspectiva o papel do CIMI seria dar apoio para que os setores oprimidos da sociedade (indígenas, sem-terra, negros etc.) pudessem se organizar politicamente e lutar contra essas opressões. Assim como em outros países latino-americanos, os missionários entenderam que o modelo para se fazer isso seria através de um movimento pan indígena, único, nacional. As distintas populações indígenas poderiam se ver como submetidas à mesma opressão, empreendida por um Estado hegemônico, devendo constituir uma identidade ampla para enfrentar esse inimigo comum.

Uma das principais ferramentas na ação prática do CIMI para o fomento da identidade coletiva foram as assembleias políticas indígenas (MATOS, 1997: 57). Isso também se observou em Oiapoque. Tassinari (2003:105) divide a ação do CIMI (lembrando que ela é concentrada na figura do padre Nello) em três áreas prioritárias: as cooperativas de comércio; os projetos para educação diferenciada; e, por fim, o incentivo à organização de assembleias políticas. A proposta, que partiu do Padre Nello, de criação das Cooperativas de Comércio surgiu, na década de 70, durante uma assembleia de lideranças indígenas.

Segundo Padre Nello, os objetivos das cooperativas eram: impedir a ação dos chamados regatões, mercadores que viajavam pelos rios; barrar o crescimento de pequenos comércios locais que agiam como intermediários desses mercadores; ir

contra o enriquecimento individual e as diferenciações que o mesmo poderia gerar; revitalizar o sistema de mutirões como modo de defender e incentivar valores comunitários e o trabalho coletivo; e, por fim, tornar as condições de subsistência dessas populações melhores, aumentando também a produção de bens comercializáveis.

Esse modelo de cooperativa estava organizado em duas frentes: Um armazém central na cidade de Oiapoque, responsável por coordenar as cooperativas locais (localizadas nas aldeias) e comprar as mercadorias (em Belém e Macapá no atacado), armazená-las e vendê-las às cooperativas locais. As últimas responsáveis por encaminhar os excedentes de produção ao armazém central e abastecer seus sócios com as mercadorias vindas de Belém e Macapá.

O movimento de cooperativas requeria um calendário de reuniões dentro das aldeias e entre as diversas aldeias, esses encontros serviram também como base importante para a mobilização dos indígenas do Oiapoque quando da demarcação das terras indígenas e da construção da BR-156. A primeira Cooperativa nasceu no Kumarumã com a adesão de diversas famílias, e apoio do então agente da FUNAI, Frederico Oliveira. A experiência inaugurou um processo de criação de cooperativas em várias aldeias do Uaçá (GALLOIS, 1983:13).

Entre os palikur, a primeira cooperativa foi montada no Kumenê, em 1977, mas entrou em falência em 1979, a explicação dada é a de que isso ocorreu pelas dificuldades de administração e pelo dinheiro da cooperativa ser gasto na realização de festas comunitárias e na preparação de Turés. Nesse período o responsável pela cooperativa era do Cacique Paulo Orlando. Em 1981, surgiu entre os Palikur uma outra espécie de cooperativa, montada com financiamento da FUNAI, mas sem relação com o movimento cooperativista mais amplo da região.

Diversas cooperativas foram também fundadas entre os Karipuna, as da aldeia Espírito Santo e Manga (em 1977), e Açaízal e Santa Isabel (em 1981). As dificuldades encontradas em relação a essas cooperativas diziam respeito a preferência das famílias na venda direta de seus excedentes para as comunidades vizinhas. Os Galibi Kali'na não quiseram participar dos movimentos de cooperativas engendrados pelo CIMI, mas participaram, na figura do seu Geraldo Lod, das assembleias de líderes na região (GALLOIS, 1983:13).

Na leitura de Musolino, o CIMI, com a colaboração da FUNAI, buscava implementar projetos agrícolas e incentivar o movimento cooperativista dentro da área, entretanto esse movimento teria representando um ganho mais político, no sentido de incentivar uma unidade entre esses povos do que um ganho econômico (1999:44).

A segunda frente de trabalho do CIMI estava ligada aos projetos de uma educação diferenciada e teve maior ação entre os karipuna e os Galibi-marworno. Ambos povos passaram pelos projetos de escolarização do SPI, desde a década de 1930. Em 1934, por iniciativa de Magalhães Barata, interventor do Pará, alguns professores foram enviados para as aldeias Espírito Santo (Karipuna) e Santa Maria (Galibi-Marworno). A localização das famílias dispersas ao longo dos rios tornou complicado o funcionamento dessas escolas, que aconteciam nas casas dos capitães das aldeias. Anos mais tarde, em 1945 a escolarização voltou as aldeias através do SPI, com o envio de uma professora para a aldeia Santa Isabel, fundada em 1940 e outra para a aldeia Santa Maria, hoje chamada Kumarumã. Os projetos de escola provocaram resultados distintos entre os dois povos: entre os Galibi-Marworno, a concentração em torno da aldeia em que estava localizada a escola, e entre as famílias Karipuna a manutenção da dispersão ao longo dos rios (TASSINARI, 2001).

Entre os palikur, a primeira tentativa de criação de uma escola é datada de 1935, mas sem êxito, o SPI considerava que eles seriam “atrasados” em relação aos outros povos da região. Em 1945 há uma nova tentativa de implantação de escola, frustrada pela recusa de grande parte dos velhos da aldeia que consideravam esse tipo de ensino como forma de escravidão. A recusa do projeto de escola do SPI perdurou até os anos 50, quando a primeira escola foi implantada pelo SPI com um professor indígena palikur, Moisés, que havia estudado no Rio de Janeiro. Na década de 60 os missionários do Summer Institute of Linguistics, Diana e Harold Green passaram a levar a cabo os projetos de educação entre os palikur, incluindo a produção de material didático na língua nativa (CAPIBERIBE, 2007)

Os Galibi Kali'na já haviam tido experiências de escolarização na Guiana Francesa. Quando migraram para o lado brasileiro, as crianças foram estudar primeiro em escolas localizadas fora da área indígena, no município de Oiapoque, e posteriormente, no seguimento dos estudos, em escolas em outras cidades. A partir

dessa experiência, a proposta de uma educação diferenciada foi rejeitada (TASSINARI, 2001).

Após a extinção do SPI, as escolas passaram a ser subordinadas à Secretaria de Educação do Território Federal do Amapá que passou a ter uma ação mais efetiva na década de 80 a partir de um acordo realizado com as lideranças quando da passagem do traçado da BR-156 na área indígena. Ao longo da década de 80 e 90, algumas novas escolas foram construídas nas aldeias menores (TASSINARI, 2001)

Ainda na década de 80 começou o trabalho do CIMI em relação à educação diferenciada, com o objetivo de valorizar o *kheoul*, considerado como língua materna, o Padre Nello Ruffaldi e a Irmã Rebecca Spires encabeçaram a elaboração de um dicionário (Kheoul-português/português-Kheoul) e de material didático bilíngue. Essa escola funcionava como pré-escola alfabetizando as crianças em kheoul antes de entrarem no ensino oficial. A ação do CIMI, com a tentativa de incluir a participação ativa dos indígenas na elaboração da metodologia e dos conteúdos, se deu também a partir de cursos de formações de professores e na criação de uma proposta curricular diferenciada, assessorada por antropólogos, como Vidal e Tassinari (TASSINARI, 2001).

A Terceira frente do CIMI foi a realização das assembleias indígenas, que serão discutidas no próximo capítulo. No Oiapoque, essas assembleias foram de 1976 até 1991 realizadas com a assessoria e parte da organização pelo CIMI. Em 1992 quando surge a Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque, ela passa a ser responsável pela organização das Assembleias.

Em resumo, o papel do CIMI nas décadas de 70, 80 e 90 na região é centrado na figura do Padre Nello associado com os parceiros da região, primeiro FUNAI depois os antropólogos, em projetos que tem por objetivo promover uma espécie de protagonismo indígena. A ação do CIMI hoje entre os povos indígenas do Oiapoque é muito escassa, os integrantes do CIMI são sempre convidados para as Assembleias. O Padre Nello faleceu em 2018 e sua figura juntamente com a da Irmã Rebeca estão na memória coletiva como parceiros na luta. O CIMI atualmente não encabeça ou dá assessoria a nenhum projeto dentro das aldeias, lugar ocupado agora por outras organizações, como o Iepé.

Lux Vidal e IEPÉ

A chegada de Lux ao Oiapoque é narrada como um quase acaso. A antropóloga conta que em 1990 viajou ao Uaçá sem o compromisso de pesquisa. Ela havia travado uma amizade com Dionísio, indígena Karipuna, que morou durante alguns anos em São Paulo por motivos de saúde, quando ele voltou para o Uaçá, ela prometeu que iria conhecer a região e visitar o amigo. A disponibilidade de uma pequena verba de pesquisa da reitoria da Universidade de São Paulo abriu a possibilidade de levar uma aluna de graduação, Antonela Tassinari, para que pudesse ter uma experiência etnográfica de campo. Nessa viagem, Vidal conta que teve a percepção de que havia muito ainda a ser estudado naquela área, em suas palavras:

“Encontramos o Dionísio e fizemos visitas de barco por comunidades na região, e percebi que não tinha qualquer pesquisa sendo feita ali. Aquele universo se mostrava o inverso do kayapó³⁵, com uma riqueza de misturas. Foi um encantamento total. “(VIDAL in MACEDO E GRUPIONI, 2009)

Como citado no primeiro capítulo, a professora a partir daquele momento começou a realizar e coordenar pesquisas na região (ver página 41 supra). A professora Lux Vidal, nascida em Berlim, chegou ao Brasil em 1955. Foi professora do Liceu Pasteur durante muitos anos, até 1968 quando decidiu preparar um estudo na Universidade de São Paulo sobre o Liceu e o positivismo francês. No mesmo ano Lux sofre uma perda familiar e conta que nesse momento conturbado recebe o convite do padre dominicano Frei Caron para conhecer os Kayapó-Xikrin no Sul do Pará, que nesse período estavam reduzidos apenas a 90 pessoas depois de passarem por um processo de alta mortalidade (MACEDO; GRUPIONI, 2009)

Desse período surgiram as teses de mestrado “O Mereremê” e de doutorado “Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira”. Em 1972 concluiu seu mestrado, e seu doutorado um ano depois, em 1973, sob orientação do Prof. João Batista Borges Pereira. Assim começou a carreira da professora na Universidade de São Paulo.

Na ocasião de sua cerimônia de outorga do título de Professora Emérita da USP (FFLCH, 2018) há um depoimento de Gallois em que é possível observar que as marcas do trabalho e da prática de Lux como professora, orientadora e antropóloga referem-se a uma etnologia preocupada em propor pautas indigenistas, mas também em produzir dissertações e teses capazes de ampliar o conhecimento antropológico.

Há pelo menos dois entendimentos a se considerar propostos por Peirano acerca da produção de conhecimento antropológico no Brasil até esse período: até a década de 60 a antropologia³⁶ correspondia em grande parte ao estudo clássico das sociedades “primitivas” e estava inserida no léxico mais amplo de disciplinas como a arqueologia, a antropologia social e a paleontologia. A partir da década de 60, e após a fundação dos programas de pós-graduação em antropologia no Brasil, ela aparece com a tarefa de levar a cabo o mesmo desafio que sociólogos precisavam enfrentar no período, a saber: estudar, analisar e entender a sociedade brasileira para enfim, transformá-la (PEIRANO, 2000:221).

Vale lembrar que o contexto político da década de 60 em que floresce a antropologia é dos mais tenebrosos, a geração de antropólogos formados nesse interim, como cita Corrêa (1995:33) retomando Paulo Eduardo Arantes, é criado em um contexto que:

“[...]a cultura da oposição veio amadurecer em plena ditadura, quando seu antigo chão deixara de existir, frustrado o generoso movimento anterior de ida ao povo, a esquerda não teve remédio senão produzir para consumo próprio: ora, enquanto lamentava o enclausuramento que a reduzia a impotência, a inteligência foi estudando, ensinando, editando, filmando, etc. e, sem perceber, contribuíra para a criação, no interior da pequena burguesia, de uma geração maciçamente anticapitalista [...]”

Esses jovens formados dentro dessa “cultura do contra” tiveram que lidar com a questão de como tomar o partido dos oprimidos sem conhecê-los. Com essa questão e em busca da constituição desse conhecimento é que os antropólogos desses novos programas de pós-graduação vão sendo formados (CORRÊA, 1995:34).

³⁶ Aqui vale retomar uma observação importante de Peirano (1999:3), que o que se chama de “antropologia” pode assumir diferentes conteúdos em distintos tempos, a opção aqui foi a de tomar a trajetória da institucionalização da antropologia.

Durante a década de 60 a etnologia começa a passar por algumas transformações importantes, principalmente no que diz respeito ao novo modo de abordar a relação das populações indígenas com os “civilizados”, essa mudança toma forma no projeto “Estudos de área de fricção interétnica no Brasil” de Roberto Cardoso de Oliveira. As mudanças provêm da percepção de que o viés da aculturação, marca dos estudos anteriores, não era suficiente como paradigma explicativo sobretudo por não levar em conta as posições de subordinação e dominação envolvidas nos processos de contato (MELATTI, 2007:22).

Cardoso de Oliveira foca seus estudos na situação interétnica em que indígenas e brancos coexistem e criam modos específicos de interação no contexto específico das relações de contato, que seriam por um lado assimétricas, mas por outro produziriam uma interdependência entre essas duas partes. O problema desse tipo de abordagem seria a de que poderia parecer que as populações indígenas estariam em uma situação mais favorável do que realmente estavam, os processos de contato na verdade produziram uma dependência unilateral, dos índios aos brancos (RAMOS, 1990:20).

Como informa Matos (1997: 79), essa nova abordagem produziu uma maior aproximação e maior compromisso político dos antropólogos com as populações indígenas. O compromisso se daria de dois modos: pela participação dos antropólogos em eventos, mesas redondas, debates, seminários com temas sobre política nacional e questão indígena e pela participação de antropólogos em projetos implementados nas comunidades indígenas e na criação por parte dos antropólogos de Organizações Não-governamentais (ONGs).

Na década de 70, há uma mudança na configuração do campo antropológico brasileiro, de uma tendência a concentração na figura de determinados antropólogos para uma dispersão no arranjo dos etnógrafos em diversas instituições, cada um com suas próprias diferenças e distintas escolhas teóricas, apesar disso todos com uma bandeira comum: a situação dos direitos humanos dos povos indígenas (RAMOS, 1990: 23).

A própria situação política do país no período acaba por dar novo vigor aos estudos sobre as sociedades indígenas, as iniciativas em São Paulo dos trabalhos de Eunice Durham (presidente da ABA em 1980) e de Manuela Carneiro da Cunha (que cria a Comissão Pró-Índio em 1976) somado a organização dos grupos indígenas

colocam a questão dos povos indígenas como pauta primordial, e mais, os próprios indígenas passam a figurar como atores políticos importantes (CORRÊA, 1995:63).

Corrêa (1995:95) se pergunta que mudanças ocorreram da década de 60 para a década de 80 que fizeram com que os antropólogos mudassem a visão de indígenas em vias de desaparecimento para o objetivo privilegiado da antropologia. Para a autora há algumas razões: uma delas diz respeito a ordem política: no Brasil, bem como em outros países da América Latina uma determinada “cultura do contra” tornava possível uma rejeição aos padrões das sociedades capitalistas e uma procura romantizada por sociedades “puras” – índios e camponeses. A questão indígena e seus atores adquirem também visibilidade no cenário político nacional, os projetos de desenvolvimento e ocupação levados a cabo pelo regime militar intensificam os debates do Estado com os antropólogos.

No período durante a gestão de Bandeira de Mello como presidente da FUNAI é criada a Divisão de Desenvolvimento Comunitário. Em 1974 os projetos dessa divisão, denominados: projetos de desenvolvimento comunitário ganham uma nova força com a entrada do General Ismarth Araújo Oliveira como presidente da FUNAI, a proposta era conseguir com esses projetos conjugar as ações dos indigenistas com as dos antropólogos e missionários em comunidades indígenas. Isso abriu espaço para que antropólogos assumissem a coordenação de diversos desses projetos de desenvolvimento comunitário para populações indígenas, além disso o General Ismarth firmou diversos convênios de estudos e pesquisa com universidades como USP, UnB, UFMG, UFSC entre outras (MATOS, 1997: 87).

O sucesso das ações desses coordenadores era visto como diretamente ligado à sua formação antropológica, por dois motivos principais: a formação era valorizada pelos próprios antropólogos, seguindo a linha de uma antropologia da ação, e era valorizada pelos militares já que isso era tido como intervenção científica competente na realidade, bem diferente dos novos discursos atuais do governo sobre o papel dos antropólogos. Além disso, a própria FUNAI enquanto instituição via o conhecimento antropológico como possível ferramenta para atingir e gestar os planos que a interessavam. O uso de antropólogos nesses projetos dava maior legitimidade da opinião pública para a interferência do órgão nas áreas indígenas (MATOS, 1997: 88).

Na perspectiva dos antropólogos que participaram desses projetos de desenvolvimento comunitário, suas propostas defendiam a participação direta dos

indígenas nesses processos restituindo às comunidades o seu poder de decisão. Muitos deles entendiam que participar desses projetos como antropólogos era também se comprometer em ajudar os povos indígenas a se capacitarem para sua auto-gestão, afastando-se cada vez mais da FUNAI. Enquanto o projeto de autonomia política indígena não era tornado real, os antropólogos atuavam como representantes legítimos dos interesses indígenas (MATOS, 1997: 90).

Lux, com sua percepção da importância de engajar seus alunos em outros espaços é chamada para indicar alunos para coordenar esses projetos de desenvolvimento comunitário, especialmente no sul do Pará. Nesse período várias organizações de apoio à causa indígena foram criadas, muitas com apoio e participação de Lux. Em São Paulo podemos citar a Comissão Pro-Índio, o Centro de Trabalho Indigenista, o Programa Povos Indígenas – CEDI e anos depois, em 2002, mas ainda tributário do envolvimento de antropólogos com a causa indigenista, o IEPÉ, Instituto de Pesquisa e Formação Indígena.

O IEPÉ, com sedes nas cidades de São Paulo, Oiapoque, Macapá, Santarém e Oiapoque - foi criado em 2002 por antropólogos, biólogos e educadores que trabalhavam com as comunidades indígenas no Amapá e no Norte do Pará desde a década de 90, com a perspectiva de fortalecer a sua atuação em um âmbito mais institucional.

Seus 12 sócios fundadores³⁷ já conduziam previamente atividades de pesquisa e assessoria a essas populações em programas do Centro de Trabalho Indigenista – CTI, do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo – NHII da Universidade de São Paulo, e do Museu Paraense Emílio Goeldi. De acordo com o site do IEPÉ suas linhas de ação são realizadas em três frentes: Educação e Valorização Cultural, Fortalecimento Político e Gestão Territorial em Terras Indígenas.

O Programa Oiapoque especificamente teve seu início mais sistemático em 2008. Hoje é um dos principais interlocutores das populações indígenas do Oiapoque. Os principais resultados dessa parceria são a publicação de diversos livros em geral

³⁷ Lux Boelitz Vidal, Dominique Tilkin Gallois, Luis Donisete Grupioni, Cássio Noronha Inglez de Sousa, Juliana Rosalen, Dafran Gomes Macário, Lúcia Hussak van Velthem, Denise Fajardo Grupioni, Lúcia Szmrecsányi, Helder Rocha de Souza, Helena Lúcia de Oliveira Sábato e Nadja Havt Bindá,

realizados com o apoio de outros agentes, como FUNAI, a Embaixada da Noruega, o RainForest e a The Nature Conservancy (TNC).

Em 2007, com parceria da The Nature Conservancy, foi lançado o livro : *Povos Indígenas do Baixo Oiapoque - O encontro das águas, o encruzo dos saberes e a arte de viver*, com autoria de Lux Vidal, esse título apresenta os processos de fabricação e ornamentação de artefatos, os símbolos que lhes são atribuídos e seus contextos de uso. Em 2009 com a parceria do Museu do Índio: *Turé dos povos indígenas do Oiapoque*, que faz uma descrição do ritual do Turé por jovens pesquisadores indígenas, ligados ao Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Oiapoque.

Pela análise dos livros é possível observar que são escritos para atingir um público amplo, em linguagem acessível, evitam em geral termos ou conceitos próprios ao vocabulário antropológico, apesar de escritos ou com processos de escrita assessorados por antropólogos. São distribuídos gratuitamente nas comunidades indígenas e para organizações indígenas, indigenistas, universidades, pesquisadores, órgãos públicos e bibliotecas.

Outra ação do Programa Oiapoque foi a realização conjunta do Plano de Vida dos Povos do Oiapoque, e o posterior Programa de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas de Oiapoque (PGTA), construído em 2010, e atualmente em consolidação. A Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque - APIO foi a responsável juntamente com o IEPÉ, a TNC e a FUNAI da publicação desse “Plano de Vida dos Povos indígenas do Oiapoque”, uma espécie de agenda do desenvolvimento local, como resultado de discussões das populações indígenas sobre terras, uso dos recursos e gerenciamento. O documento contém um sumário de ações prioritárias para melhoria dos serviços de educação, saúde, governança, proteção do território bem como uso e gerenciamento dos recursos naturais (APIO, 2009)

A criação do IEPÉ talvez possa ser pensada nos termos do que propõe Fabian (2006), ou seja, como a criação de um tempo e espaço em que existe uma “coetaneidade”, uma possibilidade de compartilhamento da fala e do tempo durante a pesquisa. Aquilo que vinha sendo construído ao longo do tempo se institucionaliza.

Sobre essa relação com o outro, Fabian em *Time and the Other* (1983) coloca pontos interessantes para se pensar a relação com o outro, o argumento do autor pretende mostrar que a construção do outro como objeto da antropologia foi feita com

o domínio da temporalidade, a saber, o modo pelas quais o Tempo é percebido pelas distintas sociedades. Na relação com o outro, o principal mecanismo do antropólogo para criar um estranhamento teria sido então temporal e não espacial. Antropólogos e os sujeitos de pesquisa com quem ele interage precisam compartilhar do mesmo tempo, para que possam dialogar uns com os outros, mas durante a escrita antropológica eles não aparecem como parceiros em um diálogo ou mesmo como se fizessem parte do mesmo tempo. Ou seja, se por um lado a antropologia está calcada em uma interação longa com o outro através da pesquisa de campo, por outro o conhecimento que se constrói é calcado em um discurso sobre o Outro estabelecido em uma distância temporal e espacial.

Para Fabian, existe então uma contradição inerente no fazer antropológico: a produção do conhecimento que só se dá em trabalho de campo e no diálogo com o outro, e a escrita etnográfica que deve objetificar/objetivar essa relação – o tempo teria um papel central nessa relação, pois seria o distanciamento do objeto etnográfico no tempo que constituiria a antropologia. Sendo assim é necessário fazer algo para superar essa contradição, produzindo uma partilha real entre o antropólogo e o pesquisado. Fabian (2006) crava o termo “coetaneidade”, ou seja, uma possibilidade verdadeira de um compartilhamento da fala e do tempo durante a pesquisa.

Para Fabian (1983) a objetividade etnográfica não tem a ver com a atitude do pesquisador ou simplesmente a sua submissão a um código científico, mas com a participação ativa em mudanças comunicativas (em campo) e a interpretação do conhecimento resultante como um processo comunicativo. O sucesso da etnografia depende da habilidade de inserção e participação em eventos comunicativos definidos pelo grupo que estamos estudando. Assim, este autor entende a dialogia enquanto um processo comunicativo não só ligado à linguagem, mas também à postura do pesquisador.

O próprio termo IEPÉ, refere-se a um termo utilizado nas Guianas para se referir a um amigo ou parceiro de trocas. Aqui há claramente um viés de tornar a comunicação entre pesquisador e pesquisado, um trabalho antropológico “com” os indígenas e não apenas “sobre” os indígenas. Essa torção parece ter sido provocada por mudanças na episteme antropológica em um movimento que parte do antropólogo, mas também pelo posicionamento mais “protagonista” que as comunidades indígenas assumem.

Os termos em que se dá a relação entre antropólogo e comunidades não podem mais ser decididos apenas pelo antropólogo, é necessário que o antropólogo se situe no mesmo plano do pesquisado, aquilo que ele pesquisa em campo já não pode mais ser o resultado exclusivo das suas questões acadêmicas e justificado por relevância científica, é preciso que a comunidade que estuda compreenda as finalidades de sua pesquisa, aprovando ou não aprovando a sua entrada em campo (BAINES, 2004). Essa negociação passa por questões complexas como a utilidade prática dos antropólogos como instrumento eficiente para acessar os recursos, um passo além da virada pós-moderna ocorrida no final dos anos 1970, início dos 1980 (CLIFFORD E MARCUS, 1986).

CIMI e IEPÉ – Uma aproximação possível

Em certa medida, em relação a realização das reuniões do Conselho de Caciques e das assembleias anuais que ocorrem na região, o IEPÉ possui um papel correlato ao do CIMI em relação às primeiras assembleias indígenas. É curioso também que tanto o CIMI quanto o IEPÉ utilizem o mesmo termo nos textos que descrevem os seus objetivos ou missões, a ideia de “fortalecimento”. No CIMI *“fortalecendo o processo de autonomia desses povos na construção de um projeto alternativo, pluriétnico, popular e democrático”* (CIMI, 2018) e no IEPÉ *“fortalecimento de suas formas de gestão comunitária e coletiva, para que os direitos destas populações enquanto povos diferenciados sejam respeitados* (IEPÉ, 2018).

O termo “fortalecimento” citado nas missões dessas duas instituições parece dizer respeito a determinado viés na relação entre populações indígenas e “brancos”, a de que é necessário criar meios de promover um protagonismo indígena, apesar da história tão diferente das duas instituições.

Esses conceitos de fortalecimento convergem ao servirem como incentivo a um determinado protagonismo indígena, que serviria como um meio para se atingir a promoção e o estabelecimento dos direitos indígenas. Apesar da diferenciação entre a atividade missionária e antropológica, ambas expressam a crença de que é preciso fortalecer estruturas ou processos já existentes, a fim de se garantir direitos das populações indígenas.

Para isso, uma linguagem possível que concilie os diferentes interesses entre populações indígenas e organizações é criada, sendo esta linguagem a própria

política, ou melhor, um determinado compromisso político. O compromisso político é uma forma de linguagem, mas também de trazer o outro para perto.

2.2. Assembleias, movimento indígena nacional e mudança na conjuntura política

O Conselho Indigenista Missionário (CIMI), com a perspectiva de facilitar a articulação entre povos indígenas, começou a promover a realização de grandes assembleias indígenas, considerando que pelo menos até o começo dos anos 70 do século XX, as populações indígenas tendiam a buscar suas demandas de modo isolado, não havia uma “comunidade” constituída que lutasse em conjunto por suas reivindicações. Somado a isso, a FUNAI usava seu aparelho tutelar para evitar mobilizações indígenas contra o Estado (OLIVEIRA E FREIRE, 2006: 193).

As assembleias indígenas têm pelo menos dois aspectos que as tornam fundamentais para o futuro movimento indígena: primeiro, elas possibilitaram que os indígenas pudessem olhar para além de suas comunidades de origem por meio do conhecimento das realidades, culturas e lutas de outros povos indígenas de todo país (MUNDURUKU, 2012:51).

O que nos leva ao segundo ponto. Este diz respeito à construção de uma solidariedade, ou melhor, de uma percepção pelos indígenas de que apesar das diferenças nos modos de vida, sofriam ataques semelhantes, ou seja, ameaças ao seu direito de viver segundo suas culturas específicas. Isso vai dar base à construção de, nas palavras de Matos, uma: “nova comunidade e identidade supra étnicas” (1997:120), que posteriormente vai servir como fundamento para a organização do movimento indígena no início da década de 1970.

Foi nesse momento também que o novo grupo em formação começou a mobilizar a categoria “índio”, dando-lhe novo significado. Se antes ela era usada historicamente como construção do dominador europeu, agora ela vai servir como elemento agregador dos diferentes povos indígenas (MUNDURUKU, 2012:46).

As assembleias indígenas começaram então a constituir um novo campo de possibilidades e a fomentar articulações mais amplas. A ação política indígena começa a ultrapassar os limites regionais, e como resultado disso, algumas iniciativas, como a criação da UNIND (União Indígena) e depois da UNI (União das Nações

Indígenas) em 1980 ocorrem com o objetivo de "congregar esforços dos índios para que lutem por uma política indigenista em benefício do próprio índio" (CEDI, 1981:38).

Rufino (2002:240) se contrapõe a interpretação de Matos e Ramos que colocam essas assembleias gerais como eventos centrais para a formação do movimento indígena. Para o autor, pelo caráter eventual e pela ausência de um acompanhamento e formação contínuas das lideranças participantes é difícil pensar esses eventos como centrais, mas sim como somados a um trabalho mais constante e cotidiano do CIMI entre os povos indígenas.

O Padre Nello informa, que do seu primeiro contato com o CIMI surgiu um convite para a participação na Assembleia indígena para o alto Tapajós, aldeia **Munduruku do Rio Cururu**³⁸, a segunda Assembleia nacional indígena realizada entre 08 e 14 de maio de 1975.

Respondendo ao convite, Padre Nello foi à Assembleia levando duas lideranças importantes da região do baixo Oiapoque, o karipuna Manuel Primo dos Santos, mais conhecido como Cacique Coco, e o Galibi Kali'na Geraldo Lod. Essa participação incita a ideia de fazer uma assembleia em nível regional. O movimento de promoção de assembleias regionais após o retorno da assembleia mais "nacional" é uma mobilização que não se refere somente a região do Oiapoque, mas é parte de um movimento maior que se espalha por populações indígenas em todo país.

O Boletim Informativo do CIMI no qual consta o relatório da 1ª Assembleia da Aldeia Kumarumã (CIMI, 1976) relata que teria vindo do filho de Seu Coco, Luís Soares dos Santos a ideia de propor uma assembleia com lideranças indígenas da região do Oiapoque para discutir questões da demarcação indígena e de outros problemas que vinham ocorrendo na região. O lugar escolhido para realização dessa assembleia foi a aldeia Kumarumã no rio Uaçá, (até hoje a maior aldeia da área indígena), e além dos chefes e representantes das aldeias indígenas foram também convidados os chefes de postos indígenas da FUNAI: Sr. Djalma Sfair, Sr Frederico Oliveira e o Pe.

³⁸ A Missão Cururu, ou Missão São Francisco no rio Cururu, é uma missão católica fundada em 1911 às margens do rio Cururu, no município de Jacareacanga, extremo sudoeste do estado do Pará, junto às populações da etnia Munduruku. Fica localizada na TI Munduruku. A Missão ainda atua nos campos da educação e saúde, além de ter sido atuante no processo de demarcação e proteção da terra, além de apoiar reivindicações de direitos dos Munduruku.

Fontes: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Munduruku>
<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3770>

Nello Rufaldi. Os relatos dessa assembleia mostram que a discussão versava principalmente sobre a questão da demarcação da terra indígena e a necessidade de união dos quatro povos para enfrentar essa luta. Nesse período nenhuma das terras indígenas do Oiapoque havia sido demarcada e homologada.

Posteriormente essa maior organização e participação política das lideranças no Uaçá mobilizou o processo de reivindicação pela demarcação e homologação das terras indígenas, processo complicado e de muita pressão por parte do governo do estado do Amapá que fez com que os indígenas acabassem por aceitar o traçado da rodovia BR-156 (Macapá-Oiapoque) cortando as cabeceiras dos rios que compõem a área que viria a ser demarcada, no final da década de 1970. Esse processo exaustivo de participação e autonomia alcançou um dos seus objetivos na década de 1990 com a homologação definitiva das terras indígenas do Oiapoque (TASSINARI, 2003:104). A TI Uaçá, a TI Juminã e a TI Galibi, que já se encontrava homologada desde 1982 (Instituto Socioambiental: 2017).

A partir desse momento as assembleias começaram a se tornar parte do cotidiano político e social dessas comunidades, hoje elas são consideradas espaços deliberativos legítimos das demandas da região, e organizadas em duas fases no ano.

Com respeito a essas reuniões, um desses relatos nos diz, nas palavras do já citado Karipuna Luís Soares dos Santos:

É a primeira vez, na história dos nossos povos, que nós estamos reunidos em Assembleia para discutir os problemas dos índios e tomar resoluções. O problema da nossa terra é sério, muito sério, podemos ficar sem ela. Muitos de nós estão dormindo, porque não sabem, aliás não conseguem entender que o índio pode perder sua terra. Amigos estou dizendo, temos que nos unir e lutar juntos (Boletim do CIMI: 1976)

A conjunção de fatores: participação nas assembleias nacionais; a ação do CIMI na perspectiva de criar um movimento pan indígena; a luta comum pela demarcação de terras vão culminar nessa fala da primeira Assembleia sobre o surgimento de uma percepção da necessidade de que os quatro povos lutem conjuntamente, isso vai abrir posteriormente a possibilidade da criação de uma organização que tem por objetivo representar esses povos conjuntamente, a APIO (Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque). Essa identidade coletiva pode ser vista também como estratégia política importante para alcançar interesses comuns

não apenas na relação com o Estado, mas também nas relações políticas internas entre esses povos.

Vale lembrar que essa movimentação também está inserida dentro de um movimento nacional mais amplo em que as associações surgem impulsionadas pela Constituição de 1988 e as populações indígenas começam a se valer do expediente de organização política possibilitado pela figura jurídica da “associação”, buscando com isso lutar pela defesa de seus direitos (LUCIANO BANIWA, 2006:68).

No plano nacional, a multiplicação dessas organizações pode ser explicada por alguns fatores: pelo artigo 232 da Constituição de 1988 que possibilita a constituição dessas pessoas como pessoas jurídicas, o movimento de recuo por parte do Estado da “gestão direta” da questão indígena e, por fim, o processo de crise da FUNAI, tanto orçamentária quanto política.

O Artigo 232 é o dispositivo constitucional que autoriza e torna legítimo que os indígenas se organizem independentemente da tutela do Estado. Conforme o mesmo:

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

Assim ele abre a possibilidade de as comunidades e organizações indígenas se constituírem como pessoas jurídicas ao mesmo tempo em que dispensa a FUNAI de ser o órgão representante das demandas indígenas. É um rearranjo importante para o movimento indígena, já que pela primeira vez se reconhece a capacidade dessas populações de se auto representarem e de entrarem em juízo como pessoa jurídica coletiva.

O tratamento das populações indígenas no texto Constituinte avulta essas populações como autônomas e reconhece suas organizações sociais, costumes, línguas crenças e tradições. Além disso, como aponta o parecer do jurista José Afonso da Silva (2018) a Constituição reconhece os direitos originários - direitos que são anteriores inclusive às leis estabelecidas pelo Estado Brasileiro – às terras que essas populações tradicionalmente ocupam.

Como cita Dallari (2018:56), quando usamos o termo “reconhecimento” isso demonstra que esses direitos são existentes pré-Constituição. A Carta Constituinte não cria direito à terra, ela promulga o seu reconhecimento, assim cabe ao Estado não atribuir direitos aos indígenas apenas reconhecê-los. A Constituição também

define que compete a União demarcar, proteger e fazer respeitar essas terras, além disso estabelece os preceitos para o processo de identificação delas (2018:127).

Carneiro da Cunha (2018:285) demonstra que o direito originário dos povos indígenas sobre suas terras é reconhecido nas leis portuguesas desde o período colonial, ainda que na prática isso não se efetue. Isso é expresso em diversos documentos do período colonial, como por exemplo nas cartas régias de julho de 1609 e de setembro de 1611, promulgadas por Filipe III, que “afirmam o pleno domínio dos índios sobre seus territórios e sobre as terras que lhe são alocadas nos aldeamentos” (CARNEIRO DA CUNHA, 2018:285)

Seguindo a história, o direito originário parece ser mantido no sistema legal brasileiro no período do Brasil Império através da promulgação da Lei das Terras de 1850 (Lei 601 de 1850) e o Decreto 1318, de 30 de janeiro de 1854 (que regulamentou a Lei de Terras), da Lei nº 6.001/73 (conhecida como Estatuto do Índio), das Constituições de 1934, 1937 e 1946 e da Emenda de 1969 (CARNEIRO DA CUNHA, 2018:285).

Mas se por um lado esse direito originário está inscrito nas leis brasileiras desde o período colonial, a sua efetivação se torna a cada dia mais complicado, com o aumento da violência em áreas de terras indígenas em processos demarcatórios e com a tentativa da criação de outros mecanismos jurídicos que prejudiquem esse direito, como por exemplo, a tese do marco temporal³⁹ destacada do julgamento da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol.

O artigo 231, determina que essas terras são, portanto, inalienáveis, não podem ser vendidas ou cedidas, indisponíveis, e os direitos sobre elas imprescritíveis, não cessam com o decorrer do tempo (§ 4º). Quando determinada área é homologada como Terra Indígena são nulas e extintos os atos que se referem a ocupação, domínio e a posse das terras, ressalvado relevante interesse público da União⁴⁰ e há indenização apenas para as benfeitorias feitas por ocupantes da terra.

As demarcações eram disciplinadas até recentemente pelos decretos n.1775/1996 e outras normas, principalmente a Portaria/Funai n.14/1996, sob a

³⁹ Seminário Direito dos Povos Indígenas em disputa no STF. Dalmo Dallari. 2018

⁴⁰ A lei complementar que deveria definir os critérios de “relevante interesse público da União”, conforme o inciso 6, do artigo 231 segue não aprovada.

orientação do órgão federal de assistência ao índio (FUNAI). A primeira etapa do processo administrativo de demarcações de terra era feita pela FUNAI através da constituição de um grupo especializado, coordenado por antropólogos, com o objetivo de produzir estudos de identificação e delimitação das áreas fundamentados em critérios antropológicos e socioambientais minuciosos.

Depois disso esse relatório seria aprovado pela FUNAI, depois pelo Ministro da Justiça e por fim pelo presidente da República (BARBOSA, 2018:128). A esses processos também são garantidos princípios constitucionais como o direito ao contraditório e ampla defesa, o que significa que durante o procedimento de identificação pode ocorrer a contestação por qualquer um interessado.

Exatamente por isso, os processos de demarcação podem durar muitos anos e as disputas judiciais e administrativas pelo direito a terra (vale aqui lembrar que um lado exige o direito de posse, o outro de reconhecimento do direito de usufruto) acabam por extrapolar essas esferas gerando violência e conflitos.

Em 1 de janeiro do presente ano houve uma mudança importante no que diz respeito a demarcação das terras indígenas, o novo presidente emitiu uma medida provisória – MP 870 que entre outras coisas, transfere a demarcação das terras indígenas do Órgão Federal de Assistência ao Índio (FUNAI) para o Ministério da Agricultura Pecuária e Abastecimento. Mas o que significa essa transferência em termos práticos?

As organizações indígenas através de representações e posteriormente a Câmara de Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais do Ministério Público Federal, por meio da Nota Técnica Nº 1/2019-6ªCCR⁴¹, se manifestaram em torno dessa decisão indicando que a mesma repercute negativamente na vida das populações indígenas principalmente em cinco aspectos: Afronta ao estatuto constitucional indígena; ausência de consulta prévia aos povos indígenas – desrespeitando a OIT/169 da qual o Brasil é signatário; afronta à convergência de interesses indígenas e preservação ambiental; conflito entre interesses indígenas e

⁴¹ BRASIL. MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. Procuradoria Geral da República 6ª câmara de coordenação e revisão - populações indígenas e comunidades tradicionais. Nota Técnica nº 1/2019-6ªCCR de 01 de março de 2019. Disponível em: <<http://www.mpf.mp.br/pgr/documentos/nota-tecnica-1.2019>>. Acesso em 02 de março de 2019.

política agrícola da União; e, por fim, o conflito entre os interesses indígenas e o Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos.

Capiberibe (2018: 03) faz um levantamento de como os direitos indígenas têm sido acometidos por investidas dos três poderes que compõem o Estado Brasileiro. No Legislativo por intermédio do Congresso Nacional através de proposições legislativas com o intuito de modificar as normas jurídicas referentes às Terras Indígenas (T.I), no Judiciário com a tática de emitir novas interpretações no tocante a legislações que interferem em direitos indígenas, como no já citado julgamento da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol. E por fim, no executivo esses ataques têm se dado a partir do apoio a desvios criadas pelo Judiciário. O exemplo que a autora cita, é o do Caso do caso do Parecer 001 da Advocacia Geral da União (AGU) que estabelece a tese do marco temporal como paradigma para a demarcação de terras indígenas

Outra mudança importante do atual governo, diz respeito ao ressurgimento do discurso pela emancipação dos povos indígenas. Nas palavras do atual presidente:

"No que depender de mim, vocês serão emancipados. O índio norte-americano vive, em grande parte, dos royalties dos cassinos. Vocês, aqui, podem viver de royalties não só de minério, mas exploração da biodiversidade, bem como royalties de possíveis hidrelétricas que poderiam ser construídas na terra de vocês, então, vocês são brasileiros como nós e têm todo direito de explorar a terra de vocês", afirmou (BOLSONARO: 2018)⁴²

E por que falar em "ressurgimento" de discurso, essa perspectiva emancipatória surgiu primeiro em 1978, na ditadura militar, com o aviso do governo de que iria trabalhar para "emancipar" os indígenas, ou seja, declara-los não indígenas perante a lei e com isso se abster da tarefa de protegê-los, principalmente no que dizia respeito a suas terras. Nas palavras do Ministro do Interior do período:

"Posso afirmar acentuou Rangel Reis – que se até o final do governo não conseguirmos emancipar pelo menos algumas comunidades indígenas, terá falhado

⁴² BOLSONARO, Jair. Bolsonaro fala com indígenas do Xingu. 2018. (06m31s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ATP-Zy07ycM&feature=youtu.be>>. Acesso em: 02 jan. 2019.

o objetivo básico da política indigenista de Geisel, e que visa, exatamente, a integração do índio na sociedade nacional.”⁴³

No auge da repressão militar, os protestos contra esse decreto de emancipação acabaram sendo um desaguadouro de manifestações “antigoverno” a propósito dos índios, começaram a aparecer pelas ruas adesivos “demarcação das terras indígenas”, seguidas por manifestação no TUCA – Teatro da PUCSP que geram as primeiras organizações de apoio à causa indigenista, como a Comissão Pró-Índio SP, e a ANAI - Associação Nacional de Ação Indigenista.

Na década de 1980 o Brasil é palco de diversas manifestações e mobilizações reivindicando o fim da ditadura e a volta do Estado de direito. A Sociedade Civil começa a emergir com um papel importante na luta pela democratização do Estado e da Sociedade, conquistando novos espaços de participação, fato que também se estende ao movimento indígena, o que começa a provocar mudanças nessas relações. A década de 80 é também marcada pela constituição de alianças desses novos atores políticos indígenas (MUNDURUKU, 2012:55). Uma rede de apoio formada por ONGS, antropólogos e outros setores da sociedade civil é construída fortalecendo a representatividade não apenas dos líderes indígenas, mas também das causas indígenas.

Como aponta criticamente Ramos (1995), a profissionalização da ação política não se restringiu ao movimento indígena, também acompanhou a evolução do movimento indigenista, aquele formado pelos apoiadores da causa indígena, entre eles antropólogos. Com o apoio de organizações civis (OAB, CIMI, CEDI, ABA, Comissão Pró Índio etc.) o movimento indígena conseguiu apresentar para o país as suas causas e as situações difíceis que viviam nas aldeias. Slogans como “Queremos o futuro dos índios no Brasil” e “Agora a luta dos índios é na Constituinte” vindos a partir de diversos apoiadores da causa indígena (setores da igreja, antropólogos, artistas, advogados, jornalistas) traduzem a forte mobilização e apoio que o movimento indígena teve nesse momento, esse apoio foi de extrema importância para mostrar o indígena para a sociedade nacional como sujeito de direitos.

⁴³ https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/35918_20160524_102028.pdf

A emergência dos movimentos sociais e a redemocratização do Estado brasileiro tornaram possíveis que se redesenhasse o lugar das minorias e grupos étnicos específicos no Estado de direito, e isso se refletiu quando dos debates da Assembleia Constituinte em 1987 na Subcomissão dos Negros, populações indígenas, deficientes físicos e minorias (BICALHO, 2010:106).

O papel dos antropólogos no processo Constituinte, no que diz respeito às questões indígenas foi de extrema importância, organizações como a ABA, Associação Brasileira de Antropologia, na época sob a presidência de Manuela Carneiro da Cunha mobilizaram uma rede de antropólogos, advogados entre outros, para pensar em como inserir e assegurar os direitos indígenas na Constituição. (CARNEIRO DA CUNHA, 2019).

A Comissão Pró-Índio anos antes da Assembleia Constituinte, foi criada em um momento em que a Universidade estava sob intenso policiamento, por isso as pesquisas precisavam ser feitas foras da Universidade. As pesquisas iniciadas lá tiveram um caráter jurídico importante e produziram um acúmulo muito grande (tanto teórico como de articulações), que permitiu que se chegasse à Constituinte que terminou em 88 com uma delegação forte.

Através de pesquisas históricas e jurídicas sobre a questão indígena esse grupo (não apenas da Comissão Pró-Índio, mas dos apoiadores da causa indígena) conseguiu chegar a determinados pontos que foram de suma importância na construção do capítulo que trata dos índios na Constituição. Mas vale lembrar também que grande parte desse logro é fruto da organização que o movimento indígena teve, apesar dos duros entraves que tiveram para participar do processo Constituinte, os indígenas conseguiram se colocar, inclusive midiaticamente, como sujeitos de suas próprias histórias.

O rompimento com a norma da tutela, já citado anteriormente é fruto de um processo longo e exaustivo de mobilização das populações indígenas, que começou na década de 1970 e tomou corpo na década de 1980, no período pré constituinte. Os povos indígenas lutaram para deixar de serem vistos como incapazes e dependentes da tutela do Estado, ao menos no aspecto jurídico. Apesar disso os discursos, como o do atual presidente, mostram que ainda há um projeto de “emancipação” de um suposto “indígena tutelado”.

Essa organização contra o decreto de emancipação foi primordial para a posterior mobilização da sociedade civil e indígenas em torno do texto constitucional, quando da reabertura do estado democrático. Como conquistas dessa mobilização temos a criação do capítulo “dos índios” e mais especificamente o artigo 232, como já citado.

O resultado direto da possibilidade de as comunidades indígenas entrarem em juízo em defesa dos seus direitos é a multiplicação do número das organizações indígenas (ALBERT, 2000), e a conseqüente criação de caminhos institucionais na busca por direitos.

Ricardo (1996: 90) entende essa multiplicação como a incorporação de mecanismos externos de representação política, os quais irão permitir às comunidades indígenas lidar com o mundo institucional da sociedade nacional e internacional. Ao se constituírem como organizações formalizadas em cartórios, com estatutos e diretorias eleitas em assembleias, as populações indígenas acabam por criar mais uma forma de lutar por suas demandas, através de vias institucionais que são reconhecidas e consideradas legítimas pelo Estado.

Albert aponta como segundo fator interno importante para a emergência das organizações indígenas: “(...) o processo de retração do Estado da gestão direta da ‘questão indígena’ e o esvaziamento político orçamentário da FUNAI.” (2000: 197). Na década de 90, há uma reforma do Estado que introduz mudanças as quais acabam por reorganizar não só o Estado, como também a atuação da sociedade civil. Alguns setores de políticas públicas, que antes eram apenas de responsabilidade estatal, passam a ter novas configurações que inserem a participação de organizações não governamentais em seu gerenciamento (MATOS, 2006:41).

Conforme Matos, essas mudanças políticas refletirão diretamente no movimento indígena: primeiro, porque ele também está enquadrado no mundo dos movimentos sociais em conflitos e negociações com o Estado; segundo, porque quando o Estado começa a firmar colaborações com a sociedade civil, deixa o papel de executor principal de determinadas políticas públicas para ser agente de gerenciamento e controle (2006:41).

Por outro lado, há o esgotamento político e orçamentário do modelo de quase 30 anos criado pelo regime militar. Ou seja, esgota-se o sistema de administração tutelar indigenista, há uma progressiva desmilitarização do indigenismo de Estado e a

consequente crise, tanto orçamentária quando política, do modelo condensado na figura da FUNAI. Vale lembrar que esse processo de retração se dá quando o país passa por uma transição democrática acompanhada pela consolidação de diversos mecanismos de representação e participação política da sociedade civil no mundo público.

Há uma redistribuição das responsabilidades referentes às comunidades indígenas, antes atribuição apenas da FUNAI. Matos (2006:42) aponta que a agência estatal perde sua exclusividade no campo da política indigenista oficial, mesmo assim mantém importantes responsabilidades no cumprimento dos direitos indígenas. Novos espaços de negociação e interlocução, mas mais do que isso, novos atores começam a surgir no cenário das questões referentes às comunidades indígenas. Em suma, o movimento indígena e suas organizações precisa se fortalecer e ampliar sua rede de relações e interlocutores para compensar o vazio de assistência que a retração do Estado e da FUNAI criam.

Outros fatores mais ligados a conjuntura internacional e que favoreceram a emergência das organizações foi a globalização de questões relativas ao meio ambiente e aos direitos das minorias, intensificada nos anos 1970 e 1980, quando passou a ocorrer a associação entre ONGs ambientais e sociais em projetos voltados ao desenvolvimento comunitário. Como decorrência desse processo, temos a descentralização da cooperação internacional, que antes era orientada especialmente para o Estado. Esta passa a ser também direcionada aos agentes da sociedade civil e iniciativas locais, principalmente aos relacionados ao desenvolvimento sustentável (ALBERT, 2000:198)

O financiamento de recursos dessas organizações era pensado com duas ideias primordiais: esse recurso deveria ser destinado às comunidades alvo, diretamente, e o interlocutor ideal seria alguém mais próximo a essa comunidade, nesse sentido, as organizações indígenas passaram a ser as candidatas ideais para os projetos de desenvolvimento e proteção ambiental, e as ONGs aceitas como parceiras em assessoria técnica (OLIVEIRA, 2016:281)

Isso estimulou a criação de organizações à medida que criou um espaço possível de acesso a recursos, especialmente os voltados às questões ambientais e novas alternativas de desenvolvimento econômico a essas comunidades. Essas dinâmicas influenciaram não apenas no número dessas organizações indígenas, mas

também alteraram seu papel no debate político, temas que vão ser mais discutidos no capítulo que trata da Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque (APIO).

2.3. ANATOMIA DE UMA ASSEMBLEIA

Esse item é dedicado a pensar como as assembleias indígenas foram construídas e quais são suas implicações no contexto atual. A estrutura das assembleias políticas é descrita nas etnografias da região como uma “linguagem ritual comum entre os povos indígenas do Oiapoque” (TASSINARI, 2003: 382), em que surgem elementos como festas, rituais, comensalidade e celebrações religiosas (CAPIBERIBE, 2007:116). As relações de troca entre esses povos são muito anteriores à constituição das primeiras assembleias, mas, desde sua criação até hoje, são os espaços primordiais de comunicação entre os distintos povos (CAPIBERIBE, 2007:115).

Primeira Assembleia dos Povos Indígenas do Oiapoque

Como mencionado anteriormente, a realização da Primeira Assembleia dos Povos Indígenas do Oiapoque ocorreu em 1976, na aldeia Kumarumã, depois da participação de importantes lideranças indígenas da região (Seu Coco e Geraldo Lod) em Assembleias Indígenas Nacionais realizadas pelo CIMI. Essa assembleia é relatada no Boletim nº 32 do CIMI, de outubro de 1976. Nesse relato, como vimos, a ideia de realização da Assembleia é atribuída a Luís Soares dos Santos, um dos primeiros vereadores indígenas do país e filho do Seu Coco.

Os participantes dessa primeira Assembleia também são descritos no Boletim do CIMI. São eles: Padre Nello, do CIMI, Sr. Djalma (anteriormente agente do SPI, PI Encruzo), Sr. Cícero da Cruz (PI Palikur) e Sr. Frederico de Oliveira (PI Kumarumã), chefes dos postos da FUNAI. Frederico de Oliveira era nesse período chefe do Posto Indígena da Funai em Kumarumã. Para Tassinari (2003:105), os projetos do CIMI de autonomia e incentivo à organização de assembleias políticas se combinam com o trabalho similar que vinha fazendo o agente da Funai entre os Galibi-Marworno, Frederico de Oliveira.

Os outros participantes eram:

Luís Soares dos Santos, da aldeia Santa Isabel, filho do Cacique Coco

Manoel Floriano Maciel - cacique da aldeia Kumarumã - Galibi-Marworno e ainda da mesma aldeia: **Felizardo**, **Oswaldo** e **Manoel Guilherme**

Geraldo Lod - cacique da aldeia São José dos Galibi - Galibi Kali'na

Raimundo dos Santos (Tangarrá) – cacique da aldeia Espírito Santo - Karipuna

Paulo Orlando Filho – Cacique da aldeia Kumenê e seu irmão mais velho **Leon Paulo** (que também já havia sido cacique,) e dois rapazes não identificados pelo nome no boletim, todos palikur da aldeia Kumenê

Narciso (Baixinho) – Aldeia Tauari - Cacique Palikur

A maior parte dos participantes eram então Caciques. No Boletim do CIMI é posto que essa assembleia tinha por objetivo discutir a demarcação da área indígena e os problemas ocorridos entre os povos indígenas da região. Em um resumo feito por Frederico Miranda endereçado a Gallois e Carelli sobre a demarcação da área da Uaçá, essa assembleia teria servido para resolver problemas internos entre os Palikur e os Karipunas com os Galibi-Marworno como intermediários.

Nesses diferentes objetivos citados nos distintos documentos é possível notar uma dupla vocação da assembleia e que permanece até hoje: a primeira diz respeito à assembleia como momento de conversa entre as distintas etnias que habitam na mesma região, a segunda, de uma conversa desses povos, agora como pertencentes a um mesmo coletivo frente ao Estado.

Acerca da primeira vocação, essa conversa entre as distintas etnias não foi construída de modo simples, Tassinari aponta que na primeira Assembleia já havia indisposições entre os Palikur e os Karipuna, e que demorou alguns anos para que houvesse a “criação de modos próprios de cooperação e de leis internas que explicitam o acordo entre os grupos” (2003:76).

No Boletim da primeira Assembleia são retratadas as falas de sete das lideranças presentes no evento. Nelas a necessidade de “união” entre os povos é reiterada a todo momento. As assembleias passam a figurar como espaço privilegiado de exposição de conflitos na relação entre os diferentes povos, mas ao mesmo tempo de união entre eles.

As assembleias são divididas em duas etapas no decorrer do ano, a primeira assembleia é chamada de assembleia de avaliação, mais restrita, interna e não aberta a participação dos não indígenas. É nesse período que se discute também as

demandas a serem encaminhadas para a segunda assembleia anual, chamada de assembleia geral, que é aberta para não indígenas e autoridades relacionadas com as demandas a serem discutidas e que possam dar encaminhamentos a essas questões (CAPIBERIBE, 2007 e Tassinari, 2003)

Apesar dessa divisão clássica, em 2016, pude acompanhar a assembleia de avaliação, na qual estavam presentes não apenas indígenas, mas também agentes da FUNAI- Fundação Nacional do Índio, da TNC- The Nature Conservancy, do CIMI - Conselho Indigenista Missionário e do IEPÉ, Instituto de Pesquisa e Educação Indígena. A assembleia começa muito antes do dia em que efetivamente ocorre, com uma série de ordenamentos logísticos e acordos para que a realização dela ocorra.

Podemos dividir esses ordenamentos em duas frentes. A primeira constituída de reuniões internas e comunitárias nas aldeias para definir a participação, em termos não só de quem irá participar, mas de qual será a contribuição daquela aldeia para a realização da assembleia, além disso são discutidas também as demandas e discursos a serem levados à assembleia (ANDRADE, 2007: 46).

A segunda frente é hoje levada a cabo por uma comissão de organização da assembleia, formada pelo Coordenador do Conselho dos Caciques - CCPIO, alguns outros caciques que fazem parte desse Conselho, um representante indígena da FUNAI e um representante do IEPÉ.

Essa comissão busca apoios e doações para a Assembleia, principalmente em relação ao combustível, o principal gasto das assembleias, já que as aldeias se encontram distantes umas das outras e por causa dos custos logísticos, os combustíveis têm um preço elevado na região. Esses apoios costumam ser concedidos pela FUNAI, pelo IEPÉ, pela TNC e, ocasionalmente, por pessoas físicas que doam dinheiro ou o combustível em si. Essas reuniões de organização são realizadas na sede do IEPÉ em Oiapoque, ou na Aldeia Manga (localizada no km 18, da BR-156), em grande parte por esses serem os locais de encontro mais fáceis e acessíveis aos integrantes das diferentes aldeias.

Fotografia 2: Reunião da comissão de organização da Assembleia



Fonte: Caroline Franco (março/2016), Aldeia Manga

A aldeia escolhida para a realização da Assembleia de 2016, com a duração de três dias, foi a Aldeia Kumenê, principal aldeia da etnia palikur, localizada nas margens do Rio Urucauá. Um dia antes do início da Assembleia, a comissão organizou um grande barco, saindo da Aldeia Manga, para levar alguns participantes de distintas aldeias. Outros participantes foram com suas próprias “voadeiras” (embarcação movida a motor com estrutura e casco de metal), a FUNAI, o Iepé e a TNC enviaram também suas próprias voadeiras.

A assembleia começou logo após o café da manhã coletivo, os participantes dispersos começaram a se concentrar no espaço comunitário da aldeia, próximo à Igreja Evangélica Assembleia de Deus, onde são realizados também cursos de formação, reuniões com agentes do Estado, e as reuniões de tomada de decisões que afetam a vida da aldeia.

Os participantes da Assembleia são pertencentes a todas as faixas etárias, e a ninguém é vetada a participação, é comum que inclusive as crianças estejam presentes durante as discussões das assembleias sem o menor constrangimento por estarem no espaço público dos “adultos”. Os idosos também são bem-vindos e espera-se uma postura maior de respeito quando eles tomam a palavra.

Há um número expressivo de adolescentes participando, mas com pouco poder de fala durante as discussões. Alguns ficavam escrevendo atas durante as falas e

tirando fotos, participando assim do registro da reunião e outros servindo alimentos. Os adolescentes também aproveitam esses dias de reunião para travar relações de amizade e namoro, e é comum ver pequenos grupos de adolescentes conversando durante todo esse período.

As refeições servidas na Assembleia são preparadas prioritariamente pelas mulheres, mas há alguns homens que participam disso, principalmente em relação ao corte da carne. Nessa edição as refeições principais eram constituídas de frango (comprado congelado nos supermercados de Oiapoque), peixe (pescado e tratado na área indígena), carne de jacaré, em uma quantidade muito menor do que as outras carnes oferecidas, (caçado por um grupo de homens das distintas aldeias), um boi (criado, abatido e tratado na aldeia), arroz e farinha.

Os alimentos são servidos em grandes mesas, e normalmente os “convidados de fora”, comem antes dos outros participantes da assembleia, ainda que isso seja um pouco mesclado, as lideranças comiam juntamente com os participantes de fora. Em 1993, Tassinari conta que depois de servirem aos de fora, cada grupo indígena havia sido servido separadamente (TASSINARI, 2003:84). Em 2016 na Assembleia que acompanhei isso não ocorreu.

Segundo a mesma autora, a oferta das refeições durante as Assembleias lembra muito o modo como funcionam os mutirões interfamiliares para a realização de festas. Com uma divisão de trabalho, mais ou menos clara, em que o grupo de mulheres se dedica ao preparo principal da refeição e os homens servem as mesas.

Durante os trabalhos da assembleia, há o oferecimento também de “xibé”, uma cuia cheia de água com farinha ao fundo, passada por uma moça jovem e um rapaz que carregava um balde de água, exatamente como nos conta Tassinari (2003: 384) e que, como aponta a autora, lembra muito o modo de servir caxiri no Turé.

Cada grupo participante oferta uma doação de alimentos, em 2016 houve grandes discussões durante a Assembleia sobre o que havia sido levado. Nesta ocasião uma das Caciques apontou que existia uma grande quantidade de farinha e que isso deveria ser balanceado, trazendo outros tipos de ofertas de alimentos que existiam nas aldeias, como açaí, banana e mandioca.

É interessante observar que apesar de ter sido uma assembleia interna, esperava-se que o lepé contribuísse com um recurso em alimentação. Se isso por um lado pode indicar uma interferência externa ao processo de auto-gestão da

Assembleia por outro, pode indicar a adoção do Instituto como parte da rede de comensalidade existente nesses eventos.

Como a aldeia Kumenê é constituída por maioria cristã protestante, bebidas alcoólicas foram proibidas de serem vendidas no comércio da aldeia, mas ainda assim alguns participantes levaram suas bebidas e a consumiram fora do espaço comunitário, de forma velada. Além disso, a literatura e os indígenas discorrem sobre uma grande festa, realizada geralmente no último dia de assembleia, mas em 2016 essa festa ocorreu em uma versão muito menor em escala, acabando bem mais cedo e com um número muito menor de participantes do que o comum.

Os temas principais abordados na assembleia dizem respeito à educação, à saúde e a questões relacionadas à terra indígena. Assim como descreveu Tassinari (2003: 378), cada cacique tem a oportunidade de expor a situação de sua aldeia em relação a esses temas.

Além disso as falas são muitas vezes direcionadas a representantes dos órgãos responsáveis por aquelas demandas, pedindo esclarecimentos e cobrando deliberações sobre elas. Outras questões como a evasão dos jovens das aldeias são sempre postas em pauta.

Em torno de 195 pessoas compareceram ao encontro, os principais assuntos discutidos podem ser divididos em algumas frentes:

1) Educação: Discussão sobre a proposta de Formação de Agentes Ambientais Indígenas, cobranças a representantes da Secretaria de Educação acerca das condições precárias de infraestrutura de escolas dentro das aldeias e das dificuldades de adaptação de professores não indígenas que são enviados às escolas de ensino fundamental que existem dentro das aldeias.

2) Saúde: Debate sobre a precarização da assistência à saúde indígena, tanto em relação ao trato dado pela Secretária Especial de Saúde Indígena (SESAI)⁴⁴, como pelo tratamento ofertado a indígenas pelo Sistema Único de Saúde no Município de Oiapoque e em Macapá. Outro ponto levantado foi a situação das Casas de Saúde

⁴⁴ A Secretaria Especial de Saúde Indígena é vinculada ao Ministério da Saúde e foi aprovada pelo Decreto nº 7.3335 e nº 7.336, de 19/10/2010. Ela é responsável por coordenar e executar a gestão da política de atenção à saúde dos povos indígenas em âmbito nacional e implementar o Subsistema de Saúde Indígena (SASI) com o Sistema Único de Saúde (SUS).

Indígena⁴⁵, tanto de Macapá como do Oiapoque. Esses locais são a referência da SESAI para tratamento de questões de saúde indígena de média e alta complexidade. Indígenas denunciaram a superlotação, a falta de médicos e a baixa qualidade da alimentação ofertada a pacientes internados e seus acompanhantes.

3) Cultura: Muito foi falado sobre a retomada das obras de reparo e cuidado ao Museu Kuahí, e da integração necessária entre as ações do Museu e as escolas indígenas como modo de valorização e fortalecimento das culturas indígenas.

4) Etnodesenvolvimento: Ações de monitoramento territorial (discussão de estratégias possíveis de fiscalização e vigilância das terras indígenas), a entrada não autorizada de não indígenas nas Terras Indígenas, as invasões para exploração de recursos naturais (como madeira, peixes, peles de crocodilos), denúncias de ações ilegais de garimpo e por fim, os empreendimentos e licenciamentos (término da pavimentação da rodovia, questão da passagem de internet de banda larga nas aldeias e um ramal na aldeia Kumenê)

As discussões das assembleias costumam se estender durante todo o dia até a noite, entremeadas pelos momentos de refeição. O Vice Cacique da Aldeia Kumenê Henrique Batista deu abertura a assembleia dando boas-vindas aos participantes, logo em seguida convidou um pastor evangélico palikur e um padre do CIMI presente para darem sua palavra.

O momento religioso foi iniciado com a palavra de Florêncio Felício, pastor palikur da Assembleia de Deus em Kumenê. Apesar de palikur sua fala foi toda em *kheoul*. Poucos minutos depois da fala do Pastor houve uma apresentação musical. O grupo de moças palikur, vestidas com saias compridas, da Igreja Assembleia de Deus performaram danças ao som de músicas evangélicas animadas, uma senhora mais velha posicionou-se a frente das moças, a fim de orientar a coreografia. A música primeiro em palikur, depois em *kheoul* foi tocada pela banda da Igreja, formada majoritariamente por jovens.

⁴⁵ As CASAI, Casas de Saúde Indígenas, foram definidas na Portaria do Ministério da Saúde n 1.801, de 09/11/2005, são responsáveis por apoiar, acolher e prover assistência a indígenas referenciados à Rede de Serviços do SUS, para a realização de ações complementares de atenção básica e especializada.

A palavra voltou para o Pastor que falou por mais alguns minutos⁴⁶, depois disso foi passada ao Padre Agostinho, do Conselho Indigenista Missionário, que fez um paralelo bíblico entre a ação de João Batista, anunciar o Cordeiro de Deus, com a ação da Assembleia, a de indicar um caminho a seguir anunciando aos seus filhos e filhas os caminhos da luta. O Padre ressaltou a importância de uma luta coletiva, em contraposição a uma luta em suas palavras “egoísta”, e a importância dos indígenas se unirem contra inimigos comuns.

O Padre finalizou sua fala pedindo para que todos dessem as mãos e fizessem a oração coletiva do Pai-Nosso, e em seguida, a da Ave Maria. A primeira oração foi realizada por todos, católicos e evangélicos. A segunda foi recitada apenas pelos católicos presentes. O mestre de cerimônias seguiu perguntando se mais alguém “da religião” gostaria de “trazer a palavra de Deus”.

Nesses momentos fica claro a experiência religiosa em todas as etnias, mas também as diferenças dessa experiência a partir dos diferentes agentes (CIMI, Igreja Católica, missionários evangélicos) e das distintas etnias.

Uma ideia recorrente nos discursos das autoridades durante a assembleia é de lembrar que através das assembleias houve o começo o processo de organização política como povos indígenas do Oiapoque. É interessante observar nesses discursos o quanto a assembleia conforma um momento de reafirmação dessa identidade conjunta, mas também de afirmação da identidade específica de cada povo e de suas especificidades. Essas especificidades são reafirmadas por exemplo, na recusa dos palikur pentecostais a participar da festa de encerramento da assembleia, e na proibição que ocorre quando as Assembleias são realizadas em aldeias com maioria evangélica de venda de bebidas alcóolicas, no uso do *kheoul*, principalmente pelos Galibi-marworno e karipuna etc.

Dois pontos importantes podem ser observados nas Assembleias. O primeiro, a ideia da Assembleia como sinalizadora de caminhos, ou em outros termos, como momento de produção de concílios sobre ações futuras entre os quatro povos indígenas. O segundo, a percepção reforçada nas falas das assembleias, e mesmo

⁴⁶ Pelo meu pouco conhecimento em *kheoul* o conteúdo da fala do Pastor é de difícil compreensão.

na continuação de realização das mesmas de uma luta coletiva com os quatro povos da região.

A criação de uma identidade conjunta aos quatro povos deve muito as assembleias iniciais, mas não somente a esse momento. A cada ano quando a assembleia é novamente realizada é também o momento de reiteração dessa identidade coletiva, que não é fixa, mas precisa ser construída num processo contínuo. Uma das principais expressões da criação dessa identidade coletiva foi a criação da Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque, associação que funcionou de 1992 a 2010 como instância representativa coletiva desses povos e que será discutida na sequência.

CAPÍTULO 3

POLÍTICA E REPRESENTAÇÃO

3.1. A APIO – ASSOCIAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO OIAPOQUE

Na década de 1990, a organização indígena dos povos do Oiapoque, articulada principalmente nas assembleias, acabou por lograr a demarcação das terras indígenas, um dos temas mais importantes dessa articulação. Para Tassinari essa nova situação gerou a necessidade de uma postura mais fiscalizadora e menos reivindicatória em relação à questão das terras demarcadas. No mesmo período, a FUNAI também passou por uma mudança em suas atribuições que vão exigir dos povos indígenas do Oiapoque, em suas palavras: “uma busca de autonomia e maior organização para o encaminhamento de reivindicações a outros órgãos com os quais estavam pouco acostumados a lidar, como as Secretárias do Estado”. Demonstrações dessa autonomia seriam a decisão tomada pelos indígenas, em uma Assembleia realizada em 1990, de assumir todos os custos relativos à organização dessas reuniões anuais e a posterior criação de uma Associação que congregasse os quatro povos indígenas da região, a APIO – Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque (2003:377).

Em 1991 ocorreu a primeira assembleia custeada apenas com os recursos da comunidade, realizada na aldeia Kumarumã, dos Galibi-Marworno e teve a presença de: lideranças indígenas da região; duas lideranças indígenas wajãpi; um representante do Exército; o chefe da Alfândega de Saint Georges; diretores do Núcleo de Educação Indígena do Amapá; funcionários da FUNAI; missionários do CIMI, e duas antropólogas, Lux Vidal e Antonella Tassinari (TASSINARI, 1996: 298).

Os temas discutidos foram: “andamento da homologação da posse do território, meio ambiente, agricultura, situação da Funai, situação dos postos indígenas, educação, saúde, organização de uma Associação Indígena, política partidária”. Tassinari conta que os indígenas já discutiam a necessidade da criação de uma Associação dos Índios do Oiapoque, mas como essa assembleia era geral, ou seja tinha a participação de não indígenas, as lideranças na época decidiram discutir mais profundamente essa questão, no ano de 1992, quando a Assembleia foi interna, realizada com a participação apenas dos indígenas (1996: 298).

Nessa mesma publicação, Tassinari descreve as assembleias realizadas entre 1990 e 1995. Em face às dificuldades financeiras apresentadas pela Funai na assembleia realizada em 1990, as lideranças decidiram que as próximas seriam realizadas apenas com recursos das comunidades, o que se tornou realidade na assembleia de 1991.

Outro ponto destacado pela autora é que em virtude dos custos dessas grandes reuniões estas passariam a ser bienais e intercaladas por assembleias menores e mais restritas às lideranças do Oiapoque, como foi a realizada em 1992. Além da realização da primeira assembleia neste novo formato reduzido, o ano de 1992 também foi marcado pela criação da Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque - APIO, e pela homologação de três áreas indígenas: Uaçá, Oiapoque e Juminã. A assembleia do ano seguinte, 1993, representou um marco para os povos indígenas do Oiapoque, pois foi inteiramente organizada pela recém-criada APIO, além de comemorar a homologação das áreas indígenas realizadas no ano anterior. A última assembleia descrita, de 1995, foi considerada pelos participantes “a mais produtiva de todas” e contou com o governador do estado do Amapá, João Alberto Capiberibe, em sua abertura (TASSINARI, 1996: 298).

As diversas sociedades indígenas no país têm seus modos específicos de organização social e política, que costumam ser autônomos, descentralizados e abrangentes no nível local. Em contrapartida a essa vasta diversidade, há de se levar em conta que o próprio caráter do Estado democrático implica na necessidade das populações indígenas de se fazerem representar de modo conjunto, a despeito das diferenças de organização social que carregam.

Assim, a criação de uma Associação expressa, à primeira vista, no microcosmo do Oiapoque o que acontecia no macrocosmo: a criação de uma agenda comum como estratégia política a despeito das diferenças de cada grupo. Entretanto, no caso dos povos indígenas do Oiapoque a criação de uma agenda comum é anterior à própria criação da Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque. A associação é antes resultado da criação dessa agenda unificada nas assembleias indígenas e na luta pela demarcação das terras.

Para Luciano Baniwa (2007: 128) em relação à articulação nacional, essa não limita nem contém as especificidades e pluralidades políticas, sociais e culturais das populações indígenas, ao contrário, na medida em que estas articulam de modo mais

descentralizado os diferentes modos de luta, revela-se e se fortalece a diversidade étnica dos diferentes povos.

Um dos modos de articular essa luta ampla com os contextos específicos foi a mudança da dinâmica de construção identitária, antes apoiada principalmente na figura das lideranças indígenas e de seus discursos na mídia. Essa construção agora vai passar pelo que Bruce Albert chama de “certa rotinização do discurso étnico”:

Passamos progressivamente, portanto, na virada dos anos 1980/90, de uma forma de etnicidade estritamente política, embasada em reivindicações territoriais e legalistas (aplicação do Estatuto do Índio), para o que se poderia chamar uma etnicidade de resultados, na qual a afirmação identitária se tornou pano de fundo para a busca de acesso ao mercado e, sobretudo, ao “mercado dos projetos”, internacional e nacional, aberto pelas novas políticas descentralizadas de desenvolvimento (local/sustentável) (ALBERT, 2000:198).

Neste momento, o movimento indígena passa a ostentar, nas relações com o indigenismo oficial, determinados identificadores “tribais” reconhecíveis ou utilizados aos não índios. Esta estratégia se constitui num meio de autoafirmação da identidade indígena, ainda que os elementos identitários dos quais se lança mão não deem conta da multiplicidade de formas de autonomia e identidade reivindicadas pelos membros das organizações indígenas (GALLOIS, 2000:4-6).

Considerando que apesar de não haver uma apropriação completa do molde de organização, como considera Baniwa (2007:142), há uma apropriação ativa que pode conseguir manipular determinados conteúdos internos e externos à aldeia procurando uma conciliação. Uma hipótese aqui é que as organizações, apesar de institucionalizadas, seriam formas intencionalmente mais maleáveis, tendo em vista que existem entre lógicas distintas. Um exemplo dessa maleabilidade é a mudança observada nos diferentes estatutos das diversas organizações indígenas para atenderem as necessidades específicas de cada comunidade (MATOS, 2006: 129).

A APIO não foge ao movimento nacional pós-constituente de proliferação das associações indígenas e mudança no decorrer do tempo de seu papel. Se as primeiras organizações indígenas no Brasil, constituídas na década de 1980, apesar de politicamente ativas, eram bastante informais, com ações voltadas a reivindicações territoriais e assistenciais consideradas ineficientes por parte do Estado, a partir dos

anos 1990 temos o processo de institucionalização dessas organizações e uma ampliação importante na sua agenda e no papel que assumem. Elas começam a cada vez mais atuar nas questões econômicas e sociais e a interagir agora não apenas com o interlocutor (Estado), mas também com a rede de agências de fomento e cooperação nacionais e internacionais (ALBERT, 2000:198). Elas estão, cada vez mais se responsabilizando por outras tarefas e funções mais técnicas, executivas e administrativas. Isto se deu, por exemplo, na prestação de serviços de saúde pelos convênios da FUNASA, na execução de projetos de auto sustentação ou de desenvolvimento sustentável, dentre outros. Com isso passaram a receber recursos públicos e financiamento da rede de agências de fomento e cooperação nacionais e internacionais, interagindo agora não apenas com o interlocutor Estado (LUCIANO BANIWA, 2006:52).

Para Oliveira esse movimento gerou alternativas novas para os indígenas tanto no plano local, como regional. Grandes organizações indígenas como o Conselho Indígena de Roraima (CIR), a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), entre outras começaram a se responsabilizar pelo atendimento de saúde, mobilizando equipes médicas, organizando protocolos de atendimento e preparando diversos monitores indígenas (2016: 208).

Capiberibe (2007:116) aponta essas mudanças pelas quais a APIO vai passando. Quando ela surge apresenta um caráter que é mais de representação dos indígenas em face aos não indígenas do que reivindicatório pela limitação da falta de verbas, que se altera quando a APIO encontra espaço junto ao governo do Estado do Amapá com a perspectiva de transformar suas reivindicações em ações. Nesse sentido proponho uma divisão da APIO em três fases a serem tratadas a seguir, uma primeira fase de papel mais reivindicatório, uma segunda fase de um papel de execução de ações, e por fim uma terceira e última fase de retorno a duas questões importantes: fortalecimento cultural e terras indígenas.

Vale ressaltar que esta divisão em fases é um recurso unicamente metodológico, sendo cada uma constituída por diversos processos e ações interligados, não se restringindo aos papéis citados, entretanto acredito que cada papel aqui proposto define a principal ação de cada período.

A primeira fase, iniciada em 1992 e que vai pelo menos até 1996, é marcada por um forte caráter reivindicatório e de representação política dos povos indígenas frente aos não indígenas (CAPIBERIBE, 2000). As primeiras ações da APIO nesse período foram a organização e a realização das assembleias indígenas e o encaminhamento das reivindicações dos indígenas aos agentes externos. Tendo uma ação bastante colada ao modelo das assembleias.

Na segunda fase, iniciada em 1996, a APIO começa, ao modelo de outras associações pelo Brasil, a ser importante executora ou co-gestoras de políticas que antes eram apenas responsabilidade do Estado. Essa fase é marcada pela celebração de convênios com o Governo do Estado e Prefeitura de Oiapoque para execução de ações que diziam respeito às populações indígenas da região. Esse novo papel foi possível através do PDSA (Programa de Desenvolvimento Sustentável do Amapá), o programa lançado no governo de João Capiberibe tem como origem as discussões de elaboração de um programa de governo pautado na concepção de uma prática socioambiental, econômica e cultural guiada pelo conceito de desenvolvimento sustentável (PORTILHO, 2006).

A ação executiva é expressa na celebração de diversos convênios firmados entre Governo do Estado e Prefeitura de Oiapoque na década de 1990 que permitiram vários projetos nas áreas indígenas. Num levantamento, feito em 2000 por Capiberibe (2000: 393), a APIO em sua parceria com o governo do Estado, iniciada em 1996, havia construído 14 escolas, cinco centros comunitários, 13 alojamentos para professores não indígenas, um alojamento para professores indígenas em trânsito para Oiapoque, reforma da Casa de Saúde do Índio, adquiriu 17 aparelhos de radiofonia, um carro para a Casa de Saúde, um caminhão para transporte da produção agrícola das aldeias para o Oiapoque e o gerenciamento de um projeto de formação de professores Palikur. Naquele momento, a APIO se preparava para administrar um convênio em parceria com a FUNASA.

No portal da transparência é possível visualizar 7 convênios da APIO com o Ministério da Saúde entre 2000 e 2005. Os convênios versam sobre: a execução das ações de assistência à saúde da população indígena; execução de sistema de abastecimento e água em áreas indígenas; execução de módulos sanitários domiciliares; execução do sistema de abastecimento de água; execução de melhorias

sanitárias domiciliares; ações básicas de prevenção de doenças; promoção e recuperação de saúde e execução de melhorias sanitárias domiciliares.

Por essas descrições pode-se perceber que a APIO foi despontando, nesse período, como principal articuladora e executora de projetos e programas na área indígena. Essa projeção política culminou na eleição do Presidente da APIO no período, João Neves, indígena Galibi-marworno, a Prefeito de Oiapoque.

Quando João Neves tornou-se prefeito, a presidência da APIO foi transmitida para Vitória Santos dos Santos, segunda mulher a presidir a associação. A primeira foi Estela dos Santos Oliveira, ambas filhas do líder Karipuna Manuel Primo dos Santos, “Seu Coco”. Vitória foi eleita três vezes e, na última eleição, seu mandato foi ampliado de um para dois anos.

Box 1. Presidentes da APIO (1992-2010)

João Neves – Galibi-Marworno, foi eleito prefeito (1997-2000), membro da Coordenação da COIAB - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

Gregório Nazieno – Galibi Kali’na – Atualmente é Coordenador Técnico da Funai

Stela Santos – Karipuna – Foi também administradora da Funai - Oiapoque

Vitória Santos – Karipuna, formada em odontologia, foi Secretária da Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas do Estado do Amapá (SEPI)

Kleber Santos – Karipuna - Hoje faz parte do quadro da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB.

Na terceira e última fase a atuação da APIO, deu-se entre 2006 e 2010 e diverge da primeira e da segunda fase na natureza do impacto de suas ações. Enquanto nas fases iniciais os impactos eram pontuais e quantitativos, como a reivindicação por terras na fase um e a construção de escolas na fase 2, a terceira fase caracteriza-se por ações de impactos mais difusos e qualitativos.

Uma das ações gerenciadas pela APIO nesta terceira fase foi o Projeto de Resgate e Fortalecimento Cultural dos Povos Indígenas do Oiapoque em parceria com o Programa Demonstrativo para populações Indígenas do Ministério do Meio Ambiente - PDPI/MMA. O objetivo do projeto era estimular os velhos artesãos e artesãs a difundir aos jovens seus saberes, conhecimentos e técnicas nas mais

variadas manifestações artísticas, assegurando a transmissão e existência desses conhecimentos. Um dos resultados mais significativos desse projeto foi a reinserção de práticas esquecidas no cotidiano das aldeias e a criação de um pequeno acervo de peças produzidas a partir desse projeto, agora pertencente ao Museu Kuahí (VIDAL, 2008 e ZACCHI, 2006).

Outra ação referente à terceira fase foi a participação da APIO na implementação do “Programa de Compensação Socioambiental, Econômica e Cultural de apoio aos Povos Indígenas de Oiapoque que habitam área de influência da BR-156, trecho Ferreira Gomes- Oiapoque/AP”. Esse programa nasceu a partir das reiteradas reivindicações sobre as compensações e mitigações da BR-156, ao longo dos anos e que se acentuam, a partir de 2003 quando as populações descobriram que havia uma autorização da FUNAI-Brasília de licenciamento ambiental para construção da BR-156, que corta as áreas indígenas, sem a consulta e conhecimento das populações indígenas. Essa negociação feita com o Estado do Amapá através do DNIT (Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes) e da SETRAP (Secretaria de Estado de Transportes do Amapá), havia aprovado um Relatório de Impacto Ambiental sem a consulta prévia aos povos da região (BASTOS; BRITO; GARCIA, 2016).

As lideranças da região resolveram então acionar o Ministério Público para intermediar essas negociações junto ao governo do Estado. Em 2004, a partir das discussões dessa nova realidade foi realizado o I Fórum Socioambiental dos Povos Indígenas do Oiapoque, que reiterou em seus debates a necessidade e direito da participação dos indígenas nas discussões sobre o asfaltamento da BR-156. Em 2005 foi criada a primeira proposta do convênio entre a DNIT, a Funai e a APIO para implementação do Programa de Compensação, já citado (BASTOS; BRITO; GARCIA, 2016).

Em 2009, a APIO foi a responsável juntamente com o Iepé, a TNC e a FUNAI da publicação do “Plano de Vida dos Povos indígenas do Oiapoque”, uma espécie de agenda do desenvolvimento local. Esse documento é resultado das discussões das populações indígenas sobre terras, uso dos recursos e gerenciamento. Ele contém um sumário de ações prioritárias para melhores serviços de educação, saúde, governança, proteção do território bem como uso e gerenciamento dos recursos

naturais, e foi ratificado na XIII Assembleia de Avaliação dos Povos Indígenas do Oiapoque, em fevereiro de 2009 (APIO, 2009).

De acordo com Little, num artigo em que analisa conceitos e propostas de diretrizes acerca da gestão territorial em terras indígenas, os planos de vida estão imbricados dentro da noção de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas que pactua a dimensão política do controle territorial com a dimensão ambiental de ações voltadas para sua sustentabilidade, abarcando atividades tanto de ocupação do território quanto da gestão ambiental (LITTLE, 2006)

Esses planos implicam na construção de um consenso sobre o futuro daquelas comunidades, e funcionam posteriormente como referência para pensar ações na região. Como esse consenso foi construído é matéria a ser investigada. A construção do Plano de Vida se deu a partir de oito etapas das quais pode-se destacar a articulação de instituições parceiras e as cinco “Oficinas Regionais de Planejamento Participativo” realizadas entre setembro e novembro de 2008 com a participação dos quatro povos da região. Foram definidas propostas considerando-se seis eixos temáticos: saúde, educação, produção e outras atividades, territórios e meio ambiente, cultura e movimento indígena (APIO, 2009:28).

Em relação a APIO, a Associação apresentava uma estrutura burocrática que conforme o modelo de outras associações abarcava registro em cartório como pessoa jurídica de direito privado, estatuto, diretoria, a realização de Assembleias e um Conselho Fiscal. O Estatuto escrito quando da criação da APIO estabelece os seus objetivos em algumas frentes principais, a primeira diz respeito ao aspecto de “representação”. Conforme o artigo 2º do Capítulo 2:

- I) Representar as comunidades indígenas filiadas à APIO junto aos órgãos públicos, entidades privadas, entidades religiosas, perante a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, e junto com esta perante os poderes públicos legalmente constituídos e perante outros órgãos públicos e privados;
- III) Representar os índios, seus associados e dependentes perante o Poder Judiciário e o Ministério Público, respeitados os deveres da Fundação Nacional do Índio – FUNAI;

A noção de representação aqui pode ser problematizada. Apesar de as associações serem um modo tipicamente ocidental de se organizar, quando aplicado à realidade indígena não necessariamente apresentam características familiares ao modelo de onde se inspiram. Aquilo que chamamos pelo termo “representação”,

não é o modelo de representação mais “verdadeiro” ou “único”, mas apenas uma ocorrência própria do conceito. Dado esse fato, não há razão metodológica para favorecer determinado tipo de ideia de representação ocidental como ponto de partida para explicar o modo de representação que se dá nessas organizações, considerando que os povos indígenas estão embasados em outros moldes de política e relações de poder/autoridade.

Pereira (2002) em sua análise sobre as associações indígenas do Alto Rio Negro indica algumas possibilidades dos lugares em que representatividade e legitimidade podem estar em sociedades tradicionais. Longe de ser uma resposta fechada sobre o assunto e que serve para todas as organizações indígenas, ela é útil para mostrar que a aplicação de conceitos engessados do que é representação e do que é legitimidade não conseguem dar conta da amplitude de experiências que essas organizações apresentam.

No caso específico aqui analisado, representação e legitimidade estão relacionadas à capacidade dos sujeitos de conseguirem conciliar práticas políticas já existentes em cada grupo com novas formas de atuação. O processo não é apenas de incorporação dos mecanismos institucionais externos, mas também da adaptação às formas de pensar e agir de cada população indígena.

Para Luciano Baniwa (2007:142) as organizações institucionalizadas trazem em seu modo de constituição fatores que além de não respeitarem o modo de ser e fazer indígena, vão contra valores das populações tradicionais impedindo uma apropriação efetiva do próprio mecanismo de associação. Já para Gallois (2000:6), a apropriação de padrões de representação advinda do mundo ocidental não prejudicaria lógicas de modalidade internas de organização e representação.

No Oiapoque, Tassinari aponta que algumas famílias não se sentiam representadas pela APIO (2003, 378). Entretanto, é possível observar a partir da descrição dos papéis que a APIO foi assumindo que ela ocupou um papel de representação política destes povos junto aos poderes locais e nacionais nos assuntos relacionados à educação, saúde, meio ambiente e projetos econômicos. Papel expresso no papel de interlocutor preferencial que a APIO ocupou na relação com o Estado. Isso também se observa na realização de projetos, como por exemplo, o Plano de Vida, que congregaram pessoas dos diferentes povos.

Se não é possível considerar que essa representação é reconhecida plenamente pelos povos indígenas da região, um outro tipo de representação existe. A criada através do reconhecimento que essa interlocução do Estado conferiu a APIO. Uma possibilidade do lugar de representação aqui então é expressa na capacidade de ser reconhecido e produzir acordos e concílios com os agentes do Estado, Funai e Ongs que geram mudanças nas comunidades.

A criação de uma estrutura burocrática, como é uma associação, para que converse com o Estado pode ser à primeira vista entendida como mecanismo de dominação do Estado sobre essas populações, mas por outro pode ser visto como mecanismo que possibilita determinada agência (nem sempre benéfica às comunidades).

A configuração da APIO como principal interlocutora também trouxe novos problemas à Associação. Um deles diz respeito à necessidade de lidar com as questões burocráticas de gerenciamento e prestação de contas dos recursos. Essas dificuldades fizeram com que a APIO se tornasse inadimplente em vários convênios, processo similar ao que aconteceu com outras associações indígenas espalhadas pelo país. Rosivaldo Rodrigues Teles do Departamento Financeiro da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) conta em um artigo como a Federação teve problemas para prestar contas dos recursos dos convênios que estabeleceu, essas dificuldades advinham de questões mais práticas, como a falta de internet em algumas localidades do Rio Negro ou a falta de pessoal qualificado para fazer a prestação de contas (TELES, 2019).

No Oiapoque a situação não foi diferente, em uma entrevista de Domingos Santa Rosa, liderança indígena da região e funcionário da Funai-Oiapoque, concedida a Silva (2013) esses fatores práticos também aparecem:

“(...) e mais pra cá nós caímos na armadilha do governo, né, que foi a questão de a associação fazer o papel do governo de gerenciar recurso público, assumiu ai os convênios da saúde indígena, construiu escola, ai depois firmou convênios com recurso federal, que foi a construção do sistema de abastecimento d'água, kit sanitário, enfim, essa parte do saneamento, ai a associação começou a firmar convênio, ai nisso esbarrou na questão da prestação de conta; a nossa associação não estava prepara para gerenciar muito recurso, ai pronto, ficou inadimplente, a associação acabou praticamente assim como pessoa jurídica ela acabou” (Entrevista concedida a Reginaldo Silva por Domingos Santa Rosa em 13/07/2011)

Vidal faz uma leitura parecida com a de Domingos sobre o final da APIO, ao dizer que em 2010 a Associação fechou suas portas definitivamente, por conta de um “gerenciamento precário dos recursos” (2016:135). Tendo em vista que as associações indígenas não surgem nem de uma resposta puramente reativa às demandas externas, nem espontaneamente na vida cotidiana das populações indígenas, é necessário pensar que seu declínio pode não ser reputado somente a ter de lidar com uma estrutura burocrática desconhecida, como problemas de gerenciamento de recursos podem indicar, mas também fruto da estrutura política anterior a essas organizações.

A APIO surgiu com o objetivo de criar união ou espaço comum, mas acabou, por outro lado, acentuando diferenciações, entre quem fala ou não português, entre as etnias, entre quem está mais próximo do poder político ou não. Assim como na Assembleia que se constituiu como espaço de união, mas também se coloca como momento em que as diferenças entre os povos da região ficam mais claras.

Uma consultoria da TNC foi contratada pela APIO para identificar os problemas das comunidades e da própria APIO. Os fatores apontados pela consultoria podem ser divididos em três grandes áreas: direção e decisões da organização, participação e engajamento e estrutura. Do seguinte modo:

Direção e decisões da organização: decisões centralizadas no presidente da APIO, pouca participação dos sócios nas decisões da organização, pouca participação das etnias Palikur na direção da organização e predominância da etnia Karipuna na direção da organização e processos de tomada de decisão;

Participação e engajamento: pouca organização dos povos indígenas, participação diferenciada dos povos indígenas, pouca participação das etnias Galibi-Marworno, Galibi do Oiapoque e Palikur, pouco apoio dos povos no desenvolvimento das atividades;

Estrutura e Funcionamento da organização: desorganização administrativa e financeira, ausência de condições financeiras para o desenvolvimento das atividades da organização, ausência de profissionais e membros da direção para a execução das atividades da organização, pouco conhecimento das lideranças e direção da APIO para o gerenciamento dos convênios e da organização e pouco repasse de informações para a base das decisões da organização.

Pode se observar que os motivos listados se referem a centralização dos processos decisórios, participação e funcionamento burocrático. Fatores relacionados a possíveis conflitos entre o modelo novo de associação e os modelos políticos já existentes na região não são citados. A autonomia de recursos que a APIO atingiu alterou as relações de poder tanto internas, entre as próprias populações indígenas, como entre essas populações e a sociedade não indígena. Os diretores da APIO adquiriram prestígio e poder político criando um espaço de diferenciação, como expresso na eleição de João Neves a prefeito.

A criação dessa “nova classe política” pode ter influenciado no final que levou a associação, incluindo as relações prévias que as famílias dessas novas lideranças estabeleciam no plano político das comunidades. Além disso, apesar do apoio que essas lideranças receberam de suas comunidades, elas não eram lideranças “tradicionais”. Ou seja, essas lideranças não haviam sido caciques ou tinham um histórico de liderança dentro de suas comunidades.

O que parece é que formas institucionalizadas e burocratizadas como são as associações indígenas, que são criadas com o objetivo de centralizar essas comunidades acabam por produzir mais diferenciações entre elas, a exemplo da análise sobre burocratização no mundo indígena de Allard e Walker (2016). Além disso a APIO foi ocupando diversos papéis, como demonstrado, durante a sua existência. Essa diversificação em suas funções é demonstração da multiplicidade de estratégias que o movimento indígena vai criando em sua relação com o Estado. Diante do vazio criado pela extinção da APIO, os indígenas resolveram reorganizar, ou melhor retomar o que eles reconheciam como uma entidade política de representação antiga: o “Conselhos dos Caciques - CCPIO” (VIDAL, 2016:134).

3.2 O CONSELHO DOS CACIQUES

"Aí ressurgiu novamente o conselho dos Caciques, com novos Caciques"
(Entrevista Domingos Santa Rosa, março/2017)

Na entrevista de Domingos Santa Rosa o Conselho dos Caciques (Conselho de Caciques dos Povos Indígenas do Oiapoque, CCPIO) é tido como uma retomada a uma antiga unidade de representação política. Vidal compartilha dessa mesma concepção ao mencionar que os povos da região teriam retomado “sua mais antiga instância de representação” (2016:134). O Conselho ressurgiu em 2010, após o fim da APIO, e passou a ocupar diversas funções que a Associação assumia anteriormente.

Hoje o Conselho é a principal instância de representação dos povos indígenas do Oiapoque, sendo reconhecido e respeitado pelas instituições que lidam com esses povos. O Conselho é constituído por todos os caciques dos quatro povos e se reúne periodicamente para tratar das questões que afetam aos povos indígenas da região. Todas as lideranças que fazem parte do CCPIO têm direito a voz e voto nas reuniões.

Os Caciques são as lideranças principais de cada aldeia. Em 2016, observei no trabalho de campo que o número de aldeias, e conseqüentemente de caciques, era de 39. Em 2019, segundo o protocolo de consulta (CCPIO, 2019), esse número subiu para 55. Essas variações na quantidade de aldeias podem ocorrer por diversos motivos, como por exemplo, em alguns momentos determinado chefe de um grupo doméstico pode decidir pela fundação de uma nova aldeia.

O padrão de criação e localização das aldeias tem sofrido influência de questões territoriais. As primeiras aldeias que se localizam na BR-156 foram criadas logo após a abertura da estrada nos anos 80 com o objetivo de funcionarem como postos de vigilância contra invasões, facilitadas com a passagem da estrada na área indígena (GALLOIS, 1983: 9). Mais recentemente, aldeias foram deslocadas com a pavimentação da BR-156. Em 2016, presenciei em uma reunião do Conselho dos Caciques a discussão sobre a revitalização da aldeia Encruzo, que deixou de existir há alguns anos. Como essa aldeia está localizada na confluência dos rios Uaçá e

Curipi, em uma área essencial para fiscalização e proteção das terras indígenas, a proposta era enviar algumas famílias dos diversos povos para inibir a invasão de pescadores, garimpeiros e caçadores. A ideia de revitalização surgiu a partir de demandas levantadas no PGTA - Programa de Gestão Territorial e Terras Indígenas do Oiapoque.

O PGTA foi estruturado a partir do Plano de Vida, citado no capítulo anterior, em três eixos: Proteção Territorial, formação para a Gestão Territorial Indígena e manejo e uso Sustentável de Recursos Naturais. Em 2010, o Conselho dos Caciques dos Povos Indígenas do Oiapoque (CCPIO) assumiu o papel que era ocupado pela APIO na parceria com a The Nature Conservancy - TNC, Iepé e Funai na execução das ações previstas no Plano de Vida, seguindo o processo de estruturação do PGTA, que é, em linhas gerais, um instrumento para colocar em prática as ideias e propostas que haviam sido construídas, em 2009, no Plano de Vida dos Povos e Organizações Indígenas de Oiapoque.

Esses dois documentos (PGTA e Plano de Vida) são também pensados como meios para enfrentar um conjunto de ameaças ao território, como: a invasão de garimpeiros e pescadores nas terras indígenas; o asfaltamento da rodovia BR-156 que, lembrando, corta a Terra Indígena Uaçá; a sobreposição da terra indígena com o Parque Nacional do Cabo Orange; a construção da ponte ligando o Brasil à Guiana Francesa; além dos problemas advindos da localização das terras na região de fronteira com a Guiana Francesa (MAZUREK, 7:2013)

Para se ter uma dimensão do universo diverso que compõe o CCPIO, há caciques que cuidam de aldeias com 6 pessoas (como era o caso da aldeia Anawerá, em 2016) e caciques de aldeias com 1736 indivíduos (como era o caso da Aldeia Kumarumã, no mesmo período). Para entender melhor esse universo é necessário explicitar em linhas gerais como se dá a organização social e política dentro das aldeias. Apesar das diferenças de constituição, há algo que é geral: em cada aldeia existe o cacique, o vice cacique e os conselheiros (CCPIO, 2019).

Nos palikur, a organização social é dividida em clãs. Capiberibe (2001:56) ressalta que o termo clã aqui diz respeito a uma divisão bem definida em subgrupos. No protocolo de consulta (CCPIO, 2019:16), escrito a partir de uma série de

discussões dos indígenas da região, os palikur usam o mesmo termo clã para indicar sua subdivisão e atribuem daí os seus sobrenomes: Wakavunyene (Batista), Wayvuyene (Norino, Ioiô, Hipólito, Leal e Michelle - na Guiana Francesa), Wadahyene (Iaparrá), Kawakukyene (Labontê), Waxriyene (Felício) e Paraymiyune (Guiome).

Essa nomeação clânica é transmitida aos filhos através da linha paterna, a mãe permanecendo sempre vinculado ao clã de seu pai. Além disso, o casamento preferencial palikur deve ser feito fora do clã paterno, ou seja, fora do próprio clã do indivíduo, na regra de exogamia clânica (CAPIBERIBE, 2001: 57).

Os Palikur observam a regra de residência uxorilocal e o homem muda de status quando casa suas filhas, tornando-se um sogro. O chefe do grupo doméstico, ou seja, de uma parentela formada por um casal, suas filhas e filhos solteiros e suas filhas casadas, é o sogro. Este homem também é o responsável por tomar a decisão de iniciar uma nova aldeia, tornando-se o *paitwempu akivara* (*paitwempu*, significa lugar de residência de um grupo doméstico, e *akivara*, significa responsável, chefe desse lugar), líder político desse novo lugar (CAPIBERIBE, 2001: 58)

Entre os palikur, Capiberibe, a partir de uma entrevista com Mateus Batista, remonta o primeiro significado da posição de cacique. Nesse relato o tempo político palikur é dividido em dois períodos: “antes do europeu invadir” e “depois da invasão”. No primeiro período existiam os *paitwempu akivara*, ou seja, vários líderes de grupos domésticos (ou vários caciques), em um sistema mais fracionado de lideranças. No segundo período, houve o estabelecimento de *warik akivara* (*warik*, significa rio, assim a expressão designa o responsável ou chefe de todo o rio, ou de todas as aldeias localizadas ao longo de um rio), um único chefe ou cacique para todas as aldeias. O que, na prática, era uma posição ocupada por homens que faziam a ponte entre o local e o supra-local, em particular, aqueles que interagiam de modo mais próximo aos não-indígenas.

Desde algum tempo, os caciques começaram a ser eleitos pelas suas aldeias e a serem chamados pelo termo *paitwempu akivara*, mesmo quando não são os fundadores daquela aldeia. Em geral a escolha do cacique recai sobre o chefe do grupo doméstico fundador da aldeia, nas aldeias maiores há também um vice-cacique e um conselho formado por homens. As decisões que afetam as comunidades são

discutidas em longas reuniões com a presença da maior parte dos pertencentes àquela aldeia (CAPIBERIBE, 2001:73-74). Atualmente existem 15 caciques palikur, um de cada aldeia (CCPIO, 2019:16)

Os Galibi-Marworno possuem hoje 15 caciques (CCPIO, 2019:16) e observam o padrão uxorilocal com o sogro como líder do grupo doméstico. Os grupos domésticos são denominados em *ha* e são compostos por um casal, e suas filhas casadas, seus maridos e os filhos desses casais, além dos filhos solteiros do casal mais velho (TASSINARI *apud* ANDRADE, 2005:32). Nas aldeias galibi-marworno, como já citado, existem o cacique, o vice cacique e os conselheiros. Os caciques e conselheiros são chamados a mediar conflitos pessoais ou internos dos grupos domésticos. (ANDRADE, 2005: 45)

Como anteriormente descrito, os galibi kali'na vivem em uma única aldeia, São José dos Galibi, instalada no mesmo local desde a década de 50. (VIDAL: 2018, 114). O Senhor Geraldo Lod foi, até seu falecimento em 2018, o principal patriarca galibi kali'na no Brasil. Um dos filhos do Senhor Geraldo, Gregório Lod foi presidente da APIO (Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque) e exerce o cargo de Coordenador Técnico na FUNAI-Oiapoque, sendo o candidato mais forte a assumir o posto de cacique de seu povo⁴⁷.

Os Karipuna vivem hoje em 23 aldeias (CCPIO, 2019) e apresentam uma estrutura similar a dos outros povos da região, no que diz respeito à eleição dos caciques. Cada aldeia designa seu cacique, homem ou mulher, que é considerado como a mais alta autoridade da aldeia por um período indeterminado. No período que fiz meu trabalho de campo, algo que me chamou a atenção foi que os karipuna eram os únicos que possuíam cacicas mulheres.

Em suma, pode-se dizer que já faz parte de um processo estabelecido historicamente o fato de as aldeias escolherem um cacique para representá-las, que, em geral, é o chefe do grupo doméstico. O expediente de realizar reuniões nos espaços comunitários das aldeias com a presença do cacique e de sua comunidade

⁴⁷ Ainda não tenho informações sobre o processo de sucessão após o falecimento do Senhor Geraldo Lod.

é comum a todos os povos da região. Os assuntos tratados são variados, vão de temas do cotidiano, como a limpeza e a capinagem da aldeia, a questões de políticas supra-locais, como o andamento das negociações com os Governos Federal e Estadual sobre a BR-156. Nessas reuniões ocorrem também as conversas que serão levadas posteriormente às Assembleias dos Povos Indígenas do Oiapoque (ANDRADE, 2005:46). Mais recentemente, as reuniões internas às aldeias figuram como espaço de consulta dos caciques a suas comunidades em decisões que serão encaminhadas pelo Conselho dos Caciques.

Outro papel que os Caciques e Conselheiros assumem em suas aldeias é o da aplicação de castigos em quem se desvia de algumas normas de sociabilidade. Capiberibe aponta que esse é um sistema instituído pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e que se mantém até hoje entre os Palikur. A quebra das regras de sociabilidade pode se dar por brigas, furtos etc. Os acusados são julgados pelo cacique, o vice cacique e pelos conselheiros. Naquele período, entre 2003 e 2006, existia apenas uma pena entre os palikur, para os homens roçar e para as mulheres capinar os espaços comuns da aldeia. (CAPIBERIBE, 2009: 141)

Uma fala comum dos Caciques nos processos de reuniões externas é de que é necessário consultar as comunidades locais antes de tomar determinadas decisões. Como ocorreu em uma negociação para a venda do açaí que acompanhei em 2016, um projeto que recebe apoio da TNC (The Nature Conservancy), Iepé, Funai e Embrapa.

A comercialização e manejo do Açaí surgiu a partir das discussões feitas na elaboração do PGTA, dentro do eixo Manejo Sustentável dos Recursos Naturais. A decisão tomada foi a de priorizar e apoiar a melhoria da comercialização do açaí produzido pelos indígenas como modo de geração de renda e valorização da biodiversidade. Nesse sentido, várias ações de manejo de baixo impacto e de construção de uma cadeia produtiva do açaí vem sendo realizadas por esses povos. (IEPÉ, 2015)

A reunião aqui citada era para discutir a comercialização pelas comunidades da safra de Açaí produzida nas aldeias do Oiapoque, com a presença de representantes de uma empresa interessada na compra desse produto. Nessa

reunião, aparece a reiteração dos caciques a todo momento da necessidade de consulta a suas comunidades antes da tomada de decisões.

As reuniões que contam com a participação dos caciques acontecem parte do tempo em português, parte em *kheoul*, como um meio de resguardar determinados assuntos apenas para os indígenas. O *kheoul* funciona, na prática, como uma língua franca entre as diferentes etnias, mantendo um lugar similar aquele ocupado pela língua *créole* há séculos (VIDAL, 2008; TASSINARI, 2003; CAPIBERIBE, 2009). Mesmo os Palikur, falantes de uma língua arawak, sobretudo os homens adultos, fazem uso da língua em suas relações comerciais, políticas e sociais com indígenas fora de suas aldeias. Entretanto, os Palikur quando perguntados se falam o *kheoul* tendem a responder que não, marcando a diferença de sua língua própria em relação às outras etnias (CAPIBERIBE, 2007:44).

As reuniões do Conselho são convocadas por diversos motivos, como a organização de assembleias, discussão sobre os riscos ao entorno da terra indígena, questões relativas à comercialização de produtos (principalmente o açaí, projetos em andamento com a FUNAI, a TNC e o Iepé etc. As relativas a assembleia, acontecem todo ano, e as outras podem ser convocadas conforme sua necessidade ou conforme o calendário estabelecido de cada projeto.

No cotidiano das reuniões do Conselho claramente os caciques mais velhos têm mais poder de voz, o que pode estar relacionado a alguns fatores: a bagagem que esses caciques têm e a sua participação na história da região (ver descrição disso no item Primeira Assembleia dos Povos Indígenas do Oiapoque). A questão geracional desponta aqui como uma pista a ser investigada futuramente e que pode trazer luz à própria distribuição de poder dentro do Conselho.

Pelo observado em campo, principalmente nas reuniões de organização da assembleia que pude participar, as aldeias maiores costumam ter caciques mais velhos e as aldeias mais novas, caciques mais jovens. Alguns caciques permanecem durante longos períodos na função. A presença de mulheres como caciques é tímida, em razão disso a proporção de mulheres no Conselho também é pequena, na maior parte das reuniões que presenciei o seu número não passava de 3, de um total de 39 aldeias à época. Em 2016, as cacicas presentes eram todas da etnia Karipuna: Creuza

dos Santos, cacica da aldeia Ahumã, localizada as margens da BR-156, Verônica dos Santos, cacica da aldeia Curipi, localizada no km 50 da BR-156 e Josefa dos Santos, da aldeia Pacapuwa, localizada no Rio Curipi.

Não há eleição para definir quem fará parte do Conselho de Caciques. Com isso, considera-se que todos os caciques da região são teoricamente parte do Conselho, digo teoricamente, porque na prática, pelo observado nas reuniões que pude acompanhar em campo, nem todos os caciques conseguem participar ativamente de todas as reuniões. Um dos pontos para que isso aconteça são as dificuldades inerentes à logística, como o alto custo de deslocamento da região, além disso, os caciques precisam equilibrar a sua participação nessas reuniões com as suas atividades internas na comunidade. Nas aldeias menores, como o cacique geralmente também é líder do grupo doméstico, sua ausência pode se tornar ainda mais complicada, já que precisa exercer funções primordiais ao bom andamento das atividades internas do seu grupo. O Senhor Mário Karipuna⁴⁸ em uma entrevista concedida em 2017, observa:

Os caciques não têm salários e precisam participar de muitas reuniões, às vezes as famílias dos caciques reclamam. (Entrevista Mário dos Santos, março/2017)

As reuniões do Conselho precisam de um tempo de preparação e logística considerando a localização das aldeias e as próprias agendas dos caciques, a maior parte dos participantes é indígena, mas dependendo do assunto a ser tratado um dos integrantes das organizações chamadas “parceiras” ou da Funai pode estar presente. Essa logística envolve altos custos, em muitas dessas reuniões, a FUNAI ou o IEPÉ fornece algum tipo de apoio logístico para que elas ocorram, como a doação de gêneros alimentícios, e apoio para os deslocamentos (barcos, voadeiras, pilotos, combustível etc.). Além disso, como o Conselho não tem sede física algumas reuniões acontecem na sede do próprio IEPÉ.

⁴⁸ O Senhor Mário é aposentado, da etnia karipuna, foi durante muitos anos motorista da Aldeia Manga e posteriormente administrador da Funai-Oiapoque.

O Coordenador do Conselho

O Conselho é coordenado atualmente pelo Senhor Gilberto laparrá, da etnia Palikur. Gilberto, casado com uma mulher da etnia Galibi-Marworno, é cacique de uma pequena aldeia chamada Kuahí, que contava em 2016 com 30 pessoas, localizada às margens da BR-156. É interessante observar que a liderança escolhida para presidir o Conselho não é Cacique de uma grande aldeia e é da etnia Palikur, uma estratégia claramente contrária ao que acontecia na APIO em que a direção estava centrada em lideranças da etnia Karipuna e Galibi Marworno. Os Palikur, queixam-se de não serem ouvidos nas Assembleias e apesar de falarem o kheoul são os que menos se expressam na língua (CAPIBERIBE, 2017: 115). Gilberto é uma figura atípica dentro desse cenário, é Palikur, mas apresenta o domínio do português e diversas vezes se expressa em kheoul.

A posição de coordenador do Conselho difere em alguns aspectos da posição de cacique dentro da aldeia. O Coordenador não tem a função de aplicar nenhum tipo de punição ou castigo como os caciques têm em suas aldeias. Nas reuniões é muito raro que o Cacique que ocupa o cargo de Coordenador remeta em sua fala a sua própria aldeia, como fazem os outros Caciques.

Na Sociedade contra o Estado (1978) , Pierre Clastres apresenta a ideia de que as sociedades ameríndias apesar de possuírem seus líderes e/ou chefes políticos, a estes, na maior parte dos casos não é delegada autoridade e poder suficientes para interferir na realidade em que estão inseridos e nem para assegurar que suas decisões sejam acatadas pelo resto da comunidade. A ideia de cessão de autoridade para uma figura que vai representar seus interesses é alheia a essas comunidades. O único poder do chefe político, indígena antes de estar baseado nessa cessão de autoridade e poder, está na sua capacidade e dever do uso da palavra e de sua habilidade em convencer sua comunidade da conveniência de seus conselhos. As funções de chefia não passam por relações de autoridade, o chefe já que destituído do poder de coerção, nem tem meios para que suas ordens sejam cumpridas, o que ele pode fazer é apresentar proposições que vão ou não ser seguidas de acordo com a vontade da comunidade.

É difícil imaginar uma aplicação *ipsis litteris* da proposição clássica de Clastres sobre a chefia política nas terras sul ameríndias ao Coordenador do Conselho dos Caciques. Entretanto, o Coordenador assim como esse chefe pensado por Clastres é desprovido de meios práticos para que a sua vontade seja sobreposta ao dos outros caciques, mas sua capacidade política também não está no poder do uso de suas palavras. Suas ações são legitimadas não pela sua capacidade individual, mas pelo reconhecimento de que ele é aqui não só um cacique, mas o representante do grupo maior de caciques, que constroem e dão o aval para a ação do Coordenador.

Conselho como Pessoa Jurídica

O Conselho dos Caciques não possui até agora (por escolha dos seus membros) o caráter de pessoa jurídica, diferente da APIO. Ou seja, não está formalmente registrado nos órgãos competentes para que possa existir perante a lei, não possui CNPJ nem inscrições municipais ou estaduais.

Devido a essa falta de formalização o Conselho não pode assinar contratos, ter contas bancárias, emitir notas fiscais ou outros tipos de procedimentos legais, mas tem reconhecimento dos povos indígenas do Oiapoque, das organizações que trabalham na região, da FUNAI, do Governo do Estado e do Ministério Público. Ele possui apenas um regimento interno, elaborado em 2013, em oficinas promovidas pelo Conselho e pelo IEPÉ.

Isso abre a questão da necessidade da formalização das associações indígenas, é preciso uma organização formal para serem reconhecidas? O artigo 232 elucida o ponto:

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

No artigo, percebe-se que não há necessidade de registro em cartório para constituir a legitimidade das ações das organizações indígenas, entretanto, na prática, muitas comunidades só conseguem tornar suas demandas reconhecidas se estão constituídas no modelo formal de organização.

Entretanto, se por um lado elas precisam estar organizadas juridicamente; por outro, há uma discussão em torno da legitimidade dessas organizações. Como aponta Gallois: “É exemplar um episódio, ocorrido em 1998, quando o Presidente da FUNAI manifestou, em reunião do conselho indigenista do órgão, sua discordância com a representatividade das organizações indígenas desqualificando-as enquanto formas não tradicionais” (2000: 6)

Quase 20 anos depois desse episódio, é claro o não reconhecimento por parte do Governo e da Funai da legitimidade das organizações indígenas como por exemplo nos episódios do Acampamento Terra Livre (2017), quando um grupo de indígenas foi impedido de entrar no Senado para uma audiência prevista na Comissão dos Direitos Humanos (fato que acontece de maneira recorrente no Congresso Nacional) em que a participação dos mesmos já havia inclusive sido combinada através de um requerimento.

Há, por parte dos não indígenas, um questionamento às novas práticas políticas indígenas, que busca deslegitimar suas ações. Gordon (2006) aponta uma situação similar quando indica que, em um dado momento, o conflito entre os Xikrin do Cateté e a Companhia Vale do Rio Doce culminou no que o autor indica ser uma estratégia da Companhia para influenciar a opinião pública e deslegitimar as demandas indígenas. O discurso por trás dessa estratégia manipulava a imagem da “integridade indígena” pela não admissão de que os indígenas pudessem agir fora daquilo que se imagina ser um modo “tradicional”.

Gordon tinha como foco específico as relações entre os Xikrin do Cateté e o mundo do consumo, entretanto, esse exemplo pode ser estendido para ilustrar o que ele chama de nossa “incapacidade de nos colocarmos diante dos índios e de sua história, e, portanto, diante da relação dos índios com nossa produção e com nossa história, desde outro ponto de vista.” (2006: 511)

Esses episódios mostram que os questionamentos de legitimidade não se concentram apenas em determinados modelos de organizações, mas sim no próprio fazer político dessas populações. Um dos modos dessas organizações serem legitimadas é através do reconhecimento de suas comunidades do seu papel representativo frente aos atores externos.

Pelo observado em campo a voz do Conselho dos Caciques é bastante respeitada nos processos decisórios, o Conselho hoje é voz ativa tanto na organização das assembleias como nos processos de gestão territorial e ambiental das terras indígenas.

Toda construção de programas e de diagnósticos é endossada a partir da participação e apoio deste Conselho, considerado como instância maior de representação dos povos da região. Vem do Conselho a legitimidade de colocar as ações do PGTA em prática. A ação mais recente do CCPIO foi o lançamento de um livro no dia 10/09/2019⁴⁹ do Primeiro Protocolo de Consulta dos Povos Indígenas do Oiapoque, esse documento define como as comunidades devem ser consultadas em projetos e decisões que afetem suas vidas.

No trecho destacado da entrevista de Domingos Santa Rosa, citada no começo desse item, o CCPIO aparece como um retorno a uma instância que já existia anteriormente, e que está presente na memória política dos indígenas. Considerando as novas demandas com as quais esse Conselho tem de lidar e seu envolvimento constante com os agentes externos, pode-se investigar qual a relação com esse outro Conselho existente no passado. O CCPIO pode representar o que está na memória política dessas comunidades?

É patente que o CCPIO não é o mesmo tipo de organização política daquela que um dia existiu no passado. Digo isso em relação, sobretudo a seu modo de operar. Mas se pensarmos na política como agência, ou como ferramentas para criar relações, o Conselho faz um processo constante de manejo do próprio modelo associativo para dar conta das demandas que vão surgindo e, nesse sentido, talvez seja possível aproximar os modelos do passado e do presente. Não por acaso, o Conselho vem discutindo alternativas de associativismo que contribuam tanto para a representação política como para a gestão de projetos e programas (VIDAL, 2016:134) sem que para isso necessite, obrigatoriamente, seguir o script que preconiza a formalização de uma associação.

⁴⁹ <http://www.mpf.mp.br/ap/sala-de-imprensa/noticias-ap/indigenas-do-oiapoque-ap-lancam-protocolo-de-consulta-na-sede-do-mpf>

A função do Conselho abarca um leque de atividades, como o monitoramento e a definição dos encaminhamentos dos projetos advindos do PGTA, o incentivo ao envolvimento de suas comunidades nesses processos, a apresentação das reivindicações necessárias aos órgãos governamentais, a orientação e apoio a outras associações indígena, e a análise de solicitações de pesquisa (científicas ou outras) na região.

O Conselho dos Caciques, parece ter trilhado o caminho inverso do que aconteceu em várias partes do país, a migração de um modelo formal (APIO) para um modelo mais informal, no que diz respeito a sua constituição jurídica. Isso não culminou de modo algum em um enfraquecimento do modelo associativo, mas pelo contrário em um fortalecimento. Strabeli retoma partes das discussões realizadas quando da realização das reuniões sobre o regimento do CCPIO:

As comunidades, inclusive as indígenas, precisam ensinar ao governo e às organizações privadas a reconhecerem as organizações informais legitimadas por sua base. Se não sabem que uma organização do movimento social, legitimada por aqueles que a criaram e os que ela pretende mobilizar e representar, deve ser reconhecida também pelos órgãos governamentais e não governamentais, precisam aprender. Para que formalizar e burocratizar todas as relações, onerando as comunidades com todos os encargos que uma associação formalizada exige? (STRABELI, 2013)

Desse depoimento é possível observar que a ausência de formalização do CCPIO, como pessoa jurídica, diminui o peso da burocratização, fator que contribuiu para o fim da APIO, além de reforçar a agência dos povos indígenas sobre os seus modelos de organização.

Por fim, o que se percebe, ao acompanhar o modo pelo qual as decisões que serão implementadas pelo Conselho e os efeitos práticos de suas ações na vida das populações indígenas da região, é que o CCPIO se constitui em uma instância de representação. Sua representação, a despeito de buscar sempre ser consultiva em relação às vontades das comunidades às quais os caciques são vinculados, não deixa de conter uma prática de tomada de decisões, já que na ponta dos processos os Caciques tem a tarefa de deliberar sobre questões que invariavelmente vão afetar

suas comunidades, mesmo que essas deliberações sejam sempre ancoradas e construídas a partir das bases, as comunidades, com a participação de todos: anciãos, pajés, jovens, mulheres, parteiras, agentes ambientais, agentes de saúde, professores, pastores, além do Cacique, Vice Cacique e Conselheiros.

3.3 NOVAS ESTRATÉGIAS (ESBOÇO DE DIÁLOGO COM O CONTEXTO NACIONAL CONTEMPORÂNEO)

“Você é ameaçado e resiste, o que fazemos há séculos, mas se você vê que isso não funciona, é preciso mudar de estratégia.

Entrar no processo, lutar de igual para igual”.

(Sônia Guajajara em Entrevista para o El País, 2018)

As palavras de Sônia, primeira candidata indígena a vice-presidência no Brasil, ilustram uma, dentre as diversas estratégias de resistência e luta dos povos indígenas desde as chegadas dos portugueses no Brasil. Nesse sentido, uma discussão importante é sobre a inserção indígena na política partidária.

A Política perpassa a vida social indígena nas suas mais diversas elaborações e assume contornos específicos quando, na política partidária ligada a uma ordem que se pretende conduzida por uma racionalidade burocrática, os indígenas envolvidos no mundo partidário precisam lidar com os códigos específicos desse mundo, com as relações que podem suscitar dentro de suas comunidades e ainda com os modos de funcionamento dos partidos. Tudo isso produto de uma série de acordos complexos (RUFINO, 2000).

A participação indígena na política partidária não é recente, o mais emblemático desses casos talvez seja a eleição do deputado federal Mario Juruna, pelo PDT do Rio de Janeiro, famoso por andar sempre com seu gravador, registrando as promessas dos políticos em Brasília. O deputado teve papel ativo na reivindicação dos direitos indígenas e denunciou ao Mundo perante o Tribunal Russell, na Holanda os abusos e violências que os povos indígenas sofriam (e ainda sofrem) no Brasil. (KRENAK, 2019:22)

De Paula (2017) faz um levantamento bibliográfico das etnografias produzidas acerca da participação indígena em processos eleitorais. A começar por sua própria

etnografia entre os Xerente (2000). O autor cita também os trabalhos de Cid Fernandes (2008), A. R. de Oliveira (2008), Ribeiro (2009), Vanzolini (2011), Zoppi (2012) e Ilubel (2015).

No trabalho De Paula (2000) aparece a participação indígena Xerente nas eleições municipais e as relações desse movimento com a estrutura social do grupo, especialmente a lógica de parentesco clânica e faccional. A participação dos Kaingang da Terra Indígena Ivaí nas eleições de 2004 em Manoel Ribas, Paraná são o objeto de análise do artigo de Fernandes (2006), a hipótese do autor é de que nesse processo eleitoral as tensões faccionais acompanharam o processo eleitoral e após o final das eleições municipais transformaram a estrutura política dos Kaingang do Ivaí.

A experiência Xakbriabá nas eleições municipais é explorada na etnografia de A. R. de Oliveira (2008), o autor trabalha na chave de uma “indigenização da política” para elucidar o sucesso político dos indígenas no município de São João das Missões (MG). Ribeiro (2009) procura explicitar os atores, estratégias, eventos e negociações dos Tenetehara na eleição municipal de 2008 em Jenipapo dos Vieiras (MA). Vanzolini (2011) utiliza uma eleição municipal no Mato Grosso para propor uma releitura do clássico *sociedade contra o Estado*, de Pierre Clastres, a partir da análise de algumas dinâmicas observadas na vida política dos Aweti.

Zoppi (2012 e 2017) trata do tema entre os Kaxinawá, na política partidária do município de Santa Rosa do Purus, Acre/Brasil. Ilubel (2015) trata em sua tese da inserção político partidária no Alto Rio Negro, mais especificamente das políticas feitas pelos indígenas da região em dois espaços principais: o movimento indígena e a Prefeitura de São Gabriel da Cachoeira, município com maior predominância de populações indígenas no Brasil.

Esses trabalhos demonstram a complexidade de relações que advém da inserção dos indígenas no cenário da política partidária, e isso não é diferente no caso dos povos estudados nessa dissertação. Ainda que em preâmbulo a ideia aqui é explorar um pouco dessa complexidade e montar um quadro das lideranças indígenas que se dispuseram a entrar no mundo partidário em Oiapoque. A página seguinte traz no Box 2 um compilado de 1969 até 2019 dos indígenas das etnias galibi-marworno, karipuna e palikur que ocuparam ou ocupam cargos de vereador na câmara municipal de Oiapoque. Esse quadro traz também o nome de João das Neves (prefeito entre

1097 e 2000) e Erlis dos Santos que ocupa atualmente o cargo de vice-prefeito (2017-2020) da cidade de Oiapoque.

Box 2: Quadro de lideranças políticas indígenas político partidárias – Oiapoque – 1969-2020

OIAPOQUE		
QUADRO DE LIDERANÇAS INDÍGENAS POLÍTICO-PARTIDÁRIAS		
1969-2020		
<i>Galibi- Marverno</i>		
VEREADOR	PAULO SILVA	1988 - 1992 / 1993- 1996
PREFEITO	JOÃO DAS NEVES	1997 - 2000
VEREADOR	COARACI MACIAL	1997 - 2000 / 2005-2008
VEREADOR	CARLOS ALBERTO MACIAL	2001-2004
VEREADOR	FELIZARDO DOS SANTOS	2005-2008 / 2009 - 2012
VEREADOR	LUIS CAMPOS DOS SANTOS	2017-2020
<i>Karipuna</i>		
VEREADOR	SEU COCO	1970 - 1973 / 1976 - ? / 1983-1985
VEREADOR	LUÍS SOARES	1970 - ?
VEREADOR	RAMON DOS SANTOS	1989-1992 / 1993 - 1996 / 1997-2000 2001-2004 / 2005-2008 / 2013-2016
VEREADOR	ESTÁCIO DOS SANTOS	2001-2004
VEREADOR	ELTON ANICÁ	2009 - 2012
VICE PREFEITO	ERLIS DOS SANTOS	2017-2020
<i>Palikur</i>		
VEREADOR	ZILDO PALIKUR	2001-2004
VEREADOR	MATIAS LABONTÊ	2017-2020

O Primeiro Vereador Indígena do Brasil

Várias fontes apresentam o cacique Ângelo Kretã como o primeiro vereador indígena eleito no Brasil, entre as quais a revista *Veja*, em matéria publicada em 1976, e o *Jornal Porantim* do CIMI, em publicação de 1985. Importante liderança Kaingang da reserva Mangueirinhas no Paraná, Kretã foi eleito vereador em 1976 e foi um dos principais articuladores do movimento pela retomada das terras indígenas no sul do Brasil, sendo assassinado em uma emboscada em 1980.

Contudo, pesquisas recentes e documentos divulgados mostram que foi no norte do país que foram eleitos os primeiros legisladores indígenas. A jornalista Zaghetto (2019: 343), em seu livro sobre a História do Oiapoque, retoma cartas e documentos de Rocque Pennafort, prefeito da cidade entre 1949 e 1962 e descreve um evento interessante sobre a primeira Câmara do município.

Pennafort escreveu à revista *Veja* na década de 1980 pedindo a correção de uma matéria publicada em 1976. A matéria informava que o primeiro vereador indígena do Brasil teria sido o Cacique Ângelo Kretã, indígena Kaingang da reserva Mangueirinhas, no Paraná. A carta pedia a retificação dessa informação, afirmando que os primeiros indígenas a serem eleitos vereadores eram o Cacique Coco e seu filho Luís, eleitos pela ARENA em 1969, com mandatos de três anos, de 1970 a 1972. O redator chefe da revista no período escreveu pedindo desculpas pelo equívoco, mas nunca publicou a retificação da informação.

As Atas da instalação da primeira mesa diretora e da primeira sessão do poder legislativo no município de Oiapoque datam de 31 de janeiro de 1970, e corroboram a carta de Rocque Pennafort. Nelas são descritos os vereadores que fizeram parte da primeira Câmara Municipal de Oiapoque, entre esses nomes figuram o de dois indígenas: Manuel Primo dos Santos, mais conhecido como Cacique Coco, karipuna e seu filho Luís Soares dos Santos, conforme o documento, eleitos em 30 de novembro de 1969.

O Cacique é o fundador da aldeia Santa Isabel juntamente com sua esposa Dona Delfina Batista por volta de 1940. Seu Coco abriu uma fazenda de gado na ilha Calohã e um comércio em sua casa em Santa Isabel, essas duas atividades geraram um grande fluxo de parentes do Seu Coco para região procurando trabalho e fazendo com que a aldeia crescesse, em 1948 uma escola foi instalada na aldeia Santa Isabel,

atraindo novos moradores, não apenas os parentes do Cacique mas também indígenas palikur e outros moradores do Urukauá (TASSINARI, 2003: 179).

A atividade comercial de Seu Coco funcionava como uma espécie de entreposto para onde os moradores da aldeia escoavam sua produção de farinha, couros de jacaré, peles de animais que eram posteriormente vendidas aos grandes barcos que entravam no rio Curipi. Seu Coco também comprava mantimentos com seu barco que eram vendidos aos indígenas e a garimpeiros que, nessa época, entravam no que é hoje terra indígena e se instalavam nas montanhas Tipoca e Cajari. Na década de 70, com a abertura do ramal da aldeia manga e a proibição de venda de peles, começou o declínio do comércio na aldeia Santa Isabel, entretanto, Seu Coco manteve sua liderança política (TASSINARI, 2003:180).

Ou seja, quando o Cacique é eleito em 1969 já possui uma projeção política na região advinda das suas relações comerciais e da influência que conseguiu exercer entre os karipuna. A Câmara Municipal do Oiapoque leva hoje o nome de Manuel Primo dos Santos, em homenagem e reconhecimento à atuação do Cacique Coco no município. Essa proeminência política de Seu Coco se estendeu a parte de sua família. Em 1969, seu filho Luís Soares dos Santos também foi eleito vereador.

Seu Coco faleceu em 1985 e seu filho Ramon dos Santos o sucedeu no cargo de cacique da Aldeia Santa Isabel. Ramon também ocupou mandatos como vereador, a modelo de seu pai, o primeiro em 1989 e o último finalizado em 2016. No total entre esses anos Ramon teve 6 mandatos na Câmara do município.

Duas filhas de Seu Coco, Estela e Vitória também participaram ativamente da política local, mas em outros papéis. Estela Maria dos Santos Oliveira foi a primeira mulher a assumir a presidência da Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque e trabalhou alguns anos como administradora da Funai-Oiapoque. Vitória Primo dos Santos foi Secretária da Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas do Estado do Amapá (SEPI) e Presidente da Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque, como sua irmã. Um dos filhos de Vitória, neto de seu Coco, Kleber Luiz dos Santos Karipuna foi presidente da APIO e hoje faz parte do quadro da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB.

Os outros nomes karipuna a ocuparem cargos na estrutura política do município foram: Estácio dos Santos e Erlis dos Santos, ambos professores e Elton Anicá. Elton

é filho de Mário dos Santos, que foi durante alguns anos administrador da Funai-Oiapoque.

A eleição de um vereador Palikur só aconteceu em 2000 com a candidatura de Zildo Antônio Felício. Até então o único agente de atuação externa entre os palikur eram os caciques. A atuação de Zildo nessa perspectiva externa fez com que concentrasse no decorrer do seu mandato de vereador o posto de cacique no Kumenê, principal aldeia palikur. Os padrões em que era cobrado como vereador pela comunidade palikur foram em muitos pontos semelhantes às cobranças que são dirigidas a alguém no posto de cacique, entretanto com medidas distintas. Os Palikur esperam do Cacique e nesse caso, do vereador, que sua ação fosse a de encaminhar os problemas e reivindicações de sua aldeia ou povo aos agentes do Estado (FUNAI, prefeituras e governo do Estado), e apresentassem nas Assembleias as demandas de sua comunidade (CAPIBERIBE, 2009:137).

Apesar de sua atuação, o cacique não conseguiu ser reeleito como vereador, porque os Palikur se dividiram entre várias candidaturas internas e algumas externas (não palikur) e não conseguiram um número suficiente de votos para eleger um representante. Apenas em 2016 outro nome palikur conseguiu ocupar uma cadeira na câmara municipal, agora um professor, Matias Labontê.

Nenhum indígena da etnia galibi kali'na foi eleito vereador ou prefeito. Entretanto, dois filhos do Seu Geraldo Lod, patriarca Galibi-Kali'na ocupam cargos na FUNAI-Oiapoque: Gregório e Gilberta Lod. Uma neta do seu Gregório, Claudia Renata Lod é hoje Coordenadora Administrativa da AMIM – Associação das Mulheres indígenas em Mutirão. A Associação fundada em 2006, tem como objetivo o fortalecimento das mulheres indígenas no município de Oiapoque.

A inserção Galibi-Marworno na política partidária começou com a eleição de Paulo Silva nas eleições em 1988. Paulo foi cacique da aldeia Kumarumã, principal aldeia galibi-marworno. Em 2016, um dos seus filhos Luís Soares, que também foi cacique de Kumarumã, se elegeu a vereador.

Em 1996, aconteceu a primeira eleição de um indígena não cacique ao quadro partidário, João Neves. João é galibi-marworno, da aldeia de Kumarumã, no período atingiu prestígio político como presidente da Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque. A eleição de João só foi possível através dos acordos entre os quatro povos sobre sua candidatura.

Nesse mesmo pleito foi eleito Coaraci Macial como vereador. Coaraci era Secretário da Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque, foi presidente da AGM – Associação Galibi-Marworno e Secretário da Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas do Estado do Amapá (SEPI). Os outros nomes Galibi-Marworno a ocuparem o cargo de vereador foram Felizardo dos Santos, que passou pelo posto de cacique do Kumarumã e Carlos Alberto Macial, professor.

Os indígenas que ocuparam cargos na estrutura político-partidária no Oiapoque podem ser divididos em três categorias: caciques (Seu Coco, Luís Soares, Ramon, Zildo, Felizardo e Luiz Campos), professores (Carlos Alberto Macial, Estácio dos Santos, Matias Labontê e Erlis dos Santos), e por último nome ligados a APIO ou a Funai (João Neves, Coaraci e Elton Anicá).

Codato, Lobato e Castro (2017) em uma análise sobre as candidaturas indígenas em 2014, apontam que “os professores” figuram como segundo maior grupo profissional entre os candidatos, ficando atrás apenas dos funcionários públicos. Esse dado se conforma com a realidade do Oiapoque, em que o segundo grupo com maior número de candidatos são os professores.

Há um longo caminho a ser feito para análise dessas candidaturas. Algumas perguntas que surgem a partir dessa descrição é em como essas categorias ou grupos encontram espaço na política partidária, outra diz respeito a diferente inserção que cada etnia tem desse processo. São ideias ainda muito iniciais, mas que podem servir como base para investigações futuras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A construção de um movimento indígena no Baixo Oiapoque foi feita a partir de um longo processo de negociações entre os quatro povos da região. Processo que fez com que os Karipuna, Galibi-Marworno, Galibi Kali'na e Palikur constituíssem uma espécie de unidade, sendo hoje conhecidos como “povos indígenas do Oiapoque”.

Há, na memória política na região, uma trajetória que indica o caminho pelo qual se deu a formação do movimento indígena no Oiapoque. Nessa memória, as assembleias indígenas figuram como marco inicial, em 1976, de um novo tempo em que, pela primeira vez, os quatro povos se reuniram para tratar coletivamente de questões que os afetavam. Hoje, as assembleias dividem com o Conselho dos Caciques dos Povos Indígenas do Oiapoque reconhecimento e legitimidade enquanto espaços prioritários de discussão e resolução de problemas e questões concernentes aos povos indígenas da região.

As questões, dizem respeito, por um lado e prioritariamente, à relação desses povos com os não indígenas (Estado, agências de apoio à causa indígena, Funai, Universidades etc.), por outro lado, elas são atinentes às relações interétnicas ou a questões internas às aldeias e povos representados no Conselho. O que se observa é, não tanto uma separação entre aquilo que é próprio de uma esfera de relação com os não indígenas e o que toca às relações entre os indígenas, mas um certo imbricamento entre esses dois planos. Isso é claramente perceptível quando algumas resoluções tomadas no âmbito da CCPIO ou das Assembleias reverberam no cotidiano dentro das aldeias, como por exemplo, a deliberação da Assembleia de 1996 da extinção da função penal da aldeia Encruzo (VIDAL, 2016:133).

O objetivo principal dessa organização coletiva foi, em seu princípio, a defesa dos direitos indígenas, principalmente o direito ao seu território. Atualmente os povos indígenas do Oiapoque têm em comum não apenas a luta coletiva por seus direitos, mas uma agenda comum de planejamento dos seus futuros, expresso na criação do Plano de Vida dos Povos Indígenas do Oiapoque, no Programa de Gestão Territorial e Ambiental dos Povos Indígenas do Oiapoque e no Protocolo de Consulta dos Povos Indígenas do Oiapoque.

Outro aspecto das assembleias é o seu funcionamento como espaço de construção contínua dos diferentes grupos como povos indígenas do Oiapoque. Ao

passo que é possível pensar num marco inicial da construção desse termo, esse processo não está finalizado, mas sim em contínuo desenvolvimento. Sendo reiterado e reconstruído a cada ano através do expediente das Assembleias. É como se, a cada momento, as populações indígenas ainda não fossem, mas estivessem se tornando **Os Povos Indígenas do Oiapoque**.

Agências não indígenas como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e o Instituto de Pesquisa e Formação Indígena (IEPÉ) tiveram e têm um papel importante na história de organização política dessas etnias em torno de questões comuns. Hoje, o CIMI já não possui mais ações diretas de incentivo à organização política da região, nesse sentido, o IEPÉ atualmente tem um papel correlato ao desempenhado pelo CIMI anteriormente (anos 1970/1980). Apesar das duas organizações possuírem origens a partir de pressupostos epistemológicos muito distintos, elas têm em comum o compromisso de atuar pelo fortalecimento do protagonismo dos povos indígenas. Esse protagonismo se daria de diversos modos, mas principalmente a partir de uma organização política comum e do fortalecimento de seus modos de vida, seja por meio de ações culturais, como é o caso do Museu Kuahi (ver capítulo I); seja por meio de assessorias de desenvolvimento de práticas econômicas sustentáveis.

Em 1992, como fruto dessa organização coletiva surgiu a Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque (APIO). A associação passou por três fases principais: na primeira, ela teve um caráter essencialmente reivindicatório e de mediação dessas reivindicações entre os indígenas e os agentes externos (Estado, organizações, Funai etc.); na segunda fase, a APIO passou a executar e gerir políticas, a partir de convênios com o Governo do Estado e com a União, que antes eram atribuição das políticas públicas executadas diretamente pelo Estado.

Algumas complicações dessa fase dizem respeito ao gerenciamento dessas ações, tanto do ponto de vista de lidar com as burocracias inerentes a esses processos, como, das dificuldades de assumir um novo papel como organização, executando ações que são políticas públicas sob responsabilidade do Estado. Acrescente-se que sua vocação como instância de representação dos quatro povos foi eclipsada ao se encarregar da execução e gerenciamento dessas políticas. Um relato acerca da experiência da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro ilustra um processo semelhante ao experimentado pela APIO:

A experiência do Rio Negro, por meio da FOIRN, demonstra que é muito difícil executar projetos que de fato possam alcançar a população indígena conforme o que está estabelecido no convênio, contrato ou termos do projeto. E, acima de tudo, a população fica desacreditada por tudo que já conseguimos executar e, mesmo assim, os indígenas da região não se sentem contemplados, beneficiados pelas ações dos projetos, e muito menos os órgãos públicos, como o poder municipal, estadual e federal, querem assumir suas responsabilidades. (TELES, 2019:75)

Um ponto importante a ser considerado em relação à APIO diz respeito à nova categoria política de liderança que surgiu a partir de seus quadros. A figura mais emblemática dessa categoria é a de João Neves, presidente da Associação e eleito no mesmo período, prefeito da cidade de Oiapoque. Essa eleição se tornou possível através do exercício de aprendizado no manejo da estrutura do Estado que João alcançou por meio da Associação ao ter de executar convênios que resultaram na construção de obras de infraestrutura para as aldeias da região e que, como efeito colateral, repercutiram numa proeminência política do próprio João Neves.

Na terceira fase, a APIO deixou de lidar com a execução direta das políticas públicas e passou a se dedicar a projetos de fortalecimento cultural, social e econômico, como a criação do Plano de Vida dos Povos Indígenas do Oiapoque. Pouco a pouco, a APIO foi perdendo espaço nas discussões de cunho mais político e o CCPIO foi surgindo, ou ressurgindo, como instância principal de ação e representação política dos povos indígenas do Oiapoque.

O Conselho dos Caciques é reconhecido como um retorno a um modelo antigo de representação dos povos. No Protocolo de Consulta (CCPIO, 2019) estruturado pelo Conselho, há uma ilustração que acredito que expressa como têm se organizado a política entre os povos indígenas do Oiapoque, reproduzida na Figura 5:

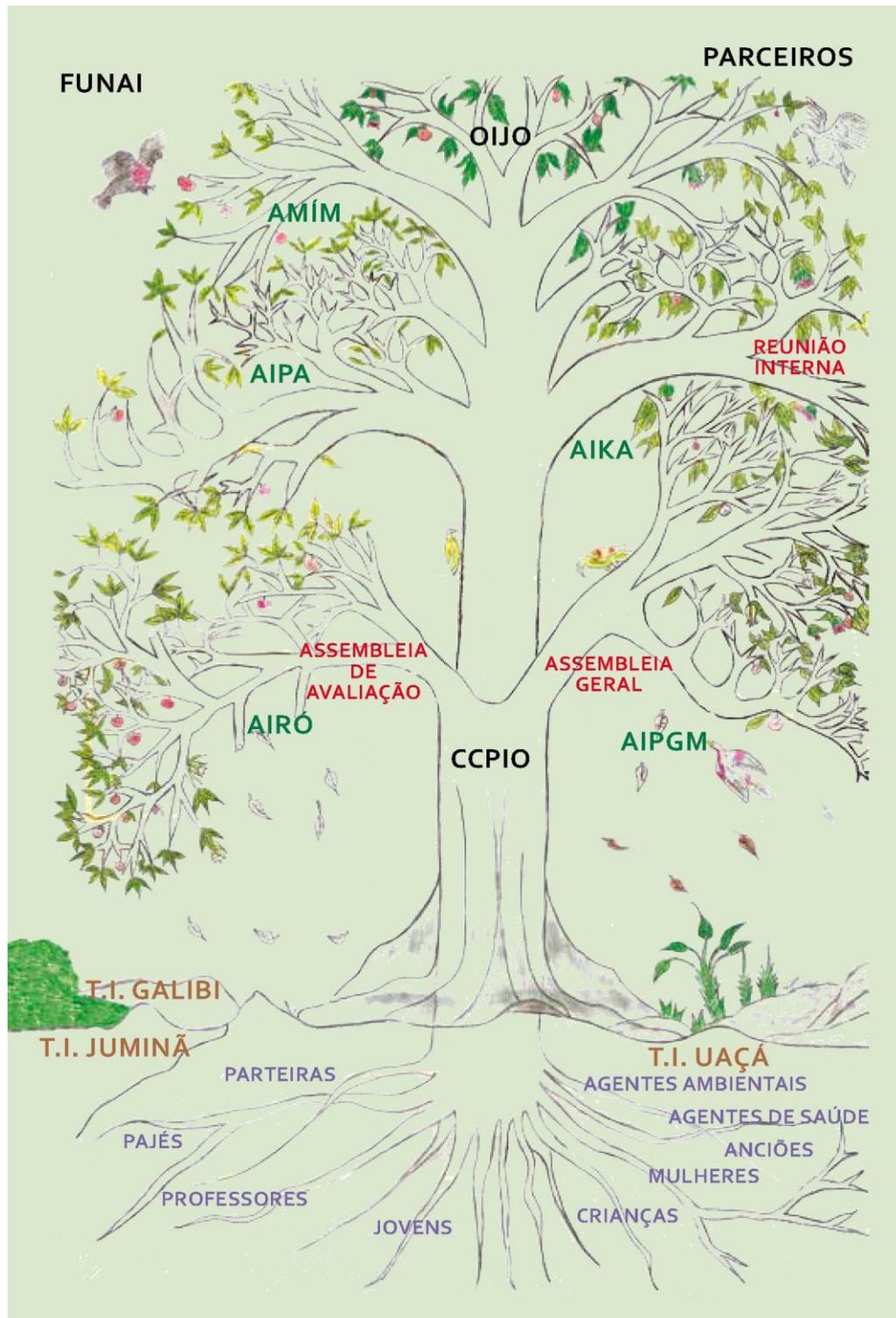


Figura 5. Ilustração retirada de (CCPIO,2019)

A figura pode ser entendida como uma “teoria nativa” de ordenação de um cosmos político. Esse cosmos é evidenciado em uma árvore cujas raízes estão ancoradas no microuniverso das aldeias e dos que fazem parte dela: parteiras, pajés, professores, jovens, crianças, mulheres, anciãos, agentes de saúde e agentes ambientais todos imersos nas terras indígenas demarcadas e homologadas pelo seu próprio processo de luta e organização.

Os galhos menores dessa árvore são as diversas associações (AIRÓ, AIPGM, AIPA, AMIM e AIKA). Elas funcionam para apoiar as comunidades no recebimento de informações e na conversa com outros agentes (CCPIO, 2019). O espaço destinado a essas associações é agora o de apoio diferente do papel de interlocução preferencial que a APIO ocupou.

Os galhos maiores: assembleia de avaliação, assembleia geral e reuniões internas são os espaços de conversa entre associações/comunidades/caciques/agentes externos. Esses agentes externos como parceiros (e aqui se enquadram organizações como a TNC e o Iepé) junto com a Funai aparecem como pássaros se achegando à árvore.

O CCPIO (Conselho dos Caciques dos Povos Indígenas do Oiapoque) é representado pelo tronco dessa árvore. Ele faz a ligação desse microcosmo (representado pelas raízes) com o macrocosmo (representado pelos galhos e pássaros da árvore). Por fim, uma outra metáfora que pode vir da interpretação dessa figura é a do CCPIO como representação dos povos indígenas da região, mas também como sustentador da unidade desses grupos tão distintos como Povos indígenas do Oiapoque.

BIBLIOGRAFIA

ALBERT, Bruce. Associações Indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia Brasileira. *In*: RICARDO, Carlos Alberto (Org.). **Povos Indígenas no Brasil, 1996/2000**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000, p. 197-203.

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida. **Pacificando o Branco**: Cosmologias do Contato no Norte Amazônico. São Paulo: Editora da Unesp, 2002.

ALLARD, O; H, WALKER. Paper, power, and procedure: reflections on Amazonian appropriations of bureaucracy and document. **The journal of Latin American and Caribbean anthropology**, v. 21, n. 3, p. 402-413, 2016.

ANDRADE, Ugo Maia. **O real que não é visto**: Xamanismo e relação no baixo Oiapoque. São Paulo, 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo.

APIO, ASSOCIAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO OIAPOQUE. **Estatuto da Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque**. 1992. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/0DD00151.pdf>. Acesso em: 3 ago. 2019.

_____. **Plano de Vida dos povos e Organizações Indígenas do Oiapoque**. Oiapoque: APIO, 2009.

ARNAUD, Expedito. O protestantismo entre os índios Palikúr do rio Urucauá (Oiapoque, Brasil): notícia preliminar. **Revista de Antropologia**, São Paulo, n. 23, p. 99-102, 1980. Editora USP.

_____. **O índio a expansão nacional**. Belém: Edições Cejup, 1989.

_____. **Os índios Palikúr do rio Urucauá: tradição tribal e protestantismo**. Belém: Publicações Avulsas do Museu Paraense Emílio Goeldi, v. 38, 1984.

_____. Referência sobre o sistema de parentesco dos índios Palikur. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, n. 36, p. 25, 1968.

BAINES, S. G. **Antropologia do desenvolvimento e povos indígenas**. Brasília: UNB, 2004. (Série Antropologia, 361).

BARBOSA, Samuel. Usos da história na definição de direitos territoriais indígenas no Brasil. *In*: MANUELA, Carneiro da Cunha. **Direitos dos Povos Indígenas em Disputa**. São Paulo: Editora UNESP, 2018, p. 125-137.

BASTOS, Cecília Maria Chaves Brito; BRITO, Domingos Chaves; GARCIA, Simone Pereira. Território e questões ambientais na terra indígena Uaçá - Oiapoque/ap. **Planeta Amazônia: Revista Internacional de Direitos Ambientais e Políticas Públicas**, Macapá, n. 7, p. 149-169, mar 2016. Disponível em: <https://periodicos.unifap.br/index.php/planeta/article/view/2241>. Acesso em: 2 set. 2019.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo Indígena no Brasil: Movimento, cidadania e direitos (1970-2009)**. Tese (História) - Universidade de Brasília, Brasília, 2010

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Comissão Parlamentar de Inquérito destinada a investigar o tráfico de pessoas no Brasil, suas causas, consequências e responsáveis no período de 2003 a 2011, compreendido na vigência da convenção de palermo**. 2014. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-temporarias/parlamentar-de-inquerito/54a-legislatura/cpi-traffic-de-pessoas-no-brasil/relatorio-final-aprovado-e-parecer-da-comissao/relatorio-final-aprovado-e-parecer-da-comissao> Acesso em: 12 set. 2019

CAHETÉ, Frederico Silva. A Extração do Ouro na Amazônia e Implicações para o meio ambiente. **Novos Cadernos NAEA**, v. 1, n. 2, dez 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/14>. Acesso em: 2 set. 2019.

CAPIBERIBE, Artionka. Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque. *In*: RICARDO, Carlos Alberto (Org.). **Povos indígenas no Brasil, 1996-2000**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.

_____. **Os Palikur e o Cristianismo**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, São Paulo, 2001. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279329>. Acesso em: 31 jul. 2018.

_____. **Batismo de Fogo: os Palikur e o Cristianismo**. São Paulo: Annablume editora, 2007. 276 p.

_____. **Nas duas margens do rio: alteridade e transformações entre os Palikur na fronteira Brasil/Guiana francesa**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Ppgasmn/ufrj, Rio de Janeiro, 2009.

_____. A língua franca do suprassensível: sobre xamanismo, cristianismo e transformação. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 311-340, 2017.

_____. **DOS ÍNDIOS: Em defesa da Constituição**. Juízes para a Democracia - Publicação oficial da Associação Juízes para a Democracia, São Paulo-SP, p. 3 - 5, 16 ago. 2018.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política indigenista no século XIX. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia Das Letras, 2006. p. 133-154.

_____. Terra Indígena: História da doutrina e da legislação. In: CUNHA, Manuela Carneiro da et al (Org.). **Direitos dos Povos Indígenas em Disputa**. São Paulo: Editora Unesp, 2018. p. 281-317.

_____. I. Compartilhar a memória: Manuela Carneiro da Cunha. In: CAPIBERIBE, Artionka e LOUREIRO DIAS, Camila (Org.). **Os Índios na Constituição**. Cotia: Ateliê Editorial, 2019. p. 37-53.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O Trabalho do Antropólogo**. Brasília/ São Paulo: Paralelo Quinze/Editora da Unesp, 1998

CCPIO. Conselho dos Caciques dos Povos Indígenas do Oiapoque. **Protocolo de Consulta dos Povos Indígenas do Oiapoque**. 2019. Disponível em: <<https://www.institutoiepe.org.br/wp-content/uploads/2019/08/PROTOCOLO-OIAPOQUE-CAPA-E-MIOLO-final-compactado-1.pdf>>. Acesso em: 5 set. 2019

CEDI. Surgimento das organizações indígenas. *In Povos Indígenas no Brasil 1980. Aconteceu Especial 6*, p. 38-39. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação, 1981

CIMI. Boletim Informativo do CIMI: **Relatório da 1ª Assembleia na Aldeia Kumarumã**, nos dias 22 e 23 de setembro de 1976, Ano 5, nº 21. Outubro de 1976.

CIMI. Quem somos. Disponível em: <<https://www.cimi.org.br/2004/06/21492/>>. Acesso em: 01 mar. 2018.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**; tradução de Theo Santiago, Rio de Janeiro. F. Alves, 1978.

CLIFFORD, James e George E. MARCUS (orgs.). **Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography**. Berkeley: University of California Press, 1986

CODATO, Adriano; LOBATO, Tiemi e CASTRO, Andréa Oliveira. **“VAMOS LUTAR, PARENTES!” As candidaturas indígenas nas eleições de 2014 no Brasil**. Rev. bras. Ci. Soc. [online]. 2017, vol.32, n.93, e329302. Epub 19-Dez-2016. ISSN 1806-9053

CORRÊA, Mariza. A antropologia no Brasil (1960-1980). In Sergio Miceli (org.), **História das ciências sociais no Brasil**, São Paulo, Sumaré, vol. 2, pp. 25-106, 1995

DALLARI, Dalmo. Seminário direito dos povos indígenas em disputa no STD. In: CUNHA, Manuela Carneiro da et al (Org.). **Direitos dos Povos Indígenas em Disputa**. São Paulo: Editora Unesp, 2018. p. 267-277

DA SILVA FILHO, Eduardo Gomes. EGYDIO SCHWADE: UM INTELLECTUAL À SERVIÇO DOS ÍNDIOS. **Canoa do Tempo**, [S.l.], v. 10, n. 1, p. 176-197, ago. 2018. ISSN 2594-8148. Disponível em: <http://www.periodicos.ufam.edu.br/Canoa_do_Tempo/article/view/4113>. Acesso em: 16 jun. 2019.

DE PAULA, Luís Roberto. **A Dinâmica Faccional Xerente: Esfera Local e Processos Sociopolíticos Nacionais e Internacionais** [doi:10.11606/D.8.2000.tde-23012012-113854]. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2000. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social.

_____, Luís Roberto. **A participação indígena em eleições municipais (1976 a 2016): uma sistematização quantitativa preliminar e alguns problemas de investigação**. 1. ed. Rio de Janeiro: LACED - Laboratório de pesquisa em Etnicidades, Cultura e Desenvolvimento, 2017. v. 2. 68p

FABIAN, Johannes. **Time and the Other: How Anthropology makes its Objects**. New York: Columbia University Press, 1983.

_____. A prática etnográfica como compartilhamento do tempo e como objetivação. **Mana**, Rio de Janeiro, 12(2), p.503-520, 2006.

FARAGE, NADIA; CUNHA, MANUELA CARNEIRO DA. "Caráter de tutela dos índios: origens e metamorfoses". In: Cunha, Manuela Carneiro da (org.). **Os direitos do índio: ensaios e documentos**. São Paulo, Editora Brasiliense, 1987.

FERNANDES, Ricardo Cid. O '15' e o '23': políticos e políticas kaingang. **Campos – Revista de Antropologia Social**, v. 7, n. 2, 2006. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/7437>. Acesso em: 3 jul. 2019.

FFLCH. Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas. **Cerimônia de outorga do título de professora emérita Profa. Dra. Lux Boelitz Vidal**. 2018. Disponível em:

<https://fflch.usp.br/sites/fflch.usp.br/files/2018-01/lux_vidal.pdf> Acesso em 01. Set 2019

FIDELIS DIAS, L. **Uma etnografia dos procedimentos terapêuticos e dos cuidados com a saúde das famílias Karipuna**. São Paulo, 2001. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo

_____. **O bom beber e a embriaguez reprovável segundo os povos indígenas do Uaçá**. São Paulo, 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo

GALLOIS, Dominique Tilkin. **Povos indígenas no Brasil – 3 Amapá/Norte do Pará**. São Paulo: CEDI, 1983, 269 p.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Povos indígenas no Amapá e norte do Pará: quem são, onde estão, quantos são, como vivem e o que pensam / Dominique Tilkin Gallois, Denise Fajardo Grupioni. – São Paulo: Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo, 2003.

GALLOIS, Dominique Tilkin; GRUPIONI, Denise Fajardo. **Os povos indígenas no Amapá e norte do Pará**. 2a edição, Rio de Janeiro. Ponto de cultura-lepé/lphan-MinC, 2009.

GREEN, Lesley F. & GREEN, David. **From chronological to spatio-temporal histories: mapping in Arukwa**, Área Indígena do Uaçá, Brazil. *History and Anthropology*, vol.14 [n.3], 2003, p. 283-295.

GREEN, Lesley and GREEN, David (2010). The Rain Stars, the World's River, the Horizon and the Sun's Path: Astronomy along the Rio Urucauá, Amapá, Brazil, **Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**: Vol. 8: Iss. 2, Article 3, 2010

GORDON, Cesar. Xikrin do Cateté: Mal-entendidos com a Companhia Vale do Rio Doce. In: RICARDO, Carlos Alberto; RICARDO, Fany. **Povos Indígenas no Brasil 2001/2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 509-511

GUTEMBERG de V. Silva e Aldomar A. RÜCKERT. A fronteira Brasil-França, Confins [online], 7 | 2009, posto online no dia 31 outubro 2009, consultado no dia 12 de junho 2019. URL: <http://journals.openedition.org/confins/6040>; DOI: 10.4000/confins.6040

IEPÉ. **Sobre o Iepé**. Disponível em: <<https://www.institutoiepe.org.br/sobre-o-iepe/>>. Acesso em: 01 mar. 2018

IEPÉ – Instituto de Pesquisa e Formação Indígena. **Uasei, o livro do Açaí: saberes do povo Karipuna** / [organização Ana Paula Nóbrega da Fonte; edição: Luís Donisete Benzi Grupioni] -- São Paulo, 2015

SOCIOAMBIENTAL, Instituto. **Lista de organizações**. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/iniciativas-indigenas/organizacoes-indigenas/lista-de-organizacoes>>. Acesso em: 15 jun. 2015

INSTITUTO DE PESQUISA E FORMAÇÃO INDÍGENA. **Sobre o Iepé**. Disponível em: <<http://www.institutoiepe.org.br/sobre-o-iepe/>>. Acesso em: 14 set. 2017

IUBEL, Aline F. **Transformações políticas e indígenas: movimento e prefeitura no Alto Rio Negro**. Tese de Doutorado. Centro de Educação e Ciências Humanas Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, SP, 2015.

KRENAK, Ailton. I. Compartilhar a memória: Ailton Krenak. In: CAPIBERIBE, Artionka e LOUREIRO DIAS, Camila (Org.). **Os Índios na Constituição**. Cotia: Ateliê Editorial, 2019. p. 17-33

KOPENAWA, Albert e BRUCE, Davi. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami** / Davi Kopenawa e Bruce Albert; tradução Beatriz Perrone-Moisés;

prefácio de Eduardo Viveiros de Castro — 1a ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LAVAL, P. **Captures estuariennes: une ethnoécologie de la pêche sur le bas Oyapock (frontière franco-brésilienne)**. Tese de doutorado (doutorado em etnoecologia) – Desenvolvimento e Sociedade, École doctorale Sciences de la nature et de l'Homme. Évolution et écologie. Paris, 2016

LEWKOWICZ, Rita Becker “**O governo precisa entender e respeitar a nossa preocupação com o nosso território**”: o processo de elaboração do protocolo de consulta dos povos indígenas do Oiapoque. Trabalho apresentado no VI Enadir, GT04: Consulta prévia, livre e informada e protocolos próprios de consulta: experiências de autonomia política e diálogo intercultural no Brasil. 2019. Disponível em: <<https://www.enadir2019.sinteseeventos.com.br/arquivo/downloadpublic?q=YTToyOntzOjY6InBhcmFtcyl7czozNDoiYToxOntzOjEwOiJJRF9BUIFVSVZPIjtzOjM6IjI3MyI7fSI7czoxOiJoljtzOjMyOil0NDYxODEyOWVhYjM0NTM5YmRhMzJmZDZiOTU1MDI0Nyl7fQ%3D%3D>> Acesso em: 02 set. 2019.

LITTLE, P.E. **Gestão territorial em terras indígenas: definição de conceitos e proposta de diretrizes**. Relatório para a Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Recursos Naturais do Acre. Rio Branco, 2006.

LUCIANO BANIWA, Gersem José dos Santos. Movimentos e políticas indígenas no Brasil contemporâneo. **Revista Tellus**. Campo Grande-MS: NEPPI/Universidade Católica Dom Bosco. Ano 7, nº 12: pp. 127-146, 2007

LUCIANO BANIWA, Gersem José dos Santos. **O Índio Brasileiro: O que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de Hoje**. 1. ed. Brasília: MEC/SECADMUSEU NACIONAL/UFRJ, 2006.

MACEDO, Valéria, e Grupioni, Luís. 2009. **Exposições E Invisíveis Na Antropologia De Lux Vidal**. Revista De Antropologia 52 (2), 789-814. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012009000200014>

MATOS, Maria Helena Ortolan. **O processo de criação e consolidação do movimento Pan-Indígena no Brasil (1970-1980)**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Brasília: DAN, UnB, 1997

MATOS, Maria Helena Ortolan. **Rumos do Movimento Indígena no Brasil Contemporâneo: Experiências Exemplares no Vale do Javari**. 274 f. Tese (Doutorado) - Curso de Ciências Sociais, IFCH/UNICAMP, Campinas, 2006

MAZUREK, Rosélis Remor de Souza. **Programa de gestão territorial e ambiental das terras indígenas do Oiapoque** / Rosélis Remor de Souza Mazurek, organizador. - Belém: The Nature Conservancy, 2013

MELATTI, Julio Cezar. **A antropologia no Brasil: um roteiro. Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais**, 2007 (editado primeiro em 1984)

MENSAGEIRO. Belém - Pará: **Conselho Indigenista Missionário**, n. 196, 2012. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2017/11/Mensagem-196_nov-dez-2012.pdf>. Acesso em: 24 abr. 2019.

MISSIONE, Mondo e. **Addio a Ruffaldi, l'amico degli indios**. Disponível em: <<https://www.mondoemissione.it/america-latina/addio-ruffaldi-lamico-degli-indios/>>. Acesso em: 10 ago. 2019.

MUSOLINO, Álvaro Augusto Neves. **A estrela do Norte: Reserva Indígena do Uaçá**. Campinas: Unicamp, 1999. 242 p. (Dissertação de Mestrado)

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Os índios palikur e seus vizinhos**. Tradução de Thekla Hartmann do original "Die Palikur Indianer und ihre Nachbarn". São Paulo. Núcleo de História Indígena e do Indigenismo/USP, 1926. Mimeografado.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Cartas do Sertão: De Curt Nimuendajú para Carlos Estevão de Oliveira**. Apresentação e notas Thekla Hartmann. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia/Assírio & Alvim, 2000.

OLIVEIRA, João Pacheco de.; IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. 2002. "As demarcações participativas e o fortalecimento das organizações indígenas". In: A. C. de S. Lima; M. B. Hoffmann (orgs.). **Estado e povos indígenas: bases para uma nova política indigenista II**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ LACED. pp. 41-68.

OLIVEIRA, João Pacheco de. FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília, MEC/Secad, 2006

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

_____. Sem a tutela, uma nova moldura de nação: O Pós-Constituição de 1988 e os Povos Indígenas. *Brasiliiana - Journal for Brazilian Studies*, 5(1), 200-229, 2017

OLIVEIRA, Alessandro R. **Política e políticos indígenas: a experiência Xakriabá**. 2008. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Universidade de Brasília, DF.

PAIS, El. **Sônia Guajajara: “Me preparei para o pior, para a discriminação. Mas a campanha foi bonita”**. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2018/10/07/politica/1538876524_657617.html?id_externo_rsoc=TW_BR_CM>. Acesso em: 20 ago. 2019.

PAUL-GUERS, Cendrine. O Rio Oyapoque: povos indígenas e fronteiras. *Revista Mosaico - Revista de História*, Goiânia, v. 1, n. 2, p. 169-177, dez. 2008. ISSN 1983-7801. Disponível em:

<<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/mosaico/article/view/576/460>>. Acesso em: 10 set. 2019. doi:<http://dx.doi.org/10.18224/mos.v1i2.576>.

PEIRANO, Mariza. **An anthropology of anthropology. The Brazilian case**. Ph.D. dissertation, Harvard University, 1981

PEIRANO, Mariza. **A antropologia como ciência social no Brasil**. *Etnográfica* 4(2). Lisboa, Portugal: 219-232, 2000

PEREIRA, Maria Luiza Garnelo. **Poder, hierarquia e reciprocidade: os caminhos da política e da saúde do Alto Rio Negro**. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Campinas: IFCH/UNICAMP, 2002

PIME. **Breve história do PIME**. Disponível em: <<https://www.pime.org.br/sobre-nos/breve-historia-do-pime/>>. Acesso em: 08 jun. 2019.

PISSOLATO, Elizabeth; SOUZA, Ronaldo Antônio de. **Missão e Ciência: os verbitas e o Anthropos no Brasil**. *CES Revista (CES/JF. Impresso)*, v. 22, p. 103-122, 2010.

PORTILHO, Ivone dos Santos. **Políticas de desenvolvimento urbano em espaços segregados: uma análise do PDSA na cidade de Macapá (AP)**. 2006. 166 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2006. Programa de Pós-Graduação em Geografia.

RAMOS, Alcida Rita. **O antropólogo: ator político, figura jurídica**. Brasília: UNB, 1990.

RAMOS, Alcida Rita. **O índio hiper-real**. *Revista Brasileira de Ciências Sociais: ANPOCS*, São Paulo, n. 28, p.5-14, 1995.

REIS, Marcos Vinicius de Freitas; CARVALHO, Joel Pacheco de. **Construindo a Casa de Deus: O Pontifício Instituto das Missões estrangeiras e a criação da Diocese de**

Macapá (1948-1980). In: AGUIAR, Aparecida Silveira (Org.). **O lugar da história e dos historiadores nas Amazônias**. Macapá: Unifap, 2018. p. 216-242.

RICARDO, Carlos Alberto. Quem fala em nome dos índios. In: RICARDO, Carlos Alberto (Org.). **Povos Indígenas no Brasil, 1991-1995**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996. p. 90-94.

RIBEIRO, Florbela A. **Políticas Tenetehara e Tenetehara na Política – um estudo das estratégias de uma campanha eleitoral direcionada a uma população indígena**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, SP, 2009

RUFINO, Marcos **Instituições dos Brancos**. 2000. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/c/iniciativas-indigenas/Indios-e-a-eleicao/instituicoes-dos->, acesso em 10 de outubro de 2016.

RUFINO, Marcos Pereira. **Ide, portanto, mas em silêncio: faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

RUFINO, Marcos Pereira. O código da cultura -- o Cimi no debate da inculturação. In: Paula Montero. (Org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Editora Globo, 2006, v., p. 235-275.

SILVA, José Afonso da. “Parecer”. In: Carneiro da Cunha, Manuela & Barbosa, Samuel (orgs.). **Direitos dos povos indígenas em disputa**. São Paulo: Editora da Unesp, 2018, pp. 17-42

SILVA, José Guilherme Carvalho da. **Oiapoque: uma parábola na floresta - estado, integração e conflitos no extremo norte da Amazônia Legal**. 2006. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido) - Universidade Federal do Pará (UFPA). Orientadora: Profa. Dr^a. Edna Maria Ramos de Castro.

SILVA, R. G. **Do povo indígena, pelo povo indígena, para o povo indígena: na fronteira da escola indígena Karipuna e Galibi-Marworno, no município de Oiapoque (1975-2010)**. 2013. 257f. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo-SP, 2013.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia Das Letras, 2006. p. 155-172.

STRABELI, José. **Associação é para fazer juntos: Organizações informais são legítimas e reconhecidas?** 2003. Disponível em: <<http://associacaoeparafazerjuntos.blogspot.com/2013/05/organizacoes-informais-sao-legitimas-e.html>>. Acesso em: 17 set. 2019.

TASSINARI, Antonella M. I. Homologação das Terras e Associação Indígena: os resultados crescentes da organização dos povos do Oiapoque. **Povos Indígenas no Brasil, 1991-1995**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996. p. 297-299.

TASSINARI, Antonella M. I. Da civilização à tradição: os projetos de escola entre os índios do Uaçá. In: SILVA, Aracy Lopes; FERREIRA, Mariana K. Leal (Orgs). **Antropologia, História e educação: a questão indígena e a escola**. São Paulo: Global, 2001.

TASSINARI, Antonella M. I. **No Bom da Festa: o processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá**. São Paulo: Edusp, 2003.

TASSINARI, Antonella M. I. Fonte: Instituto Socioambiental | Povos Indígenas no Brasil, < <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/karipuna-do-amapa/377>>, Acessado em: 19/09/2017.

TASSINARI, A. M. I. Os Karipuna do Amapá. In: Lux Boelitz Vidal, José Carlos Levinho, Luís Donisete Benzi Grupioni. (Org.). **A presença do invisível: vida cotidiana e ritual ente os povos indígenas do Oiapoque**. 1ed.Rio de Janeiro: Iepé/Museu do Índio, 2016, v. 1, p. 67-84.

TELES, Rosivaldo Rodrigues. FOIRN: A busca para superar desafios de gestão financeira. In: PANKARARU, Paulo Celso de Oliveira et al. **Fortalecimento dos povos e das organizações indígenas**. São Paulo: Fgv Direito, 2019. p. 73-76.

VANZOLINI, Marina. Eleições na aldeia ou o Alto Xingu contra o Estado? Anuário Antropológico 2010-I, 2011. Disponível em: http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas%202010%20I/Cap%20II.pdf>. Acesso em jun. de 2019.

VIDAL, Lux. **Os Povos Indígenas do Uaçá: Karipuna, Palikur e Galibi-Marworno. Uma Abordagem Cosmológica: O Mito da Cobra Grande em Contexto**. In. Gallois, Dominique T (org.) 1º Relatório à FAPESP da Pesquisa Temática “Sociedades Indígenas e suas Fronteiras no Sudeste das Guianas”, NHII/USP, 1996, 21 p.

_____. O modelo e a marca, ou o estilo dos “misturados”. Cosmologia, História e Estética entre os povos indígenas do Uaçá. **Revista de Antropologia**, São Paulo, 1999, v. 42 [nos. 1 e 2], p. 29-45.

_____. Outros viajantes: de Maná ao Oiapoque, a trajetória de uma migração. **Revista USP**, São Paulo, junho/julho/agosto de 2000, n. 46, p. 42-51.

_____. O ralador de mandioca: povos indígenas do Uaçá, Oiapoque, Estado do Amapá. In. Brito, Joaquim Pais de (coord.), **Os Índios, Nós**. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, 2000a, p. 170-71.

_____. Mito, História e Cosmologia: as diferentes versões da guerra dos Palikur contra os Galibi, entre os povos indígenas da bacia do Uaçá, Oiapoque, Amapá. **Revista de Antropologia**, São Paulo, 2001, v. 44 [n. 1], p. 117-147.

_____. **Povos Indígenas do Baixo Oiapoque**. Rio de Janeiro: Museu do Índio/Iepé, 2007, 96 p.

_____. **A Cobra Grande: uma introdução à cosmologia dos Povos Indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque** – Amapá. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2007a, 68 p.

_____. O museu dos povos indígenas do Oiapoque. Gestão do Patrimônio Cultural pelos Povos Indígenas do Oiapoque, Amapá. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**. Suplemento, [s.l.], n. 7, p.109-115, 19 nov. 2008. Universidade de São Paulo

VIDAL, Lux Boelitz; GRUPION, Luís Donisete Benzi; LEVINHO, José Carlos (Org.). **A presença do invisível: vida cotidiana e ritual entre os povos indígenas do Oiapoque**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2016. 384 p

TNC. **Diagnóstico organizacional e participativo da Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque**. Oiapoque, s/d.

ZACCHI, Marina. Gestão do patrimônio cultural. In: Ricardo, Beto e Ricardo, Fani (Editores Gerais). **Povos indígenas no Brasil: 2001-2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

ZAGHETTO, Sonia. **História de Oiapoque: com o arquivo e as memórias de Rocque Pennafort**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2019. 456p

ZOPPI, Miranda. **A parte, o partido e a divisão kaxinawá: o índio político e a política partidária**. 2012. Dissertação de Mestrado, PPGAS-Museu Nacional/UFRJ.

ZOPPI, Miranda. **Branços fazem política, Huni Kuin produzem conhecimento**. 2017. Tese de Doutorado, PPGAS-Museu Nacional/UFRJ

ANEXOS

Anexo 1 – Blog Associação é para fazer juntos – José Strabeli



Associação é para fazer juntos. O título desta publicação, lançada pelo IEB - Instituto Internacional de Educação do Brasil, no início de dezembro de 2011, já exprime o que será tratado em seus capítulos: que a criação de uma associação deve ser resultado de um processo coletivo e sua atuação deve ser marcada também pela participação efetiva de seus associados.

É o resultado de 10 anos de trabalho com organizações comunitárias e regionais indígenas, quilombolas, de ribeirinhos, agricultores familiares e outros, aprofundando e atualizando o que já foi publicado anteriormente em *Gestão de associações no dia-a-dia*.

Este blog quer ser um espaço para troca de conhecimentos e experiências de quem trabalha para o desenvolvimento de organizações comunitárias e outras, especialmente para compartilhar as diferentes formas de utilização deste livro.

Quem se dispuser a publicar aqui suas experiências pode enviar seus relatos, fotos e documentos para jose.strabeli@gmail.com. Todas as postagens dos materiais enviados serão identificadas com o crédito de seus autores.

Agradeço a todos que aceitarem este convite para partilhar e multiplicar suas experiências fazendo com que esses conhecimentos e práticas estejam disponíveis para outros profissionais e lideranças de associações, potencializando os resultados que podemos alcançar. Afinal, *Associação é para fazer juntos*.

É estimulada a reprodução, publicação e uso dos materiais aqui publicados, desde que não seja para fins comerciais, bastando a citação da fonte. Gostaria que enviassem para o e-mail acima os relatos ou referências do uso que foi feito.

O livro impresso encontra-se esgotado, mas a versão digital está disponível para download em http://www.ieb.org.br/index.php/publicacoes/?ccm_paging_p_b1746=3

José Strabeli

segunda-feira, 20 de maio de 2013

Organizações informais são legítimas e reconhecidas?

Nos dias 14 a 17 deste mês fui convidado pelo Iepé – Instituto de Pesquisa e Formação Indígena para moderar a elaboração do Regimento Interno do Conselho de Caciques dos Povos Indígenas de Oiapoque – CCPIO, no Centro de Formação da Aldeia Manga, em Oiapoque, no Amapá. Com o formato atual, o CCPIO existe desde 2011, mas, segundo os próprios indígenas, é *uma retomada do modelo tradicional de organização política*. Há registros da existência e atuação do conselho desde os anos 1970.

Os caciques decidiram que, pelo menos por enquanto, o Conselho não terá personalidade jurídica. Daí decidirem pela elaboração de um Regimento Interno, que sistematizasse e documentasse a sua composição, forma de funcionamento e relação com as associações indígenas.

Participaram da atividade 18 caciques e dirigentes de associações dos povos Karipuna, Palikur, Galibi Marworno e Galibi Kali'na, das Terras Indígenas

Uaçá, Galibi e Juminã, totalizando 24 pessoas, com o apoio de representantes do Iepé e da The Nature Conservancy – TNC.



O Conselho é formado por um cacique de cada uma das 39 aldeias, mais 5 lideranças escolhidas pelos caciques pela relevância que podem ter seus conhecimentos e experiências, todos com direito a voz, votar e ser votados. Os diretores das associações são convidados para as reuniões do CCPIO com direito a voz.

Foram definidos como objetivos:

I – Estabelecer diretrizes e normas para a gestão territorial das terras indígenas: vigilância e fiscalização do território, utilização dos recursos naturais, proteção ambiental, atividades econômicas, etc.;

II – Monitorar e definir encaminhamentos para a execução do Plano de Vida dos Povos Indígenas de Oiapoque, bem como os programas e projetos dele decorrentes;

III - Representar o movimento indígena de Oiapoque em outras instâncias do movimento indígena nacional e internacional;

IV – Defender os direitos indígenas e apresentar reivindicações aos órgãos governamentais em questões gerais das Terras Indígenas de Oiapoque;

V – Orientar e apoiar as associações na busca por parcerias, recursos, projetos e reivindicações aos órgãos do governo em questões específicas às suas áreas de abrangência;

VI – Fiscalizar e cobrar a realização das atividades sob a responsabilidade das associações e comunidades indígenas;

VII – Apreciar, em conjunto com as organizações indígenas, as solicitações de pesquisa junto aos povos indígenas de Oiapoque, respeitadas as normas e exigências legais;

VIII – Apreciar, em conjunto com as organizações indígenas, as propostas de programas e projetos, governamentais e privados, a serem desenvolvidos junto aos povos indígenas de Oiapoque;

IX – Representar os povos indígenas de Oiapoque em reivindicações e negociações transfronteiriças.



Ao final da elaboração do Regimento perguntaram se o CCPIO precisaria ter CNPJ para ser reconhecido pelo governo e organizações privadas. Ponderamos que uma organização só precisa ser formalizada se for assinar contratos, movimentar conta bancária, emitir nota fiscal e outros compromissos legais. O Conselho já tem o reconhecimento dos povos indígenas do Oiapoque; de

organizações que trabalham com eles, como o Iepé e TNC e de algumas instâncias do governo, como do Estado do Amapá. Se uma organização informal, de modelo tradicional, é reconhecida pelos povos que a criaram, deve ser também reconhecida fora da Terra Indígena. Disseram que algumas instâncias de governo nem recebem para conversar se não for pessoa jurídica. *As comunidades, inclusive as indígenas, precisam ensinar ao governo e às organizações privadas a reconhecerem as organizações informais legitimadas por sua base. Se não sabem que uma organização do movimento social, legitimada por aqueles que a criaram e os que ela pretende mobilizar e representar, deve ser reconhecida também pelos órgãos governamentais e não governamentais, precisam aprender. Para que formalizar e burocratizar todas as relações, onerando as comunidades com todos os encargos que uma associação formalizada exige?* Pediram apoio aos parceiros para divulgar o CCPIO para contribuir para o reconhecimento por parte de outras organizações e instâncias do governo. Aqui está a contribuição que me comprometi com eles a dar.

Na mesma semana refletimos sobre as associações formalizadas. Além dos dirigentes de cinco dessas organizações, participaram também os caciques, demonstrando claramente a integração que desejam continuar imprimindo entre o CCPIO e as associações. Atualmente há seis organizações desse tipo, além de uma cooperativa de transporte, criadas pelos índios de Oiapoque. Falamos de sua importância como organização social, que deve ser uma ferramenta de trabalho para que, juntos e dividindo tarefas, possam lutar pelas condições necessárias para viverem bem em suas terras com autonomia e protagonismo, valorizando suas potencialidades e aproveitando as oportunidades oferecidas por parceiros e financiadores. Falamos também que não se pode descuidar dos compromissos fiscais e legais, lembrando que **Associação é como curumim que você faz na sua esposa**: precisa cuidar bem desde o processo de criação, deixar os documentos em dia, tomar todas as providências para que ela cresça forte.

Refletimos sobre as dificuldades que as associações têm enfrentado para a sua sustentabilidade financeira, em especial por causa de dependência de recursos de projetos, programas governamentais, etc., ressaltando que **Precisamos devolver as associações para os movimentos sociais**. Despertou bastante interesse a fábula africana sobre a águia e a galinha, lida na postagem **Sobre águias, galinhas e associações**.

Uma das lideranças disse que lembrou de uma história ancestral onde Deus perguntou aos diferentes povos o que queriam e os índios responderam que não precisavam de nada. Só queriam ser livres. Na avaliação, uma "cacica" disse que tinham aprendido bastante, mas precisavam aprender mais: *Vamos ter asas para voar e não ficar só no galinheiro comendo milho.*



<http://associacaoeparafazerjuntos.blogspot.com/2013/05/organizacoes-informais-sao-legitimas-e.html><>

Anexo 2 – Tabela de mandatos de indígenas na política partidária – Oiapoque – 1969-2020

Ano da Eleição	Período do Mandato	Cargo	Nome	Etnia	Partido
1969	1970 -?	Vereador	Manoel Primo dos Santos - Seu Coco	Karipuna	LEGENDA ALIANÇA RENOVADORA
1969	1970 -?	Vereador	Luiz Soares dos Santos	Karipuna	LEGENDA ALIANÇA RENOVADORA
1976	1976 -?	Vereador	Manoel Primo dos Santos - Seu Coco	Karipuna	
1982	1982 - 1985	Vereador	Cacique Manoel Coco	Karipuna	PDS
1988	1989-1992	Vereador	Ramon dos Santos	Karipuna	PFL
1988	1989-1992	Vereador	Paulo Silva	Galibi - Marworno	
1992	1993-1996	Vereador	Ramon dos Santos	Karipuna	PSB
1992	1993-1996	Vereador	Paulo Silva	Galibi - Marworno	PDS
1996	1997-2000	Prefeito	João das Neves	Galibi - Marworno	PSB
1996	1997-2001	Vereador	Ramon dos Santos	Karipuna	PSB
1996	1997-2000	Vereador	Coaraci Macial Gabriel	Galibi - Marworno	PSB
2000	2001-2004	Vereador	Ramon dos Santos	Karipuna	PSB
2000	2001-2004	Vereador	Zildo Palikur	Palikur	PSB
2000	2001-2004	Vereador	Estácio dos Santos	Karipuna	PSB
2000	2001-2004	Vereador	Carlos Alberto Macial Malaquias	Galibi - Marworno	PSB

2004	2005-2008	Vereador	Coaraci Macial Gabriel	Galibi - Marworno	PSB
2004	2005-2008	Vereador	Felizardo dos Santos	Galibi - Marworno	PL
2004	2005-2008	Vereador	Ramon dos Santos	Karipuna	PSB
2008	2009-2012	Vereador	Elton Anica dos Santos	Karipuna	PV
2008	2009-2012	Vereador	Felizardo dos Santos	Galibi - Marworno	PV
2012	2013-2016	Vereador	Ramon dos Santos	Karipuna	PP
2016	2017-2020	Vereador	Matias Labonte	Palikur	PDT
2016	2017-2020	Vereador	Luis Campos dos Santos	Galibi - Marworno	PDT
2016	2017-2020	Vice-prefeito	Erlis dos Santos	Karipuna	PEN

Fontes: <https://www.oiapoque.ap.leg.br/institucional/historia/ata-de-instalacao-da-camara>

<https://www.oiapoque.ap.leg.br/institucional/historia/ata-de-instalacao-da-camara>

<http://www.tse.jus.br/eleicoes/eleicoes-anteriores/eleicoes-1996/resultados-das-eleicoes>

<http://www.tse.jus.br/eleicoes/eleicoes-anteriores/eleicoes-2000/resultado-da-eleicao-2000>

<http://www.tse.jus.br/eleicoes/eleicoes-anteriores/eleicoes-2004/candidaturas-votacao-e-resultados/resultado-da-eleicao-2004>

http://www.tse.jus.br/hotsites/estatistica2008/est_result/resultadoEleicao.htm

<http://www.tse.jus.br/eleicoes/estatisticas/eleicoes/eleicoes-anteriores/estatisticas-eleitorais-2012-1/estatisticas-eleitorais->

GALLOIS, Dominique Tilkin. Povos indígenas no Brasil – 3 Amapá/Norte do Pará. In: Ricardo, Carlos Alberto [coord.]. São Paulo: CEDI, 1983, 269 p.

GALLOIS, Dominique Tilkin. O rodízio de cobranças nas assembleias indígenas do Oiapoque. IN: Povos indígenas no Brasil 1987, 88, 89 e 90. Ricardo, Carlos Alberto [coord.]. São Paulo: CEDI, 1991

MUSOLINO, Álvaro Augusto Neves. A estrela do Norte: Reserva Indígena do Uaçá. Campinas: Unicamp, 1999. 242 p. (Dissertação de Mestrado)