

## Etnografias: pesquisas linguísticas em comunidades tradicionais na Amazônia amapaense

### Ethnographies: linguistic research in traditional communities in the amapaense amazon

Edna dos Santos Oliveira<sup>1</sup>  
Helen Costa Coelho<sup>2</sup>  
Romário Duarte Sanches<sup>3</sup>

**Resumo:** Este artigo busca evidenciar a abordagem etnográfica presente em pesquisas linguísticas realizadas na Amazônia amapaense. Como referencial teórico, o texto apresenta uma breve discussão sobre o fazer etnográfico, partindo das proposições de Malinowski (2018), que entende a etnografia como método descritivo, e assumindo a perspectiva de Geertz (2012), que apresenta a etnografia como meio para interpretar a cultura. Assim, selecionamos três estudos com foco em diferentes aspectos culturais, históricos e linguísticos de comunidades tradicionais: (i) a pesquisa de Oliveira (2015), que estuda a tradição oral nas manifestações religiosas em Mazagão Velho/AP; (ii) a pesquisa de Coelho (2022), que aborda questões históricas e socioculturais da comunidade quilombola de Cunani/AP; e, por fim, (iii) a pesquisa de Sanches (2020), que traz relatos indígenas como depositários da história de fundação das aldeias da etnia Karipuna do Amapá. Esses estudos evidenciam a relevância da metodologia etnográfica em comunidades tradicionais da Amazônia amapaense na intenção de registrar e documentar as histórias, modos de vida, tradições e saberes preservados e propagados por meio da oralidade.

**Palavras-chave:** Amazônia amapaense; etnografias; pesquisa linguística.

**Abstract:** This article seeks to highlight the ethnographic approach present in linguistic research carried out in the Amazon of Amapá. As a theoretical framework, the text presents a brief discussion about ethnography, starting from the propositions of Malinowski (2018), who understands ethnography as a descriptive method, and assuming the perspective of Geertz (2012), who presents ethnography to interpret the culture. Thus, we selected three studies focusing on different cultural, historical and linguistic aspects of traditional communities: (i) the research by Oliveira (2015), who studies the oral tradition in religious manifestations in Mazagão Velho/AP; (ii) the research by Coelho (2022), which addresses historical and sociocultural issues of the quilombola community of Cunani/AP; and, finally, (iii) the research by Sanches (2020), which brings indigenous reports as depositaries of the foundation history of the villages of the Karipuna do Amapá ethnic group in . These studies show the inheritance of the ethnographic methodology in traditional communities of Amapá Amazon in the intention of registering and documenting the histories, ways of life, traditions and knowledge preserved and propagated through orality.

**Keywords:** amapaense Amazon; ethnographies; linguistic research.

---

<sup>1</sup> Universidade do Estado do Amapá, Macapá, AP, Brasil. Endereço eletrônico: [edna.oliveira35@gmail.com](mailto:edna.oliveira35@gmail.com).

<sup>2</sup> Universidade do Estado do Amapá, Macapá, AP, Brasil. Endereço eletrônico: [helencostac@hotmail.com](mailto:helencostac@hotmail.com).

<sup>3</sup> Universidade do Estado do Amapá, Macapá, AP, Brasil. Endereço eletrônico: [romariodsanches@gmail.com](mailto:romariodsanches@gmail.com).

## **Introdução**

Com base nas diretrizes do Inventário Nacional de Diversidade Linguística – INDL (BRASIL, 2014), constam como línguas faladas no Brasil, além do português e suas variedades, mais de 200 línguas, somando-se as línguas indígenas, de imigração, crioulas e de sinais. Ressalta-se que o maior número de línguas está na região amazônica, sobretudo as línguas indígenas. Moore (2011) estima que essas línguas nativas brasileiras dificilmente ultrapassam o total de 154.

Além do plurilinguismo evidente na Amazônia, a região também abriga a maior biodiversidade do mundo, que aos poucos vem sendo desvelada pela comunidade científica em busca do chamado *ouro verde*, isto é, o etnoconhecimento que se traduz nos saberes das comunidades tradicionais, viabilizando, por exemplo, a cura de doenças por meio de substâncias extraídas da natureza, a preservação da memória e a propagação de práticas socioculturais por meio da tradição oral.

Ainda no âmbito dos saberes tradicionais, aspectos culturais e linguísticos do universo amazônico são objeto de interesse de diferentes pesquisadores. No que tange às relações entre língua, cultura e sociedade, vários fenômenos merecem ser analisados, tais como as manifestações culturais e linguísticas ainda não estudadas e documentadas.

Nesse contexto, este artigo evidencia a abordagem etnográfica em pesquisas linguísticas realizadas na Amazônia amapaense, especificamente em duas comunidades afro-brasileiras: Mazagão Velho e Cunani, bem como nas aldeias da etnia indígena Karipuna do Amapá.

## **Etnografia como abordagem de pesquisa**

A etnografia surge com a necessidade de descrever povos, sobretudo aqueles que se diferenciavam das populações dos centros europeus. Povos com línguas e culturas diversas, considerados *exóticos*, despertaram o interesse dos estudiosos com o advento das expansões de territórios e de colonização em diferentes continentes. Relatos de viajantes, dentre outras formas de registro das observações e impressões acerca desses povos, não davam conta de apresentar as minúcias da vida fora da realidade europeia. Bronislaw Malinowski (1884-1942), tido como o pai da antropologia social, foi quem consolidou as técnicas e os instrumentos constitutivos da etnografia, enquanto método de trabalho antropológico. Assim, é possível afirmar que antropologia social e etnografia surgem em um só arranjo teórico-metodológico.

A etnografia, como método de investigação e interpretação, vinculada ao trabalho de campo, incorpora em seu aparato metodológico a observação participante do grupo social estudado, pela convivência e participação em conversas e acontecimentos da vida diária, o que permite apreender a realidade para sua posterior análise (DUHAN, 2018).

Em sua pesquisa, *Argonautas do Pacífico Ocidental*, Malinowski manifesta sua percepção acerca dos preceitos gerais do trabalho antropológico:

A meu ver, um trabalho etnográfico só terá valor científico irrefutável se nos permitir distinguir claramente, de um lado, os resultados da observação direta e das declarações e interpretações nativas e, de outro, as inferências do autor, baseadas em seu próprio bom senso e instituição psicológica (MALINOWSKI, 2018, p. 57).

Ao mesmo tempo em que o autor descreve sua experiência em campo, formula os preceitos da observação participante, tornada possível pela imersão na vida nativa, sem intermediários, relatando que se faz necessário buscar um “relacionamento natural” com os nativos. Eis a razão do trabalho de campo e da observação *in loco*: a naturalização do “contato com os nativos” e a procura de “fatos etnográficos”. Para Malinowski (2018), esse procedimento constitui um dos aspectos fundamentais do trabalho etnográfico. Assim sendo, “o etnógrafo tem o dever e a responsabilidade de estabelecer todas as leis e regularidades que regem a vida tribal, tudo que é permanente e fixo, apresentar a anatomia da cultura e descrever a constituição social” (MALINOWSKI, 2018, p. 68).

É na pesquisa de campo, portanto, que se faz necessário que o etnógrafo esteja atento a todos os fenômenos, aos sentimentos e às reações de cada participante. A subjetividade do observador precisará ser controlada para que ele registre todos os fatos, deixando-os falarem por si mesmos. E nesses termos, Malinowski (2018, p. 79) recomenda que o etnógrafo, “de vez em quando, deixe de lado a máquina fotográfica, o lápis e o caderno e participe pessoalmente do que está acontecendo”.

A etnografia, assim, pelas mãos do etnógrafo, de acordo com Malinowski (2018), precisa, na condição de pesquisa de campo científica, registrar o quadro da cultura nativa: com a elaboração do esboço da constituição étnica e de sua constituição social, observando, ainda, os modos de pensar e de sentir específicos da comunidade. Observar tudo o que constitui o universo da cultura da comunidade é fator relevante para a pesquisa etnográfica.

Em uma perspectiva da interpretação das culturas, Geertz (2012) entende que a tarefa do etnógrafo vai além do ato de registrar os acontecimentos passados em relatos, o que os faz existir e permite, assim, serem consultados novamente. Para o autor, a descrição etnográfica é

indicativa de uma representação da realidade, tendo a interpretação como uma de suas características: “o que ela interpreta é o fluxo do discurso social e a interpretação envolvida consiste em tentar salvar o ‘dito’ num tal discurso da sua possibilidade de extinguir-se e fixá-los em formas pesquisáveis” (GEERTZ, 2012, p. 15).

Nesse âmbito, Geertz (2012) formula as concepções da Antropologia Interpretativa, com base no entendimento de que a cultura é produto de sistemas simbólicos, logo sua descrição requer interpretação, o que ele nomeia de descrição densa. Assim, assume a cultura como teia de significados, cuja análise precisa de uma ciência interpretativa.

Portanto, interpretar a cultura requer compreender o ordenamento do sistema simbólico, cuja explicação está na sabedoria prática, no senso comum. Dessa forma, Geertz (2012) se volta ao nativo, à interpretação dos aspectos próprios e particulares daquela cultura em seu contexto interno, ou seja, ele dá voz aos indivíduos e a como eles atribuem sentido aos seus fazeres e práticas socioculturais.

### **Abordagens etnográficas em comunidades tradicionais da Amazônia amapaense**

Nesta seção, apresentaremos três estudos com foco em diferentes aspectos culturais, históricos e linguísticos de comunidades tradicionais, são eles: (i) a pesquisa de Oliveira (2015), que estuda a tradição oral nas manifestações religiosas em Mazagão Velho; (ii) a pesquisa de Coelho (2022), que busca socializar aspectos históricos e socioculturais da comunidade quilombola de Cunani; e, por fim, (iii) a pesquisa de Sanches (2020), que traz relatos indígenas como depositários da história de fundadas aldeias da etnia Karipuna do Amapá.

#### **A pesquisa na comunidade de Mazagão Velho/AP**

O primeiro estudo é o de Oliveira (2015), tese de doutorado de natureza etnolinguística com foco na tradição oral da comunidade de Mazagão Velho/AP. A autora descreve a dinâmica do sistema cultural das festas religiosas, as quais constituem o extenso calendário devocionário e preservam parte dos saberes culturais referentes às tradições orais.

A pesquisa de campo foi realizada na comunidade de Mazagão Velho, no período de 2011 a 2015, aplicando a abordagem etnográfica em correlação com estudos históricos. O interesse pelas festividades religiosas conduziu a autora à seleção dos porta-vozes da memória. Assim, com a imersão nas festas foi possível a interação com os festeiros para conhecimento do que se reporta ao saber-fazer das tradições. Essa estratégia levou à elaboração de uma metodologia particular aplicada em comunidades afrodescendentes do

Amapá, com contato e abordagem inicial nessas festas, o que favorece a coleta de dados e a situação natural de diálogo sobre as práticas culturais.

Sobre Mazagão Velho, atualmente é um distrito do município de Mazagão/AP, situado ao sul do estado do Amapá. Existe oficialmente desde 1915, por força da Lei Municipal nº. 46/1915 que foi aprovada pela Lei estadual nº. 1.471/1915. Embora sua criação date de 1915, a comunidade carrega em sua história a saga de um povoado, de uma cidade inteira que foi transplantada, no período colonial, do norte da África para a Amazônia Ocidental, no Estado do Grão-Pará, mais especificamente no território à época conhecido como terras do Cabo Norte, hoje estado do Amapá.

Mazagão foi uma cidade colonial, constituída de um corpo social complexo: colonizadores portugueses, os transportados (que já compunham um corpo social híbrido), indígenas recrutados para o trabalho de construção da cidade e africanos escravizados. Nessa diversidade, plasmou-se a Mazagão amazônica, que se apresenta hoje como uma comunidade afrodescendente na qual se preservam traços das culturas africanas, portuguesa e indígenas hibridizados em práticas de tradição oral constitutivas das festas do catolicismo popular, como do Divino Espírito Santo, São Gonçalo e Piedade.

A dinâmica do sistema cultural dessas festas, seus significados, funções sociais e valores simbólicos podem ser compreendidos e descritos com a imersão e convivência com a comunidade. Por meio da abordagem etnográfica foi possível perceber que os cantos, enquanto constituintes da tradição oral no âmbito das festas religiosas, não são simplesmente canções executadas em eventos festivos, mas preservam saberes que vão além do registro de fatos roubados da vida cotidiana (como os ladrões<sup>4</sup> de Batuque e Marabaixo) e compõem as próprias práticas culturais e religiosas. Alguns desses cantos têm como função sustentar e propagar a identidade local.

Na tipologia dos cantos definida pela autora, encontram-se os cantos profanos e religiosos. Do ponto de vista funcional, observa-se que os cantos profanos funcionam como registro dos fatos vividos e narrados pelas gerações anteriores, acondicionados na memória dos mais velhos, que comumente preservam as tradições. Esses cantos têm por característica também serem produzidos de forma exclusivamente oral<sup>5</sup>, e ainda são rememorados e

---

<sup>4</sup> É o nome que designa o canto, isto é, a poesia oral produzida e transmitida nas rodas de Batuque e Marabaixo (OLIVEIRA, 2020).

<sup>5</sup> Na tradição oral de Mazagão Velho, observam-se duas formas de composição de cantos: oral e escrita. A produção oral é representativa das gerações anteriores que compunham os cantos em situações cotidianas, narrando as vivências e os fatos ocorridos, enquanto na contemporaneidade os cantos passaram a ser produzidos de forma escrita. Essa segunda forma de composição também é acompanhada de mudança de temática: a identidade social.

atualizados a cada vez que são novamente executados, ou seja, a cada performance. Os cantos religiosos<sup>6</sup>, por outro lado, são executados nas folias e em eventos da mesma natureza.

Assim, passamos a apresentar os cantos seguindo a referida tipologia. Observando que os cantos profanos se subdividem em dois: os que tratam de temáticas diversas e não apresentavam autoria e os que tratam da temática da identidade social com autoria. Como exemplo de cantos profanos orais pertencentes às temáticas diversas sem autoria, temos o canto a seguir:

**[sem título]**

Eu ouvi dizer  
Eu fui lá espiar  
A *visage* do rio  
Era o *gaio* do aturiá  
[sem autoria]

Já como exemplo de cantos profanos constitutivos da temática de identidade social, temos o canto *Negros*, de autoria de Manoel Duarte/Gungá, produzido de forma escrita:

**Negros**

O o o, o o o  
Somos negros vindos da África  
Nós temos força e muito amor  
Eu sou negra canto marabaixo  
Danço batuque, bato tambor

O negro com sua história  
Causa muita emoção  
E mostra toda a sua cultura  
Depois da libertação

Hoje livre das correntes  
Que um dia escravizou  
Canta, dança, representa  
E mostra todo o seu valor

O negro tem cor e tem raça  
Que outra não há igual  
Com sua dança e muita ginga  
Mostra seu jeito sensual

Com sua beleza ímpar  
Sua fé, costume e crença  
Mostra que é capaz  
De fazer a diferença

Vamos cantar e dançar  
Com muita animação

---

<sup>6</sup> Acompanham a mesma dinâmica dos cantos profanos no âmbito da composição: no passado eram produzidos somente de forma oral e, mais recentemente, são produzidos de forma escrita.

Seja negro ‘concorrido’  
Pois somos irmão  
[Manoel Duarte/Gungá]

Por fim, trazemos um exemplo de canto do tipo religioso, ressaltando que esse tipo é formado tanto por aqueles produzidos pelas gerações passadas, de forma exclusivamente oral, quanto por cantos produzidos de forma escrita pelas gerações atuais, ambos ainda executados nos diversos eventos religiosos:

[sem título]

Avistei uma canoa  
a bandeira a tremular  
o povo emocionado  
na margem a esperar  
[sem autoria]

A abordagem etnográfica da pesquisa de Oliveira (2015) permitiu definir uma tipologia dos cantos e observar que eles retratam a vida da comunidade. A autora constata que os cantos profanos escritos narram os lamentos, a saga da comunidade e funcionam como forma de resistência cultural e social, além de fortalecer e propagar a identidade da comunidade. Os cantos religiosos, por outro lado, se restringem à temática de mesma natureza e ocorrem em eventos tanto nas dependências da igreja quanto em outros ambientes, como na casa de festeiros.

Desse modo, a metodologia utilizada pela autora permitiu a imersão na vida local, o registro de narrativas, de práticas e saberes próprios da comunidade, o que, evidentemente, só é possível fazer em trabalho de campo com abordagem etnográfica. Concluímos que o trabalho de Oliveira (2015) tem contribuído para o refinamento de uma metodologia de trabalho em comunidades da Amazônia amapaense, cuja história, tradições e práticas socioculturais apresentam pouco ou nenhum registro gráfico, mas estão registradas nas vivências das pessoas, ou seja, nas memórias coletiva, individual e histórica.

### **A pesquisa na comunidade quilombola do Cunani/AP**

Apresentamos a seguir um recorte da pesquisa realizada em 2022 na comunidade quilombola do Cunani, localizada no município de Calçoene/AP<sup>7</sup>, que apresenta um estudo da variação lexical em comunidades afro-brasileiras do estado do Amapá. O *corpus* contempla o

---

<sup>7</sup> Calçoene está situada na mesorregião do estado do Amapá e faz fronteira limite com os municípios de Serra do Navio, Pracuúba, Oiapoque e Amapá. Distante a 347 km da capital e o acesso para o referido município se dá pela BR 156 e por via fluvial.

mapeamento linguístico constituído a partir de um olhar etnolinguístico, a fim de evidenciar as influências de aspectos religiosos e culturais no léxico do português falado em cinco comunidades tradicionais, sendo Cunani uma delas e que neste texto será o foco da nossa apresentação, com o intuito de socializar apenas os aspectos históricos e socioculturais.

Para a realização da coleta de dados, a priori, foi efetivado um contato com as lideranças sociais representativas de cada comunidade via documento, para solicitar a aplicação de instrumentos (questionários) para quatro colaboradores com o seguinte perfil: 1 homem e 1 mulher (que corresponde à primeira geração na faixa etária de 18 a 30 anos) e 1 homem e 1 mulher (com a faixa etária acima de 50 anos, que seria equivalente à segunda geração). A sequência de aplicação dos questionários ocorreu da seguinte forma: primeiramente, foi feita uma breve explicação de como seria a aplicação dos questionários e, em seguida, foram feitas perguntas de aspectos históricos e culturais em nível de conversa informal para que o colaborador se sentisse mais à vontade para falar sobre fatos da comunidade.

Cabe mencionar que Cunani é um distrito do município de Calçoene e, da sede até a vila, são mais de 52 km num ramal com condições de trafegabilidade de difícil acesso, no período de inverno amazônico (chuvoso). E, de acordo com as informações da Comissão Pró-Índio São Paulo (2019), atualmente existe um total de 38 famílias residindo na comunidade, que passa pelo processo de titulação das terras quilombolas com o Processo nº 54350.000346/2004-07-INCRA/AP e possui apenas a certidão de Comunidades Remanescentes de Quilombos - CRQs da Fundação Cultural Palmares - FCP, emitida em 19 de novembro de 2009.

A origem da vila é marcada por um vasto contexto histórico, entre conflitos por terras da região do contestado entre Brasil e França, no século XIX, mas que podem ser resumidas em linhas gerais nas palavras de Baldus (2019, p. 30-31):

Cunani era um lugar ideal para os aventureiros como Guigues e Quartier. O vilarejo foi fundado em 1788 pelos jesuítas. Seu nome originou-se de um peixe muito comum na região amazônica, o ‘tucunaré’, cujo nome da língua tupi dos índios nativos é ‘cunani’. O assentamento, também escrito como ‘Cunany’, ‘Caunany’, ‘Connani’, ‘Cunnani’ ou ‘Counani’, estava situado na margem esquerda do rio Cunani, acerca de 27 quilômetros da costa do Atlântico. O nome completo do vilarejo era Sainte-Marie de Counani. Naquela época, Cunani consistia em trinta cabanas e uma pequena igreja, e tinha uma população de duzentas ou trezentas pessoas que era supostamente ‘composta por criminosos, desertores, fugitivos da Guiana Francesa, etc.’, [...] Cunani era ‘a capital de um grande território sem lei, um vilarejo francês inserido em um país livre, sem polícia e prisões’. Era apenas uma das várias



capitanias independentes, ou seja, pequenos distritos governados por um capitão.

Romani (2003) ratifica a compreensão de que a vila de Cunani fazia parte de uma rota onde circulavam pessoas de diferentes nacionalidades e também de diferentes culturas, pois as trocas que existiam por ali não devem ser compreendidas apenas como comércio que havia naquela região, mas como algo que vai além dos contextos históricos, sociais, econômicos e quiçá linguísticos, para o pesquisador:

Cunani, a vila de onde teriam provindo esses ‘crioulos’, situava-se bem no meio da antiga zona litigiosa franco-brasileira e já havia sido naquele passado recente um porto e entreposto comercial abastecendo a região das minas. Foi o tempo em que os negócios proliferaram na região com o anúncio do ouro na última década do século XX. Na mesma época que Henri Coudreau circulou incessantemente pela costa do território montado sua grande obra geográfica (ROMANI, 2003, p. 51).

Com base nessa contextualização histórica, é possível se ter uma ideia dos diferentes atores que passaram pela constituição da vila até chegar ao reconhecimento da comunidade quilombola do Cunani. Hoje, a vila dispõe de um pequeno posto de saúde, que funciona em péssimas condições por falta de uma estrutura melhor, e a profissional que atua no posto reside na comunidade, facilitando o atendimento que ocorre diariamente, durante os dias da semana.

Na comunidade há uma escola de Ensino Fundamental I que funcionou até o ano de 2014, sendo que, no ano seguinte, pela falta de professores para essa localidade, a referida escola foi desativada pela Secretária de Educação do Estado do Amapá - SEED e, com isso, as crianças passaram se deslocar à sede do município para estudar, o que torna mais difícil o acesso à educação pelo fato da distância da vila, pois nem todos os pais possuem condições de manter seus filhos em Calçoene.

A primeira geração dos entrevistados (jovens) disse que teve de mudar da Comunidade de Cunani para continuar os estudos, como no relato de HGI<sup>8</sup>: “quando terminei o ensino fundamental I, tive que mudar para Calçoene para continuar meus estudos, hoje atuo na Secretaria de Saúde do município e graças aos meus estudos”; e no relato de MGI<sup>9</sup>: “me formei em magistério para poder voltar à minha comunidade para lecionar para as crianças de lá, mas como a escola foi desativada tive que ser professora em Calçoene, mas a minha vontade era dar aula em Cunani”.

---

<sup>8</sup> HGI = Homem da primeira geração (de 18 a 30 anos).

<sup>9</sup> MGI = Mulher da primeira geração (de 18 a 30 anos).

Em contrapartida, a segunda geração (idosos) disse que não teve a oportunidade de estudar por muito tempo, o HGII confessou ser semianalfabeto e a MGII disse ter estudado até o Ensino Fundamental I:

[...] eu casei muito nova, tive que cuidar dos filhos, depois tive que ajudar meu marido que era pescador e agora faz pouco tempo que ele faleceu e para sobreviver sou batedora de açaí em Calçoene, de onde tiro meu sustento e de meus filhos e não tenho pretensões nenhuma de voltar a estudar, apenas de ajudar os meus filhos que precisam de mim (Relato de MGII).

Por meio da observação participante e do contato direto com os moradores da comunidade, notamos que a primeira geração vivencia uma nova realidade em Cunani, pois muitos dos jovens saem da comunidade em busca de aperfeiçoamento e melhores condições de vida, apenas os *mais velhos* permanecem extremamente enraizados aos contextos sociais que fogem ao cenário atual. Apesar do afastamento do contexto sociocultural, a primeira geração busca manter-se interligada às suas origens culturais, principalmente, no período de férias.

Tal cenário leva-nos ao entendimento da importância do sentimento de pertencimento religioso entre os sujeitos envolvidos, ora pela geração mais velha, embasada de um saber natural e equivalente ao etnoconhecimento; ora pela geração mais nova que sai da comunidade em busca de uma formação de cunho mais científico e que, no entanto, retorna ao convívio social para fortalecer as práticas tradicionais em devoção aos santos católicos e demais entidades religiosas. E, considerando o contexto histórico-cultural da referida comunidade, podemos compreender que essa forma popular de se relacionar com o sagrado é considerada uma das mais tradicionais manifestações existentes no Brasil e, desde o período colonial, tem, como característica central, o culto dos santos.

A partir da abordagem etnográfica, identificamos como aspecto econômico importante da renda de grande parte das famílias a venda de açaí e a produção de farinha de mandioca, pois cada família possui uma roça de plantação de mandioca, de milho e outras atividades para a subsistência. Nesse sentido, Diegues (2002) corrobora dizendo que a noção de território pode ser definida como a porção da natureza e do espaço sobre o qual um grupo reivindica e garante seus direitos, ou parte de seus membros, a partir do uso que se faz, como, por exemplo, os meios de subsistência; os meios de trabalho e produção e as relações de parentescos que compõem esse grupo.

Com relação à parte religiosa, a comunidade se autodeclara como católica apostólica romana. A capela de Santa Maria é o local onde acontecem as celebrações religiosas e o

prédio foi construído bem ao lado da antiga capela que foi demolida pelos moradores. Com a demolição da antiga igreja, alguns objetos foram extraviados, e outros conseguiram permanecer sob os cuidados dos atuais moradores, como os sinos da época da República do Cunani.

Como na maioria das comunidades afro-brasileiras no estado do Amapá, Cunani também possui um calendário religioso em honra e devoção aos santos católicos, que por muitos anos foram festejados ao longo dos meses do ano, como a festa de São Brás, Divino Espírito Santo, São Tomé, Santa Maria e São Benedito (JUCÁ, 2015). Entretanto, devido às dificuldades de acesso à vila e ao quantitativo de pessoas que residem na comunidade cada vez mais reduzida, a comunidade já não mantém um calendário de festividades religiosas tão extenso assim.

O santo padroeiro da comunidade é São Benedito. A festividade em honra ao santo é uma tradição que os moradores procuram manter. Os pontos máximos da festa acontecem no dia 25 e 26 de dezembro, mas as honrarias ao santo têm início a partir do dia 13 de dezembro, com a elevação do mastro e as primeiras ladainhas.

Vale lembrar que a geração mais jovem é *obrigada*, segundo os relatos, a sair da comunidade para buscar uma formação e um emprego diferente da agricultura de subsistência, mas, no que se refere a questões religiosas, as duas gerações são unânimes ao falarem da importância de manter as festividades religiosas dentro da comunidade. A evidência das tradições culturais e religiosas são marcantes nas duas gerações, como se pode perceber na fala de HGI:

Eu tive um amigo que ficou sem andar por um período e eu fiz uma promessa para o meu São Benedito e assim que o meu amigo começou a andar novamente, eu tive que pagar a minha promessa, primeiro fui pedir colaboração para festa do santo nas casa dos moradores de Calçoene e depois que eu consegui o dinheiro, fui caminhando com o São Benedito no colo até a vila de Cunani para pagar a minha promessa (Relato de HGI).

Com abordagem etnográfica, foi possível perceber que a tradição dos festejos religiosos está presente nas duas gerações com a mesma intensidade, de participação, interação, fé e credices.

Assim, destacamos que os santos ocupam uma representatividade bastante significativa na vida dos moradores da comunidade de Cunani, perpassando por diversos contextos da vida cotidiana e favorecendo a proteção divina diante das incertezas numa estreita familiaridade com seus devotos, configurada por meio das práticas religiosas (rezas de

ladainhas, novenas, ornamentação de altares etc.) de onde provém forças sobrenaturais para a salvação dos devotos no plano terrestre.

No que tange à manifestação folclórica e religiosa, a comunidade de Cunani possui um ritmo bem peculiar, o frenético Zimba, que tanto orgulha os moradores do quilombo. Trata-se de uma dança típica e tradicional da festa em homenagem ao São Benedito. A dança se assemelha com o carimbó típico do estado do Pará, mas difere do Zimba também dançado no Pará. Sua peculiaridade se dá justamente porque é marcado por tambores, onde “as vestimentas são em tons vibrantes; as mulheres utilizam saias rodadas e blusas estampadas, já os homens vestem calça comprida e camisa de manga, dançam em torno dos tambores em sentido anti-horário” (FUNDAÇÃO MARCO ZERO, 2012, p. 34 *apud* JUCÁ, 2015, p.65). Cabe enfatizar que o Zimba é a manifestação folclórica de referência da comunidade de Cunani, pois todos os anos os moradores da vila fazem uma bela apresentação da dança do Zimba no Encontro dos Tambores, realizado durante a Semana da Consciência Negra pela União dos Negros do Amapá - UNA, para marcar a cultura e tradição dessa comunidade no estado do Amapá.

Portanto, o cenário sagrado apresentado na comunidade quilombola de Cunani conduz às práticas e aos saberes tradicionais, vistos como parte integrante do sistema histórico-cultural da referida comunidade. Em outras palavras, a abordagem etnográfica presente na pesquisa *in loco* nos guia como fio condutor para compreensão das rezas proferidas durante as festividades dos santos do catolicismo popular, visto que estes formam o universo religioso, produto das transformações vividas por diferentes gerações, em que se envolvem os grupos sociais, segundo as trajetórias históricas, culturais, econômicas e socioambientais.

### **A pesquisa nas aldeias Karipuna do Amapá/AP**

Para finalizar, temos a tese de doutorado de Sanches (2020) que objetivou elaborar um atlas linguístico das comunidades indígenas Karipuna do Amapá<sup>10</sup>. O autor investigou nove aldeias localizadas nas Terras Indígenas da região do Oiapoque – AP (Uaçá, Galibi e Juminã). A pesquisa foi realizada *in loco* e contou com observação participativa e aplicação de questionários e entrevistas a 36 indígenas bilíngues, falantes do Português e Kheuól<sup>11</sup>. A abordagem etnográfica foi fundamental para registrar não só os aspectos linguísticos, como também os de natureza histórica e sociocultural das comunidades indígenas investigadas.

Nesse sentido, apresentamos um recorte da pesquisa de Sanches (2020) para mostrar

---

<sup>10</sup> Etnia indígena que habita o extremo norte do Estado do Amapá, na fronteira com a Guiana Francesa.

<sup>11</sup> Variedade crioula de base francesa.

como a abordagem etnográfica o auxiliou no registro da história de fundação das aldeias, contada pelos indígenas Karipuna, que ora converge, ora diverge das fontes historiográficas reunidas e discutidas por Tassinari (2003), antropóloga que estudou a referida etnia por meio da trajetória do etnônimo *Karipuna*.

No conjunto de fontes reunidas por Tassinari (2003), ela constata que a primeira menção ao termo *Karipuna* foi registrada no século XVII, nos escritos de Mocquet (1617), como *Caripous*, citados como inimigos dos *Caribes*. D'Avity (1643), Biet (1664), Pfeil (1682) e La Barre (1666)<sup>12</sup> também fazem referência aos dados de Mocquet sobre os *Caripous*, no entanto, sugerem associações confusas deste povo a outros grupos existentes na região.

No século XVIII, Chabrilan (1742) cita os *Cachipoux*, localizados na região do baixo Oiapoque. Barrère (1743) e Lescallier (1797; 1798) mencionam os *Calipourns*. No século XIX, na mesma região, Léprieur (1834) registra a presença de famílias *Garipons* e Devilly (1850) comenta sobre a existência dos *Calipournes* (VIDAL; GIANNINI, 2005, p. 48).

Gradativamente, percebe-se que o uso do termo *Karipuna* passa a ser empregado durante os séculos XVII, XVIII e XIX, com certas variações na grafia (*Caripous*, *Caripounes*, *Garipons*, *Cachipoux*, *Calipourns* etc.). Com base nisso, Tassinari (2003) identifica um quadro bastante complexo sobre a origem do povo Karipuna. Para alguns estudiosos, essa população se formou a partir dos refugiados da Cabanagem<sup>13</sup>, conforme defendem Coudreau (1893) e Arnaud (1966; 1969; 1996). Já em outras fontes, essa influência é negada, a exemplo de Röntgen (1998).

Tassinari (2003) assume uma abordagem distinta, embasada em pesquisa que remonta à síntese historiográfica dos séculos XIX e XX, associa os dados anteriores à genealogia da história oral. Para a autora, a gênese do povo Karipuna não se deu de forma homogênea, como antes se cogitou, mas mediante princípios heterogêneos, que estão ligados à história de povos autóctones, para além dos refugiados da Cabanagem, falantes de língua geral.

No século XX, o uso do nome *Karipuna* aparece nos textos de Nimuendaju (1926), das Expedições de Fronteiras do Ministério de Guerra (1927), de Reis (1936) e de Malcher

---

<sup>12</sup> *Apud* Tassinari (2003, p. 113-116).

<sup>13</sup> Ao longo do século XIX, termos correlatos ao etnônimo *Karipuna* passam a designar uma população migrante, falante da língua geral do Brasil (nheengatu). Coudreau (1893) encontra no vale do rio Uaçá famílias e indivíduos *Caripounes*, bem como uma população que define como *escravos brasileiros refugiados*. Viajantes e missionários que percorreram a costa do Amapá e o baixo Oiapoque ao longo do século utilizavam um outro termo para designar os brasileiros refugiados: *Tapuyes*. Dados de arquivos dos jesuítas e dos missionários do Espírito Santo informam sobre um processo migratório de algumas famílias *Tapuyes*, da costa amapaense, aos rios Cassiporé e Curipi (VIDAL; GIANNINI, 2005, p. 48-49).

(1953). Nesse contexto, o termo passa a ser usado para diferenciar os povos nativos e como sinônimo de uma língua geral usada na região ou, até mesmo, para designar *os brasileiros*. Essas diferentes acepções tratadas nas fontes históricas do século passado são importantes para a compreensão da atual configuração identitária dos Karipuna.

Hoje, as famílias Karipuna são bastante heterogêneas. São pessoas de procedência indígena e não-indígena que, no decorrer da primeira metade do século XX, começaram a ser identificadas como integrantes do grupo *Karipuna*<sup>14</sup>. É a partir dessa nova configuração sociocultural que Gallois (2009, p. 12) afirma que “os descendentes daquelas famílias passaram a assumir-se [Karipuna], diferenciando-se dos demais povos que habitam a região do Uaçá, com quem compartilham relações em comum, porém de quem se diferencia enquanto grupo étnico”.

Além desse *background* historiográfico, o trabalho de Sanches (2020) mostra, pela pesquisa etnográfica, como se deu a origem das aldeias de acordo com as narrativas orais dos indígenas das localidades investigadas. Como exemplo, citamos a seguir as aldeias Manga, Santa Isabel, Espírito Santo e Curipi.

A aldeia Manga foi formada na década de 1970 (cf. TASSINARI, 2003, p. 187) e tem sua origem contada a partir da inserção da família do Sr. Florêncio dos Santos, na região do Oiapoque-AP. Nos relatos de FA01, FB01, MB01<sup>15</sup>, as aldeias Santa Isabel e Espírito Santo são descritas como as mais povoadas. O inchaço populacional das referidas aldeias forçou a família do Sr. Florêncio a deixar a aldeia Santa Isabel em busca de um novo local. Assim, ele abriu uma roça no local onde se situa a atual aldeia Manga. Com ele vieram outras famílias, como a do Sr. Henrique, que logo se fixou, abrindo outras roças e construindo os *kahbês*, espécie de casa coberta de palha onde se produz farinha de mandioca.

Aí quando nós chegamos aqui. Aí que fomos abrir essa aldeia. Chegamos aqui seis famílias. Ali perto, fizemos umas barraquinha, dormimo lá. E começamo abrir... fazer roça. Aí eu e meu pai e meu irmão, pegamo aquele igarapé que tem bem ali logo na descida lá. Abrimo lá, ficamo lá debaixo do mato, fizemo ali umas casinha. Nós ficamo lá. E a outra família ficou aqui na beira, aí eles trabalharam daqui pra lá e nós trabalhamos de lá pra frente. E assim começou (Relato de MB01).

Sobre o nome da aldeia, os indígenas relatam que foi motivado a partir da quantidade de mangueiras que existiam no local, por isso, a chamam de aldeia Manga.

---

<sup>14</sup> Como consta nos relatórios da Comissão de Inspeção de Fronteiras do Ministério de Guerra (CIFMG), comandada pelo General Rondon.

<sup>15</sup> As convenções dizem respeito ao perfil dos colaboradores indígenas que relataram sobre a história da aldeia: F = feminino; M = masculino; B = acima de 50 anos; A = 18-30 anos; 01 = localidade 01 (aldeia Manga).

Já a aldeia Santa Isabel, anteriormente nomeada de *capoeira* ou *barracão*,<sup>16</sup> foi fundada em meados da década de 1940, por Manuel Primo dos Santos, popularmente conhecido como Sr. Coco, responsável por construir uma casa de dois andares para sua família, uma parte feita de madeira e outra de tijolos. A criação de gado e a abertura de um comércio na aldeia atraíram novas famílias, iniciando o povoamento. Sobre o nome dado ao local, Dona Alexandrina<sup>17</sup> conta que isso se deu como uma forma de pagar uma promessa feita pelo Sr. Coco ao Divino Espírito Santo e à Santa Isabel (padroeira da comunidade). Dona Alexandrina relata que, quando o Sr. Coco chegou ao local, ele não tinha condições financeiras de criar os filhos, de modo que os dois primeiros morreram. Então, o Sr. Coco fez uma promessa à Santa Isabel, pedindo pela vida de seus próximos filhos.

Daí ele teve o primeiro, morreu, teve o segundo morreu. Daí ele fez uma promessa, - olha meu Divino Espírito Santo, Santa Isabel, eu vou pedir a Deus, que não deixe filho pra mim que eu não vou ter condição de criar. Quando eu tiver condição, eu vou agradecer a Deus e vou cuidar. E se eu tiver um filho, uma mulher ou um homem, aqui o nome do meu lugar vai ser, se é uma mulher, vai ser Isabel, o nome da filha vai ser o nome da minha aldeia (Relato de FB02).

Conforme o relato de Dona Alexandrina, isso aconteceu, a terceira filha nasceu em uma ocasião na qual o Sr. Coco já tinha certa estabilidade financeira, o suficiente para criar a filha sem que ela viesse a óbito. Diante do ocorrido, ele batizou a filha de Isabel, dando nome também à atual comunidade, como forma de agradecimento pela graça alcançada.

A aldeia Espírito Santo teve sua formação com a presença da família de João Teodoro Forte e, posteriormente, com os irmãos Firmino dos Santos e Cassiano dos Santos, ambos naturais da região de Vigia (PA), em específico, das cidades de São Caetano de Odvelas e de Mujuim. Tassinari (2003) afirma que esse período de ocupação da região do rio Curipi transcorreu durante o período de 1870 a 1920, aproximadamente. Mediante entrevista feita aos colaboradores da aldeia Espírito Santo, FA03 e MB03 comentam que a primeira aldeia fundada naquela região foi a aldeia Jõdef, conhecida atualmente como Cutiti. Segundo os colaboradores indígenas, devido a uma epidemia de febre amarela na comunidade, os moradores foram obrigados a se mudar para a aldeia do Espírito Santo<sup>18</sup>, localizada do outro lado do rio Curipi, próximo a Jõdef.

---

<sup>16</sup> Segundo Tassinari (2003, p. 180), *barracão* era uma velha habitação de um garimpeiro crioulo.

<sup>17</sup> Dona Alexandrina foi a segunda esposa do Sr. Coco.

<sup>18</sup> Há outras versões para a origem da aldeia Espírito Santo, como relatado por Tassinari (2003).

A primeira aldeia que foi fundada sem ser essa foi lá no Jõdef. As pessoas que moravam lá que é aldeia vizinha né. É... aconteceu uma epidemia lá né. Eles tiveram que sair de lá pra vim pra cá. Aí eles fundaram aqui. Aqui era um sítio de laranjal (Relato de FA03).

Os indígenas da aldeia do Espírito Santo relatam que inicialmente a comunidade era habitada por apenas um senhor, de descendência francesa, que cultivava laranja. Em função da grande quantidade de laranjeiras em seu sítio, a aldeia passou a ser conhecida como Laranjal. O nome atual, Espírito Santo, deu-se em decorrência da chegada de um padre que se instalou na comunidade para evangelizar. O padre carregava consigo uma imagem do Divino Espírito Santo, que foi adotado como santo padroeiro do local, dando nome à comunidade.

Ainda sobre a história das comunidades contadas pelos indígenas, temos a aldeia Curipi. Os indígenas relatam que a história dessa aldeia está relacionada à abertura e à pavimentação da BR-156, que liga a capital Macapá-AP com o município de Oiapoque-AP. De acordo com os relatos de MA05, MB05 e FB05, a Fundação Nacional do Índio - FUNAI convidou a família de Dona Verônica, que morava na aldeia Manga, para ocupar a região da BR-156, uma vez que era necessário resguardar o local contra a caça e a pesca irregular, além da retirada ilegal de madeira. A família de D. Verônica mudou-se para a localidade, próxima à atual aldeia Curipi. Os integrantes de sua família abriram um roçado e construíram um *karbê*. Com o passar do tempo, os filhos de D. Verônica cresceram e também constituíram suas famílias, construindo novas casas e abrindo seus roçados. Desse modo, a aldeia foi sendo ocupada e povoada. Em 2005, a FUNAI informou que a aldeia não poderia ficar próxima à rodovia, recomendando que a comunidade migrasse para um local mais afastado. Esse remanejamento ficou sob a responsabilidade do Governo Federal. O deslocamento levou em torno de 12 anos, até que as novas casas fossem construídas. Sobre o nome Curipi, MB05 relata que o *verdadeiro* nome da aldeia é Estrela, devido ao nome da montanha e do igarapé existentes na localidade.

Aqui era pra ser estrela, o nome estrela. Por causa do igarapé e o monte estrela. Como foi fundado aquela aldeia do quilômetro 70 primeiro, no tempo do cacique Henrique. Aí ele pegou o nome daqui e levou pra lá, entendeu?! Aqui não podia ser estrela mais, aí foi escolhido o nome curipi, que lá é o rio curipi que passa lá no 70 (Relato de MB05).

Assim, de acordo com os indígenas entrevistados, a escolha pelo nome Curipi faz referência ao rio que passa próximo a aldeia Estrela, no quilômetro 70.

Diante dos relatos e das fontes que versam sobre a criação das aldeias pesquisadas, é possível perceber que há dois principais fatores que motivaram o surgimento das aldeias



Karipuna. O primeiro foi o desejo pessoal dos próprios indígenas em ter a sua própria aldeia, evitando conflitos entre familiares. O segundo diz respeito ao convite feito aos indígenas por parte da FUNAI, no sentido de ocupar áreas desprotegidas, a exemplo do que se atesta no caso das aldeias criadas ao longo da BR-156 e das que estão localizadas à margem do rio Oiapoque. Por meio dos relatos e do contato com o ecossistema das comunidades, constatamos que o nome dado às aldeias está relacionado aos aspectos da fauna/flora e de nomes de santos, influenciado pelo contato com as missões religiosas, como é o caso de Curipi (nome de rio), Manga (nome de fruta), Laranjal<sup>19</sup> (nome de fruta), Santa Izabel (Santo padroeiro) e Espírito Santo (Santo padroeiro).

Vale ressaltar que a metodologia do trabalho de Sanches (2020) é inteiramente voltada para aplicação do método geolinguístico que, embora não trate de etnografia de forma explícita, notamos em seu percurso metodológico uma abordagem etnográfica em que há a observação participante do grupo social estudado, isto é, dos indígenas Karipuna do Amapá, por meio da convivência entre o pesquisador e a comunidade, das experiências, das conversas e das narrativas indígenas coletadas, permitindo compreender a configuração atual das aldeias em confronto com a história contada pelo não-índio, como nos relatos de viajantes europeus.

Assim, a abordagem etnográfica dos três trabalhos coaduna-se à afirmação de Geertz (2012) de que é preciso interpretar o fluxo do discurso social, e essa interpretação consiste em tentar salvar o *dito* presente apenas na memória da comunidade, isto é, o saber não registrado oficialmente, para evitar a possibilidade de apagamento, logo de extinção, promovendo ainda o registro para *fixá-los em formas pesquisáveis*.

### **Considerações finais**

Como método de pesquisa empírica, atrelada ao campo da Antropologia, a etnografia objetiva a descrição da cultura dos povos, sua língua, raça, religião etc. Seja como método, seja como abordagem, esse modelo tem sido aplicado também a diferentes áreas do conhecimento, como as Ciências da Educação, Ciências da Comunicação, Ciências da Linguagem, entre outras.

No campo da Linguística, sobretudo dos estudos realizados na Amazônia amapaense, a Etnografia se mostra presente nas investigações sobre os comportamentos socioculturais e linguísticos de diferentes povos indígenas e comunidades tradicionais que habitam a região.

---

<sup>19</sup> Primeiro nome dado à aldeia Santa Isabel.

Os trabalhos apresentados aqui evidenciam a relevância da abordagem etnográfica que perpassa pela pesquisa de campo, observação e descrição da realidade das comunidades investigadas. A pesquisa de Oliveira (2015) apresenta um estudo de aspectos da tradição oral em Mazagão Velho/AP a partir de uma abordagem etnográfica, permitindo, assim, vivenciar as festas religiosas do local, o registro de narrativas, de práticas e saberes próprios da comunidade.

Na pesquisa de Coelho (2022), a etnografia auxiliou na compreensão do cenário sagrado valorizado na comunidade quilombola de Cunani/AP, considerando as interações socioculturais entre as gerações ao longo do tempo e o fortalecimento das práticas e saberes tradicionais da referida comunidade.

Por último, a pesquisa de Sanches (2020) também traz uma abordagem etnográfica, neste caso, contribuindo para o registro da história de fundação das aldeias da etnia Karipuna do Amapá (Manga, Santa Isabel, Espírito e Curipi), a partir das experiências obtidas durante a pesquisa de campo e com base nos relatos dos indígenas moradores da região.

## Referências

ARNAUD, E. Os índios Oyampik e Emerilon (Rio Oiapoque): referências sobre o passado e o presente. In: ARNAUD, E. **O índio e a expansão nacional**. Belém: CEJUP, 1989 [1966]. p. 87-123.

ARNAUD, E. Os índios da região do Uaçá (Oiapoque) e a proteção oficial brasileira. In: ARNAUD, E. **O índio e a expansão nacional**. Belém: CEJUP, 1989 [1969]. p. 87-123.

ARNAUD, E. O sobrenatural e a influência cristã entre os índios do Rio Uaçá (Oiapoque, Amapá): Palikur, Galibí e Karipuna. In: LANGDON, E. J. M. (Org.) **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

BALDUS, W. **Os Selos Postais da República da Guiana Independente**: República do Cunani Nativos da Amazônia. Trad. de Ana Luiza de Barros de Almeida; Ana Paula Brandão do Amaral; Felipe Goulart Tomasi; Iana Maria Andrade de Mata e Lorena. Brasília: Edições do Senado Federal, 2019.

BIET, A. **Voyage de la France eqvinoxiale em l'Isle de cayenne, entrepris par les François em l'année**. MDCLII. Paris: François Clovzier, 1664.

BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). **Guia de pesquisa e documentação para o INDL: patrimônio cultural e diversidade linguística**. Brasília-DF, 2014.

COELHO, H. C. **Estudo geossociolinguístico do léxico falado em comunidades afro-brasileiras no Amapá**. 346f. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Pará, Belém-PA, 2022.

COUDREAU, H. **Chez nos indiens**: quatre annés dans la Guyane Française (1887-1891). Paris: Librairie Hachette et Cie, 1893.

D'AVITY, P. **Description generale de L'Amerique troisesme partie du monde avec tovs ses empires, royavmes estats et republicues**. Paris: Laurent Cottreav, 1643.

DIEGUES, A. C. S. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Annblume: Hucitec: Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras, USP, 2002.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **Comunidades Quilombolas**. Disponível em: [http://www.palmares.gov.br/?page\\_id=88#](http://www.palmares.gov.br/?page_id=88#). Acesso em: 16 ago. 2020.

GALLOIS, D. T. **Povos indígenas no Amapá e norte do Pará**: quem são, onde estão, quantos são, como vivem e o que pensam. São Paulo: Instituto de Pesquisa e Formação em Educação indígena, Museu do Índio, Núcleo de História indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo, 2009.

JUCÁ, T. S. da S. **O Novo Contestado**: territorialidade e conflitos entre o Parque Nacional do Cabo Orange a Comunidade Remanescente de Quilombo Cunani, no Estado do Amapá. 101f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação Mestrado em Desenvolvimento Regional, Universidade Federal de Amapá, Macapá, 2015.

LÉPRIEUR, M. **Voyages dans la Guyane Centrale**. Bulletin de la Sociéte de Géographie. Paris, Deuxième Série, Tome Premier, Avril, 1834.

MALCHER, J. M. da G. Os Emerenhon; Os Galibi; Os Caripuna e Pariucur-Ienê. In: RONDON, C. M. S. **Índios do Brasil**. Rio de Janeiro: CNPI/Ministério da Agricultura, v. II, 1953. p. 269-292.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. Tradução Eunice R. Durham. São Paulo: Ubu Editora, 2018. p. 55-83.

MINISTÉRIO DA GUERRA. **Inspeção de Fronteiras**: diário do general inspetor, General Cândido Mariano Rondon. Belém, I Comissão Brasileira Demarcadora de Limites (mimeo), 1927.

MOCQUET, J. **Voyages em Afrique, Asie, Indies orientales e occidentales**. Paris: Jean de Hierquevieu, 1617.

MOORE, D. Línguas indígenas. In: MELLO, H.; ALTENHOFEN, C.; RASO, T. **Os contatos linguísticos no Brasil**. Belo Horizonte: UFMG, 2011. p. 217-240.

NIMUENDAJU, C. **Os índios Palikur e seus vizinhos**. Göteborg: Elanders boktr, 1926.

OLIVEIRA, E. **Devoção, tambor e canto**: um estudo etnolinguístico da tradição oral de Mazagão Velho. 2015. 262f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

OLIVEIRA, E. Para uma sócio-história da poesia oral de Mazagão Velho. In: RIBEIRO, C.; SANCHES, R. **Linguística na Amazônia: descrição, diversidade e ensino**. Rio Branco: NEPAN, 2020. p. 31-48.

ROMANI, C. **Clevelândia, Oiapoque – Aqui começa o Brasil!** Trânsitos e confinamentos na fronteira do com a Guiana Francesa (1900 – 1927). 483f. Tese (Doutorado) - Programa de Doutorado do Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

RÖNTGEN, K. H. **L’origine contestée d’une communauté créolophone: les Karipuna au Brésil**. Études créoles XXI (2). 1998. p. 36-64.

SANCHES, R. D. **Microatlas linguístico (português-kheuól) da área indígena dos Karipuna do Amapá**. 247 f. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Pará, Belém-PA, 2020.

TASSINARI, A. M. I. **O Bom da Festa: o processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá**. São Paulo: EDUSP, 2003.

VIDAL, L; GIANNINI, I. V. **Estudo etnoecológico nas Terras Indígenas Uaçá, Galibi e Juminã**. Relatório Preliminar, 2005.

### **Sobre os autores**

*Edna dos Santos Oliveira* (Orcid iD: <https://orcid.org/0000-0001-6300-6926>)

Doutora em Linguística pela Universidade de São Paulo - USP. Professora na Universidade do Estado do Amapá - UEAP.

*Helen Costa Coelho* (Orcid iD: <https://orcid.org/0000-0002-0076-0048>)

Doutora em Linguística pela Universidade Federal do Pará - UFPA. Professora na Universidade do Estado do Amapá - UEAP.

*Romário Duarte Sanches* (Orcid iD: <https://orcid.org/0000-0002-0571-303X>)

Doutor em Linguística pela Universidade Federal do Pará - UFPA. Professor na Universidade do Estado do Amapá - UEAP.

Recebido em agosto de 2022.

Aprovado em dezembro de 2022.