

Povos indígenas, identidades territoriais e territorialidades fragilizadas no norte do Amapá, Brasil

Pueblos indígenas, identidades territoriales y territorialidades debilitadas al norte del Amapá, Brasil

Indigenous peoples, territorial identities and fragilized territorialities in northern Amapá, Brazil

Maria Geralda de Almeida
Universidade Federal de Goiás
galmeida@ufg.br

Resumo

O propósito desta discussão é refletir sobre como os indígenas Galibi do Oiapoque, Galibi Marworno, Palikur e Karipuna constroem seus lugares-territórios onde exercem uma vigilância territorial e desenvolvem suas identidades territoriais independentemente das múltiplas interações entre estes povos. Levantamento bibliográfico, reportagens em *site* de jornais nacionais, documentos e atas de reuniões de associações, ONGs e entrevistas forneceram os dados apresentados. Conclui-se que existem, para esses povos indígenas um lugar-território que se sobrepõe à fronteira Brasil e Guiana Francesa; e uma forte identidade territorial, embora com territorialidades fragilizadas em face das tensões espaciais decorrentes de intervenções inadequadas e da ausência de políticas indigenistas apropriadas.

Palavras-chave: alteridade, transformações socioculturais, políticas indígenas, lugar-território.

Resumen

El territorio y la naturaleza son la esencia de la vida de los pueblos indígenas. Así, este artículo tiene el objetivo de hacer un acercamiento a cuatro pueblos indígenas ubicados en la frontera Brasil-Guiana Francesa y la construcción de lugares-territorios donde ellos ejercen el control territorial y desarrollan sus identidades territoriales independientemente de las múltiples interacciones entre estos pueblos. Metodologicamente se trabaja con encuesta bibliográfica, informes en el sitio web de periódicos nacionales, documentos y atas de reuniones de asociaciones, ONG y testimonios. Concluimos que para estos pueblos indígenas existe un lugar-territorio que se superpone a la frontera y una fuerte identidad territorial, aunque con territorialidades debilitadas frente a las tensiones espaciales resultantes de intervenciones inadecuadas y la ausencia de políticas indígenas apropiadas.

Palabras clave: alteridad, transformaciones socioculturales, políticas indígenas, lugar-territorio.

Abstract

The purpose of this paper is to discuss how “Galibi do Oiapoque”, “Galibi Marworoño”, “Palikur” and “Karipuna” build their place-territories where they exert territorial vigilance and develop their territorial identities independently of multiple interactions between these indigenous peoples. Research data was collected on bibliography, news reports, documents, association’s and ONG’s reunion transcripts and interviews. It is concluded that there is a place-territory proper to these indigenous peoples that is superposed in the Brazil-French Guyana frontier; there is a strong territorial identity, even if with fragilized territorialities facing spatial tensions decurrent from inadequate interventions and the absence of adequate indigenous-centered policies.

Keywords: alterity, sociocultural transformations, indigenous policy, place-territory.

Introdução

A discussão sobre os povos indígenas deve ser contextualizada no entendimento sobre a concepção atual de indígenas e as políticas que estão sendo concebidas. Inicia-se, pois, abordando a leitura sobre a Amazônia e ações que lhe foram destinadas. Acresce-se que em espaços fronteiriços, como no norte do Amapá, a presença de limites políticos administrativos do Brasil e da França, para povos indígenas, evidenciará realidades socioculturais nas Terras Indígenas (TI) de *Uaçá*, onde quatro povos indígenas vivem a condição transfronteira. Refletir sobre como estes indígenas constroem seus territórios-lugares exercendo uma vigilância territorial e desenvolvem suas identidades territoriais sobrepondo as fronteiras administrativas será o norteador desta discussão.

A abordagem da geografia cultural alimenta a escolha e as discussões das categorias território e território-lugar, territorialidade e sobre identidade territorial. O desafio consiste na busca pela compreensão das relações espaciais e das espacialidades como um movimento capaz de desvelar o quanto elas são reveladoras do espaço territorial ou, de outro modo, dos próprios sentidos de ser e estar no mundo. É por essa orientação epistemológica que a Geografia cultural tem caminhado.

“O fato e o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence” é a leitura que Milton Santos (2003, p.96) traz do território. Se este é assim concebido, estamos tratando de territórios existenciais, de territórios de vida, de territórios que se fazem lugares e, pela mediação simbólica e material, um “encontro” entre lugar e território ou, melhor, do lugar-território, explica Silva (2020).

Pelo caminho, deparamo-nos com um modo de “fazer” geografia que tem nos permitido compreender a faceta multiescalar do lugar-território. Por ele delineamos as relações de pertencimento e o enraizamento como elementos constitutivos da territorialidade e da dimensão subjetiva do lugar-território.

Os procedimentos metodológicos respaldaram-se na pesquisa qualitativa fenomenológica conforme preconizam Vargas e Santos (2018), ao discutirem tempos e espaços na pesquisa qualitativa. Triviños (1987) delinea algumas características da pesquisa qualitativa: o ambiente natural como fonte direta dos dados e o pesquisador como

instrumento-chave da compreensão espacial; centra sua preocupação nos processos além dos resultados e do produto. Com base neste entendimento, realizamos um levantamento bibliográfico, uma busca e consulta de material de Associações do Amapá, nos *sites* da Fundação Nacional para o Índio- Funai, do Instituto de Pesquisa e Formação Indígena- Ipié e jornais nacionais. Entrevistas semiestruturadas foram feitas com representantes da Funai em Macapá e em Oiapoque, com indígenas alunos do Curso Intercultural da Universidade Federal do Amapá - Campus Binacional do Oiapoque; e em visitas às aldeias ao longo da BR-156, onde também foi feita a observação. Nas entrevistas obtivemos norteadores para compreensão das percepções dos sujeitos da pesquisa.

Ao longo do artigo pretendo explorar o contexto das políticas indigenistas nas últimas décadas no Brasil/Amazônia e no Amapá e as reações dos povos indígenas com criações de Associações diversas, Fóruns e Conselhos. Eles serviram de respaldo para contextualizar os territórios, as identidades territoriais nos lugares-territórios e as condições materiais e simbólicas que possibilitaram suas existências e territorialidades.

A Amazônia e políticas indigenistas recentes

De acordo com Funes (2019, p. 115), desde o golpe de 2016 e, especificamente, no

atual governo comprometido com as grandes corporações, a situação indígena agrava-se ao abrir a Amazônia para a exploração madeireira, o agronegócio e exploração mineral. Esta política devasta ainda mais o ambiente e, sobretudo, os territórios indígenas e quilombolas.

A chegada de um representante da ultradireita no poder, em seu primeiro ano de governo federal, avançou os processos de expropriação, destruição ambiental e o acirramento das disputas e tensões territoriais na Amazônia. A disputa territorial capitalista por recursos e meios de produção, lastreada na correlação desigual de forças, e a sociobiodiversidade sempre foram fatores motivadores de conflitos na região. Elas contribuíram para tornar sua questão agrária *sui generis*. De acordo com Fernandes *et al.* (2020), na contramão dos incentivos às classes populares conquistados nos anos de governo de esquerda (2003 a agosto de 2016), o governo Bolsonaro tem apoiado e proposto um modelo de desenvolvimento que tem valorizado e criado oportunidades para os latifundiários, as mineradoras e o agronegócio em detrimento dos sujeitos da Amazônia. Ou seja, os recursos da Amazônia estão cada vez mais em posse das empresas capitalistas e longe dos cidadãos amazônidas.

Os casos mais notáveis da atuação do governo Bolsonaro sobre a Amazônia foram: 1) a insinuação de que organizações não governamentais (ONGs) e ativistas, dentre eles o ator Leonardo DiCaprio, teriam relação com o aumento das queimadas; 2) os constantes ataques à legitimidade e posicionamento político de lideranças indígenas como o cacique Raoni Metuktire, que tem sido acusado de não representar os povos indígenas da

Amazônia; 3) a demissão do ex-diretor do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE), Ricardo Galvão, após a publicação dos dados de queimadas e desmatamento com o objetivo de questionar e acometer ao desrespeito a ciência brasileira; 4) os cortes de financiamento para pesquisas e o “contingenciamento” no setor da educação que comprometem e inviabilizam a produção científica *in loco*; 5) divergências e extinção de fundos de financiamento internacionais voltados para a pesquisa após o envolvimento em polêmicas e a divulgação do posicionamento sobre as queimadas na Amazônia.

A flexibilização das leis e o enfraquecimento das instituições de pesquisa, ensino, proteção e fiscalização, bem como o ataque ideológico aos povos amazônidas, também compuseram o roteiro de estratégias favoráveis à exploração de recursos naturais, ao desrespeito aos direitos e conquistas de quem ali vivia e apropriação de territórios de forma predatória e ilegal.

Ao passo em que a precarização da vida cotidiana se amplificou, o agronegócio e o latifúndio se aproveitaram para avançar no processo de regularização de terras. No estado do Pará, por exemplo, a lei estadual 8.878/2019 tem o objetivo de criar condições ainda mais favoráveis e seguras para a expansão do agronegócio e sua produção de *commodities*, isto é, mercadorias.

Em outras palavras, pode-se dizer que a monocultura e a pecuária continuaram a avançar na mesma Amazônia onde a grilagem de terras e o trabalho escravo expressam a ferocidade do capital em se reproduzir. De agosto de 2018 a julho de 2019 foram desmatados 9.762 km² nos nove estados da Amazônia Legal Brasileira, uma área equivalente a 1,4 milhão de campos de futebol. Esse valor corresponde a um aumento de 29,54% em relação à taxa de desmatamento apurada em 2018, que foi de 7.536 km² (INPE, 2019).

A consequência foi uma forte reação internacional e, pela primeira vez, desde que foi criado, em 2008, o Fundo Amazônia, maior projeto de preservação da Floresta, terminou o ano de 2019 sem aprovar projetos. A Noruega e a Alemanha suspenderam suas contribuições em resposta à postura do governo brasileiro. Foram paralisados R\$ 2,2 bilhões em financiamentos, e milhares de famílias amazônidas foram prejudicadas, pela atitude do governo brasileiro, ao negar seu descontrole e desrespeito ambiental.

Diferentes governos no mundo se manifestaram criticamente à política preconizada pelo presidente da república e em defesa da Amazônia. Enquanto o governo francês, acompanhado de muitos outros, passou a criticar a situação das queimadas que se espacializavam pela Amazônia, o governo brasileiro se defendia, acusando aquele governo de buscar atacar a soberania nacional. Historicamente preteridos do plano de desenvolvimento do país, os povos amazônidas, que cabe ressaltar, vivem de forma mais integrada à natureza que os madeireiros, pecuaristas, empresários do agronegócio, mineradores, estão agora ainda mais ameaçados.

A demarcação de terras e territórios foi paralisada e se tornaram mais frequentes as investidas contra os povos originários, quilombolas, ribeirinhos, sem-terra, entre outros, inclusive oito lideranças indígenas foram assassinadas em 2019-2020 (FERNANDES *et al.*, 2020). Foi o que ocorreu, no Amapá, em 2019, com o líder *Emyra Wajãpi* da aldeia

Mariry, da etnia *Wajãpi*. O Estado de Minas, na edição de 27 de julho de 2019, noticiou que ele foi morto a facadas no início daquela semana. Seu assassinato relacionou-se com uma “invasão” de um grupo de cerca de 50 garimpeiros na aldeia. Estes fatos exemplificam a precarização territorial indígena.

No caso dos povos indígenas, pode-se considerar que Bolsonaro os distinguiu com a antipolítica indígena. Apesar dos alertas de dentro do próprio governo, o presidente assinou em 5 de fevereiro de 2020 o Projeto de Lei nº 191 para regulamentar a mineração, produção de petróleo, gás e geração de energia elétrica em terras indígenas (XAKRIABÁ; DIAS NETTO JÚNIOR, 2020; O ESTADO DE S. PAULO, 2020). O projeto define “condições específicas para a pesquisa e lavra de recursos minerais, inclusive a lavra garimpeira e petróleo e gás, e geração de energia hidrelétrica em terras indígenas”, propondo um modelo etnocêntrico apartado da cosmovisão indígena (XAKRIABÁ; DIAS NETTO JÚNIOR, 2020).

Para entrarem em vigor, as regras precisam ser aprovadas na Câmara e no Senado e sancionadas pelo presidente da República. Em discurso, Bolsonaro se referiu à regulamentação como um “sonho”, e disse que o índio “é tão brasileiro quanto nós. Espero que esse sonho pelas mãos do Bento [Albuquerque, ministro de Minas e Energia] e os votos dos parlamentares se concretize. O índio é um ser humano exatamente igual a nós”, completou, afirmativa que gerou forte revolta e protestos indígenas, pois não esconde o preconceito e expõe um projeto governamental assimilacionista.

Um dia antes de sua assinatura, o editorial *da* Folha de S. Paulo em 4 de fevereiro de 2020 já criticava a política anti-indigenista do governo atual. Na abertura do texto “O que esperar da política indigenista de um presidente da República capaz de dizer que o índio ‘está evoluindo’ e é cada vez mais [...] um ser humano igual a nós? O pior”, o editorial criticava a postura retrógrada adotada pelo Presidente:

Jair Bolsonaro discursa e age de acordo com a doutrina militar ultrapassada segundo a qual os povos indígenas e suas terras representam uma ameaça para a soberania nacional e a integridade do território...Mais: está em conflito aberto com o comando da Constituição Federal sobre índios, que determina à União reconhecer e proteger sua organização social e costumes, além dos direitos sobre as terras tradicionalmente ocupadas, que lhe compete demarcar.

Tudo indica que a política anti-indigenista de Bolsonaro se destina somente à cobiça de grileiros, pecuaristas e mineradoras. Parece evidente, contudo, que a aniquilação cultural e retirada de terras legalmente dos indígenas também norteiam o Planalto e ameçam os processos de territorialidades e desterritorializações dos índios. Aqui serão dis-
cutidos especificamente os povos indígenas do Norte do Amapá.

Políticas indigenistas e (re)existência de povos indígenas do Norte do estado do Amapá

No caso do Amapá, reações contrárias à ausência de políticas nacionais ou se opondo a uma implementação de política anti-indigenista estão partindo dos próprios indígenas com o apoio de órgãos não governamentais e governo estadual. Uma valiosa análise encontra-se no estudo de Rocha e Mendes (2017) de como os povos indígenas do Amapá se organizaram desde os anos 1970.

No país já havia na década de 1970 um crescente movimento de lutas e reivindicações por parte dos indígenas, que se articulavam em assembleias. Peres (apud ROCHA; MENDES, 2017, p.6) afirmou que foram “organizadas 53 assembleias indígenas no período de 1974-84”, nas quais tinham o objetivo de se entender e unificar-se como “índios” na busca pela legitimidade e unidade política pensando na identidade que os definiria.

A Constituição de 1988 garantiu vários direitos aos povos indígenas do Brasil, como o da possibilidade da sua representação jurídica por meio de associações indígenas. Com esse contexto o número de associações se multiplicou em todas as regiões do país, aumentando a representatividade e a preocupação dos associados em ampliar o seu envolvimento no meio jurídico na luta por seus direitos garantidos por lei.

Nesse contexto de crescimento do número de associações no país é fundada a Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque – APIO –, em 1992. A organização abrangia as quatro etnias do município: Karipuna, Palikur, Galibi Marworno e Galibi Kaliña. Essa abrangência estava de acordo com as mobilizações do período, que unificavam todos os povos como indígenas. Ou seja, uma identidade para lutarem por pautas comuns, como saúde, educação e a manutenção dos territórios em que viviam.

Conselho das Aldeias Wajãpi/Apina

No ano de 1994, para se fazerem representar politicamente no cenário regional e nacional, os Wajãpi organizaram um Conselho das Aldeias, registrado em 1996. Esta organização é também chamada de “Apina”, que não é uma sigla, mas o nome de um antigo subgrupo wajãpi rememorado pela sua valentia.

Associação dos Povos Indígenas Wajãpi do Triângulo do Amapari – APIWATA

Em 1998, alguns líderes dissidentes do Apina, representando um grupo local (Wiririry wan), fundaram a APIWATA, que reúne parte dos membros desse grupo local, atualmente dispersos entre as aldeias CTA, Manilha e Jakareakãgoka.

Associação Galibi Marworno – AGM

Fundada em 2002, a AGM foi criada com o objetivo de representar os interesses do povo Galibi Marworno.

Ainda de acordo com Rocha e Mendes (2017), nos anos 2000, já com a Terra Indígena Uaçá homologada, as discussões e assembleias ganharam força e os indígenas se fizeram ainda mais presentes em reivindicações. Em 2004, realizou-se o I Fórum

Socioambiental dos Povos Indígenas do Oiapoque, e o principal objetivo, conforme o seu relatório, era “firmar compromissos com o Governo e demais parceiros para com as propostas indígenas de compensação e mitigação do impacto da BR - 156” (apud ROCHA; MENDES, 2017, p.8).

A construção da BR-156 havia causado diversos impactos sentidos pelos grupos, o que resultou na tentativa de determinarem as diretrizes das obras de acordo com os seus interesses, visando diminuir urgentemente as alterações causadas pelo empreendimento. No Fórum, os indígenas exigiram uma maior participação nas discussões em torno da obra e a contratação de agentes ambientais indígenas para acompanharem os trabalhos técnicos das empresas contratadas na rodovia. Além disso, o Fórum possibilitou diferentes debates e questionamentos ao avanço desenvolvimentista sofrido na região, demonstrando que os índios do Oiapoque estavam atentos à conjuntura em que vivem.

Dentre os impactos de violência contra os povos indígenas no período de 2003-2005, o relatório indígena apontou um processo de desmatamento ao longo da BR-156 que causou grande preocupação entre os órgãos estaduais e indígenas. Ao relatar esse desmatamento, o relatório assinalou impactos previstos a esse contexto, como o seu avanço e a chegada às reservas indígenas, inclusive aquelas distantes da rodovia. Entre as preocupações relacionadas com a BR-156, salienta o relatório, citado por Rocha e Mendes (2017, p. 9-10) “os indígenas têm noção de que a pavimentação e a construção de estradas consistem no principal determinante dos futuros padrões de desmatamento da bacia Amazônica”.

Uma resposta em forma de política veio em 2005, quando se criou o “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” O projeto visava a execução de atividades de compensação e mitigação entre os anos de 2005 e 2010.

Em 2007, foi instituído um Termo de Compromisso entre o Governo do Estado, DNIT, Funai e indígenas do Oiapoque representados pela Comissão dos Povos Indígenas do Oiapoque – CPIO –, que fazia o mesmo papel representativo da APIO, ou seja, da Associação, em outros momentos anteriores. O Termo tinha o objetivo de assegurar que as atividades de mitigação, compensação e indenização fossem efetivadas na região. Nele os indígenas foram enfáticos nas suas preocupações e exigências nos seis subprogramas de apoio, que eram: “Gestão Administrativa; Proteção e Fiscalização Ambiental; Desenvolvimento Sustentável; Etnoeducação e Cultura; Saúde Indígena e Indenização aos Povos Indígenas do Oiapoque” (ROCHA; MENDES, 2017, p. 10).

Em abril de 2008 foi criado o Comitê Gestor do programa indígena da BR-156 – COGEPI –, composto por indígenas e instâncias governamentais para articular as discussões específicas sobre a rodovia. A atuação do Comitê se baseou em tentar articular estratégias para garantir que os direitos indígenas fossem garantidos no processo das obras e de retirada das aldeias em torno da BR-156. Contudo, não houve muitos avanços a esse respeito, permanecendo até 2020 o impasse.

Rocha e Mendes (2017) destacam o ano de 2009 como o de retomada pelas lideranças indígenas de um estreitamento das relações entre os indígenas do Oiapoque. Oficinas realizadas pela APIO com o apoio de entidades parceiras, como a Funai, TNC, Iepé e outras, geraram o “Plano de Vida dos Povos e Organizações Indígenas do Oiapoque”. O documento se baseou em um diagnóstico de problemas que afetavam os indígenas do Oiapoque, ocasionados pela inadequação das políticas públicas naquela região. Em suma, a iniciativa do Plano de Vida se justificou, também, pelos projetos de implantação de três grandes empreendimentos que causariam grandes impactos¹ na região: Linha de Transmissão da Eletronorte no trecho LT Calçoene - Oiapoque sobre a TI Uaçá; Pavimentação da BR-156, que liga Macapá ao Oiapoque; e a Ponte Binacional, ligando o Brasil à Guiana Francesa.

Ficou evidenciado pelo Plano de Vida que a BR-156 é apenas uma preocupação entre várias que os indígenas têm sobre o seu território. As lideranças afirmam que não são contra os projetos, mas desejam participar das discussões e reivindicam seus direitos e querem que sejam respeitados todos eles.

No ano de 2009 a APIO encerrou suas atividades. Já havia outras associações indígenas no Oiapoque. Nas pautas mais gerais, como da questão territorial, todas as associações se faziam presentes nas assembleias, sendo que o Conselho dos Caciques dos Povos Indígenas do Oiapoque – CCPIO –, existente desde 2006, passou a assumir as organizações, em virtude de sua maior abrangência.

Em 2010 começam a surgir as discussões em torno da criação do Programa de Gestão dos Povos Indígenas do Oiapoque (PGTA), ganhando força em 2014, quando o Instituto de Pesquisa e Formação Indígena – Iepé –, em parceria com o Projeto Gati, Funai e TNC, promoveu no período de 29 de setembro a 3 de outubro de 2014, em Macapá, AP, o curso de difusão cultural intitulado “A PNGATI e os Desafios da Gestão Territorial das Terras Indígenas no Amapá e Norte do Pará”. Participaram dele cinquenta técnicos e gestores públicos estaduais e federais que trabalham com a temática indígena e socioambiental no Estado do Amapá, além de vários estudantes universitários. O objetivo do curso foi discutir Política Nacional Gestão Ambiental e Territorial em Terras Indígenas – PNGATI –, no Amapá e norte do Pará, e seu processo de implementação no Brasil e as particularidades do contexto regional.

A Universidade Federal do Amapá, em 22 de junho 2015, promoveu um evento sobre Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial em Terras Indígenas (instituída pelo Decreto 7.745/2012). A iniciativa foi proposta pelo Conselho Estadual de Meio Ambiente do Amapá (Coema-AP), em parceria com a Funai, Secretaria Estadual do Meio

¹ Nos tratos firmados, as reivindicações das lideranças indígenas se apresentam de acordo com o contexto geral das mudanças que a rodovia acarretou e ainda pode provocar na região, já que as rodovias “causam não só o impacto direto da sua implantação, mas também aumento populacional e desmatamentos secundários”. Nesse sentido, entende-se que a rodovia poderia aumentar a população em torno dela, o desmatamento, além de aumentar a especulação sobre as terras que estão ao seu redor, sendo possíveis impactos que uma rodovia como a BR-156 poderia ocasionar na região.

Ambiente- Sema-AP e Iepé. Participaram os alunos de diversos cursos, particularmente os de Direito e Ciências Ambientais.

Em 10 de setembro de 2019, foi lançado o “Protocolo de Consulta aos Povos Indígenas do Oiapoque”, no auditório do Ministério Público Federal do Amapá, em Macapá. O governo estadual foi representado pela Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas – Sepi.

A titular da Sepi, Eclemlida Macial, disse que o Protocolo sempre existiu, mas apenas na memória dos índios, por não possuírem o hábito de escrever. E para que as orientações não se percam de geração em geração, eles decidiram documentá-las. “O Estado já vem desenvolvendo políticas públicas voltadas para a população indígena observando os seus anseios, direitos e costumes”, declara Macial.

O presidente do Conselho dos Caciques de Indígenas do Oiapoque – CCPIO –, Gilberto Iaparrá, considera que o Protocolo representa o direito de dialogarem sobre as ações que a União, Estado ou Município, Ong’s e pesquisadores queiram realizá-las dentro das áreas demarcadas. “O que queremos é ser consultados para que possamos discutir em conjunto com os órgãos sobre qualquer ação a ser realizada em nossas terras”, frisou Iaparrá.

O procurador da República, Alexandre Guimarães, afirma que o documento serve de ferramenta que explicita a forma como se dará a consulta aos povos indígenas sobre medidas legislativas e administrativas que possam afetá-los diretamente. Ele ressalta que os povos indígenas do Amapá e norte do Pará são pioneiros nesse tipo de ação. Em 2016, os Waiãpis foram os primeiros a lançar o documento. “Um exemplo de como funciona este protocolo podemos citar as obras da Rodovia BR-156, que passam por terras indígenas, em que já houve o remanejamento de aldeias para outras áreas, a partir da consulta ao documento sobre esta remoção”, explicou o procurador, acrescentando que o Protocolo facilita o diálogo com o poder público e Ong’s. Ele também destacou que o papel do Ministério Público Federal é acompanhar essas ações e garantir esses direitos.

Das nove aldeias que ficavam próximas à BR-156, três já foram remanejadas, restando ainda seis, que juntas somam aproximadamente 120 indígenas. Se as condições para o remanejamento não forem atendidas pelo Estado, persistirá a permanência dos indígenas às margens da rodovia. O município de Oiapoque possui uma população de aproximadamente 10 mil indígenas distribuídos em 53 aldeias de quatro etnias.

Conclui-se que a heterogeneidade é a marca dessas novas formas de associação, representação e participação indígena nos contextos políticos locais, regionais e nacionais. Há organizações de base étnica, formadas para intermediar interesses de um povo ou de uma parcela desse povo, como os moradores de uma determinada aldeia; ou, ainda, uma categoria específica de profissionais, como associações de professores indígenas ou agentes de saúde. Outras organizações reúnem mais de um povo indígena e se propõem a representar os habitantes de uma certa terra indígena ou os povos cujas aldeias se distribuem ao longo de um rio.

Há, também, organizações que pretendem ser uma referência indígena no contexto regional e, ainda, aquelas que aglutinam outras associações, na forma de coordenações ou federações como a CCPIO. No Amapá essa heterogeneidade de organizações indígenas também se faz presente, são contrapoder, recurso importante auxiliando na reexistência desses povos. Todas as organizações representativas dos povos indígenas desta região possuem representações na cidade de Macapá.

Os territórios dos Povos Indígenas do Norte do Amapá

Os Povos Indígenas desta parte da Amazônia nunca viveram isolados entre si. E, também, com o avanço de frentes de colonização em suas terras, estes povos aprenderam e adquiriram novas experiências de relacionamento com os não índios. Ou seja, eles inseriram-se num processo de ampliação de suas redes de intercâmbio, que não apaga, apenas redefine, a importância das relações que esses povos mantêm entre si, há vários séculos, “apesar” de nossa interferência.

Estes quatro povos indígenas – *Galibi Marworno*, *Palikur*, *Karipuna* e *Galibi do Oiapoque* – que vivem no norte do estado do Amapá estão distribuídos em ambos os lados da fronteira entre o Brasil e os países limítrofes. De um lado ao outro, há contatos regulares, embora intermitentes. Os *Galibi Marworno* habitam a Terra Indígena *Uaçá*, homologada pelo Decreto 298 (DOU, 30 out. 1991), bem como a Terra Indígena *Juminã*, homologada pelo Decreto sem número (DOU, 22 maio 1992); os *Palikur* habitam às margens do rio *Urukauá*, afluente do *Uaçá*, na Terra Indígena *Uaçá*; os *Karipuna* habitam as Terras Indígenas *Uaçá*, *Juminã* e *Galibi do Oiapoque*; os *Galibi do Oiapoque* habitam a Terra Indígena *Galibi do Oiapoque*, homologada pelo Decreto 87.844 (DOU, 22 nov. 1982).

Viajantes a partir do século XVII descrevem esta região como uma área de intenso contato entre populações distintas. Os relatos evidenciam que todos esses grupos estavam envolvidos seja em processos migratórios, seja em processos de fusão, em guerras ou alianças que, ao longo dos últimos séculos, fizeram que as fronteiras entre os grupos da região estivessem em constante redefinição. Pode-se afirmar que as fronteiras de seus territórios eram fluidas. E se atualmente essas fronteiras nos parecem mais fixas, isso se deve à instauração de políticas indigenistas promovidas pelos governos do Brasil, da Guiana Francesa e do Suriname a partir do início do século XX. Este é o marco quando se começaram a atribuir denominações étnicas distintas aos diferentes conjuntos de grupos indígenas contatados na região, conforme Gallois e Grupioni (2003).² A seguir, um breve histórico da formação de cada um desses grupos étnicos.

2 “Quando falamos em ‘*Galibi Marworno*’, ‘*Palikur*’, ‘*Karipuna*’, ‘*Galibi do Oiapoque*’, ‘*Wajãpi*’, ‘*Aparai*’, ‘*Wayana*’, ‘*Tiriyó*’, ‘*Katxuyana*’ e ‘*Zo’ê*’, estamos nos referindo a grupos cujos etnônimos são, não apenas historicamente datáveis, como de origem relativamente recente. Etnônimos são os nomes que esses grupos adotaram para assumir-se como etnias diferenciadas entre si” (GALLOIS; GRUPIONI, 2003, p. 14).

Conforme já o dissemos, neste território extremo setentrional brasileiro presentemente encontra-se a formação contemporânea das etnias *Palikur*, *Galibi Marworno*, *Galibi Kali'nã*, *Karipuna*. Desde o século XVII, viajantes descrevem-no como uma área de intenso contato entre populações de diferentes povos.

De acordo com Gallois e Grupioni (2003), neste século foi quando se começou a atribuir denominações étnicas distintas aos diferentes conjuntos de quatro grupos indígenas contatados na região que, excetuando os *Galibi do Oiapoque*, coabitam o território de Terras Indígenas-*Uaçá*. Convém esclarecer que o que “define” o território são, em primeiríssimo lugar, as relações do poder (SOUZA, 2008, p. 59).

Os portugueses eram muito hostis aos indígenas que praticassem comércio com outros europeus como o caso *dos Palikur*. Capibaribe (2007) relata que este envolvimento mercantil os levou a serem considerados como “inimigos” dos colonos portugueses do Grão-Pará. Os *Palikur* perseguidos acabaram por migrar-se rumo à região do contestado França Portugal/Brasil, onde o domínio português mostrava-se enfraquecido e permitia um comércio com todos os interessados. A presença dos *Palikur* no rio *Urucauá*, onde vivem atualmente, é registrada apenas no século XIX (ARNAUD, 1969, p. 1).

Os autores Pereira, Oliveira e Matos (2017) destacam que os povos indígenas do Amapá mantêm entre si marcadores culturais que os diferenciam: a língua, a religiosidade e as trajetórias históricas que os levaram até os espaços que ocupam. Assim, cada um constrói território, estabelece seu controle territorial a sua maneira, na Terra Indígena *Uaçá*. Essas características nos dias atuais são importantes nas interações interétnicas, que acontecem com frequência em espaços como escolas e ambientes políticos.

Na Terra Indígena *Uaçá*, localizada no município do Oiapoque, como referimos, vivem três etnias indígenas, que são os *Karipuna*, *Palikur* e *Galibi Marworno*. A Terra Indígena foi homologada pelo Decreto nº 298 de 1991 e foi um importante passo para a preservação do território por parte dos grupos da região, pois havia grande preocupação com a manutenção dessa Terra com a rodovia BR-156 já construída no território. A TI tem cerca de 470.000 hectares e mantém a vida das três etnias que povoam essa terra. Nela, as etnias realizam as suas interações entre elas e com o ambiente, relação que marca e afirma suas identidades e culturas. Nessas relações, cada povo se articula de forma diferente com seu lugar-território, o que constitui uma gama de conhecimentos, práticas e vigilância sobre o ambiente que decorre desde o início da ocupação feita por eles na Terra Indígena até os dias atuais (ROCHA; MENDES, 2017).

Rocha e Mendes (2017) ainda apresentam as especializações dos povos indígenas, mostrando a expressiva atração exercida pelos cursos fluviais e, desde os anos 1990, a preferência, também, pela proximidade com a BR-156. Os indígenas costumam dizer que os rios são seus irmãos e a terra a sua mãe ao referirem-se aos vínculos com a natureza. A partir do século XIX os *Palikur* são encontrados em abundância ao longo dos rios *Curipi* e *Urukauá*, e mantendo relações com seus parentes que vivem do outro lado da fronteira na Guiana Francesa. Desde a década de 1960, uma transformação cultural ocorre com os

Palikur, quando passaram a seguir a religião pentecostal, o que distingue seu território com seus signos de templos, pastores e missões nas aldeias.

Às margens do *Urukauá* foi fundada uma grande aldeia pelos *Palikur* chamada de *Kumenê*. Além dessa, outras menores também foram criadas às margens desse rio. Um exemplo de aldeia que está situada à margem da BR-156 é a *Ywak*.

O grupo *Karipuna* se colocou às margens do Rio *Curipi*, onde se estabeleceram e constituíram suas sociabilidades. Estes falam português e patuá e se dividem entre as várias aldeias existentes nas TIs *Uaçá*, *Juminã* e *Galibi*. As mais populosas estão às margens do Rio *Curipi* e existem mais cinco ao longo da BR-156, que são *Pikiá* (km 40), *Curipi* (km 50), *Kariá* (km 60), *Ahumã* (km 68) e Estrela (km 70).

Os *Galibi Marworno* são um grupo de origem heterogênea, sendo descendentes de povos Caribe e Aruaque, como os *Galibi*, *Aruã* e *Maruane*. Até a atuação do Serviço de Proteção Indígena na região, na década de 1940, se autodenominavam “Gente de *Uaçá*” e após serem identificados como de origem *Galibi* passaram a utilizar essa denominação. Nas décadas de 1980-1990, receberam recomendações do Conselho Indigenista Missionário – Cimi – para se definirem como *Galibi Marworno*, com vistas a se diferenciarem dos *Galibi do Oiapoque*, pois não têm uma origem comum.

Com o tempo, os *Galibi Marworno* foram ocupando as margens do Rio *Uaçá*, onde ainda está a maioria. Como os *Karipuna*, são falantes da língua portuguesa e do patuá, sendo que a maioria vive na aldeia *Kumarumã*, às margens do Rio *Uaçá*. Também vivem em três aldeias ao longo da BR-156, que são as chamadas de *Samaúma* (km 83), *Tukay* (km 92) e *Anauerá* (km 102), localizada nos limites da Terra Indígena.

Os povos indígenas que vivem no estado do Amapá estão distribuídos em ambos os lados da fronteira entre o Brasil e Guiana Francesa. As etnias *Palikur*, *Karipuna* e *Galibi* no Brasil citaram, por exemplo, um indígena cuja mãe e irmãs vivem em Cayenne, uma outra disse ter uma tia em Regina, outro era o caso do pai em Regina, irmãos em Saint-Georges. De um lado ao outro, há contatos, embora intermitentes, em virtude dos procedimentos legais, que não serão discutidos neste artigo.

Nestas Terras Indígenas é inegável a existência de relações de poder, seja da Funai, seja da Polícia fronteira do Brasil e dos países limítrofes, seja da Associação, seja do cacique, e mesmo da Ong Ipié, e elas garantem a existência de território. Todavia, deve-se considerar que a dimensão mais imediatamente visível é das identidades, das intersubjetividades e das trocas simbólicas, que estão por trás do sentido de “lugar” que os indígenas têm por essa Terra. Lugar que, para Souza (2008, p. 69), é a “espacialidade vivida e percebida, dotada de significado, marcada por ‘topofilias’ e ‘topofobias’ [...]”.

Em resumo, o exercício do poder, e com ele o desejo ou a necessidade de defender e manter seu lugar-território, tem a ver com um acesso a recursos e riquezas existentes na floresta, nos rios e na terra. Os povos indígenas garantem a vigilância territorial e asseguram a manutenção de modos de vida e do controle sobre símbolos materiais de uma identidade.

Conforme Gallois e Grupioni (2003), todos os povos indígenas da região possuem modos particulares de se organizar e de ocupar os espaços em que vivem, por meio de calendários próprios. E já destacamos que eles possuem também normas de conduta e regras por meio das quais buscam viver bem entre si.

As aldeias comuns que se encontram por toda Terra Indígena *Uaçá* caracterizam-se por possuírem um tempo de vida útil relativamente curto, que gira em torno de cinco a dez anos – no máximo, 15 –, e se não surgirem problemas tais como desavenças internas, surtos de doenças, mortes, infestação de pragas etc. Ao longo desse período, é altamente previsível que o esgotamento da caça e dos demais recursos próximos, inevitável depois de um certo tempo, transforme-se no fator decisivo para o seu abandono e para a procura de um novo local. Tal mobilidade caracteriza, também, um lugar-território fluido, e a necessidade de bom conhecimento dos recursos das terras indígenas para instalar as novas ocupações das aldeias.

Gallois e Grupioni (2003) comentam que cada aldeia possui um fundador, que é considerado o “dono do lugar”, aquele a quem costumamos chamar de “chefe”, ou “cacique”, da aldeia. A principal função política de um chefe de aldeia é, enquanto estiver vivo, garantir que os moradores de sua aldeia permaneçam junto com ele, satisfeitos com seu modo de organizar a vida em comunidade e com seu modo de conduzir as relações com os membros de outras aldeias. Para tanto, um chefe de aldeia precisa saber conquistar aliados, não pela força nem pelo discurso autoritário, mas pela eficiência em suas tarefas e pela persuasão, porque ele é considerado “dono do lugar”, mas não “dono” das pessoas que habitam aquele lugar. Por essa razão, não é obediência que um chefe de aldeia espera de seus corresidentes, mas cooperação e apoio.

Além desses espaços domésticos, é comum encontrarmos um lugar especial no espaço de cada aldeia reservado para encontros entre os moradores, recepção de visitantes, bem como para reuniões políticas e cerimônias religiosas ou festivas.

“Ser indígena é ter isso na alma”

Os ecossistemas que compõem o vale do *Uaçá* no Norte do Amapá, território das Terras Indígenas de *Uaçá*, são extremamente propícios para o estabelecimento do modo de vida das culturas indígenas: os rios tornam-se as vias pelas quais transitam, além de fertilizarem a terra e fornecerem os alimentos pela abundância de peixes variados; igualmente têm a abundância de animais. As matas oferecem frutos, algumas raízes e palmitos que fazem parte da alimentação e de curas de doenças corriqueiras.

Os quatro povos que foram destacados pela sua localização transfronteiriça – *Karipuna*, *Galibi Marworno*, *Galibi Kaliña* e *Palikur* – têm sua própria configuração social e cultural, apresentando assim suas diferenças. Isso permitiu que, a partir de seus territórios gerados pelas diferenças, criassem suas territorialidades. Entretanto, quando se trata das questões de terra e dos projetos de desenvolvimento nas Terras Indígenas de *Uaçá*,

eles se unem na CCPIO para fazer suas reivindicações, que são comuns a todos eles, conforme já foi discutido neste estudo.

As construções de pensamento em torno do ambiente são inerentes aos diferentes povos no mundo, tendo cada povo sua convicção sobre o tema. No caso dos indígenas, existe um contato muito forte de significações culturais, religiosas, ancestrais e econômicas em torno da terra, “a mãe”, o que a configura como determinante essencial no cotidiano desses povos. Dessa forma, como mencionado, o lugar-território se torna um fator preponderante na construção de suas identidades, já que a sua relação com a terra vai para além da visão econômica capitalista.

De acordo com Bonnemaison (2000 [1995], p.131), o território é primeiro um espaço de identidade, ou se preferirmos, de identificação. Para esse autor, a leitura de território se aproxima muito daquela do lugar. Lugar que contempla, sobretudo, a dimensão do espaço vivido, com toda sua carga simbólica. Para Holzer (1997), o território numa abordagem vinculada ao espaço vivido é constituído fundamentalmente de lugares. Compreender a diferença e as imbricações entre lugar e território é importante para entender a identidade territorial dos povos indígenas do Oiapoque, pois é a partir delas que se compreendem as práticas cotidianas ali existentes. Nesse sentido colabora Silva (2020, p. 74), que relaciona identidade, lugar e território de maneira que “não se é mais possível falar destes sem, portanto, falar também da identidade, de mudanças e ressignificações, enraizamento, pertencimento e dos sentidos de ser, estar, permanecer, atuar, viver, se relacionar, etc.”.

Também Penna (1992, p. 56) revela a preocupação com a identidade, ao interrogar sobre “O que faz ser nordestino?”, título de seu livro. A autora discute possíveis hipóteses na configuração desta identidade como a naturalidade, a vivência e a cultura e ainda a autoatribuição do indivíduo. Ela reforça que “deve se abandonar qualquer enfoque da identidade que a conceba necessariamente como monolítica, única ou estável, ou ainda como dotada de existência própria” (PENNA, 1992, p. 56). Com base nessa autora chegue-se à conclusão de que a identidade indígena é dinâmica e muitos laços de identidade se manifestam na convivência com o lugar, com o território.

Abordando ainda a relação entre identidade e território, Haesbaert (1999, p. 172) contribui refletindo que “toda identidade territorial é uma identidade social definida fundamentalmente através do território [...]”.

Castells (1999, p. 22) atém-se à identidade como “o processo de construção de significados com base em um atributo cultural, ou ainda em um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(ais) prevalece(m) sobre outras fontes de significados”. Esse conjunto de atributos culturais está associado à matéria-prima ou à base necessária à existência da identidade e que “é fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais” [...] (CASTELLS, 1999, p. 22). De acordo com C.A. M., do Povo *Galibi Marworno*, “ser indígena está no sangue. É a cultura a ser mantida, aquela de seus antepassados” e, conforme ele,

não é preciso usar colar para ser indígena. Ele ressalta a dimensão cultural-simbólica, o vivido, onde a construção identitária é o principal.

Para Cruz (2007, p. 260), a identidade deve ser considerada “uma construção histórica e relacional dos significados sociais e culturais que norteiam o processo de distinção e identificação de um indivíduo ou de um grupo”. Assim sendo, identidade envolve também as relações de diferenciação entre o “eu” e o “outro”, entre escalas e lugares, seja pelas distinções culturais, ideológicas, de poder, de pertencimento, entre outros. Todos estes são elementos de diferenciação, mas também de afirmação e reconhecimento, presentes no testemunho de D. M. S., 18 anos, do Povo *Karipuna*, que admite que ser indígena é “possuir conhecimento do seu Povo, a sua cultura e ser coletivo com a comunidade”.

As identidades, tal como apresentadas por Castells (1999), Haesbaert (2009), Almeida (2005, 2008, 2018), Cruz (2007) e Hall (2006), remetem-nos ao seu entendimento como uma construção, multiplicidade e movimento em diferentes tempos e espaços e em diferentes contextos socioculturais. Identidades envolvem discursos, representações, práticas sociais e significados que são produzidos, reproduzidos e moldados pelas experiências de vida.

Exemplo desses contextos socioculturais é o de G., 72 anos, *Galibi Marworno*. Ele relata sua prática de roças, permanecendo cinco anos em um mesmo espaço antes de deslocar-se para cultivos em outros locais, onde fica entre dez e quinze anos antes de regressar e cultivar a primeira terra explorada. Atualmente, ele se queixa de ter de fazer “como o branco”, por ser impossível a rotação de áreas cultivadas.

É pela diferenciação e encontro entre o “eu” e “outro”, ou seja, a relação de alteridade, que as identidades se estabelecem e ramificam-se, conforme já afirmamos (ALMEIDA, 2005, 2008). Alteridade consiste na consciência da existência do outro, na condição de sujeito portador de características que não são a mim aferidas, mas que constituem o próprio universo do “Ser”, as quais enxergamos, seja pelas singularidades culturais, ideológicas, função/atuação social, projetos etc.

A alteridade também pode ser reconhecida pelo “outro” que chega, ou seja, “os de fora”, em oposição aos “de dentro”, aqueles que possuem ou já construíram suas identidades territoriais ou que possuem apego pela terra e pelo lugar tendo como base a existência e manutenção dos modos de vida que lhes são próprios. É por essa circunstancialidade que a alteridade se define e pode ser qualificada pelo sentido de fronteira (ALMEIDA, 2018; CRUZ, 2006).

Benitez e Levy (2009, p. 125) assim se expressam:

[...] la identidad es una construcción social reforzada por un discurso que lo retroalimenta, que se apoya en criterios y rasgos distintivos para afirmar y reafirmar similitudes y diferencias. [...] Aunque dichos rasgos pudiesen contemplar también aspectos de género, religión, grupo étnico u ocupación, el carácter de originario o avocinado es determinante en la forma como se perciben a si mismos y al otro,

en la foma como se construye la colectividad y se establece la colectividad y se establece la alteridad.

Ou seja, alteridade nos leva a nos conscientizar sobre nossas identidades e de outras identidades. Assim, torna-se possível falar de identidades coletivas e que podem ser reveladas não apenas pelo momento presente, mas pelos processos históricos e pelas transformações aos quais determinados povos foram submetidos. Essas identidades podem ser resultantes de ações religiosas, étnicas e da busca e posse por um dado território; mas podem estar associadas às relações de convivência, de sociabilidades e de familiaridade em um mesmo ambiente no qual os povos e sujeitos se congregam, tal como o indígena D. ressalta.

A identidade como construção histórica já fora apontada por Hall (2006), para quem ela está sujeita à ressignificação, envolvendo os vínculos de pertencimento, as heranças e as aspirações futuras. Ela, a identidade, é realmente construída e moldada no/pelo tempo no contexto cultural de cada sociedade ou grupo que as envolve, se apresenta como algo dinâmico no decurso espaçotemporal, estando sempre susceptível ao processo de mudança e isso não implica perder as raízes que a originaram.

De fato, G., indígena *Kalibi Moroworno*, que já apresentamos, relata-nos: “olha, o tempo que estou na aldeia sou índio; mas na cidade de Oiapoque não sou considerado como índio, ainda mais que minha mulher não é índia”. Ele joga, manipula este duplo reconhecimento de identidades no seu modo de vida. Também, convém ressaltar suas frequentes desterritorialização e reterritorialização entre a aldeia e a cidade de Oiapoque para assegurar seu lugar-território.

Outrossim, “a identidade é, realmente, algo formado ao longo do tempo, através de processos inconscientes [...]. Ela permanece sempre incompleta, está sempre em processo, sempre sendo formada”, afirma Hall (2006, p. 38), reforçando o entendimento da dinâmica da identidade. A noção de tempo adensa as identidades, tempo passado, tempo presente e aspirações futuras. Por esse motivo, tempo, espaço e memória qualificam as identidades e nos permitem entender que estas têm “a ver não tanto com as questões ‘quem nós somos’, ou ‘de onde nós viemos’, mas muito mais com as questões ‘quem nós podemos nos tornar’ [...]” (HALL, 2006, p. 109).

Esse vir a ser, ou, em outras palavras, o processo pelo qual “quem nós podemos nos tornar”, tem a ver com processos de construção e ressignificação, com rotas que podem ser alteradas, protegidas ou reafirmadas no tempo-espaço. Mas nunca pode estar associado apenas ao tempo e às formas culturais do presente, como uma leitura de momento ou algo estanque.

Com essa aproximação estamos nos aportando no entendimento de que as identidades, embora sejam expressas pela subjetividade, não se dissociam de modo algum de uma base de referência material. O simbólico se apresenta e é constituído pelo material, como o rio, a floresta, o roçado, a casa, espaço dos encontros coletivos, a casa de farinha, a aldeia, a comunidade, a cidade na qual frequentam escola, posto de saúde, templos, banco, outros serviços e instituições, a pátria etc. Todos estes são elementos de base

material, mas que não se desvencilham dos significados que se expressam pelo simbólico imaterial. A esse respeito, Cruz (2007, p. 263) nos respalda, ao afirmar que

a identidade é construída subjetivamente, baseada nas representações, nos discursos, nos sistemas de classificação simbólica, embora não seja algo puramente subjetivo e não se restrinja à “textualidade” e ao “simbólico”. Ela não é uma construção puramente imaginária que despreza a realidade material e objetiva das experiências e das práticas sociais como muitos afirmam, e nem tão pouco é algo materialmente dado, objetivo, uma essência imutável, fixa e definitiva.

E é o O., 28 anos, de uma aldeia indígena paraense, dos *Tiryio*, que nos afirma com muita convicção que “ser indígena não é a roupa, nem a língua nem o sangue. É ter isso na alma”. Ele reforça a concepção de que identidade é inseparável da existência do simbólico imaterial. Entendo, como O., que essa subjetividade é a matéria-prima gerada do espaço de referência que dá sentido à identidade e no qual os seus idealizadores produzem e ressignificam o espaço vivido.

O lugar e o território constituem essa base, pois é neles que a identidade toma forma, seja pela apropriação e uso ou pelas relações de pertencimento e enraizamento. A esse respeito, as contribuições de Almeida (2005, p. 109) apontam para o fato de que “o território ele o é, para aqueles que têm uma identidade territorial com ele, o resultado de uma apropriação simbólico-expressiva do espaço, sendo portador de significados e relações simbólicas”.

Mesmo sendo o território caracterizado pelas bases econômica, biológica, social, política etc., “sua expressão mais humana identifica-o como o lugar de mediação entre os homens e sua cultura. [...] O território é, pois, esta parcela do espaço enraizada numa mesma identidade e que reúne indivíduos com o mesmo sentimento”, pondera Medeiros (2009, p. 217-218).

Esse entendimento reflete na compreensão dos territórios indígenas. Estes constituem espaços demarcados por relações de posse, o elemento mais marcante no espaço. Esses territórios resguardam a historicidade dos povos, os hábitos, costumes, tradições, enfim, a sua cultura. Como já afirmamos, territórios são espaços de aconchego, segurança e preservação dos sentidos que os fazem “Ser” indígenas. Ou ainda, ribeirinhos, ou lindeiros na BR-156, os *Karipuna*, *Galibi Marworno*, *Galibi Kaliña e Palikur*, e, portanto, que os fazem Ser-no-mundo e Ser-no-mundo com os outros, pois revelam o sentido da existência. São territórios marcados pelas relações identitárias e de pertencimento. Uma topofilia,³ uma geograficidade⁴ os ligam ao espaço, ao mundo vivido onde estão assentadas as

3 Conceito introduzido por Tuan (1974), que diz respeito aos laços afetivos dos seres humanos com o ambiente e com os lugares.

4 Dardel (1954) refere-se, com esse termo, às várias maneiras pelas quais sentimos e conhecemos o ambiente.

experiências da vida cotidiana. Pode-se afirmar que se trata de um lugar da vida, um lugar-território.

Lugar-território está presente em diversos contextos dos povos indígenas sobretudo tratando-se de territorialidade, identidades, identidades territoriais, pertencimento, poder/posse, mundo vivido, e os matizes do simbólico/material e significação/ressignificação tal como configuram as diferentes etnias no espaço do TI *Uaçá*.

Conhecendo melhor esses povos indígenas, veremos que, apesar de partilharem conosco o acesso a praticamente tudo que o mundo contemporâneo nos permite, em termos de bens de consumo e de informação, estamos diante de outras sociedades. Ressalta-se que elas são muito bem estruturadas quanto aos modos de vida e visão de mundo, e esses modos próprios são suficientemente versáteis e apropriados para conviver com os nossos.

Encerrando esta discussão

O Amapá, como já mencionado, foi pioneiro no reconhecimento dos direitos territoriais indígenas: todas as terras reivindicadas pelos índios no estado foram demarcadas e homologadas. O desafio, agora, é garantir a qualidade de vida que esses povos desejam manter ou recuperar, de acordo com seus próprios padrões culturais e suas formas de organização. A autonomia reivindicada pelos índios vem emergindo em face da implementação de intervenções que os atingem diretamente e de sua crescente capacidade de dialogar e de posicionar-se diante dos múltiplos setores da sociedade nacional.

O principal problema enfrentado por todos os povos da TI *Uaçá* e da TI *Kalibi* do Rio Oiapoque relaciona-se à dificuldade de suas associações de dialogarem com os representantes dos interesses governamentais com intervenções desrespeitosas à cosmovisão indígena e ao território legitimado pela Constituição de 1988. Além do mais, mudanças governamentais instituem gestores com ideologias contrárias às decisões firmadas anteriormente. São frequentes os empates gerados pelas omissões em relação aos propostos nas políticas existentes e ao surgimento de conflitos.

Assim, perante uma fronteira capitalista, que tem a natureza como mercadoria, para aqueles que ali estão e possuem um enraizamento territorial, “a identidade adquire feições de resistência” diante das mudanças provocadas pela nova forma de sobreposição e exploração dos seus lugares-territórios. Se (re)existe, está constantemente em embates, tensionamentos que fragilizam suas territorialidades.

O contexto favoreceu, sem dúvida, uma maior união deles em defesa de seus lugares-territórios ameaçados por políticas desapropriadas que se agravam por se encontrar em uma trans-fronteira entre o Brasil e a Guiana Francesa. Cabe ressaltar que os Povos Indígenas do Oiapoque buscam ser sujeitos de suas histórias; e suas territorialidades, simultaneamente comprometidas e frágeis, tornaram-se um instrumento de luta pela sua terra.

Referências

ALMEIDA, Maria Geralda de. Fronteiras, territórios e territorialidades. *Revista da ANPEGE*, n. 2, p.103-114, 2005.

ALMEIDA, Maria Geralda de. Diversidade paisagística e identidades territoriais e culturais: Brasil sertanejo. In: ALMEIDA, Maria Geralda de; CHAVEIRO, Eguimar Felício; BRAGA, Helaine Costa (Org.). *Geografia e cultura: os lugares da vida e a vida dos lugares*. Goiânia: Vieira, 2008.

ALMEIDA, Maria Geralda de. *Geografia Cultural: um modo de ver*. Goiânia: Ed. UFG, 2018.

ARNAUD, Expedito. Os índios da região do Uaçá: Oiapoque e a proteção oficial brasileira. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Nova Série*, v. 40, Conselho Nacional de Pesquisas, Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, 1969.

BENÍTEZ, Gisela Landázuri; LEVI, Liliana López. Entre el arraigo y la exclusión: fragmentaciones sociales, yuxtaposiciones territoriales em San Gregorio Atlapulco, México. In: ALMEIDA, Maria Geralda de (org.). *Territorialidade na América Latina*. Goiânia: Ed. UFG, 2009.

BONNEMAISON, Joel. *La Géographie Culturelle*. Paris: CTHS, 2000.

CAPIBERIBE, Artionka. *Batismo de fogo: os Palikur e o Cristianismo*. São Paulo: Anna-blume, 2007.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CRUZ, Valter do Carmo. Itinerários teóricos sobre a relação entre território e identidade. In: BEZERRA, Amélia Cristina Alves; ARRAIS, Tadeu Alencar (org.). *Itinerários geográficos*. Niterói: Ed. UFF, 2007.

DARDEL, Eric. *Valeur de Vhistoire*. Paris: PUF, 1954.

ESTADO DE MINAS. *Líder indígena é morto a facadas no Amapá; políticos veem ação de garimpeiros*. 27 jul. 2019. Disponível em: <https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2019/07/27/interna_politica,1072883/lider-indigena-e-morto-a-facadas-no-amapa-politicos-veem-acao-de-gari.shtml> Acesso em: 30 de jun de 2019.

FERNANDES, Bernardo Mançano *et al.* Questão agrária no primeiro ano do Governo Bolsonaro. *Dataluta*, Presidente Prudente: Núcleo de Estudos, Pesquisas e Projetos de Reforma – NERA, jan. 2020.

FOLHA DE S. PAULO. *Editorial*. São Paulo, 4 fev. 2020. Disponível em: <<https://www.folha.uol.com.br/>> Acesso em: 10 de fevereiro de 2020.

FUNES, Euripedes. Oralidade e natureza na luta por terra e liberdade na Amazônia brasileira. In: RIOS, Kênia Sousa. *História oral e natureza: resistência e cultura*. São Paulo: Letra e Voz, 2019. p. 113-134.

GALLOIS, Dominique Tilkin; GRUPIONI, Denise F. *Povos indígenas no Amapá e Norte do Pará: quem são, onde estão, quantos são, como vivem e o que pensam?* Macapá: Iepé, 2003.

HALL, Stuart. *Identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: Imprensa do Brasil, 2006.

HAESBAERT, Rogério. Dilema de conceitos: espaço-território e contenção territorial. In: SAQUET, Marcos Aurélio; SPOSITO, Eliseu Savério (org.). *Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

HOLZER, Werther. Uma discussão fenomenológica sobre os conceitos de paisagem e lugar, território e meio ambiente. *Território*, ano 2, n. 3, jul.-dez. 1997.

INPI – Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais. A estimativa de taxa de desmatamento por corte raso para a Amazônia Legal em 2019 é de 9.762 km². São José dos Campos, SP, 18 nov. 2019. Disponível em: <http://www.inpe.br/noticias/noticia.php?Cod_Noticia=5294>. Acesso em: 01 de dezembro e 2019.

MEDEIROS, Rosa Maria Vieira. Território, espaço de identidade. In: SAQUET, Marcos Aurélio; SPOSITO, Eliseu Savério (org.). *Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflito*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

PENNA, Maura. *O que faz ser nordestino?* São Paulo: Cortez, 1992.

PEREIRA, Higor Railan de Jesus; OLIVEIRA, Jackeline Duarte de Freitas; MATOS, Marcos Vinícius Gama de. Por entre rios e chão: migração e reconfiguração de identidades na história dos povos indígenas do Amapá. In: Encontro de Discentes de História da UNIFAP, 3., 2017, Macapá. *Anais*. Macapá: Unifap, 23-25 ago. 2017.

ROCHA, Anderson Luís Azevedo de; MENDES, Danilo Caetano. Associações indígenas e a BR-156: a luta pela preservação da Terra Indígena Uaçá. In: ENCONTRO DE DISCENTES DE HISTÓRIA DA UNIFAP, 3., 2017, Macapá. *Anais*. Macapá: Unifap, 23-25 ago. 2017.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 10. ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

SILVA, Cícero Bezerra. *Entre margens, terras e gentes: convivialidades e identidades no sertão do Baixo Rio São Francisco*. 2020. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Sergipe, Aracaju, 2020.

SOUZA, Marcelo Lopes. “Território” da divergência (e da confusão): em torno das imprecisas fronteiras de um conceito fundamental. In: SAQUET, Marcos Aurélio; SPOSITO, Eliseu Savério (org.). *Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos*. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular: UNESP, Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2008. p. 57-70.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. *Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação*. São Paulo: Atlas, 1987.

TUAN, Yi-Fu. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. São Paulo: Difel, 1974.

VARGAS, Maria Augusta Mundim; SANTOS, Daniele Luciano (org.). *Tempos e espaços da pesquisa qualitativa*. Aracaju: Criação, 2018.

XAKRIABÁ, Célia; DIAS NETTO JÚNIOR, Edmundo Antônio. A pandemia e a luta indígena em um planeta que tem febre. *El País* [on-line], 19 abr. 2020. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/opiniao/2020-04-19/a-pandemia-rememora-a-luta-indigena-e-clama-por-respeito-ao-planeta-que-tem-febre.html>>. Acesso em: 20 abr. 2020.

Agradecimento: à bolsa sênior do Procad/Amazônia. Edital nº 21/2018. “Construções de Estratégias de Desenvolvimento Regional e as Dinâmicas Territoriais do Amapá e Tocantins: 30 Anos de Desigualdades e Complementaridades”. MDR/UNIFAP. Projeto de pesquisa: “Povos subalternos nos territórios delimitados pelo governo federal no Amapá e presenças nos planos de desenvolvimento estadual”.

Maria Geralda de Almeida

Professora doutora e integrante do Programa de Docente Voluntário junto ao Instituto de Estudos Socioambientais da Universidade Federal de Goiás. É graduada em Geografia pela Universidade Federal de Minas Gerais, mestre e doutora em Geografia pela Université de Bordeaux III. É pesquisadora do Laboratório de Estudos e Pesquisas das Dinâmicas Territoriais (Laboter) e no CNPq coordena o Grupo de Pesquisa “Geografia Cultural: territórios e identidade”. É membro das redes do Núcleo de Estudos sobre Espaço e Representações (NEER) e Red internacional de Estudios de Territorio y Cultura (RETEC).

Av. Esperança, s/n - Chácaras de Recreio Samambaia, Goiânia - GO, 74690-900. Câmpus Samambaia.

E-mail: galmeida@ufg.br

Recebido para publicação em janeiro de 2020
Aprovado para publicação em março de 2020