

Universidade Federal do Pará
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas



Ramiro Esdras Carneiro Batista

***Keka Imawri: narrativas e códigos
de Guerra entre os Palikur-Arukwayene***

Belém - Pará
2019



Ramiro Esdras Carneiro Batista

***Keka Imawri: narrativas e códigos
de Guerra entre os Palikur-Arukwayene***

Dissertação apresentada a banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) – nível de mestrado, junto a Universidade Federal do Pará (UFPA). Área de concentração: Antropologia Social. Linha de pesquisa: Povos Indígenas e Populações Tradicionais. Orientadora: Prof^a. Dr^a. Jane Felipe Beltrão.

Belém – Pará
2019

***Keka Imawri: narrativas e códigos
de Guerra entre os Palikur-Arukwayene***

Ramiro Esdras Carneiro Batista, candidato
Prof^a. Dr^a. Jane Felipe Beltrão, orientadora

Defesa de Dissertação de
Mestrado no Programa de Pós-
Graduação em Antropologia
(PPGA) da Universidade
Federal do Pará (UFPA),
realizada em 15 de março de
2019.

Banca Examinadora

Prof. Dr. **Márcio Couto Henrique** – PPHIST, examinador externo

Prof^a. Dr^a. **Rosa Elizabeth Acevedo-Marin** – PPGA, examinadora interna

Prof^a. Dr^a. **Katiane Silva** – PPGA, examinadora interna suplente

Prof^a. Dr^a. **Jane Felipe Beltrão** – PPGA, orientadora | presidente da Banca

Keka Imawri: narrativas e códigos de Guerra entre os Palikur-Arukwayene

Ramiro Esdras Carneiro Batista

RESUMO: A dissertação é um estudo histórico-antropológico sobre a *Keka* entre o povo *Palikur-Arukwayene* do rio *Urukauá* que demonstra a constituição da pessoa autônoma entre os povos que compõem o mosaico interétnico na fronteira do Oiapoque a partir de evento considerado belicoso, ao tempo em que busca trazer a lume a versão indígena relativa ao histórico de ocupação da região guianense que se constituiu ao longo de séculos como a Amazônia caribenha. Não obstante a *Keka* ser traduzida como Guerra por distintos interlocutores indígenas, o cotidiano etnográfico demonstra que a mesma encontra melhor tradução em português como festa ou competição guerreira, abordando princípios e motivações para a belicosidade indígena ritual que precedem a invasão europeia e prevalecem de distintas maneiras, ao arrepio da atuação e dos impactos causados pelo indigenismo dos estados nacionais limítrofes.

PALAVRAS-CHAVE: *Palikur-Arukwayene*; Guerras guianenses; Competição guerreira; História Indígena.

Keka Imawri: narratives and War codes between the Palikur-Arukwayene

ABSTRACT: The dissertation is a historical-anthropological study about the *Keka* between the *Palikur-Arukwayene* people of the *Urukauá* river that demonstrates the constitution of the autonomous person among the peoples that compose the interethnic mosaic on the border of Oiapoque from an event considered bellicose, time in which it seeks to bring to light the indigenous version related to the historical occupation of the Guyanese region that was constituted for centuries as the Caribbean Amazon. Despite the *Keka* be translated as war by different indigenous interlocutors, the ethnographic quotidian shows that it is best translated as party or warrior competition, addressing principles and motivations for the ritual indigenous bellicosity preceding the European invasion and prevail in different ways, to the shame of the action and the impacts caused by the indigenism of the bordering national states.

KEY WORDS: *Palikur-Arukwayene*; Warrior competition; Guyanese Wars; Indigenous History.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho, como todos os que tenho elaborado no decurso da vida é fruto do ajuntamento de muitas mãos. Tantas, que talvez não me seja possível lembrar e fazer jus a todas elas ... De qualquer forma, desejo agradecer:

Ao *nukagmadá*, Senhor *Uwet* (Manoel Antônio dos Santos) – *Uwetmin* agora. Talvez o mais sábio e, seguramente, o homem mais gentil que conheci em minha vida.

Ao Povo *Palikur-Arukwayene* do Rio *Urukauá* – a lágrima é verdadeira!

Ao *Wayam*, o *Waramwi*, o *Makawen*, o *Mukatye* e a todos os *Maygukunewwi* e *Giwatyavu*, gigantes e encantados do panteão *arukwayene*, que me permitiram entrar e sair de seus domínios sem sofrer um único arranhão.

Ao jovem Cacique Josieldo *Labontê* Orlando e sua esposa Frahm *Iaparrá* que, literalmente, mataram minha fome e sede por mais vezes do que consigo me lembrar.

A caríssima antropóloga Jane Felipe Beltrão, por acolher e orientar esse branco-panêma. Extensivo aos servidores do PPGA pelo costumeiro carinho e atenção: secretário Antônio Carlos Villas e a secretária Osmarina Gato. Agradeço ainda aos professores Katiane Silva, Márcio Couto, e Rosa Acevedo-Marin pela atenciosa leitura e arguição de meu trabalho, tanto por ocasião da qualificação quanto da defesa.

As novas irmandades latinas proporcionadas pelo percurso no mestrado: Adonias *Guiome* do Clã da Lagarta (meu *nukag* e irmão-camarada); Daniel da Silva Miranda (o Marajoara-convicto); Kelton Lima Mendes (o Goeldiano-folgado); e a Laura Sofia Fontal Gironza (*la patrona*-Colombiana).

Aos mestres que tive na vida, que por razões que a própria razão desconhece jamais deixaram de acreditar que um dia eu pudesse produzir algo de *cientificamente*-palatável: Professores Alex Fabiano Corrêa Jardim (o filósofo-foucaultiano); Antoon Oscar Joseph Dewulf (o belga-abrasileirado); Denise Aparecida Franco Abreu (a pedagoga-mór); e Roselles Magalhães Felício (a linguista-corjesuense).

A família-dinossauro: Ana Sophia, Saulo Esdras e Patrícia de Matos, razão maior deste meu perambular-confuso; Dona Vilma Carneiro de Almeida e o velho-bohêmio Ramiro Rocha Batista (*in memorian*); Elza Cristiny Carneiro, Francisco-pai e Francisco-filho; Maria Valentina e Maria Flor; Levi Carneiro Magalhães e Adélia Lopes Rocha (*in memorian*); Anísio Rocha (*in memorian*) e Tia Dió Ambrósio; Antúlio Marques e Tia Dorinha Batista; Valtão Carneiro e Tia Tonha; Juvenal e Geni de Matos; lembrando a todos de que meu coração é bem pequenininho e nele não cabem sequer minhas dores

...

Aos “xerifes” do Instituto Chico Mendes de Biodiversidade (ICMBio) no Oiapoque, que tão bem me receberam “nos idos de 1513”: Ivan Machado de Vasconcelos (o minêiro-manêiro); Paulo Rodrigues Silvestro (o amapaense-educado); e Ricardo Motta (o rambo-carioca).

A Fonte-do-Iepé, Programa-Oiapoque: a amapaense Ana Paula Nóbrega e sua fiel escudeira Gina Marcela Feitosa, extensivo a dona do café mais absoluto do mundo, madame Clarinha Brito.

A Galera da Funai/Oiapoque: *Ghãmun* Domingos Santa Rosa, *Muchê* Joenes Guimarães, Dona Lucília Emiliana *Lod*, e o *Kyavuye* Nilo Martiniano.

Aos acadêmicos, professores e lideranças indígenas da região de Oiapoque, a quem tanto devo: Curipi *Wajãpi*, Elierson Batista, Gesinei *Labonte*, Hélio *Labontê*, Jeremias *Labontê*, Seu Manoel *Labontê*, Seu *Nenéli Baptiste*, Sérgio dos Santos, Valber *Jean Jaques*, Vivaldo *Iaparrá*, *Yermollay Caripoune*, *Yanomami* Silva; e aos Caciques *Natã*, Seu Colares e Seu Luciano.

Aos colegas e ex-colegas de UNIFAP, de quem só guardo o melhor do que podem compartilhar as gentes-humanas: Adilson Mendes, Gean Carlo Frabetti, Meire Adriana da Silva, Nilmara Gurjão da Silva, e Vinícius Cosmos Bevegnú.

Ao Rôna e a Dona Teté do Balneário, “Seo-Antônio” e Dona Fabíola da Pousada Central, Seu Dodó da voadeira, Seu *Karapanã-da-catraia*; Zézinho-*Karipuna* e as irmãs super-poderosas Nara e Sônia *Aniká*. Também as professoras Katia Domingos e Maria Serra’t do Centro Cultural Franco-Amapaense. Enfim, agradeço a todos e a todas ...

Ia-me-esquecendo, agradeço também a vocês, gentes-nefastas e pessoas-comezinhas “que ficam aí, atravancando o meu caminho”. Preciso dizer novamente que “vocês passarão, e eu, passarinho”:

- Wet! Wet!! Wet!!!

[A] história humana é feita por seres humanos. Assim como a luta pelo controle sobre o território é parte desta história, a luta a respeito do significado histórico e social também o é. A tarefa para o erudito crítico não é separar uma luta da outra, mas conectá-las, apesar do contraste entre a materialidade esmagadora da primeira e os aparentes refinamentos espirituais da última. A minha maneira de cumprir essa tarefa tem sido mostrar que o desenvolvimento e a manutenção de toda cultura requerem a existência de um alter ego diferente e concorrente.

.....

[A] legitimação da violência e/ou insurreição, o caráter e o conteúdo da educação, os rumos da política externa, o que muito frequentemente tem a ver com a designação de inimigos oficiais. Em suma, a construção da identidade está ligada com a disposição de poder e de impotência em cada sociedade, sendo portanto tudo menos meras abstrações acadêmicas.

(Edward W. Said, 2007, p. 441/42)

SUMÁRIO

1. A fronteira Oiapoque e os “índios franceses”	
	10
1.1. Urukauá: o rio do meio e seu povo	
	19
1.2. Arukwá-centrismo e grupos étnicos atuais	
	25
1.3. Evidências Arqueológicas no Território <i>Palikur-Arukwayene</i>	
	31
2. Do tema, das escolhas e da interlocução	
	35
2.1. A Guerra como fundamento de uma consciência histórica	
	38
2.2. Um <i>Wayam</i> entre os <i>Arukwayene</i>	
	41
2.3. Objetivo, tempo e espaço da pesquisa	
	43
2.4. Memórias e Motivações para a Guerra Indígena	
	47
2.5. Os Clãs, a Documentação e a Tradução	
	51
3. <i>Keka</i> SPI: o Narrador e o Sítio <i>Mawihgi</i>	
	57
3.1. Seu <i>Uwetmin</i> é uma ilha: sobre o trabalho e os dias na aldeia <i>Mawihgi</i>	
	66
3.2. Guerra Intra-familiar: uma dimensão da <i>Keka</i>	
	71
4. <i>Keka Sirhara</i>: por uma memória do massacre dos <i>Masikyene</i>	
	77
4.1. Guerra e francofobia: genocídio e limpeza étnica no território do <i>Amapá'Ú</i>	
	83
4.2. Emílio Goeldi, Veiga Cabral e os cearenses: o início do “abrasileiramento” do território <i>arukwayene</i>	
	89
4.3. Diálogo etnográfico: Seu <i>Nenél</i> e os “brancos canibais”	
	96

5. *Keka Holandê*: a Costa Palikura e o surgimento dos *nawotuye*

101

5.1 *Amis des français*: invasão de Caiena e a inauguração de uma aliança perene

107

5.2. Guerra e Xamãismo: o Cobra-Grande *Waramwi*

116

5.3. Declínio da *Keka*, abismo demográfico e suicídio em massa

122

6. *Keka Kwap*: por uma “inimizade fiel”

127

6.1. O inimigo particular e a fidelidade perdida

134

6.2. Desdobramentos da *Keka* no plano xamânico

143

7. Encerrando o que não tem fim: o que é *Keka* para os *Palikur*?

146

Referências

151

Documentais

151

Bibliográficas

152

1. A fronteira Oiapoque e os “índios franceses”¹

Os *Palikur-Arukwayene* são o último povo de filiação linguística Aruaque ocupando o extremo setentrional da fronteira norte brasileira, no município de Oiapoque, ente federado do Amapá, Brasil. Região síntese em que ao longo de séculos, “o hollandez e o francez do Cabo Norte” disputa com o agente português “o consentimento dos naturaes” no objetivo de “possuïrem” o território, conforme descreveu Arthur César Ferreira Reis. (1993, p. 117, *sic*) Essa costa atlântico-guianense que os portugueses cognominaram Cabo Norte e os holandeses de Cabo Orange, foi também habitada por outros povos falantes da mesma família linguística, como os *Marawã*n e os *Aruã*n. Os últimos são considerados extintos e, em tese, há a possibilidade de que parte de seus sobreviventes tenham sido incorporados como clãs entre os *Palikur*, assunto que abordaremos no curso da dissertação.

Segundo a cosmologia *Palikur*, a topografia da região do Baixo Oiapoque foi sulcada por três demiurgos – *Wahama* (Uaçá), *Kwip* (Curipi) e *Arukwá* (*Urukauá*), que “trabalhando” zoomorfizados em forma de *datka* (cobra), criaram os três rios que banham o território (conforme o mapa da página 12). Para meus interlocutores, o Cobra Grande *Arukwá* é o ente mais poderoso dos três e por isso o “líder” de todos os clãs. De acordo com o Senhor *Uwetmin*² (Manoel Antônio dos Santos), *Uhokri*, o Grande Avô, divindade suprema, criou *Arukwá* a partir de *Iwaniká* (que é literalmente seu braço direito) no meio do *nirakhã* (oceano), com o objetivo de que ele ajudasse a cuidar das seis dimensões do *Hawki* (Universo). A forma física mais conhecida da “pessoa” de *Arukwá* é o *Datka Kyapied*, um grande barco em formato de cobra.

¹ Epíteto que refere os *Palikur* desde a invasão do litoral guianense em sua aliança com os franceses no período seiscentista, que de certa maneira foi reificado pelas cartas e relatórios expedidos por Emílio Goeldi, por ocasião de sua passagem pelo Uaçá em 1895 (Gomes et al, 1999); bem como pelos escritos do Marechal Rondon em seu Diário de Inspeção de Fronteiras, a partir de 1927. (Capiberibe, 2007)

² Trata-se de meu principal interlocutor durante a pesquisa, conforme explícito na terceira parte da dissertação. Optei, em ordem de prioridade, por chamá-lo pelo nome indígena como é mais conhecido (*Uwet*), seguido do nome registrado em seu documento de identidade brasileiro (Manoel Antônio dos Santos). No encerramento de minhas atividades de campo em maio de 2018, o ancião comunicou-me que por meio de um sonho, obteve certeza da iminência da própria morte. Aproximadamente cinquenta dias depois, faleceu entre seus filhos e netos, em 23 de junho de 2018, na ilha *Mawihgi*. Seu passamento, da perspectiva ocidental, se deu por prováveis complicações advindas de uma enfermidade pulmonar. No decurso do trabalho necessitei mudar a grafia de seu nome para *Uwetmin*, em razão da etiqueta devida em relação às pessoas falecidas.

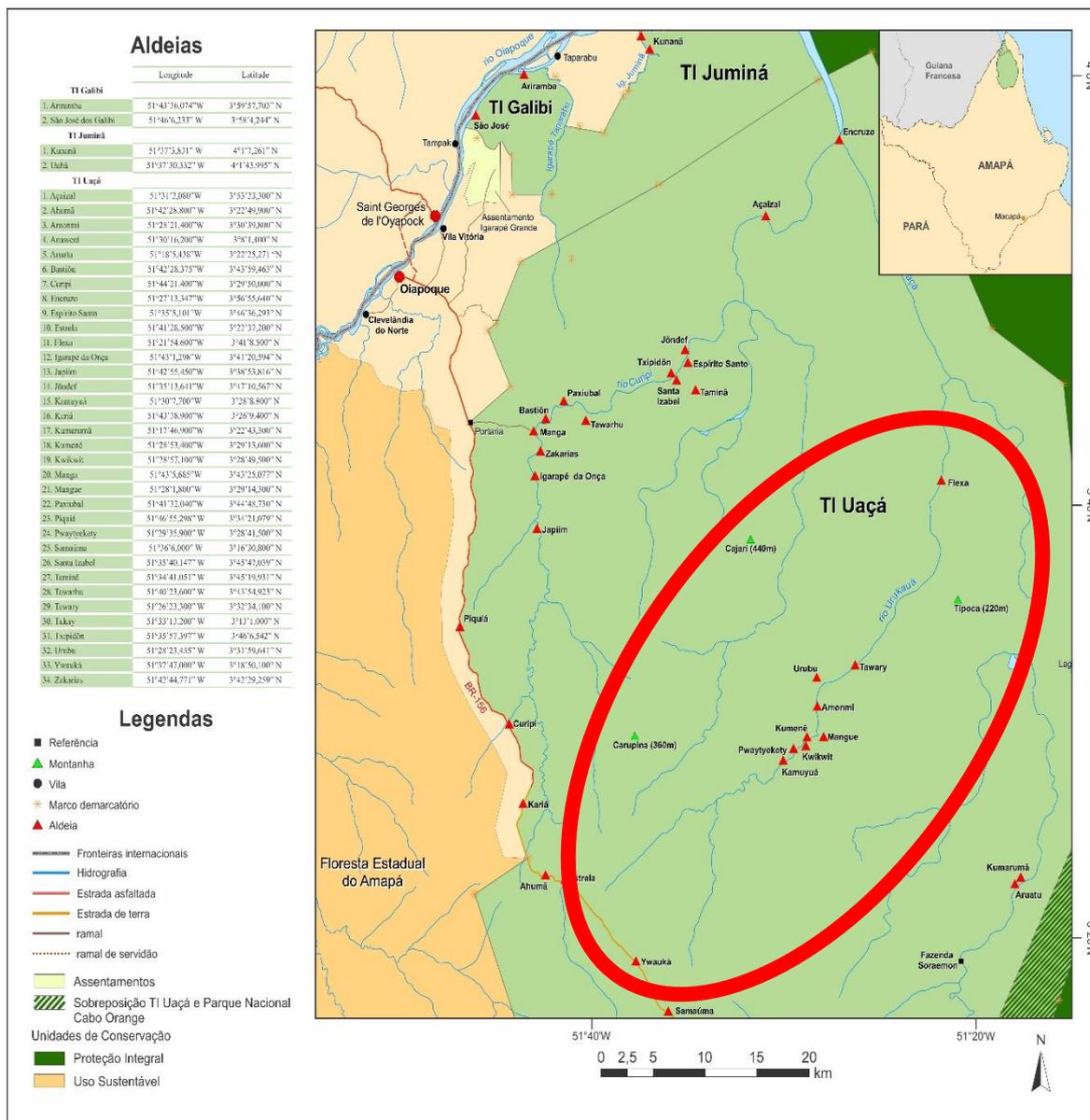
Na língua atualmente falada pelo coletivo, *Palikur* ou *Parik'yene* significa simplesmente “índio” e pode designar qualquer indígena, de qualquer etnia. Meus interlocutores têm se autodenominado *Arukwayene*³, que dizem significar “gente ou filhos de *Arukwá*” e aqui há uma controvérsia, pois Capiberibe (2007), citando Dreyfus (1980) propõe que “*Aukwa-Yene*” significa povo do rio do meio. Isto situaria os *Palikur* com um etnônimo referente a uma localização geográfica muito específica, que não coincide com o predomínio territorial que exerceram no período colonial entre as bacias dos rios Oiapoque, Caciporé e Araguari, chegando até as fronteiras do arquipélago do Marajó. Como tenho presenciado a discussão, opto por usar os dois etnônimos juntos ou como sinônimos. De maneira análoga, os inimigos rituais são por eles nomeados *Galibi-Imawrih*, que por sua vez se autodenominam *Galibi-Kali'na-Tilewuyu*.⁴ (Vidal, 2010)

As discussões suscitadas com respeito a origem do etnônimo parecem estar relacionadas a presença de antropólogos, missionários e linguístas entre aqueles que são referenciados na literatura dos “descobridores” como os “Palikura” ou “Paricora”. A mudança de etnônimo – ou sua adjetivação como parece ser o caso de *Palikur-Arukwayene* – pode ser fruto de um olhar sobre si mesmo proporcionado, em grande medida, pelas perguntas empreendidas por *nawotuye* (estrangeiros), visto que sua problematização é quase sempre “[u]m artefato produzido no contexto de interação com o etnógrafo”. (Viveiros de Castro, 1996, p. 125)

A designação de povo do rio do meio é melhor compreendida a partir de um olhar sobre a cartografia do atual Território *Palikur-Arukwayene*, sendo essa uma descrição literal do padrão de ocupação deste povo, conforme percebe-se no Mapa 01 (p.12), que referencia o território *arukwayene* em sua relação com a territorialidade indígena de outros povos que habitam a margem brasileira atualmente, nas fronteiras do Cabo Orange.

³ Na dissertação, uso os etnônimos *Palikur*, *Palikur-Arukwayene*, *Arukwayene* e *Arukwá* como sinônimos.

⁴ A fim de respeitar o modo de dizer e grafar de diferentes interlocutores, utilizo *Galibi-Kalinã*, *Kalinya*, *Galibi-Kali'nã-Tilewuyu*, *Kralinã* e *Galibi-Imawri* como sinônimos para referir os inimigos rituais dos *Palikur* desde o período pré-colonial. Os autodenominados *Tilewuyu* são o povo conhecido nas colônias francesas com a designação genérica de *Galibis*, e no Brasil como *Galibi-Kalinã* ou *Galibi* do Oiapoque.



Mapa 01 – Terras Indígenas de Oiapoque (*Galibi*, *Juminã* e *Uaçá*) limitando-se à direita como o Parque Nacional do Cabo Orange (PNCO), e a esquerda com a rodovia BR- 156. Os *Arukwayene* do lado brasileiro concentram-se na Terra Indígena Uaçá, à margem do Médio rio *Urukauá*, o “rio do meio”, na elipse circulada em vermelho. Mapa adaptado pelo autor a partir da fonte cartográfica publicada pelo Instituto de Pesquisa e Educação Indígena (IEPÈ), 2010.

Não temos acesso a dados exatos da demografia *Palikur-Arukwayene*, visto que em território francês a legislação proíbe a realização de censo com recorte étnico, mas a estimativa é de que estes sejam hoje mais de duas mil pessoas vivendo entre o Brasil e a Guiana Francesa⁵. Até o ano de 2018, os *Palikur* do lado francês habitavam as localidades de *Roura*, *Règina*, *Saint Georges*, *Tonate-Macouria* e *Trois Palétuviers* (Davy

⁵ Conforme Musolino (2006); Vallot (2012); e Capiberibe (2014).

& Filoche, 2014; Davy, 2018). Na margem brasileira, concentram-se em treze aldeias dispostas da nascente a foz do rio *Urukauá*, conforme o mapa da página anterior, além de mais uma recentemente fundada as margens da BR-156, limite da Terra Indígena Uaçá, sendo que seus aldeamentos são o *Amomni*, *Kamuywa*, *Kumenê*, *Kwikwit*, *Mawihri* (Mangue), *Waramka/Txipoca*, *Puwaytyeket*, *Irimwewni* (Tauary), *Isuwvinwa* (Urubu), *Tarukepti*, *Yakotwit* (Flecha), *Yanawá* e *Ywawká*.

A décima quarta e mais recente aldeia *Palikur* do lado brasileiro é denominada *Kuahi* – única exceção no padrão de ocupação *arukwayene* por estar localizada distante do *Urukauá*, rio que encerra o centro do universo *Palikur-Arukwayene*, “origem” e “coração [deste] povo” conforme o relato recolhido junto a um nativo por Curt Nimuendajú, em 1926. (Nimuendajú *apud* Capiberibe, 2007, p. 47)

Em ambos os lados da fronteira, são falantes de uma língua *arawak-maipure* autodenominada *Parikwaki*. (Capiberibe, 2014) No mapa sociopolítico da região de Oiapoque pode-se observar que atualmente os *Palikur* são uma pequena ilha *Aruaque* cercada de povos *Caribe* (*Marworno*, *Kali'nã*) e *Tupi* (*Karipuna*, *Teko* e *Wajãpi*) por todos os lados. Mas um olhar mais cuidadoso à luz da antropologia histórica e da demografia de cunho arqueológico aponta para as constantes mudanças no processo de domínio e ocupação humana daquelas plagas, fruto também de uma guerra indígena que teria sido apropriada e impelida por holandeses, franceses e portugueses na área da pretensa “França Equinocial”. (Vidal, 2001, p. 120)

Considerados pela literatura etnológica que se inaugura em Coudreau como “[í]ndios na origem”, (Andrade, 2007, p. 51) os *Palikur-Arukwayene* destacam-se no município de Oiapoque pelo *status* contraditório que detêm junto à população local, sendo apontados ora como “índios de verdade”, e ora como “atrasados” em relação aos outros coletivos indígenas da região. Esse discurso produzido e reificado pelo indigenismo militarizado da fronteira norte versa sobre um idealizado “índio genérico”, ao tempo em que estabelece gradientes de indianidade a que fariam jus os distintos coletivos da região. Trata-se de uma construção estatal que foi apropriada pela população local, orientando os conceitos e preconceitos, bem como as relações interétnicas atuais.

O encapsulamento de coletivos e pessoas indígenas em entidades étnicas enrijecidas, bem como o advento da imagem de um “índio hiper-real” foi devidamente

problematizado por Alcida Ramos (1988), no sentido de que tal dinâmica constitui a distância percebida entre a pessoa indígena de “carne e osso” em nosso cotidiano, e de outro lado, um idealizado “índio de verdade”. Esse sujeito “incivilizado” e supostamente incapaz de sociabilidade em termos ocidentais, detentor do gradiente máximo de indianidade⁶ – cujos atuais titulares no Oiapoque são os *Palikur* – trata de uma construção ideológica que realiza-se em meio a uma infinidade de contradições, expressas não somente na população não indígena, mas também no discurso das outras três etnias locais – os *Galibi-Kalinã*; os *Galibi-Marworno*; e os *Karipuna* – que dividem com os primeiros a ocupação e o “usufruto”⁷ das três terras indígenas contíguas do Oiapoque. (Mazurek, 2013)

Essa mesma construção discursiva tem apontado os *Palikur* como menos “políticos” e mais fechados em si mesmos. E é fato que os *Arukwayene* se esforçam por produzir “diferenças” em relação a população ameríndia regional, vista por eles como mais “creoulizada” e portadora de vínculos étnicos mais difusos, fruto de amplos processos de fusão étnica e cultural que teriam amalgamado europeus, afro-guianenses e indígenas no interflúvio Oiapoque/Caciporé, ao longo dos últimos quatro séculos (Gallois, 2009). Do lado brasileiro, os *Palikur* ainda detêm a peculiaridade de serem o único povo indígena da região a ter a quase totalidade de sua população convertida a uma religião pentecostal, que se consubstancia na conversão e prática religiosa junto a Assembleia de Deus⁸, uma das maiores denominações cristãs do mundo, fundada em Belém-Pará.

Orgulham-se também de serem o “único povo” indígena da região a manter a predominância de sua “língua ancestral” na vida cotidiana, e ainda, de terem sido

⁶ Com o gradiente mínimo estariam os *Karipuna* do rio Curipi, supostamente uma população de “brasileiros” e remanescentes indígenas migrados para a região que foram “indigenizados” por estratégia do governo brasileiro, no curso do século XX. (Aniká & Silva, 2016; Collomb, 2018)

⁷ Trata-se de uma idiosincrasia do ordenamento jurídico brasileiro, herdado dos portugueses. O Estatuto do Índio (Lei federal 6.001/73), norma pré-constitucional ainda em vigor define o “usufruto” em seu artigo 22 ao afirmar que: “[c]abe aos índios ou silvícolas a posse permanente das terras que habitam e o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades naquelas terras existentes[.]” O que na prática significa que os donos do território em que se instalou a colônia luso-brasileira vivem atualmente como “posseiros”, em terras “emprestadas” pela União. A esse respeito consultar Silva (2008); Carneiro da Cunha (2012); e Câmara dos Deputados (2016).

⁸ Observamos que no rio *Urukauá*, há também uma iniciativa congregacional da Igreja Adventista do Sétimo Dia, que atualmente não ameaça a hegemonia assembleiana, em termos quantitativos.

aqueles a resistir explicitamente e com mais veemência⁹ às políticas de controle e distinção impostas pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), a partir da primeira metade de século XX. Ocasão em que o órgão indigenista tentou por muitas décadas – e sem sucesso – impor o isolamento territorial; a proibição do comércio com franceses e afro-guianenses; e a instalação compulsória da escola pública monolíngue ao longo de seu território, no rio *Urukauá* (Tassinari, 2001; 2003). Fracasso que Expedito Arnaud atribuiu “[a] falta de experiência [administrativa] e de pessoal qualificado do referido Orgão para lidar com os índios.” (1969, p. 117)

Relatos históricos do invasor espanhol Vicente Yanez Pinzón dão conta que no alvorecer do século XVI a atual costa atlântica amapaense era domínio de grandes grupamentos humanos com afinidade linguística e cultural entre si, coletivos que ele denominou de “Paricora.” (Teixeira & Papavero, 2009, p. 27) Tratava-se então de uma força bélica e possível unidade política que se revelaria como uma das mais formidáveis forças de resistência/aliança à implantação das bases coloniais europeias, entre Caiena e São José de Macapá. Civilização indígena que seria suplantada a partir de guerras, alianças e contra-alianças engendradas principalmente¹⁰ por holandeses, franceses, portugueses e distintas etnias que, aparentemente, se apropriaram do histórico de beligerância ritual da região, incorporando os eventos belicosos locais ao tempo em que também eram incorporados por eles, constituindo finalmente um intrincado jogo de alianças que jogou a favor da política de invasão colonial.

Nestes “jogos de guerra” particulares dois povos indígenas destacaram-se como antagonistas por excelência, aliados por sua vez as máquinas de guerra mercantil europeias: os muitos *Tilewuyu* (*Galibi*) e os renitentes *Arukwayene* (*Palikur*), coletivos que protagonizaram nos termos de Lux Vidal uma dura, prolongada e “amarga guerra fratricida.” (2009, p. 120) A designação de Vidal para o caráter do estado de beligerância entre os dois povos parece congruente, quando consideramos o que a literatura etnológica apresenta sobre a guerra em “sociedades tribais”, compreendendo que a violência antes de eclodir entre povos distintos, explode “[e]ntre pessoas que

⁹ Nas palavras do *Arukwayene* Nilo Martiniano: “[n]ós éramos os os mais bravos da região, ninguém conseguia amansar a gente”. (Capiberibe, 1998, p. 01)

¹⁰ Como veremos na dissertação, os ingleses – supostamente os primeiros a se instalarem no rio Oiapoque com seus mercenários irlandeses – por alguma razão desapareceram da região rapidamente, restringindo sua atuação posterior a ataques piratas e escravagistas. (Cf. Barreto, 2016; Guzmán, 2016; e Reis, 1993)

compartilham muitos traços sociais e culturais” (Blok, 2016, p. 279), em nosso caso, entre o *nuwaygi* (sobrinho) e seu *nukukri* (tio), conforme veremos.

Essa premissa ajuda a pensar na belicosidade ritual entre os grupos *Aruaque*¹¹ e *Caribe* da região do platô guianense não a partir da distância social e cosmológica entre os primeiros e os segundos, mas, sobretudo, a partir da consideração dos padrões de proximidade cultural que os une, conforme apontou Peter Rivière (2001) em seu estudo sobre as sociedades guianenses. Na mesma direção, Dominique Gallois entende que “[e]tnia é um conceito altamente problemático ... nas Guianas”, sendo que para a região os arranjos interétnicos nos levam a crer que “[a]s situações [de] negociação, troca e, inclusive, a fusão, predominam em relação a confrontação”. (Gallois, 2005, p. 9-10) Em concordância, Rivière chega mesmo a afirmar que “[n]a Guiana ... as trocas com o outro são marcadas mais pela reciprocidade do que pela predação”, (2001, p. 17) o que nos leva a percepção provisória de que tratamos neste trabalho com códigos de ética bélica muito distintas da *Tupi-Guarani*, como expressas na obra de Hans Staden. (1998)

Anton Blok (2016) considera que a interação com vizinhos pode se dar tanto em relações comerciais, quanto maritais ou belicosas, visto que a rivalidade oferece aos grupos o mecanismo para a necessária distinção entre si. O autor, citando Eugene Hammel, enumera como três os elementos de distinção étnica, que seriam exatamente “o parentesco, a língua e a religião”. (Blok, 2016, p. 288) No caso dos grupos humanos envolvidos na pesquisa, pode-se postular que tais marcadores mais aproximam que distanciam os *Aruaque* dos *Caribe* no período colonial, visto que o sábio *arukwayene Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) narra que os grupos antagônicos se tratavam ritualmente por *nuwaygi* (sobrinho) e *nukukri* (tio), denunciando o parentesco a partir do relato mítico da gravidez de uma *tino* (mulher) *Palikur* por um dos filhos do *Imawri* (*Galibi*).

Sem uma análise específica desse mito da gravidez não é possível pressupor se o belicismo ritual inicia pela quebra da regra de casamento preferencial, ou se o *Imawri/Galibi/Tilewuyu* cinde a “troca” por desobediência a prestação de serviços

¹¹ No período seiscentista, parece mais coerente tratar de identidades étnicas mais difusas, que se identificam e se aliam principalmente – mas não necessariamente ou exclusivamente – por filiação linguística. Desta maneira, ao invés de tratar inicialmente de *Palikur-Arukwayene* que pode ser uma identidade surgida do refluxo das guerras e da junção de distintos grupos étnicos, falamos de grupos *Aruaque* e grupos *Caribe*, respectivamente.

tradicionalmente devida aos pais da noiva. Dentre as variadas possibilidades de entendimento para a desavença, o que a aludida gravidez interétnica parece denunciar é principalmente a “[a]scendência Palikur sobre os Galibi, o que implica uma anterioridade no tempo e no espaço daqueles em relação a estes ... principalmente [pelo] poder de criar o outro a partir de si”. (Capiberibe, 2007, p. 127) Além disso, a narrativa indígena demonstra que a definição para os grupos étnicos não pertence ao domínio da biologia, visto que “[n]ão existe população alguma que se reproduza biologicamente sem miscigenação com os grupos com os quais está em contato”, conforme propôs Manuela Carneiro da Cunha. (2012, p. 104)

Importa ainda que no mito fundante repete-se a predisposição à reciprocidade em detrimento da predação, como proposta por Rivière (2001), visto que os filhos¹² do *Galibi/Imawri* são gerados de “dentro”, a partir da matriz *Palikur*, para depois se “humanizarem” e constituírem o paradigma de alteridade em que belicismo, afinidade e “produção” de pessoas parecem fazer parte de um mesmo sistema. Trata-se, portanto, de um conflito que em termos indígenas diz respeito ao confronto entre afins, e se operacionaliza tanto no plano “material” quanto “espiritual”, conforme veremos. Em princípio, o tratamento ritual e o admitido parentesco, bem como a ênfase nas “regras” de combate envidadas pela memória *arukwayene* nos aproximam da interpretação de uma guerra entre “inimigos fiéis” como proposta por Carlos Fausto (2001), questão que será analisada na última parte da dissertação.

Com relação à língua e as práticas religiosas, temos situação análoga, pois tanto o Senhor *Uwetmin* (Manoel Antonio dos Santos) mencionava um “*Galibi* antigo” como língua comum dos rituais xamânicos realizados por ambos os grupos, quanto, por sua vez, o linguísta Sérgio Meira (2017) reforça a evidência de uma língua geral de base *Galibi* sendo usada em toda costa guianense, no curso do período colonial. Desta maneira, vai ficando explícito que o “narcisismo das pequenas diferenças” de inspiração freudiana proposto por Blok (2016) denuncia que talvez antes da invasão colonial e seguramente concomitante a ela, estaria acontecendo um processo de palikurização dos

¹² No mito aludido, sendo a mãe uma *Palikur* e o pai um *Galibi*, os filhos da união são considerados pelos *Arukwayene* como pertencentes a “raça” *Galibi/Imawri* (*Kali’na-Tilewuy*), pois a linhagem materna é desconsiderada. A regra de linhagem ou “descendência real” a partir da ascendência paterna (Pinto, 2008, p. 246), não parece ter sofrido mutações e prevalece até o presente entre os *Palikur*.

Caribe, ou de galibização dos *Aruaque*, visto que a guerra e a violência entre os vizinhos é explicada sobretudo pela erosão das diferenças culturais e, portanto, pela disputa ritual, demográfica e ecológica que se traduz no conflito armado.

1.1. *Urukauá*: o rio do meio e seu povo

O território *Palikur-Arukwayene* é historicamente descrito por viajantes e cartógrafos do período colonial como “[l]e Pays sous l’Eau”, o País sob as Águas (Vidal, 2001, p. 143). Saindo do porto fluvial da aldeia *Karipuna* do Manga, no portal de entrada da Terra Indígena Uaçá, e depois de aproximadamente seis horas de viagem em uma lancha “voadeira” entre a foz do Uaçá e o médio rio *Urukauá*, constata-se que a designação utilizada pelos franceses – referente a um povo e a uma terra sobre as águas – faz todo sentido, visto que o “país” *arukwayene* mostra-se como um consolidado de campos inundados e várzeas sob influência de correntes marítimas, pontuados por pequenos tesos e ilhas com florestas de terra firme, onde se localizam os principais aldeamentos. Artionka Capiberibe, citando os apontamentos de Cleary afirma que “[o] Uaçá é a área protegida mais interessante em toda a Amazônia legal” (2007, p. 39) em função da diversidade de biomas constantes em um espaço relativamente pequeno, que soma aproximadamente 500 (quinhentos) mil hectares. À margem deste território está uma parcela da maior área de mangue contínuo do Brasil, que constitui atualmente o limite entre a Terra Indígena Uaçá e a parte marítima do Parque Nacional do Cabo Orange (PNCO)¹³. Limítrofe ao manguezal, a várzea e as florestas de terra firme, encontra-se a savana reivindicada como o “território sagrado” do povo que se autodenomina Gente de *Arukwa* (Gente do Cobra Grande), bem como seu rio de domínio exclusivo, o *Urukauá*, que se agiganta na paisagem por serpentear em uma planície de campos sazonalmente inundados.

Os quatro biomas e respectivos nichos ecológicos deste território foram até um passado recente completamente explorados, mas na atualidade os *Palikur-Arukwayene* restringem suas atividades econômicas e rituais às ilhas de terra firme e aos campos do curso do médio *Urukauá*, fazendo da farinha de *Kaneg* (mandioca) e do abundante peixe

¹³ O Parque Nacional do Cabo Orange (PNCO) é uma unidade de “proteção ambiental integral” criada pelo governo militar brasileiro em 1980. Abrangendo um escudo atlântico de quase setecentos mil hectares, o parque tem a missão de proteger aquela que deve compor a maior área de mangue contínuo do mundo. Administrado por agentes públicos do Instituto Chico Mendes de Biodiversidade (ICMBio), a instalação do parque guarda controvérsias e tensões por conter áreas de sobreposição com a Terra indígena Uaçá e o Território Quilombola do *Cunani*. Ser membro titular do conselho consultivo do Parque desde 2013 me ajuda a pensar nas arbitrariedades do Estado impostas pela “administração” do território, bem como nas estratégias de resistência e convivência com a arbitrariedade estatal, protagonizadas por indígenas e quilombolas da região.

sua base alimentar mais constante. Segundo o Professor *Uwé*¹⁴ (Adonias *Guiome Ioiô*), a exceção está no fato de que alguns *awaig*¹⁵ (homens) *Palikur* ainda se aventuram no mangue do Cabo Orange, em busca de volver a aldeia com a canoa cheia de *kuwa* (caranguejos), como se fazia “antigamente”. (abr.2017) Aparentemente, não há conflitos entre os gestores do Parque Nacional do Cabo Orange e os indígenas que permanecem em práticas extrativistas flúvio marinhas.

Independentemente do acesso aos frutos do mar, os *Palikur* desenvolveram técnicas econômicas e comportamentais para a vida em uma savana que permanece alagada mais da metade do ano, combinando o peixe abundante do período de estiagem com a fartura das roças de mandioca brava e a caça aos animais de todos os portes (antas, macacos, porcos, jacarés, cotias, pacas, répteis e aves diversas) na terra firme, quando a savana está alagada e o peixe “some”. Há uma distinção importante a ser feita com respeito ao hábito de caça aos jacarés. Os “mariscadores” *arukwayene* me disseram que o jacaré-cachorro (*Caiman latirostris*) não é bom para comer, enquanto o jacaré “Corôa”, é considerado uma iguaria e está em extinção no *Urukauá*. O jacaré-cachorro (mais conhecido no Brasil como jacaré-açú) quando caçado é dado para os *parhana*¹⁶ (brasileiros) comer, visto que sua carne é considerada imunda senão por todo o povo, pelo menos por alguns clãs.¹⁷

Sendo a região toda plana, avista-se de qualquer ponto da paisagem os dois grandes montes que são marcos da cosmologia *Palikur*: o *Waramka* (*Txipoca*) e o *Wakayigu* (*Cajari*). Segundo Curt Nimuendajú estas elevações variam entre 150 e 300 metros de altura (1926, p. 14), o que em uma planície alagada lhes dá grande visibilidade e os constituem como os principais marcadores geográficos da região. (Conforme o

¹⁴ Um de meus interlocutores no processo de tradução das narrativas do senhor *Uwetmin*, Adonias *Guiome Ioiô* é *Palikur* do rio *Urukauá* e o primeiro *awaig* (homem) de seu povo a fazer um curso de Pós-Graduação *Stricto sensu*. Atualmente, é professor Indígena efetivo da Escola Estadual Moisés *Iaparrá* e acadêmico do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará/UFPA.

¹⁵ Sinônimo de homem em língua *Parikwaki*, podendo também designar a qualidade de “pessoa autônoma”.

¹⁶ *Parhana*, *Parnah* ou *Parnãh* são variações da palavra em língua *Parikwaki* que designa brasileiros, ou brancos falantes de língua portuguesa. Internamente, percebe-se diferenças tanto na pronúncia quanto na forma de escrita da mesma, sendo que a causa para as distinções devem-se tanto ao pertencimento clânico do interlocutor, quanto a forma mais anasalada dos *Palikur* do lado francês pronunciarem. Na dissertação, usarei as três grafias como sinônimos a fim de respeitar o modo de escrever de cada interlocutor.

¹⁷ *Natã* dos Santos, comunicação pessoal, setembro de 2016.

Mapa 02, na página 23) Cumpre mencionar que os dados altimétricos apontados por Nimuendajú foram corrigidos a partir da combinação de dados do TNC, SIVAM e IEPÉ (2010), respectivamente, e a partir de métodos atuais sabemos que o monte *Waramka* na verdade possui 220 metros de altura, e o *Wakayigu* 440 metros, o que confirma a grande visibilidade das duas elevações a partir de qualquer parte do território, referendados tanto na cosmologia *arukwayene* quanto na monografia de Nimuendajú (1926).

O monte *Waramka (Txipoca)* dá indicações de ser um gigantesco sítio arqueológico pelos artefatos que afloram a cada monção, além das referências a ele que aparecem em diferentes narrativas. Segundo *Uwetmin* (Manoel Antonio dos Santos), as aldeias localizadas nas praias do *Waramka* no *ineti minikwak* (tempo antigo) eram tão populosas que “quando as mulheres dançavam o chão tremia” (2016).¹⁸ O mesmo local foi palco de batalhas entre os grupos *Aruaque* e *Caribe* nos períodos pré e pós-colonial. Este sopé de montanha também é referenciado como o sítio onde o *Waramwvi* (Cobra-Grande) atacava e devorava os “antigos *Palikur*”. De fato, a palavra que em *parikwaki* designa o atual Monte *Txipoca, Waramka*, refere um lugar de “estrelas valiosas” onde *Waramwi* pega as pessoas. Importante para a História *Palikur*, a montanha ainda ancora a narrativa do *Ihamwi (Xamã) Karumayrá*, que foi designado por seu povo para “falar” com os *tukuyene* (portugueses) para que estes cessassem a captura de escravos *arukwayene*. Tendo falhado na diplomacia com os *tukuyene* (portugueses), *Karumayrá* teria enviado um de seus bichos,¹⁹ a pomba *Tukwá* (Galega), para guiar o povo *Palikur* ao outro lado da montanha, onde os portugueses não conseguiam entrar.²⁰

A montanha *Wakayigu (Cajari)* é conhecida pelos *nawotuye*²¹ (estrangeiros) a partir de um acidente aéreo ocorrido no contexto da segunda guerra mundial, quando uma aeronave B-29 do exército norte americano tentava chegar à base aérea aliada do município do Amapá/AP. Para resumir uma longa e controversa narrativa²², consta que

¹⁸ Comunicação pessoal, agosto de 2016.

¹⁹ Trata-se aqui de um *Ariknah Giwatyavu* (Animal Espiritual) domesticado pelo xamã e, portanto, controlado por ele.

²⁰ *Bukuy* (Elierson Batista), comunicação pessoal, fevereiro de 2018.

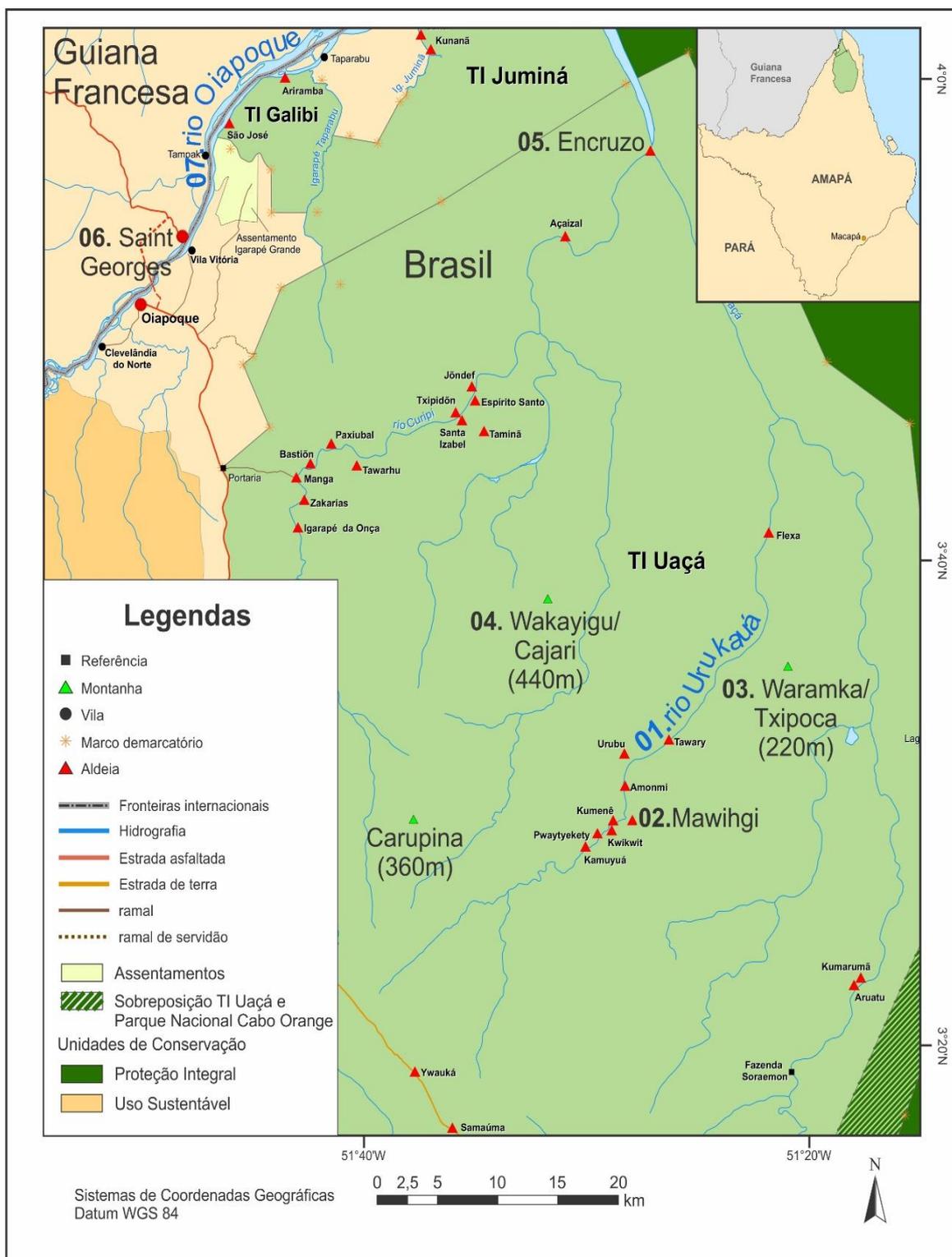
²¹ Palavra em *parikwaki* que pode designar tanto um branco genérico, quanto um estrangeiro.

²² Conversei com o senhor *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) uma única vez sobre o evento. Mas com seu filho *Natã* dos Santos, tive oportunidade de dialogar três vezes sobre o ocorrido. Ocasões em que ele me contou da participação de seu pai como um dos guias indígenas da expedição que resgatou “ossos e corpos” de pelo menos trinta soldados norte americanos no alto da montanha.” (out/nov.2016)

tropas do exército brasileiro e oficiais do exército norte americano procederam o resgate dos corpos depois do acidente, constatando que os sobreviventes da queda da aeronave foram assassinados e a carga saqueada pelos “índios” da região. Evento que promove uma das muitas trocas de acusações entre os *Palikur* e seus desafetos brasileiros. Na ocasião, os soldados *parnãh* (brasileiros) indignaram-se com a evidência de que pelos menos dois sobreviventes da queda foram mortos a cacetadas, o que *Natãñ* dos Santos me confidenciou ter se tratado de um ato necessário, já que os dois acidentados tinham pernas e braços quebrados e gritavam de dor, nada mais se podendo fazer senão aliviar-lhes o sofrimento. (abr.2018) Por sua vez, os guias *arukwayene* que participaram da missão de resgate – entre eles o jovem *Uwet* – testemunharam, estarecidos, os soldados *parnãh* (brasileiros) arrancarem os dentes de ouro de todos os cadáveres e crânios encontrados, constituindo um acinte ao corpo dos mortos impensável para um *Palikur*. Aparentemente, mesmo depois dos *Arukwayene* terem renunciado à guerra como eixo estruturante de seu cosmo, ela veio até eles na figura de um cargueiro aéreo “Yankee”. A montanha é um tradicional território de caça *Palikur*, mas na época do acidente também era frequentada tanto por caçadores *Kwivyene* (*Karipuna*) quanto *Wahamayene* (*Galibi-Marworno*). A carcaça do B-29 permanece no alto do monte, bem como a controvérsia sobre o destino dos soldados estrangeiros que sobreviveram a queda.

Como apontamos, os *Palikur* também são conhecidos como “povo do rio do meio” em função do *Urukauá* encontrar-se exatamente entre os dois maiores tributários da baía do Oiapoque, os rios *Wahama* (Uaçá) e *Kwip* (Curipi). No Mapa 02 da página seguinte, referenciamos as Terras Indígenas do Oiapoque (*Galibi*, *Juminã* e *Uaçá*) e seus limites na atualidade, com ênfase nos topônimos alcançados na pesquisa. Assim, no ítem 01 do mapa, está o rio do Cobra Grande, *Urukauá*; no ítem 02, a ilha *Mawihgi* onde viveu e narrou nosso interlocutor *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos); no ítem 03, o monte *Waramka/Txipoca*, o lar do Cobra Grande *Waramwi* e palco de batalhas contra os *holandê* (holandeses); no ítem 04, a montanha *Wakaiygu/Cajari*, onde jaz a aeronave de guerra norte-americana; no ítem 05, vemos o Posto Indígena do Encruzo (SPI), onde nosso principal interlocutor foi apenado; no ítem 06, a Mairie (prefeitura) de Saint Georges de L’Oyapock onde os *Palikur* buscaram refúgio da milícia paraense; e

finalmente no item 07, o rio *Uyapkun* (Oiapoque), frequentado pelos *nawotuye* (brancos estrangeiros) desde tempos imemoriais:



É nesse pedaço da Amazônia antropogênica rica em recursos aquáticos, arqueológicos, históricos e humanos que pessoas e coletivos de origem *Aruaque*, sobreviventes das guerras de implantação das bases coloniais – comprimidos e contingenciados entre os portugueses de Belém e os franceses de Caiena – reorganizaram-se como o povo *Palikur-Arukwayene* da atualidade.

1.2. *Arukwá*-centrismo e grupos étnicos atuais

A região do Oiapoque foi caracterizada por Lux Vidal como uma “[á]rea cultural”, em que “[t]raços particulares adquirem sentido mais pleno quando entendidos como partes de um contexto mais amplo” (Tassinari, 2001, p. 160). Da combinação ambígua e polifônica de línguas²³ e facções proporcionadas pelas migrações, fusões, deslocamentos, escravismo e extermínio peculiares as guerras guianenses, resultou o amálgama atual de quatro autodeclarados grupos étnicos no município de Oiapoque. É importante perceber que não obstante a impossibilidade em estabelecer delimitações entre práticas culturais por definição interdependentes, porque circunscritas a uma área cultural oiapoquense/guianense comum, cada uma das etnias atuais da região pratica diferentes formas de distinção entre si, a exemplo da visão particular de cada uma acerca do xamanismo, ou “religião dos *Karuãna*”, como a ela costumam referir-se os *Karipuna*.

Dentre os *Arukwayene* a figura do Xamã e sua legião de *ariknah* (bichos)²⁴ domesticados foi abolida de forma dramática, sendo temerário atribuí-la somente a interferência proporcionada pela conversão massiva do coletivo ao cristianismo de matriz pentecostal. A esse respeito, Capiberibe reportando-se a Coudreau, cita a afirmação do Padre Fauque que “em 1735, inform[a] que os Palikur não possuíam mais pajés, pois haviam matado todos”. (1998, p. 07) Sem adentrar no mérito do que pretendia o jesuíta ao reafirmar o extermínio dos *Ihamwi* (Xamãs) entre os *Arukwayene*, tal premissa impõe a possibilidade de inferir que os missionários do Summer Institute of Linguistics (SIL)²⁵ teriam adentrado um espaço xamânico em crise e o manipulado a seu favor, ao invés de terem criado antes a cisão, a exemplo do que foi praticado em outras

²³ Atualmente, os quatro povos indígenas do Oiapoque praticam em seu cotidiano pelo menos duas línguas indígenas (*Kheuól* e *Parikwaki*), além das línguas francesa e portuguesa (Vidal, 2011). O *Kheuól* é a “língua geral” de comunicação interétnica entre os coletivos indígenas do Oiapoque, que combina em seu léxico elementos de línguas indígenas, francesa e afro-guianense.

²⁴ Conforme apontamos, os espíritos *Karuãnas* ou *Karuanã* (*Giwatyavu* em língua *Parikwaki*) também são chamados de “bichos”, embora tal referência designe “animais espirituais” que tanto podem ter caráter doméstico e terapêutico (*paytkune*), como agressivos e assassinos (*axtigyene*). No Baixo Oiapoque é consenso que os benfazejos são invocados pelo chocalho Maracá, enquanto os agressivos o são pelos tambores, o que ajuda a explicar porque os Xamãs *Kali'nã-Tilewuyyu* e seus grandes tambores de madeira são muito temidos.

²⁵ É uma instituição missionária norte americana com pretensa atuação acadêmica, que alçou ingerência junto a sociedades indígenas em território brasileiro a partir do “protetorado” exercido por Darcy Ribeiro, teoricamente em favor da “preservação das línguas indígenas”. (Capiberibe, 2007; e Valente, 2017)

sociedades indígenas. Fato é que atualmente os *awaig* (homens) *Palikur* são pródigos e insistentes em dizer que o “tempo do pajé já acabou, já morreu”, e que com “ele” teria se encerrado o “tempo da mentira”, a exemplo do que ouvi e registrei em diferentes oportunidades no *Urukauá*. O que não é o mesmo que dizer – em que pese a vontade dos atuais líderes nativos da igreja – que dentre esse coletivo o xamanismo foi extinto, visto que tais práticas se traduzem em muito “[m]ais do que a soma do trabalho de figuras que se convencionou [a] chamar de xamãs”. (Sztutman, 2005, p. 219) Voltaremos a esse assunto entre o coletivo *Arukwayene* mais adiante na dissertação. Abaixo, uma imagem que ajuda a visualizar as distinções.



Imagem 01 – Distinções no Oiapoque. É possível verificar que a imagem acima busca sintetizar a unidade atual entre os povos *Uaçauáras* (traduzido do *Nheengatu*: “os daqui do Uaçá”), que compõem o atual mosaico humano e territorial indígena do Oiapoque. Os quatro grupos produzem diferenças entre si na atualidade a partir de cores, ancestralidades e troncos linguísticos distintos, diferenças que foram, em grande medida, encapsuladas pela atuação do SPI. O que tenho chamado de *Arukwá*-centrismo refere-se a tamanhas distinções em uma área sócio cultural comum em que diferentes arranjos e línguas organizam-se em torno dos marcadores cosmológicos *Palikur*, tais como o *Turé Aruaque* e a figura do *Kayeb*. O *Kayeb* (ao centro da imagem), também conhecido como *Un Anag* (Dono das chuvas), é uma serpente cósmica de sete cabeças que “mora no céu” e de lá organiza os vetores climáticos a partir da constelação que os não índios chamam de cruzeiro do sul. (Fonte da Imagem: *Yermollay Caripoune*, 2018)

Entre os vizinhos *Kwivyene (Karipuna)*, o Pajé ou *Tuxáua* ainda dispõe de muita consideração e respeito. Da perspectiva de uma professora²⁶ paraense que trabalhou muitos anos entre este povo, “[e]les tem uma fé cega no Pajé.” (Tassinari, 2001, p. 178) De fato, os *Karipuna* são, dentre os coletivos indígenas do Oiapoque, o povo onde o *Turé Aruaque* e o cultivo aos espíritos *Karuãna* é mais presente, atualmente. A semelhança com o xamanismo *arukwayene* do passado (Capiberibe, 2014) denuncia uma possível fusão entre refugiados da guerra da Cabanagem e um clã *Palikur*, em algum momento do século XIX (Aniká & Silva, 2016). Entre os *Karipuna*, o trabalho do xamã é socializado e seu desempenho tornado público “[p]or meio dos turés e das sessões de cura”. (Sztutman, 2005, p. 218) Aparentemente, o xamanismo *Karipuna* guarda em suas festividades de agradecimento aos *Karuãna* uma relação de domesticação em detrimento da troca de agressões, o que lhe confere um *status* positivo e sincrético com a simbologia cristã, dentre o coletivo.

Apesar do etnônimo próximo, os *Wahamayene (Galibi-Marworno)* “[n]ão possuem parentesco direto com os *Galibi-Kalinã*”, constituindo-se como uma população heterogênea descendente tanto de povos *Caribe*, quanto de *Aruaque*. (Vidal, 2001, p.118) Junto aos *Marworno* que se declaram de maioria católica e “[c]onfessam ter medo do universo xamânico e dos turés” (Sztutman, 2005, p. 205), o xamã não foi necessariamente abolido, mas está em desuso, conforme me disse Sérgio dos Santos.²⁷ O “medo” advem de uma alegada “[falta de] destreza para a comunicação adequada com os agentes sobrenaturais”, conforme emenda Sztutman. (2005, p. 205) O *Marworno* Sérgio me expôs que o aprendizado e efetiva apreensão do dom de cura entre seu povo detêm um “preço” do qual nenhum dos atuais *Marawanne* (forma arcaica de referir o etnônimo) está disposto a pagar. Relatou que os “seres do fundo”

²⁶ Trata-se de Dona Verônica Leal, professora aposentada que lecionou entre os *Karipuna* da Aldeia Santa Izabel a serviço do SPI, tendo sido entrevistada por Antonella Tassinari em 1991, na cidade de Belém/PA. (Tassinari, 2001)

²⁷ Entrevista concedida em fevereiro de 2014. Sérgio dos Santos Silva é nascido no *Kumarumã*, no alto rio Uaçá, fluente em *Kheuól*, francês e português, aprendeu a língua dos brasileiros na infância, por conviver com os militares do exército brasileiro que administravam uma fazenda de criação de búfalos na ilha *Soraemon*, dentro do território *Marworno*. A fazenda foi abandonada (Arnaud, 1969, p. 116), bem como a ingerência do exército no interior da Terra Indígena Uaçá, após o processo de demarcação e homologação das terras indígenas de Oiapoque, ocorridas nas décadas de 80 e 90 do século XX. Sérgio é na atualidade egresso do curso de Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP); diretor geral do Museu *Kuahi* dos Povos Indígenas do Oiapoque e reconhecida liderança entre seu povo.

sempre pedem “um filho” em troca do dom xamânico, o que na prática decreta a morte de um dos filhos do aprendiz de pajé, quando a negociação entre humanos e não humanos é efetivada, sendo esta a principal causa do abandono das práticas xamânicas entre seu povo.

Completando o quadro das etnias do Oiapoque e respectivas práticas religiosas, há um pequeno grupo de *Galibi-Kalinã* – autodenominados *Kali’na-Tilewuyu* – migrados do norte da Guiana Francesa para o lado brasileiro em 1950. Trata-se dos mesmos *Galibi/Kalinã/Imawri* designados pelo Senhor *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) como os “inimigos” particulares dos *Palikur-Arukwayene*. A insistência do grupo em se autodenominar *Tilewuyu* retrata a distinção entre os grupos familiares *Galibi*, que os *Palikur* considerariam como relativa a diversidade clânica interna. A ênfase na especificidade também é explicada pela motivação desse grupo familiar em deixar a costa da Guiana e se mudar para o Brasil em meados do século XX, o que segundo *Baba*²⁸ (Valber Rogério dos Santos *Jean-Jaques*) deu-se por uma briga entre grupos familiares e a necessidade de fugir as agressões xamânicas veiculada pelos desafetos²⁹. Trata-se seguramente dos descendentes dos inimigos rituais dos *Palikur* na guerra que é objeto desta pesquisa, em que pese a negação de seu patriarca, o senhor *Gerárd Lod* – falecido em março de 2018 – com respeito a participação de seu grupo no conflito (Vidal, 2001). A negação do Senhor *Lod* só foi completamente compreendida por mim após seu falecimento, quando então pude conversar com seus netos. Migrado do território *Galibi* para o limite do território *Palikur*, Seu *Gerárd* tinha motivos para não querer falar do assunto da “guerra contra os *Palikur*”, visto a boa recepção que alegava ter obtido junto a indígenas e não indígenas da margem brasileira.

Os *Kalinã* do Oiapoque vivenciaram um processo de fusão aparentemente voluntário nos últimos sessenta anos, pois se casaram com mulheres do coletivo *Karipuna*, e também com brancos. No Brasil são católicos da linha mais tradicional da Igreja e em sua conturbada história consta o sofrimento com as idéias e eventos evolucionistas que ao final do século XIX, “[entre] 1882 e 1892 [transportaram um grupo

²⁸ Valber Rogério é descendente do patriarca *Gérard Lod* que trouxe o grupo *Kali’na* ao Brasil em sua canoa a vela, por via marítima. Desistente do engajamento no exército brasileiro, *Babal* cuida da família e da roça em sua aldeia São José dos *Galibi*, no Baixo rio Oiapoque. Em 2018, alçou sucesso no vestibular indígena da UNIFAP e ingressou no curso de Licenciatura Intercultural Indígena/CLII.

²⁹ Comunicação pessoal, em março de 2018.

de *Kali'nã* para] à França e Holanda [com objetivo de] serem expostos nas grandes exposições da época, como representantes dos povos “selvagens” do Novo Mundo.” (Vidal, 2009, p. 02)



Imagem 02 – A imagem acima foi produzida em Paris, pelo Príncipe Roland Bonaparte, em 1892. A fotografia corrobora o testemunho de Seu *Gérard Lod*, mostrando o grupo de *Kalinã* que foi a Europa para compor as “exibições” da época. Levados como fósseis vivos, os outrora senhores da costa venezuelana apresentaram-se no além-mar como representantes do “primitivismo americano”. Consta que o grupo familiar *Kalinã* permaneceu por tempo indefinido remando canoas em cima de palcos secos a fim de entreter uma burguesia europeia pretensamente culta. O caráter “científico” da exposição supostamente etnográfica é desvelado quando se constata que as louças penduradas sobre o grupo sequer são produção do povo *Kali'nã* (Tricornot, 2007, p. 101). Não se sabe quantos e quem conseguiu retornar, mas é seguro que boa parte do grupo pereceu devido ao frio e as doenças contraídas na Europa, conforme o testemunho do Senhor *Lod*. (Fonte da imagem: Vidal, 2009, p. 01)

Esse pequeno grupo de matriz *Kali'nã* que no Brasil assumiu a identidade de “*Galibi* do Oiapoque” também são da mesma origem dos “[c]onsiderados índios portugueses ... hostis a presença francês[a]” na região de Caiena. (Vallot, 2012, p. 66) Por razões que desconhecemos, não há evidências de práticas xamânicas entre o grupo no Brasil, mas do lado francês é fato que os *Kali'nã* praticam o xamanismo em larga escala, o que é atestado tanto por *Babal* (Valber Rogério dos Santos Jean-Jaques),

quanto pelo trabalho de Tricornot, que demonstrou que “[l]e dessin des corps”³⁰ realizado pelo *Piyei* (Xamã) *Kali’nã* durante o ritual d'*Epektono* objetiva o tratamento e comunicação adequada com o espírito dos falecidos. (2007, p. 81)

Os coletivos indígenas do município de Oiapoque parecem apontar para arranjos societários multiétnicos amazônidas em que “[o] conceito de cultura fixa, unitária e delimitada deve dar lugar ao senso de fluidez e permeabilidade dos conjuntos culturais”, admitindo a constante “reconstru[ção] e desmantelam[ento] [de] materiais culturais” que reagem as interações individuais e coletivas a que estão expostos seus sujeitos sociais (Wolf, 2005, p. 462). A fronteira do Baixo Oiapoque configura-se, portanto, por arranjos pluriculturais e multiétnicos que guardam todas as ambiguidades inerentes a “dialética entre etnicidade e nacionalidade” transfronteiriça (Cardoso de Oliveira, 2006, p. 112), o quadro sociológico atual que não difere muito do passado colonial, conforme denunciam seus vestígios arqueológicos sobre os quais nos debruçamos a seguir.

³⁰ “a pintura nos corpos”, tradução livre minha.

1.3. Evidências arqueológicas no Território *Palikur-Arukwayene*

Eduardo Goés Neves considera que a arqueologia da Amazônia é uma espécie de “história antiga dos povos indígenas da região”, (2006, p. 03) ao apontar que os atuais mapas de distribuição das terras e contingentes indígenas coincidem exatamente com a ocorrência de grandes sítios arqueológicos. Isto denotaria vastos territórios de uma Amazônia pré-colonial densamente povoada, ainda que não exatamente pelos mesmos povos e etnias atuais. Para o autor, o aprofundamento dos estudos e a identificação de tradições³¹ arqueológicas em variados pontos da Amazônia desmentem a premissa de uma região despovoada e cheia de limitações à ocupação humana, engendrada pela arqueologia de cunho ecológico determinístico, que atualmente é alvo de revisão e crítica.

Registros arqueológicos estudados na Amazônia desde o século XIX caracterizam a existência de sociedades hierarquizadas capazes de gerir grandes contingentes populacionais, além de complexas³² organizações políticas (Neves, 2006). Marcos Pereira Magalhães também questiona o modelo de organização sócio territorial preteritamente atribuído as sociedades amazônicas, considerando que “outros modos de organização do poder [,] descentralizados e sem hierarquias sociais não significariam atavismo cognitivo [nem tampouco a caracterização de] sociedades retrógradas” (2016, p. 346), mas antes as soluções mais eficazes para os diversos arranjos e contextos multiétnicos que caracterizariam, e ainda hoje caracterizam, a ocupação de partes do território.

Tais questionamentos realizados aos determinismos materiais e ecológicos que buscam explicar o comportamento e a territorialização das populações amazônicas em tempos remotos, foram potencializados no contexto da arqueologia processualista a partir do entendimento de que o bioma ajuda a pensar o comportamento dos grupos humanos, mas não os condiciona, visto que o ambiente também é uma produção antrópica e, portanto, a amplitude das redes sociais a que estariam ligados

³¹ O termo “tradição” denomina um conjunto de fases de produção material (principalmente lítica e cerâmica) distintas e identificáveis em áreas amplas e com grande profundidade cronológica, conforme Neves (2006).

³² De acordo com Machado, é preciso “[c]hama[r] atenção para a necessidade de se entender de que maneira uma sociedade é complexa, em vez de ficar apenas afirmando sua constatação”. (2006, p. 762)

determinados grupos, tende a ser mais significativa para seu desenvolvimento que uma aludida “limitação ambiental”.³³

Gerald Migeon (2008), ao explicar os estudos e datações realizados por seu grupo de pesquisadores em “l’espace guyano-amazonien”,³⁴ exatamente no território que compreende hoje boa parte da costa das guianas em sua intercessão com o salgado paraense, aponta para as centenas de sítios arqueológicos que denunciam a ocupação humana do litoral norte do Brasil por culturas “aruaquinóides” e “proto-caribes”. Também a arqueologia amapaense do século XXI, representada sobretudo por Nunes Filho (2014) concorda com os estudos de Migeon, no sentido de considerar uma costa atlântica pré-cabralina densamente ocupada por povos, tradições e famílias linguísticas distintas entre si. Desta maneira, os dados arqueológicos de pesquisadores brasileiros e franco-guianenses apontam para a existência de uma costa amazônico-guianense pré-colonial ocupada por pelo menos duas grandes “tradições” culturais, que por sua vez agregavam diferentes povos. Nunes Filho (2014) concorda tanto com Neves (2006), quanto com Migeon (2016) no sentido de considerar que “[a]s descobertas arqueológicas do final do século XX mostram uma ocupação humana diferente da apresentada pelos deterministas ecológicos”. (Nunes Filho, 2014, p. 14) Os canais, estradas, poços e as “urnas funerárias refinadas” bem como as técnicas de manejo florestal catalogadas em sua pesquisa deixam pouca margem a dúvidas quanto à capacidade da atual costa amapaense em sustentar sociedades “complexas” e com alta densidade populacional. (Nunes Filho, 2010)

Mas Neves (1999) também adverte para os limites da tentativa de estabelecer correlação direta entre padrões arqueológicos e linguísticos nas terras baixas, visto que tal exercício não esclarece, mas antes pode encobrir as redes de comércio e casamentos interétnicos engendrados em sistemas políticos regionais, que de fato podem jamais ter experimentado nenhum tipo de “isolamento”. A profusão de determinado estilo cerâmico em uma área pode pressupor, antes do predomínio exclusivo de ocupação de determinado grupo, a aliança de grupos étnicos e suas trocas materiais em níveis regionais. Denise Schaan (2007) aprofundou a crítica e considera que a utilização de marcadores estilísticos e variedades tipológicas usadas para definir fases e culturas

³³ Sobre o assunto consultar Trigger, 1989; Neves, 1999; e Wolf, 2005.

³⁴ “no espaço amazônico-guianense”, tradução livre minha.

distintas podem mascarar a continuidade cultural, bem como as mudanças sociopolíticas dentro de um mesmo território ou área cultural. A autora lembra que um dos objetivos da arqueologia é estudar os artefatos para entender os processos, tanto de continuidade quanto de mudança cultural, desta maneira, entende-se que o registro arqueológico não é enganoso, mas sua interpretação equivocada pode engendrar grandes distorções no que diz respeito a territorialidade das populações amazônidas.

A revisão de pressupostos que versam sobre a ocupação pré e pós-colombiana da Costa Guianense também envolvem “duras críticas” ao conceito de Cacicado, visto a enorme variabilidade de arranjos sociais que o mesmo pretende cobrir a partir de um modelo unilinear. (Machado, 2006) Portanto, a “complexidade social” e o “cacicado” na Amazônia necessitam ser rediscutidos a exaustão, visto estarem fortemente ancorados em pressupostos ambientais, ou melhor dizendo, em princípios do determinismo ambiental. Talvez o mais relevante a ser destacado aqui seja a percepção de que o estado da arte da Arqueologia não confere mais suporte ao “minimalismo” e “isolamento” atribuído as sociedades guianenses do passado, a partir da análise contemporânea de seu vestígio cerâmico.

Em que pese a impossibilidade científica de estabelecer ligação direta entre “vestígio cerâmico do passado e grupo etnolinguístico atual” (Neves, 2005, p. 123), os artefatos de morfologia “aruaquinoide”, sobretudo aqueles ligados a ritualística funerária, são reivindicados pelos atuais *Palikur* como próprios de seus “antigos”, que segundo sua memória realizavam complexos ritos fúnebres com o que poderia ser chamado hoje de enterramento secundário. O *arukwayene Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos), narrando a mim aspectos da *Keka Imawri*³⁵, afirmou que:

“... [u]ma das regras da *Keka* era de que havia três *awaig* [homens] de cada lado pra cuidar dos mortos... aqueles homens tiveram que “trabalhar” muito pra cuidar do enterramento de todos os guerreiros ... [eles] levaram os corpos a um lugar distante, depois desembarcaram e **assaram**³⁶ todos [os corpos]... o lugar onde esse trabalho foi feito é chamado de *Migikvu* ... [O] trabalho de assar todos os corpos demorou mais de uma semana! ... assavam *Kalinã* e *Palikur* e separavam a queima pelos clãs de cada um... depois fizeram muitos potes. As cinzas e os ossos de cada guerreiro eram colocados dentro de cada pote. Cada clã tinha um pote! [específico]”. (out. 2016)

³⁵ Guerra dos *Galibi*, em língua *Parikwaki*.

³⁶ Grifo meu. O narrador *Uwetmin* recusava-se a discorrer sobre as práticas antropofágicas atribuídas aos *Galibi* tanto pelos *Karipuna* quanto pelos *Teko*, os dois grupos *Tupi* que atualmente ocupam a região.

Narrativas mítico-históricas como esta podem ser confrontadas com os vestígios arqueológicos e explicitar um tipo específico de complexidade cultural expresso na hierarquização de eventos e material fúnebre. É importante ressaltar que o cuidado dos *Arukwayene* com os féretros e as armas dos guerreiros caídos em combate e, portanto, com o cultivo na manutenção da fronteira entre vivos e mortos é tido na historiografia mundial como uma característica de “civilizações complexas”, a exemplo dos Vikings, Gregos e Romanos. Na *Ilíada*, mais especificamente na descrição da morte em combate da rainha das guerreiras Amazonas, vislumbra-se seu verdugo Aquiles empenhado em devolver os corpos de todas as “[a]mazonas que haviam morrido a seu redor [para que] não fossem tocados: [ordenando ainda que] todos [fossem] restituídos, com suas respectivas armas ... para que [as] sepultassem com as honras devidas”. (Sthephanides, 2000, p. 195) Procedimento que não difere em absoluto do envidado na narrativa *Palikur* sobre o “trabalho com o corpo dos mortos” na *Keka* (guerra). No entanto, em conformidade com Edmund Leach (1982), o mesmo fazer acadêmico que produziu análises e traduções da Guerra de Tróia aponta os primeiros (gregos) como pretensamente “civilizados”, enquanto classifica os segundos (indígenas) como supostamente “bárbaros” ou “selvagens”. Leach lembra que a antropologia acadêmica e demais ciências auxiliares de fato não se consolidaram como “o estudo do homem, mas sim [como] o estudo do homem primitivo”, (1982, p. 16) denunciando assim um fazer científico euro e etnocêntrico a ser superado.

Além da memória dos enterramentos dos “antigos”, cumpre mencionar uma breve experiência com arqueologia pública vivida pelos *Arukwayene* junto ao arqueólogo Eduardo Neves, sobre a qual trataremos na última parte da dissertação. (Green et al, 2011) A experiência parece ter suscitado alguma discussão no interior do coletivo *Palikur* sobre a importância política que os cognominados “necrotérios indígenas”³⁷ e respectiva cerâmica adquirem no presente, visto terem sido apropriados como ferramenta de luta pela manutenção do território, além de reafirmar os *Arukwayene* como o “povo anfitrião” da região. (Mendes & Batista, 2017)

³⁷ Designação dada por Emílio Goeldi e sua equipe para referir-se a profusão de urnas funerárias “Nu-Aruake” escavadas entre os rios *Cunani* e Maracá no fim do século XIX (1895), território constante da antiga Costa Palikura. (Ferreira, 2009)

2. Do tema, das escolhas e da interlocução

Após anos de contatos e entradas intermitentes³⁸ no território *arukwayene* pude, no início de 2016, iniciar uma sondagem sobre a possibilidade de engendrar pesquisa de mestrado relacionada às memórias da resistência protagonizada pelos “velhos”³⁹ *Palikur* frente à implantação da escola estatal no rio *Urukauá*, em meados do século XX, bem como a seu papel supostamente desintegrador, visto que pensado dentro do conjunto do “[p]adrão da escola rural brasileira”. (Baldus, 1962, p. 36) A leitura e apropriação da produção bibliográfica das orientandas de Lux Vidal, pesquisadoras⁴⁰ que trabalharam na região, bem como o escrutínio dos trabalhos de conclusão de curso de acadêmicos *Palikur* do curso de Licenciatura Intercultural Indígena/UNIFAP⁴¹ como Ivanildomin⁴² Gomes do clã *Wakavunhyene* (2012) e Hélio Labontê do clã *Kwakyeyene* (2015); alertaram-me para o protagonismo *arukwayene* exercido por ocasião da implantação da escola, referenciando o conflito capitaneado pelos “mais velhos” contra as diretrizes do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), na ocasião, o “[p]oder local alienígena” recém instalado. (Cardoso de Oliveira, 2006, p. 237)

Tratava-se do contexto em que o órgão tutelar implementou a escolarização compulsória dos indígenas do Uaçá como estratégia de “civilização” e “abrasileiramento” dos costumes, diretriz que jazia no aparato burocrático estatal desde a passagem do Marechal Rondon pela região, em 1927. Na ocasião o militar indígena deixou recomendações explícitas contra a relação próxima dos “índios brasileiros” com

³⁸ Minha primeira entrada no rio *Urukauá* se deu em junho de 2013, na condição de servidor concursado da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). No entanto, os trabalhos de campo e as narrativas que compõem o escopo da dissertação foram realizados/recolhidos em sua maioria entre junho de 2016 e maio de 2018, em quatro entradas no território *arukwayene* que variaram entre vinte e trinta dias de permanência cada uma.

³⁹ Meus interlocutores referem-se aos guardiões das histórias dos antigos ora como “velhos”, em português, ora como *Ahwiw*, em *parikwaki*. Palavras que guardam o sentido de pessoa sábia, honorável, digna de maior etiqueta no tratamento.

⁴⁰ Antonella Tassinari (2003) e Artionka Capiberibe (2007).

⁴¹ Curso superior específico e exclusivo para formação de professores indígenas, instalado na Universidade Federal do Amapá/UNIFAP em 2007, com financiamento do Ministério da Educação (MEC).

⁴² Conforme apontei anteriormente com referência ao Senhor *Uwetmin*, entre os *Arukwayene* o uso do sufixo *min* é a maneira de proferir o nome de uma pessoa morta sem invoca-la, ou faltar-lhe com o respeito à sua memória. A exemplo da designação para grandes predadores, a etiqueta *Palikur* determina que o nome de parentes mortos não devem ser proferidos, sob pena de atraí-los. É possível que entre os *Arukwayene* a divisão entre mortos e vivos seja uma fronteira física e linguística a ser continuamente cuidada, mesma predisposição encontrada entre os *Ba Tswa* do interior de Moçambique, em que o enterramento adequado e o “sossego” do morto é condição para que ele não “apareça” ou disponha “azares” entre os vivos, conforme o apontado na pesquisa de Siteie (2018).

os “franceses e crioulos da Guiana”, que finalmente foram implementadas a partir da instalação do Posto Indígena do Encruzo, em 1942 (Arnaud, 1969, p. 115). Esse posto, atualmente abandonado, está situado na confluência dos três rios (Uaçá, Curipi e *Urukauá*) que dão acesso ao território indígena do Uaçá. De 1945 a 1967 o SPI amplia a ingerência do posto indígena militarizado e “[r]etira da área intrusos e estranhos, como comerciantes, crioulos, franceses e ingleses que haviam se instalado às margens dos rios para a exploração de recursos naturais, como ouro e madeira de lei”. (ISA, 2017)

Além da expulsão dos “estrangeiros”, o posto de controle levou professoras paraenses para a área, o que foi visto como estratégia de “escravização das crianças”⁴³ pelos velhos *arukwayene*. Este era meu interesse inicial de pesquisa, mas naquele momento as demandas das lideranças *Palikur-Arukwayene* eram outras e aparentemente não se deu atenção ao meu pleito. O Cacique *Labontê* e os vice-Caciques do *Kumenê* ocuparam-me todo o tempo com demandas de associativismo; ofícios para órgãos públicos diversos e ainda um urgente diálogo com a Capitania dos Portos do Amapá, que insistia em apontar as “ilegalidades” das embarcações *arukwayene*, sempre que estas desciam a baía do rio Oiapoque para comerciar farinha. No mesmo contexto, pude testemunhar o *awaig* (homem) Matias *Labontê* do Clã *Kwakyeyene* (Gente do Ananás), tornar-se o vereador indígena mais votado no pleito das eleições municipais de outubro de 2016 em Oiapoque, a partir da proposta de lutar “pelos direitos dos Indígenas e não Indígenas”.

Em momento posterior, confrontado com a literatura de Cardoso de Oliveira (2006), pude perceber que minha proposta de consulta para pesquisa esteve imersa em um ambiente para “[a]lém da construção de conhecimentos [vendo-se] enleada em demandas de ação” que constantemente pressionam, “[e]specialmente os etnólogos [a] agir simultaneamente ao seu esforço em conhecer”. (2006, p. 227) Fato é que depois de um intenso ano de trabalho no *Urukauá*, ficou claro que minhas obsessões pela educação de cunho althusseriano⁴⁴ e o “trator ideológico” representado pela escola pública haviam ficado para trás. As demandas comunitárias que me foram

⁴³ Conforme Arnaud, 1969; Gomes, 2012; e Tassinari, 2003.

⁴⁴ Referente à *Louis Althusser*, teórico marxista francês reconhecido pela análise empreendida sobre os aparatos ideológicos do Estado. O autor entendia que nenhum outro aparato estatal dispunha de uma audiência obrigatória por tantos anos como a escola pública, daí seu caráter alienatório e homegeneizante. (Althusser, 1998)

contingenciadas e a ênfase nos discursos dos sábios narradores haviam se sobreposto a minhas ideias iniciais. Registrar “no livro” a *Keka Imawri* (Guerra do *Imawri*) “para que o povo não esqueça” era o que tínhamos para o momento, segundo a ótica de um *ahwiy* (velho) *arukwayene*, de maneira que fui sendo instado a buscar as principais efemérides, registros e menções referentes as guerras de implantação das bases coloniais europeias travadas no Escudo Guianense, a fim de pensar a delimitação do tempo e do espaço de pesquisa em sua relação com a memória *Palikur*.

2.1. A Guerra como fundamento de uma consciência histórica

O Estado⁴⁵ brasileiro em sua atual configuração geopolítica é resultado de aproximadamente meio milênio de guerras coloniais e contínua expansão fronteiriça, travadas em diferentes contextos históricos, contra agentes e nações ameríndias, europeias e latino americanas. Tal configuração se deu mediante uma complexa dinâmica de celebração e rompimento de alianças, tratados e contra tratados, expulsão de agentes e empresas coloniais, limpeza étnica e extermínio de populações. Essa dinâmica expansionista extensa e ininterrupta no tempo e no espaço, observa uma unidade operacional no que respeita ao modo de fazer a guerra, estando via de regra fundamentada em alianças bélicas provisórias junto aos coletivos indígenas. (Pacheco de Oliveira, 2016) Parece ser ponto pacífico de discussão que o sucesso europeu na “[g]uerra brasílica ... depende[u] do envolvimento com as forças irregulares da colônia [sendo que] para o holandês, os aliados naturais, nesse campo, foram os povos indígenas avessos à presença portuguesa” (Lenk, 2013, p. 97) e vice-versa.

No decurso dos séculos o Estado brasileiro fez-se herdeiro e gestor de territórios e grupos humanos enquistados nas sucessivas guerras de cunho “civilizatório”, projetos de colonização materializados em distintas práticas genocidas dirigidas a uma miríade de grupos étnicos desde o século XVI (Pacheco de Oliveira, 2016). Antônio Carlos de Souza Lima (1995), ao refletir acerca dos impactos do conflito bélico, considera que o estado de guerra e exceção não se consolida somente como agente de destruição de distintos arranjos sociais, mas também como construtor de novas configurações políticas e sociológicas dentre os querelantes, baseado na díade aliança/antagonismo. Nesse sentido, entendemos que os conflitos e o estado de guerra generalizado instaurados na formação da América, dita portuguesa, objetivaram a consolidação das bases físicas, políticas e epistemológicas que cimentaram a iniciativa colonial ibérica. (Reis, 1993)

⁴⁵ As definições teóricas acerca de Estado são plurais e a meu ver, demandam delimitação quando utilizadas. Aqui recorreremos ao sentido weberiano de Estado, como a organização política dominante que impõe um tipo de existência ordenada no interior de determinado território, graças à ameaça e efetiva aplicação da força física aos grupos dominados, por meio de agentes bélicos e administrativos especializados. (Das y Poole, 2008, p. 08)

Por essa premissa, os processos históricos que implicam em um “Nascimento⁴⁶ do Brasil” tornam-se plurais e extra temporais, utilizando-se da violência física e simbólica a fim de operacionalizar o descimento e à subalternização de diferentes modos de vida. João Pacheco de Oliveira (2016) lembra que para “amenizar as consciências” foi preciso justificar o genocídio como uma reação simples e merecida, em relação à pretensa “maldade” e “primitivismo” dos coletivos indígenas. Assim, uma leitura combinada de Souza Lima (1995) com Pacheco de Oliveira (2016), propõe que a “domesticação” do elemento humano indígena atuante e sobrevivente das guerras de colonização depende, em grande medida, da implementação de ações em nível “administrativo” para a incorporação definitiva de distintas “humanidades e territorialidades”. Trata-se da conhecida premissa foucaultiana da “política como continuidade da guerra” (Souza Lima, 2007, p. 167), ou, em outros termos, política “tutelar” e guerra em modalidade “pacífica” e “cordial”.

Foi a partir desta primeira percepção sobre as práticas de “conquista” e “administração” da pilhagem material e humana de uma guerra pretérita – mas do ponto de vista *Palikur-Arukwayene* ininterrupta – que intentei delimitar meu tema de pesquisa, principalmente a partir da possibilidade de análise das distintas motivações para o conflito armado entre grupos indígenas e europeus, na Costa Guianense.

No processo de delimitação busquei, além de marcos históricos, algum entendimento sobre a dinâmica sociológica interétnica da Amazônia Indígena, em que os grupos humanos que convivem e estabelecem fronteiras “[t]omam isto ou aquilo emprestado [uns aos outros] e vivem [juntos] de maneiras muito mais interessantes do que qualquer modo abreviado ... de compreensão poderia supor” (Said, 2007, p. 26). Deparei-me também com a “advertência etnográfica” de Julie Cruikshank, que considera que ao vasculharmos “[a] narrativa de outras pessoas em busca de “fatos” [corremos] o sério risco de não entender seus significados” (2006, p. 157), o que de antemão me alertou para possíveis pontos, tanto de cisão quanto convergência, entre Antropologia, História e Memória. De forma concomitante, colhi críticas e sugestões

⁴⁶ Carlos Fausto vai considerar o nascimento como a “invenção” do Brasil, terminologia que me parece mais adequada para explicar as fronteiras ibéricas continuamente forcejadas e reinventadas pela guerra ininterrupta. A esse respeito consultar Fausto (2000).

entre distintos colegas de trabalho, além de uma imposição tácita por parte de pessoas do coletivo *Palikur*, como mencionei acima.

Das críticas que efetivamente me auxiliaram a maturar e delimitar o tema da pesquisa, talvez a mais mordaz tenha apontado para as “impossibilidades” de empreender algo que vislumbrasse um histórico de ocupação do Escudo Guianense, a partir de uma base empírica supostamente diminuta e fluída, como à memória de um senhor indígena. No contexto acadêmico em que foi proferida, tal crítica me pareceu apontar para a tensão que opõe “[a] reconstrução historiográfica do passado, com seus métodos, sua distância [e] pretensa cientificidade” (Rousso, 2006, p. 97), e por outro lado as múltiplas e em alguma medida, subversivas, memórias e histórias tecidas por indivíduos e grupos. Narrativas e memórias em que é próprio dos “[s]ujeitos sociais desafia[rem] a interpretação histórica” oficial (Acevedo-Marin, 2008, p. 09). Em jogo parecia estar a autoridade de quem pode produzir e ratificar o saber histórico, além do problema da confiabilidade do testemunho. (Vodman, 2006)

Sobre os inconvenientes que caracterizam o trabalho de passagem do testemunho oral para o escrito, Paul Ricoeur confronta o “[c]aráter sempre problemático [da] fenomenologia da memória” (2007, p. 172) e as suspeitas que pesam sobre ela, no que diz respeito a representação do passado. Mas o autor também afirma que “[a] testemunha confiável é aquela que pode manter seu testemunho no tempo”. (2007, p. 174) Aqui cumpre mencionar que embora diferentes “[p]ovos indígenas [venham] cada vez mais exigindo que suas tradições orais sejam levadas a sério como visões legítimas da história” (Cruikshank, 2006, p. 150), parece haver um espaço menor reservado às tradições orais no âmbito do conhecimento acadêmico. O que aponta para a necessidade de dialogar e entender as diferentes possibilidades de narrar à história, conforme preconizam Jane Beltrão & Rhuan Lopes. (2017)

Por fim, entendo que dialogar sobre as relações de domínio, aliança e esquia que operacionalizaram a “invenção” das atuais fronteiras indígenas e franco-brasileiras na região de Oiapoque, parece ser o caminho a ser percorrido nesta pesquisa, principalmente por imposição de uma memória e historicidade indígena que, tendo sido invisibilizada, insiste em reinventar-se e prevalecer.

2.2. Um *Wayam* entre os *Arukwayene*

Constituindo-me pelo imperativo de pesquisa entre os *Arukwayene* como uma presença observadora que em termos clifordianos, também é observada, não saberia dizer exatamente qual meu *status* entre eles, de maneira que passo a desenvolver a partir desta linha algumas ilações sobre a questão. Certamente não me consideram um “aprendiz de antropologia” ou um “mediador de comunicação” (Cardoso de Oliveira, 2006) porque tais definições definitivamente não tratam de categorias nativas. Talvez meu *status* não seja importante e existe a possibilidade de que meus interlocutores não pensem muito sobre isso. Entendo que a autorização para a pesquisa sobre a *Keka* (Guerra) outorgada pela comunidade na *pahadguhwalet*⁴⁷ (malocão) da aldeia central, em meados de 2016, representou um grande passo para minha aceitação, além de me apontar para uma reflexão sobre a dimensão pragmática empreendida pelos coletivos indígenas em relação aos pesquisadores. Parece mesmo ser regra entre os *uaçauára* (os habitantes do Uaçá) que a comunidade pesquisada coloca o etnólogo em determinado lugar e a seu serviço, esteja ele consciente ou não disso.

É preciso mencionar ainda que além da consulta realizada sobre minha intenção de pesquisa na casa da comunidade ser parte da necessidade de instaurar relações mais simétricas e transparentes entre interlocutores indígenas e antropólogos em formação, tal processo pode ter inaugurado uma inovação interessante. Ocorreu que junto ao aceite da comunidade fui estrangido a assinar um “le papel”, afirmando meu compromisso de retornar o produto da pesquisa. Ao que tudo indica, os *Palikur* aprenderam da maneira mais desagradável que os *parahna* (brancos falantes de língua portuguesa) não só são desalmados, mas também incapazes de sustentar a palavra empenhada. O conceito de alma aqui mencionado obviamente não tem relação com a premissa judaico-cristã, mas é pensado a partir do que Descola (1986) identificou entre os *Achuar*; e Pozzobon (2013) entre os *Tukano* e os *Maku*. Sem alma são os seres e coisas com os quais nenhuma comunicação pode ser estabelecida: “[coisas incomunicáveis porque lhes] falta alma ... [seres que vivem] uma existência maquinal e inconsequente.” (Lattour, 1994, p. 20)

⁴⁷ Casa da Comunidade ou Malocão Comunitário são traduções possíveis do *parikwaki* para o português.

Sobre metas e riscos inerentes ao fazer etnográfico é preciso considerar que, sendo eu um *parhana* (neo-português), e sabendo que estes são historicamente malvados e brancos canibais, incorro por consequência, no risco de me tornar por um deslize qualquer em um *axtigad*⁴⁸ (grande predador). Se estou, como intuo, em processo de avaliação, amansamento e colocação, devo atualmente ser algo próximo a um *parhana axtig*⁴⁹ (branco predador). Minha meta é deixar claro que não detenho a alegada malvadeza dos portugueses e, ainda, que desejo ser incorporado como um neo-português diferente, mais afrancesado⁵⁰ talvez.

Tenho buscado usar sempre que a conveniência e o bom humor aconselham o apelido *Wayam*,⁵¹ que me foi dado em tom jocoso depois de dia de caminhada na mata, por ocasião da abertura de uma estrada no interior do território *Palikur*. *Wayam* é um ser mítico, um Jabuti ancestral que mora nas estrelas e é reconhecido pela sabedoria aguda, além de ser o guardião das últimas chuvas. Tratamos aqui de um personagem cosmológico importante, mas não se trata de um caso de aplicação ou reconhecimento direto do nome por possíveis afinidades. Entre os *Arukwayene* sou *Wayam* porque lento, sonso, gordo e barulhento, como um jabuti se arrastando na mata, portanto absurdamente fácil de ser predado, além de inábil para o múnus guerreiro e caçador. Virilidade fraturada e vaidades feridas a parte (Audoin-Rozeau, 2013), se estiver interpretando corretamente ser uma pessoa-tartaruga – um *Wayamyene* – parece ser meu caminho no universo *arukwayene*, mesmo intuindo que não vai ser um processo simples provar que por debaixo da carapaça *parhana* (branco lusófono), guardo uma alma. Menciono Audoin-Rozeau (2013) em virtude de sua interpretação sobre as estratégias de quebrantamento da virilidade masculina e humilhação de guerreiros em potencial, proporcionados pelo aparato da guerra moderna. O que por sua vez me fizeram inferir que os apelidos e epítetos a mim conferidos pelos *awaig arukwayene* (homens adultos *Palikur*) podem fazer parte de meu processo de domesticação.

⁴⁸ *Axtigad*: predador monstruoso, impossível de amansar, incontrolável.

⁴⁹ *Axtig*: animal selvático, predador.

⁵⁰ Os franceses são considerados amigos leais porque acolheram e “deram terras” para os *Palikur* viverem, quando perseguidos pelos portugueses (*Uwetmin* - Manoel Antônio dos Santos, 2015).

⁵¹ *Wayam* em *Parikwaki* ou *Walamam* em *Kalinya*, é também em sua versão física um dos quelônios (*Geochelone denticulata*) responsáveis pela autonomia e segurança alimentar *arukwayene*. Uma vez que entendi meu apelido lembrei-me da assertiva, em alguma medida essencialista, de Câmara Cascudo com respeito a pessoa indígena como aquela que é “[c]atedratic[a] para impor nomes. E nomes justíssimos.” (Cascudo, 1989, p. 123)

2.3. Objetivo, tempo e espaço da pesquisa

O objetivo inicial desta proposta de pesquisa partilhada com o povo *Palikur-Arukwayene* e apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA), constava da possibilidade de empreender uma análise histórica e antropológica sobre narrativas de distintas batalhas da *Keka* (Guerra) entre os *Palikur-Arukwayene (Aruaque)* e os *Galibi-Imawih (Caribe)*, ocorrida pelo menos desde o século XVI e muito provavelmente potencializada durante o século XVII, por influência de variados fluxos migratórios e deslocamentos compulsórios de indígenas, no contexto de instalação das bases coloniais europeias.

No entanto, o objetivo da pesquisa foi sendo paulatinamente distendido por imposição das narrativas *Palikur*, que não admitem uma divisão cartesiana entre a Guerra no século XVI e outros períodos históricos subsequentes. Deste modo, por imposição de uma memória indígena narrada em termos próprios, me vejo no decurso da dissertação a transitar entre conflitos aparentemente díspares, mas que da perspectiva *Arukwayene* constituem um mesmo e contínuo evento guerreiro, conforme demonstrarei. Paradoxalmente, o tema de minha pesquisa afunilou-se, no sentido de que trata do choque entre o *ethos* guerreiro indígena *versus* os padrões de guerra genocida impostos pelos brancos em suas implicações para a integridade da estrutura social *Arukwayene* (Pinto, 2008), sem, no entanto, permitirem-me estabelecer o desejado recorte temporal.

De início, preciso discordar de Artionka Capiberibe quando ela afirma que “[o] mito da guerra Palikur não pode ser equiparado a uma narrativa de eventos que historicamente aconteceram”, (2007, p. 129) pois parto do princípio de que o referencial mitológico em suas diferentes temporalidades é também a representação histórica indígena propriamente dita e, portanto, cumpre buscar interpretá-la como percurso histórico narrado em parâmetros epistemológicos nativos. Como afirma Antonella Tassinari “[a] história se mitifica e o mito é chamado para explicar situações novas” (2003, p. 257), por isso parto do entendimento de que mesmo quando assumimos “[o] ponto de vista antropológico [e nos vemos mais interessados] nas representações de [um povo ou] comunidade do que na verdade dos fatos” (Portelli, 2006, p. 107), não podemos ignorar o pleito de distintos coletivos indígenas em ter sua cosmologia referendada como História. No caso de meus interlocutores é a partir destas

representações e memórias que, por exemplo, os *parhana* (brasileiros) da ocupação tardia no período republicano são classificados como neo-portugueses e apontados como os substitutos dos “brancos canibais”⁵² que promoveram a “terra hostil” e arrasada do interflúvio Oiapoque/Caciporé, no decurso do século XIX. (Vallot, 2012) De fato, a consciência histórica *Arukwayene* parece se constituir de narrativas que são compostas “[a] partir de contextos elaborados e reelaborados no tempo presente”. (Beltrão & Lopes, 2017, p. 18)

Como vimos apontando, a proposta desta pesquisa precisa considerar não apenas a guerra entre distintos coletivos indígenas, mas sua relação com a intervenção de grupos de guerreiros ibéricos e não ibéricos – que aparecem em profusão nas narrativas mítico-históricas da *Keka* (guerra). Para tanto, partimos da premissa de que sendo a guerra um fenômeno sociológico humano, não existe nada análogo ou parecido a uma “natureza da guerra”, “instinto combativo” ou “espírito naturalmente guerreiro” (Keegan, 2006, p. 09), como vulgarmente se supõe quando se alude ao guerreiro indígena, mas antes que a atividade belicosa só faz sentido quando confrontada a partir de pressupostos culturais inerentes a cada grupo social. (Fernandes, 2006; Pinto, 2008)

Acredito que, pelo menos, desde a desconstrução empreendida por Franz Boaz em relação a ideologia evolucionista da Guerra, então considerada como o “podão” que elimina os fracos e conduz a humanidade a um suposto “progresso” (2010, p. 74), que o darwinismo e a busca por uma “raiz biológica” para a guerra entre “primatas” que perpassa a discussão venha sendo abalada. A inserção da antropologia na “síntese evolucionária” é difícil porque a primeira não admite reduzir a existência humana a fatores biológicos (Aron, 1979; e Smocovitis, 2012). Não obstante, é preciso reafirmar aqui que partimos do princípio de que o evento belicoso elaborado em termos próprios é um eixo estrutural das sociedades indígenas constantes da pesquisa. Isto para dizer também que o modo ocidental de guerrear é alvo de apreciação, mas obviamente não

⁵² A inferência que me permito é a de que os *Palikur-Arukwayene* apontam os portugueses como “canibais” no intuito de explicar porque faziam tantos prisioneiros entre seu povo, ao invés de simplesmente matá-los. O vazio demográfico no Oiapoque foi produzido por franceses e portugueses sobretudo no período do contestado (Séculos XVIII e XIX), mas a atuação francesa com respeito à escravidão indígena era relativamente pequena se comparada à portuguesa. Hugues Vallot menciona documentos do início do século XVIII que dão conta da captura de 2000 “índios franceses” em uma única incursão portuguesa (2012). A esse respeito os velhos *Palikur* são guardiões de narrativas sobre a lotação de navios portugueses com escravos indígenas na ponta do mosquito, próximo ao Cabo Orange.

se constitui como eixo de análise. A guerra de invasão colonial empreendida por agentes europeus aparenta ser a antítese da belicosidade ameríndia pré-colonial no que respeita a conquista territorial. De fato, uma incursão guerreira indígena bem-sucedida costumava provocar o “[r]etorno imediato dos “vencedores” aos seus grupos locais” (Fernandes, 2006, p. 169) e isso também é verdade para os relatos da *Keka* (guerra) *Arukwayene*, como veremos na dissertação. Não é o mesmo que dizer que na *Keka* indígena não havia mortandade ou predação, mas que essa se constituía como uma forma cultural que “oper[a] para mediar os relacionamentos sociais entre determinados povos” (Wolf, 2005, p. 44) e não preconiza o aniquilamento do “inimigo”, mas antes um “[e]stado de equilíbrio” entre estruturas e arranjos sociais distintos. (Pinto, 2008, p. 237)

Tratamos aqui então de uma *Keka* no plural, conforme demonstramos no mapa da página seguinte (Geografia da *Keka*), empreendida em distintos momentos históricos e pelejada no mesmo território. Conflitos que se comunicam e retroalimentam a partir das narrativas: no período pré-colonial, eventos e festivais guerreiros que preconizam o relacionamento e a manutenção territorial entre distintos povos ameríndios (*Keka Kwap*); secundariamente Guerra implementada por grupos de comerciantes e degredados europeus que pretendiam dominar e ocupar o território guianense no século XVII (*Keka Holandê*); adentrando o século XVIII, a Guerra franco-luso-brasileira pela definição da fronteira França/Brasil em suas idas e vindas; e finalmente em fins do XIX e início do século XX novos conflitos pela ocupação do território “definitivamente brasileiro” por levas humanas nordestinas, a *Keka Sirhara* protagonizada principalmente por “brancos” de origem nordestina/cearense. Além de todos estes conflitos armados, há ainda a “Guerra administrativa” empreendida pelos *parhana* (brasileiros) do Serviço de Proteção ao Índio em meados do século XX, que marcou o percurso de vida de nosso principal interlocutor (Senhor *Uwetmin*), a *Keka* SPI.

Talvez seja redundante afirmar que um vislumbre sobre o montante de eventos belicosos (Mapa 03, abaixo) vivenciados pelos *Palikur* e seus ascendentes em cinco séculos de História, faça deles especialistas em sobrevivência:



Mapa 03 – Acima, a geografia das *Keka* (guerras), que demarca os sítios das batalhas narradas por *Uwetmin* com as bandeiras da Federação Indígena *Amapa'Ú* (*Keka Kwap*); da Holanda (*Keka Holandê*); do estado do Ceará (*Keka Sirhara*); e do Brasil (*Keka SPI*), na região do Cabo Orange. Mapa adaptado pelo autor a partir de IEPÊ (2010).

2.4. Memórias e Motivações para a Guerra Indígena

No quesito motivação, surge a questão relativa à possibilidade de postular se a *Keka* (Guerra) empreendida em termos indígenas, diferentemente da Guerra proposta por “brancos”, poderia ser traduzida como uma atividade bélica de relacionamento e manutenção de fronteiras e rotas de câmbio, conforme nos sugere uma leitura específica de Rivière (2001) para os povos guianenses. A resposta poderia ser positiva se, dentre outros fatores, o desequilíbrio biótico provocado pela invasão europeia não tivesse acontecido. Ocorre que a pressão territorial exercida pela chegada dos “brancos” tanto no litoral brasileiro quanto caribenho quebra a lógica do “controle tribal sobre os nichos ocupados” em termos próprios como faziam, por exemplo, os *Tupinambá* (Fernandes, 2006, p. 76). Além disso, a expansão *Tupi* pela costa brasileira faz suspeitar que o crescimento demográfico desigual de algumas populações por si mesmo era um elemento de rompimento do equilíbrio biótico e, conseqüentemente, de expansão, retração e colonização de populações indígenas umas sobre as outras. (Staden, 1998)

Desta maneira, o que parece passível de entendimento apriorístico é que a Guerra indígena não pode ser analisada a partir de objetivos “simples” como o sequestro de mulheres⁵³, e que precede a chegada do agente colonial europeu, ao tempo em que o incorpora em seus objetivos, transmutando-se, na medida em que mudam as configurações humanas e sociais da região afetada. A solidificação de alianças bélicas e comerciais entre grupos a partir da troca de esposas (Pateo, 2005), evento relativamente comum no contexto guianense – de que tiraram partido com alguma maestria os agentes holandeses – torna complexas e, em alguma medida, confusas, as referências a guerra por rapto de mulheres para a região. Em que pese a hipótese resoar como objetificação do corpo feminino, antes de considerá-la como motivação principal, me parece mais plausível aludir a captura de mulheres como parte do butim de guerra, junto ao inventário de armas, inimigos destinados a escravidão ou rito antropofágico e, ainda, os desejados bens manufaturados. Isso corrobora a leitura que Renan Pinto

⁵³ Por questões que desconheço, não consegui tratar em nenhum momento sobre a atuação das *tino* (mulheres) no contexto da *Keka* (Guerra), bem como das possíveis violências sofridas por elas. O tema mostrou-se um obstáculo intransponível em meu cotidiano etnográfico. A proibição, provavelmente advinda da desigualdade entre homens e mulheres *Arukwayene* me forçou a negligenciar a questão, além de impossibilitar alguma reflexão sobre as acusações mútuas de “rapto de mulheres” em tempos de Guerra, que grassam entre os coletivos indígenas do Oiapoque.

(2008) realiza ao apropriar-se de Florestan Fernandes, concordando que a vingança e a busca do equilíbrio (biótico e cósmico) podem ser vistos como a motivação principal para a guerra, constituindo o saque de bens e mulheres – pelo menos no caso *Tupinambá* – como algo eventual e não planejado.

Davi *Kopenawa Yanomami* talvez seja a voz indígena mais conhecida atualmente no sentido de esclarecer os objetivos da belicosidade indígena ao desconstruir uma pretensa “ferocidade” atribuída a seu povo por evolucionistas como Chagnon (2014). *Kopenawa* afirma que:

“[n]ão era de modo algum por causa de mulheres que nossos antigos guerreavam, como os brancos às vezes dizem! Eles só [atacavam] tomados pela raiva do luto ... [T]ratava-se de vingar os mortos, não de brigar por mulheres.” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 449)

Para Davi, “[o]s homens fingem desprezo, declarando que o sexo das mulheres cheira mal, mas isso não os impedem de se enfrentarem furiosamente para conservar a esposa!” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 450), portanto, não se pode confundir atritos entre familiares e eventuais enamorados com guerra por captura de mulheres, porque “o branco” também fica enraivecido quando “[p]ercebe que [sua] mulher faz amizade com outro homem”. (Kopenawa & Albert, 2015, p. 450)

Com o cuidado de relativizar as generalizações sobre as “sociedades guianenses”, entendo que a disputa entre *Caribe* e *Aruaque* pela região do Oiapoque parece melhor justificada quando consideramos que a invasão de um número indefinido de ilhas caribenhas, bem como da atual costa venezuelana, forçou o deslocamento *Galibi* e, portanto, engendrou a interrupção e ressignificação de um longo histórico de aliança, guerra ritual e escambo entre estes coletivos, ao longo da Costa Palikura. (Wolf, 2005) Este entendimento não é novo, pois ao discorrer sobre a diversidade de povos e línguas “tapuias” do interior do Brasil, Jean-Baptiste Debret considerou que “[o] fenômeno [da diáspora indígena] explica-se pela história [sendo que] isso se deve não somente às suas guerras intestinas, mas ainda às invasões europeias”. (2016, p. 56)

Uma das premissas da história oral que embasam esta pesquisa vem de Alessandro Portelli, que considera que “[as] fontes escritas e orais não são mutuamente excludentes [mas] tem em comum características autônomas e funções específicas que somente uma ou outra podem preencher”. (1997, p.26) Assim, é preciso dizer que a tentativa de compreender as narrativas e memórias de eventos guerreiros do Senhor

Uwetmin (Manoel Antônio dos Santos) em sua relação com a história escrita, não está posta no trabalho pela intenção em estabelecer critérios de “verdade” ou “cientificidade” a partir da mesma, mas antes pela possibilidade de buscar algum entendimento sobre como os *Arukwayene* elaboram uma temporalidade⁵⁴ própria, visto que as traduções das narrativas documentadas demonstram clareza em relação ao espaço guianense – por estarem profundamente ancoradas na geografia da região, de acordo com o mapa 03 (p. 46) – mas embaralham o que chamamos de passagem do tempo histórico.

De meus anos de trabalho junto ao povo *Palikur-Arukwayene* depreendo que o Senhor *Uwetmin* foi um dos últimos membros do grupo a deter uma narrativa⁵⁵ mais densa sobre o conjunto da *Keka* (Guerra). Além disso, era o único disposto a discuti-la e a narrá-la a mim, detalhando inclusive a participação pormenorizada de distintos povos europeus no curso dos conflitos. Tal predisposição do velho sábio leva-me a pensar que a *Keka* continua a buscar e reconstruir significados e representações junto a seu povo, ou pelo menos, junto a membros do coletivo *Arukwayene* que detêm memórias e conhecimentos mais especializados. Portelli lembra que a memória mais que um banco de dados, “[é] um trabalho constante de busca de sentido, que filtra [a] experiência entregando ao esquecimento aquilo que já não tem significado na atualidade”. (2016, p. 47) Isso nos leva a percepção de que as narrativas de um pretérito estado beligerante do qual os atuais *Palikur-Arukwayene* não participaram continua a buscar seus significados entre este povo, que segundo a antropóloga Lux Vidal experimentou na Guerra um fato social “totalizante” (2001). Nessa direção, Florestan Fernandes engendra constatações referentes à memória coletiva indígena, bem como a intrínseca relação entre guerra, mitologia e história em termos próprios, afirmando:

“... [q]ue acontecimentos significativos para a coletividade se incorporavam às tradições tribais, mantendo-se assim na memória coletiva, [desvendando-se] algumas das repercussões da guerra na mitologia. Sobre a retenção dos acontecimentos significativos na memória coletiva, em sua conexão com a guerra, escreve Abbeville: “Recordam-se os mais velhos de fatos passados há 120, 140 e 160 anos, a às vezes mais, e contam com minúcias os empreendimentos, os estratégias e outras particularidades do passado, quer para animar os seus a fazerem a guerra contra os inimigos, quer para divertir os próprios amigos.” (Fernandes, 2006, p. 221-222)

⁵⁴ *Inetit Minikwak* (tempo antigo) e *Inetit Avminin* (tempo atual) são as duas categorias temporais *arukwayene* que aparecem nas narrativas do sábio *Uwetmin*.

⁵⁵ No terceiro item da dissertação refletirei acerca do reconhecimento deste velho como guardião de uma “memória fiel aos antigos” por parte do povo *Palikur-Arukwayene*, no presente.

Entendo que é nesse sentido que guerra, memória e história indígena são narrativas indissociáveis e precisam ser entendidas também em sua dimensão histórico-descritiva, ainda que em modalidades de tradição oral de difícil tradução. Como lembra Said, é preciso entender que “a história não pode ser apagada [,] ela não fica em branco como uma lousa limpa para que “nós” possamos inscrever nela ... e impor nossas próprias formas de vida para que esses povos menores os adotem”. (2007, p. 14)

Por sua vez a Guerra como o fato totalizante proposto por Vidal (2001), nos permite a inferência de que em determinado contexto a *Keka Palikur* foi mais que uma atividade política e de expressão cultural. De acordo com as narrativas, existe a possibilidade de que em determinado recorte espaço temporal que poderíamos intitular provisoriamente como o “auge” das atividades belicosas *Arukwayne/Galibi* – consolidadas muito provavelmente no século XVII – a *keka* pode ter sido a “[d]eterminante [das] formas culturais” (Keegan, 2006, p. 30) encerrando a organização da vida *Palikur-Arukwayene* e a de seus inimigos rituais em torno do evento⁵⁶ guerreiro. De fato, a produção da farinha de guerra, de canoas e armas específicas demonstradas nas narrativas *Arukwayene* fazem crer que a mentalidade guerreira e o desenvolvimento da capacidade “militar” difundia-se por todo o grupo, sendo que a economia de guerra parecia condicionar mesmo a vida de mulheres e crianças que não participam diretamente da peleja. (Fernandes, 2006)

⁵⁶ A noção de “evento” precisa ser relativizada e reelaborada quando tratamos com história indígena. Conforme Julie Cruikshank aponta “[o]s relatos indígenas ... invocam um tipo ou sequência de causalidade muito diferente [da nossa]”. (2006, p. 162)

2.5. Os Clãs, a Documentação e a Tradução

Partindo da premissa de que *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) era a memória viva de uma grande guerra indígena-europeia que segundo registros históricos perdurou no Platô das Guianas por pelo menos noventa anos ininterruptos (Capiberibe, 2007; Huralt, 1972), cumpre então engendrar esclarecimentos metodológicos sobre as condições de documentação e tradução das narrativas. Conforme referenciei em minha proposta de pesquisa, *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) “[p]ouco se expressa[va] em português, por isso nossos diálogos [eram] sempre intermediados, traduzidos e transcritos por jovens do coletivo *Arukwayene*”. (Batista, 2017, p. 07) Cumpre mencionar ainda que a dificuldade de tradução é experimentada mesmo pelos linguistas que trabalham entre este povo. De perto, descobrimos que o *Parikwaki*,⁵⁷ tomado como língua “oficial” dos *Palikur-Arukwayene* foi a língua de um único “clã”⁵⁸ ou grupo patrilinear que se impôs – sendo importante situar que o senhor *Uwetmin* já me descreveu trinta clãs distintos, dos quais existem atualmente seis.

Sobre os “Clãs *Palikur*” faz-se necessário algum esclarecimento prévio para discutir o tema da Guerra. Penso que é importante utilizarmos do termo porque é assim que os *Palikur-Arukwayene* referem ou aprenderam a referir-se aos seus grupos familiares. A questão que se coloca e que já foi devidamente discutida por Capiberibe (2007, p.66) é que não podemos lançar mão do termo em sua rigidez conceitual de matriz africanista. De acordo com o que o Senhor *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) me disse, o Clã *Kamuywene* (Gente do Sol) ou o *Waxeyene* (Gente da Montanha), são definidos mais em função de qual bioma domina o grupamento no contexto do universo *Palikur*, que de uma descendência genética ou cultural propriamente dita. A dinâmica dos grupos clânicos tais como descritas pelo ancião (que categorizava inclusive um clã de brancos), também levanta a hipótese de que os *Palikur-Arukwayene* estão se referindo a distintas etnias que ao refugiarem-se ou unirem-se a eles no decurso da(s) guerra(s), foram incorporados a partir dessa categoria.

⁵⁷ O *Parikwaki* é considerado pelos atuais *Palikur-arukwayene* como uma língua não ritualizada, “fácil e bonita”, de uso fluído, conhecida por todos os clãs. (*Uwé* - Adonias Guiome Ioiô, 2015).

⁵⁸ A partir do que narraram o Sr. *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) e o professor *Uwé* (Adonias Guiome Ioiô), depreendo que os *Arukwayene* praticam a filiação de parentesco agnática, onde a atribuição de parentesco e a marca clânica é sempre passada pelo pai. (2017)

Dessa maneira, o “clã” invoca um grupo de pessoas e seu “pai” ou “avô”, com o detalhe de que o parentesco não se define necessariamente por descendência genética ou mitológica, mas principalmente por aliança, por “morarem juntos”.⁵⁹ De acordo com Wolf, “[m]uitos antropólogos viram na residência um fator mais crítico do que o parentesco para entender como as pessoas se organizam” (2005, p. 121), porque os grupos locais não são impermeáveis quanto a admissão de “não parentes”, desde que a incorporação seja realizada segundo etiquetas próprias e de acordo com a necessidade demográfica do povo anfitrião. É nesse sentido que o Clã *Palikur* parece referenciar uma construção interétnica relativamente recente, fruto das guerras indígena-européias e das distintas relações sociais inauguradas por ela.

Voltando a questão da tradução, pode-se postular a hipótese de que o *parikwaki* conseguiu sobrepor-se a outras línguas e dialetos praticados pelos diferentes clãs/grupos patrilineares também, em razão da interferência dos missionários do SIL, em meados do século XX. Consta que Diana Green e seu esposo Harold traduziram uma parte do testamento do deus judaico-cristão para a língua dos *Arukwayene*, trabalho realizado com anuência do governo brasileiro a partir da intermediação de Darcy Ribeiro. Posteriormente, o antropólogo do Serviço de Proteção ao Índio ridicularizaria os “nacionalistas” que confundiram SIL com CIA⁶⁰, admitindo que os representantes da primeira sigla vieram ao país “[p]reparar a chegada do novo Cristo [,] [objetivo] meio inverossímil, mas verdadeiríssim[o]”, além de supostamente inofensivo (Valente, 2017, p. 69). Em termos nativos, tratava-se então de um casal de linguistas estrangeiros que estava “[v]irando a Bíblia na língua do índio” conforme definiu o velho *Palikur* Floriano *loiô*. (Capiberibe, 2007, p. 165) A partir de então os *Palikur* experimentaram o “Batismo de Fogo no Espírito Santo” de forma massiva, o que pode ajudar a explicar a preponderância da língua de um único clã, que é exatamente o do idioma usado na escritura do livro *Uhowki Ganashan*.⁶¹ (Labontê, 2015)

⁵⁹ De maneira análoga a organização dos grupos locais *Tupinambá* descritas por Fernandes (2006), o critério de ocupação “ecológica” parece mais importante que a filiação genética na definição de como se dividem os “grupos locais” entre os *Arukwayene*. (Pinto, 2008)

⁶⁰ Central Intelligence Agency, órgão de espionagem norte americano que influenciou a geopolítica da América Latina em grande parte do século XX.

⁶¹ Traduzido como Bíblia Sagrada ou Palavra de Deus.

Para complexificar ainda mais a situação da tradução e transcrição, meu *nukag* (amigo) *Uwetmin* (Manoel Antônio do Santos) estava sempre recorrendo a uma língua desconhecida pelos atuais *Arukwayene* quando narrava. Idioma que não pertence a nenhum grupo *aruaque* conhecido, também chamado pelos mais velhos de *Kiyaptunka*⁶². Trata-se de uma língua ritual que o narrador traduz como “*Galibi* antigo”, e é usada para entoar cânticos referentes a antigos rituais interétnicos, bem como para descrever regras e códigos da *Keka* (Guerra). Só pude melhor compreender o que significa esta língua ritual aparentemente destoante da filiação linguística *aruaque*, a partir das recentes pesquisas comunicadas em evento⁶³ realizado no Museu Paraense Emílio Goeldi. Como referenciei, o linguista especialista em línguas *Caribe* da Amazônia Oriental Sérgio Meira (2017), discutiu naquele evento as evidências da existência de uma “língua-geral *Galibi*” no período colonial, para a área do platô guianense. Trata-se, portanto, de uma língua de comunicação interétnica de base *Galibi/Caribe*, que também pode ter acolhido contribuições de outras línguas em seu *corpus*.

Os *Galibi* do litoral guianense são reconhecidos como o povo que costumeiramente empreendia viagens “ao longo da costa Norte, mantendo alianças com vários povos” (Vallot, 2012, p. 63), o que pode ajudar a explicar a preponderância de uma língua geral de base *Galibi* em um litoral tido como essencialmente *Aruaque*, a Costa Palikura. Aparentemente a língua de raiz *Kali'nã* constituiu-se como o idioma ritualístico e de escambo. Reforçando esta premissa, Capiberibe citando Lombard destaca que aproximadamente dezenove “sociedades indígenas mencionadas nos documentos dos missionários no século XVIII como habitantes da região compreendida entre a foz do Amazonas e a costa da Guiana Francesa falavam dialetos Karib”. (2007, p. 96)

É desse cruzamento de línguas indígenas engendradas no tempo e no espaço, e de sua precária tradução para o português contemporâneo que emergem as narrativas *Palikur* sobre a *Keka Imawri*, a belicosidade ritual atribuída pelos *Palikur* aos parentes

⁶² A “língua de respeito”, segundo Capiberibe trata-se de uma “[l]íngua franca usada nas relações interétnicas de antigamente”. (2014, p.177) Vidal também faz alusão a uma “língua antiga” usada nos cantos xamânicos, sem, no entanto, esclarecer sua filiação. (2001, p. 119)

⁶³ Trata-se da III Oficina Internacional Cerâmicas Arqueológicas da Amazônia – Koriabo: do mar do Caribe ao rio Amazonas, realizada no *Campus* de Pesquisa do Museu Paraense Emílio Goeldi, em setembro de 2017, em Belém - Pará.

Galibi. Isto posto, precisamos partir da “aceitação de uma perda: [do] abandono do sonho de uma tradução perfeita [e] de um absoluto linguístico que aboliria a diferença entre o próprio e o estrangeiro” (Ricoeur, 2011, p. 07), sendo instados a aceitar limitações sobre uma desejada compreensão completa das narrativas, mas também a entender que nosso esforço de tradução é condição para a possibilidade de um fazer histórico e antropológico multivocal. Desta maneira, entendo que transcrição e entendimento são partes indistintas do trabalho de compreensão das narrativas, visto que a “[t]radução do intraduzível inicial deve partir de uma compreensão cultural ampla, para em seguida retornar ao texto, à frase, à palavra”. (Ricoeur, 2011, p. 12) Reforçando esta premissa, Chantal de Tourtier-Bonazzi emenda que “[t]oda transcrição [é] uma interpretação, uma recriação, pois nenhum sistema de escrita é capaz de reproduzir o discurso com absoluta fidelidade” (2006, p. 239), concluindo assim que todo exercício de transcrição é uma “traição” a palavra de origem.

Aqui cumpre insistir que o processo de tradução/entendimento/transcrição apresenta dificuldades não somente para pesquisadores exógenos, mas para os próprios jovens pesquisadores *arukwayene* que ainda não obtiveram acesso a saberes tão distintos e especializados. Conhecimentos que ousaria considerar como xamânicos, visto que na descrição histórica em termos próprios está – implícita ou explicitada – também a descrição dos valores cosmogônicos e cosmológicos “demonizados” pelo cristianismo.

Penso que também devo tecer algum esclarecimento sobre o uso de dezenas de palavras e termos em língua *parikwaki* que usarei no trabalho. Do ponto de vista epistemológico a opção é mais simples do que parece, pois parto do princípio de que as palavras são eivadas de carga afetiva e gnoseológica que encobrem, na mesma medida em que revelam, o referencial cosmológico e respectiva visão sócio histórica de seus falantes. Da perspectiva política, sabemos que o ato de “[n]omear coisas, atos e idéias, é uma fonte de poder” (Wolf, 2005, p. 462), e ainda reconhecemos que o exercício de “[d]ecifrar, comentar [e] reproduzir são formas de posse: é parte da larga experiência colonial”. (Monteiro, 2016, p. 25) Desta maneira, entendo que o exercício de traduzir “[d]ividir, organizar, esquematizar, tabular [e] registrar tudo à vista” (Said, 2007, p. 131) a partir da língua do “branco” e com o objetivo de definir mentalidades e costumes, faz parte do processo de “possuir” a realidade, tão característicos à Antropologia como o

paradigma e a ferramenta de saber colonial que nos foi legada. É na tentativa de renunciar a esse legado e fugir à tentação de nomear o antes referido e traduzir o intraduzível, ou de pretender dar conta de eventos que no máximo podem ser compreendidos – sem que necessariamente sejam traduzidos – que optei por manter palavras em *parikwaki*, assumindo o risco de interromper a fluidez do texto dissertativo, por entender que esta é a opção política mais adequada a uma construção que se pretende dialógica.

Preciso admitir que a tradução e a transcrição das narrativas da *Keka* (Guerra), além de emanar de uma vontade indígena também foi estimulada pela proposta de pesquisa que, como dito, foi debatida e aceita por grande parte da comunidade *Arukwayene* do lado brasileiro. Tal indução não significa que não se trate de uma narrativa tão ritualizada quanto as anteriores, mas antes que estamos diante de uma ressignificação engendrada “para que os brancos entendam”, guardando assim múltiplas especificidades em relação à narrativa feita para e entre nativos *arukwayene*. No curso da dissertação tentarei refletir mais sobre as motivações e consequências de uma narrativa engendrada a partir das necessidades convergentes entre indígenas e não indígenas.

Ainda sobre o exercício da tradução, é preciso considerar finalmente a crítica de Cyril Aslanov com respeito à “traição e manipulação” tidas como inerentes ao exercício do tradutor. Não posso concordar com a premissa platônica de que a mentira é parte constante da atividade do poeta-tradutor, mas é preciso admitir que a “manipulação” do texto narrado nos termos de Aslanov (2015), não só é uma prática usual, como necessária. Sobre esta questão cumpre esclarecer que tanto as narrativas quanto os narradores *Palikur-Arukwayene* que conheço detêm um método muito específico de oralidade na transmissão geracional: a repetição exaustiva. Assim, quando desejam enfatizar que a *Keka Kwap* (Guerra do *Kwap*) não foi um desejo dos *Arukwayene*, mas de seus inimigos confederados, eles repetem que os mesmos “queriam a *Keka*” ou “vieram fazer a *Keka*” por seis, oito, e até dez vezes consecutivas, consolidando-se o procedimento narrativo na repetição da mesma frase ou enunciado à exaustão. Talvez seja desnecessário dizer que a tradução literal desse tipo de narrativa para o texto em português perca o sentido discursivo, quando se desconhece o método

arukwayene relativo à necessidade de reforçar uma ideia. Penso que é nesse sentido que:

“[o] tradutor oral está quase condenado à traição por distorção do discurso, ou seja, por omissão de palavras que o código cultural dos interlocutores não permite expressar inteiramente, ou por acréscimo de palavras suplementares, quando a mensagem for opaca e exigir uma atividade interpretativa.” (Aslanov, 2015, p. 17)

Isto posto, podemos assumir que o que temos “traído” no exercício da tradução é a possibilidade de fazê-lo em termo literais, praticando assim a necessária “manipulação” do texto que o torna passível de entendimento, após ultrapassar o espaço límbico da interlíngua. Assegurar “[q]ue a mensagem seja recebida nas melhores condições possíveis” denunciando ou admitindo as “[m]anipulações que caracterizam a tradução” (Aslanov, 2015, p. 17) talvez seja a melhor forma de praticar a lealdade com aqueles que concordam em compartilhar seus saberes e “segredos” com os etnógrafos de plantão.

3. *Keka* SPI: o Narrador e o sítio *Mawihgi*

James Clifford considera que “[o]s antropólogos terão cada vez mais de partilhar seus textos ... [e] livros, com aqueles colaboradores nativos para os quais o termo informante não é mais adequado, se é que o foi algum dia” (2008, p. 52), mas no caso da presente dissertação, penso que não se trata de um etnógrafo em formação compartilhando seu texto com um nativo, mas em sentido inverso, de um nativo *arukwayene* que concorda ou necessita partilhar seu acervo mnemônico com um interlocutor não indígena. Dessa forma, torna-se necessário encerrar um perfil sobre o autor/interlocutor das narrativas da *Keka* (Guerra), a partir do entendimento de que “não é supérfluo conhecer as origens familiares ... [a] formação, o ambiente, os gostos, as vivências cotidianas, [enfim, elaborar um] relato de vida [do narrador]”. (Tourtier-Bonazzi, 2006, p. 238), no objetivo de buscar algum entendimento sobre suas motivações e, sobretudo, sobre como elaborou uma versão para os trajetos históricos percorridos por seu povo. Posto isso, inicio o presente coligindo uma quantidade significativa de informações a respeito do Senhor *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos), visto atualmente por parte de seu povo como um homem que foi profundamente arraigado a memória coletiva *arukwayene*, ainda que tal reconhecimento se consolide como um espaço permanente de tensão, conforme explicitarei.

Meu interlocutor, como muitos indígenas da Costa Guianense, foi portador de distintos nomes e línguas bem característicos ao contexto interétnico, multicultural e transfronteiriço em que viveu. Ganhou seu nome indígena em razão de um pássaro⁶⁴ que construiu seu ninho junto a ele, quando recém-nascido. Já o nome em português recebeu de seu padrinho *Karipuna*, o senhor *Mandok*. Em sua trajetória de vida existe ainda um segundo padrinho da etnia *Galibi-Marworno*, o senhor *Macial*.⁶⁵ Este “apadrinhamento” entre indígenas da região ao longo da vida – atualmente em desuso no *Urukauá* – não foi devidamente esclarecido em meu relato etnográfico. Apenas me

⁶⁴ Conforme o próprio *Uwetmin* relatou, trata-se de um pequeno pássaro azul que emite o som “wet” quando canta. Green e Green (2013), registraram que o *Uwet* faz referência a um pássaro maior, conhecido como Ariramba, sendo encontrado na fauna da ilha *Mawihgi*, onde viveu o narrador.

⁶⁵ A atuação do segundo *Givarena* (aliado) de *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos), o *Galibi-Marworno Macial*, foi essencial para libertá-lo da prisão e trabalhos forçados arbitrados pelo chefe do Posto Indígena do Encruzo, assunto sobre o qual discorreremos em seguida.

disseram que o *Givarena* é “seu padrinho”, e “trabalha assim como os *parhana* (brancos brasileiros) fazem na igreja católica”. (*Gigimiyew*, fev.2017)

Sendo o nome próprio de um indivíduo o suporte de uma “[e]ssência social transcendente às flutuações históricas” (Bourdieu, 2006, p. 188), além do produto de um rito de acesso a existência social, pode-se entender porque o nome “*Uwet*” prevalece sobre qualquer outra identidade usada por meu falecido interlocutor, tendo em vista tratar-se de um reconhecido “dono do saber” em relação as coisas dos “antigos *Palikur*”. Sobre a duplicidade de nomes, Díaz-Quñones considera que mantê-los pode denotar uma relação de ganhos e perdas, bem como de identidades distintas que podem ser acionadas em diferentes contextos, dessa maneira “[o] sujeito se afirma em parte ocultando-se”, de modo que o duplo pode ser um importante instrumental de sobrevivência, tanto na arte da guerra, quanto da fuga. (2016, p. 62) A literatura etnográfica é pródiga em apontar evidências dessa “hábil manipulação” da identidade em situações de contato por parte de pessoas indígenas, exercício de reflexividade conscientemente realizado na base de uma relação de perdas e ganhos que denota a liberdade de escolha de pessoas que assumem, contextualmente, distintas identidades, a fim de manter “[í]ntegro [o] seu Eu”. (Cardoso de Oliveira, 2006, p. 79)

De acordo com o relato do próprio Senhor *Uwetmin*, não se sabe ao certo o ano de seu nascimento, mas em seu documento de identidade brasileiro pude constatar que alguma autoridade notarial constituída registrou seu nascimento em 21 de outubro de 1933, e que é filho de mãe *Palikur-Arukwayene – a Tino Genimin Wayveyene* – com o *awaig parhana* (homem branco) Domingos dos Santos. Em consonância com o documento, Lesley e David Green registraram que além de *Uwetmin* ser “[u]m mestre em contar histórias e esculpir na madeira ... [seu pai foi] um brasileiro que vivia na boca do rio Oiapoque [sendo a] mãe ... uma índia Palikur que morreu ainda jovem.” (2013, p. 03) Também apurei em campo que tendo ficado órfão em tenra idade – pois seu pai por alguma razão não foi incorporado à comunidade *arukwayene* – foi o *bakimni*⁶⁶ criado e educado por seus avós, sendo que “[s]eu avô, *Guilhaume*, foi o Xamã que encontrou Curt [Unkel] Nimuendajú nos anos 1920.” (Green e Green, 2013, p. 03)

⁶⁶ *Bakimni* ou *Bakimni awaig*, sinônimos para menino em língua *Parikwaki*.

Abaixo, uma escultura do *artisan*⁶⁷ *Uwetmin*.



Foto 01 – A excelência na escultura em madeira, fruto de exímia habilidade motora aliada à profundidade de conhecimentos sobre o *pahakap* (outro mundo). Este é provavelmente o último *Waramwi* (Cobra Grande) esculpido pelo *artisan Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) em algum momento de 2018. Mais que um personagem cosmológico, *Waramwi* é uma categoria nativa que nos ajuda a entender o processo de ocupação do litoral guianense, conforme veremos adiante na descrição da *Keka Holandê* (Guerra dos Holandeses). Antes de um simples *ariknah* (bicho), o Cobra parece referir uma categoria usada para designar tanto predadores humanos quanto não humanos. Foto do autor (abr. 2018).

Com tais credenciais, imaginei que encontraria um Xamã⁶⁸ sisudo e desconfiado, quando de nosso primeiro encontro no *Urukauá*, mas não foi o que aconteceu. Preciso registrar aqui que o Senhor *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos)

⁶⁷ No cotidiano da aldeia percebe-se que termos da língua francesa e portuguesa frequentemente perpassam o *parikwaki*, a exemplo do termo “artisan” que é usado atualmente na Guiana Francesa para designar trabalhadores manuais como marceneiros, pedreiros e congêneres.

⁶⁸ Os *Palikur-Arukwayene* empreendem pelo menos três distintas categorias de Xamãs: o *Ihamwi* que é o “pajé” que lida com experimentos como o da domesticação de animais e plantas; o *Kotye* que é o xamã que “viaja” para o mundo espiritual; e finalmente o *Hiyevwene* que tem o poder de adivinhação e vaticínio (Labonte, G. 2018, p. 18). Neste trabalho conceituo Xamã como o indivíduo que, em nome de uma coletividade “[a]dministra as relações dos humanos com o componente espiritual dos extra-humanos” (Viveiros de Castro, 1996, p. 120-135), sendo por dever de ofício capaz de transitar entre mundos, eventos e pessoas.

talvez tenha sido um dos mais sábios e, seguramente, o homem mais gentil que conheci em minha vida. Estivemos juntos em várias oportunidades, tanto na ilha *Mawihgi* no rio *Urukauá*, envolvidos nos trabalhos de tradução do Projeto Saberes Indígenas na Escola Palikur (SIEP),⁶⁹ quanto na zona urbana do Oiapoque e em que pesassem minhas insinuações, nunca admitiu nem se declarou pajé ou *Ihamwi* (Xamã) *arukwayene*, a exemplo de seu ilustre avô, o velho *Kiyomnymin* (Guilhaume).

Sobre a prevalência do xamanismo entre os *Palikur* e seu atual *status*, Capiberibe lembra que o *Ihamwi* (Pajé) é tido como o “bode expiatório” e “inimigo público número 1” dos *Palikur*, em função de ser “[n]as mais diversas situações ... uma reserva de identidade” incompatível com à crença pentecostal. (2007, p. 220) A lógica que parece prevalecer entre o coletivo na atualidade é a de que o período de declínio demográfico, epidemias e fome resultantes de distintos períodos de guerra e perseguição é consequência dos fazeres xamânicos, do tempo das “feitiçarias”; enquanto a relativa paz, “harmonia” e recomposição demográfica estaria ligada a conversão ao cristianismo e sua consequente “aliança com Deus”.

Lux Vidal (2011) talvez tenha sido a última antropóloga a encontrar um “declarado” Xamã *Palikur* no “exílio” quase duas décadas atrás, entre os *Galibi* do *Kumarumã*, no rio Uaçá. Trata-se do Senhor *Uratê* que fugiu do *Urukauá* após o assassinato de um xamã *arukwayene* “morto a cacetadas” por um grupo de *awaig* (homens), e da perseguição aos demais. (Capiberibe, 1998, p. 06) Mas importa dizer que não obstante a rejeição aos xamãs, a vida no território *Palikur* no presente apresenta a idiosincrasia de tolerar suas práticas. De fato, minha percepção é de que no universo *arukwayene* todos sabem quem é o *Ihamwi* (pajé/xamã), mas ninguém pode apontá-lo e nem tampouco admitir. Lançado ao plano social mais íntimo possível, a figura do *Ihamwi* foi banida do *Urukauá*, mas suas práticas ancestrais constituem um paradoxo, pois o instituto indígena não deixou de ser:

“[u]m xamanismo que age: curando enfermidades; tornando uma criança de frágil saúde um ser forte como uma onça, bom caçador e forte para trabalhar; provocando uma atração amorosa; a fertilidade ou infertilidade de uma mulher; o controle de natalidade; mudando a sorte de um caçador azarado; curando ou jogando um feitiço mortal, etc”. (Capiberibe, 2014, p. 173)

⁶⁹ Programa/Projeto de produção de material didático em língua materna financiado pelo Ministério da Educação (MEC).

Mesmo não tendo se auto proclamando um *Ihamwi*, o Senhor *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) foi na pesquisa, muito provavelmente, a maior referência nas “histórias dos antigos *Palikur*” vivo e disposto a ensiná-las, segundo o testemunho dos trinta tradutores *palikur* com quem trabalhei no SIEP. De minha perspectiva, há algumas questões a serem consideradas na predisposição à transmissão dos saberes belicosos dos “antigos”, preconizada por Seu *Uwetmin*: o fato de ele não ter sido membro da Igreja protestante, ainda que a maior parte de seus descendentes o seja; depois, a condição de ter vivido em uma pequena ilha com parte de seu grupo familiar, relativamente distante do núcleo da aldeia *Kumenê*, onde a força da Igreja pentecostal e respectivos pastores *palikur* é onipresente; e havia ainda um aparente componente de “memória generosa” por parte do sábio ao referir-se aos seus inimigos *Galibi*, recusando-se a corroborar com as acusações empreendidas por outros coletivos da região a respeito da antropofagia *Kali'nã*, o que me parece denotar por parte do narrador o “esquecimento” que Ricoeur vai considerar “memória reconciliada”. (2007, p. 300)



Foto 02 – O sábio *arukwayene Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) narrando a origem e domesticação do *Kaneg* (*Manihot esculenta*) na ilha *Mawihgi*. Fotografia de Vivaldo *Iaparrá* (mai. 2017)

Finalmente, também notava-se no Senhor *Uwetmin* a “vocação de memória” inerente aos que passaram pelo estado de exceção e obtiveram o privilégio de sobreviver⁷⁰ (Agamben, 2008), o que em seu caso aparentemente se consolidava como uma busca incessante por narrar e compreender, envidando o “[c]ombate pela informação e pela verdade” (Todorov, 2017, p. 370) que poderia desvelar os mecanismos de domínio e exploração impostos a sua própria existência e a de seu povo. De outra parte, e consolidando uma coincidência que poderíamos chamar de infeliz, também   possível inferir que sua vontade de contar advinha da soma de episódios traumáticos vividos “individualmente”, em função da atuação “tutelar” de agentes do Estado brasileiro⁷¹ contra ele; o que pode ter lhe permitido envidar uma metanarrativa sobre os horrores da guerra e da exceção vividos por seu povo sob a égide de distintos grupos,  g ncias e estados nacionais, no decurso dos últimos quatro séculos.

Sobre os fazeres mnemônicos de *Uwetmin*, Jhonny Rosa os consideraria como uma “[c]ategoria fundamental de conhecimento, [que] converte-se em cúmplice do futuro, produzindo (re)conhecimento por permitir ver o que sem el[a] seria invisível. [Tendo em vista que] sem a memória d[a] injustiça, não há injustiça”. (2012, p. 350) Na esteira do colóquio do autor, memória   sin nimo de consciência histórica, sem cujo exercício não há possibilidade de justiça e reconciliação. Sobre a possibilidade de uma cultura política da “reparação”, Rosa lembra que “[o] primeiro passo em direção   reconciliação é, portanto, eliminar a negação”. (2012, p. 353)   nesse sentido que tenho suspeitado que minha necessidade *parhana* (branca) em conhecer a sociedade *Palikur*, esteja convergindo com a necessidade *Arukwayene* em desvelar e combater a invisibilidade histórica a eles imposta pelos *nawotuye* (estrangeiros). Posto isto, teríamos configurada a experiência etnográfica como possibilidade de um “[e]ncontro intercultural ... [que mesmo] atravessado por relações de poder e propósitos pessoais, pode [engendrar uma tradução] adequada de um outro mundo”, como problematizada por Clifford. (2008, p. 21)

⁷⁰ O conceito de “vida nua” de Giorgio Agamben ajuda a pensar no processo de desumanização vivido pelo Senhor *Uwetmin* sob a égide do SPI, não obstante sua reflexão ser considerada “tardia, regional e limitada” (Mignolo, 2007, p. 41) por autores decoloniais, em função do assombro europeu com o holocausto nazista desconsiderar que tal produção de “corpus nus” não se inaugura na segunda guerra, mas que tal prática tem sua origem em pelo menos quatrocentos anos de história colonial.

⁷¹ Conforme Arnaud (1969) e Tassinari (2001).

Cumpramos esclarecer que a autoridade conferida ao Senhor *Uwetmin* por pessoas e acadêmicos do coletivo *arukwayene* de diferentes clãs e faixas etárias é um fenômeno relativamente recente, e como foi ficando óbvio para mim no curso dos trabalhos de campo, espaço de muitas tensões. Aparentemente existe uma relação de domínio/subalternidade de clãs “importantes” sobre outros, que supostamente não teriam seus membros aptos a encargos de “liderança”. Além disso, nas reuniões políticas que presenciei no *pahadguhwaket* (malocção), percebi um tipo de gradação, referente a aparentes níveis ou gradientes de “palikuridade” entre indivíduos do povo *Arukwayene*. A atual relação de domínio de alguns grupos familiares sobre outros remonta a descrição problematizada por Capiberibe sobre os *Arukwayene* do século XVIII, que impunham sua ascendência sobre povos vizinhos, inclusive os *Canarious* e os *Mayets* que “[v]iviam entre os Palikur” (2007, p. 81), o que alimenta o postulado de que o etnônimo *Palikur* refere-se a um grupo anfitrião que estabelecia uma relação de “vassalagem” em direção a outros, o que em termos nativos é explicado pela categoria de *Poito*, um tipo de parceria vitalícia empreendida para fins de troca, casamento e guerra entre líderes de grupos familiares⁷².

Se considerarmos que o Senhor *Uwetmin* é filho de um *awaig parhana* (homem branco) com uma *tino* (mulher) *Palikur* e, ainda, que em sua sociedade a marca clânica tenha caráter exclusivamente patrilinear, veremos que nosso narrador experimentou um tipo de “limbo” na rede de parentesco *arukwayene*, enquanto era vivo. Desta maneira, a tensão que percebi parece se expressar no fato de que um reconhecido guardião da memória e da cosmologia dos “antigos” sequer fosse detentor de pertencimento clânico e, ainda que o obtivesse, há a possibilidade de uma parte substancial do clã de sua mãe, o *Wayveyene* (Gente da Lagarta), estaria entre os que foram “subalternizados” no interior do coletivo, muito provavelmente por estar ligado aos xamãs do passado, expulsos e perseguidos.

Confirmando minha percepção sobre o caráter atualmente aberto do processo de legitimação de quem podem ser os guardiões dos “antigos” entre os *Arukwayene*, bem como do relativamente recente *status* auferido pelo Senhor *Uwetmin*, vemos que

⁷² Sobre o assunto consultar Collomb & Tiouka, 2000; Tassinari, 2001; e Capiberibe, 2007.

no trabalho etnográfico de Artionka Capiberibe (2007)⁷³ o narrador não é acionado e sequer mencionado como possível interlocutor, sendo naquela ocasião os senhores Paulomin Orlando, e também o senhor *Tebenkwe*⁷⁴ (Manoel Labontè)⁷⁵ os “tradutores de mundos” por excelência. Em relação a essa hipótese, também assisti ao graduando Azarias *Iaparrá*⁷⁶ registrando em seu trabalho de conclusão de curso – defendido recentemente na Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) que “[o] senhor Wet é um *parahnayan*”, literalmente, um indivíduo “metade branco” (Iaparrá, 2018, p. 03). Mesmo admitindo que dentre os cinco “mais velhos” entrevistados para compor seu trabalho “[a] principal fonte oral foi o sábio Manoel Antônio dos Santos”, o acadêmico indígena não deixou de registrar o *status* contraditório do narrador junto aos clãs supostamente importantes.

Em que pesem a predisposição ao diálogo multilíngue, a prodigiosa memória, e ainda os comentários gerais de que as histórias de Seu *Uwetmin* “são iguais às que os avôs contavam”, ele seguiu sendo considerado “meio branco” dentre outros possíveis narradores. Mas Cruikshank (2006) lembra que “[a]s pessoas sempre reconhecerão que alguns anciãos sabem ou lembram mais do que outros, do mesmo modo que reconhecerão o valor das versões escritas de relatos orais” (p. 156), o que me leva a inferir que tenho testemunhado uma mudança de paradigma referente a quais critérios são legítimos para identificar um guardião da memória e, respectivamente, da História *Palikur-Arukwayene*. Talvez em função da ascensão de muitos *awaig* (homens) e algumas *tino* (mulheres) *Palikur* ao ambiente universitário e a produção acadêmica, uma

⁷³ Refiro-me a “Batismo de Fogo: os Palikur e o Cristianismo” (2007), que talvez seja o mais denso relato etnográfico contemporâneo publicado sobre os *Palikur-Arukwayene*. Na obra, Capiberibe tem como interlocutores dois membros de supostos “clãs dominantes” até o presente, em 2018.

⁷⁴ Principal interlocutor de Capiberibe, o homem conhecido entre os *Karipuna* como *Tebenkwe*; em território francês como *Claude*; e entre seu próprio povo como Manoel *Labontè*, é um sábio *arukwayene* fluente em português, francês, *parikwaki* e *kheuól*. Trata-se do único *awaig palikur* com quem pude conversar mais amiúde sobre sexualidade indígena.

⁷⁵ O sobrenome *Labontè/Labontè/Labonte* é grafado na dissertação de distintas maneiras para diferentes interlocutores, sempre pertencentes ao mesmo clã. A diferença provavelmente se dá pela atuação de diferentes servidores públicos que registram os nomes dos indígenas de forma mais “afrancesada” ou “abrasileirada”.

⁷⁶ Ex-Cacique da Aldeia *Kumenê*, Azarias *Ioiô Iaparrá* é filho de Moisés *Iaparrá*, notável liderança do clã da Lagartixa (Ricardo, 1983, p. 19-29). Moisés^{min} é considerado “patrono” da escola pública entre os *Palikur-Arukwayene*, por ter sido o primeiro professor de seu povo formado fora do *Urukauá* (Tassinari, 2001). Sua história é mais uma dentre os muitos relatos da ingerência dos Chefes de Posto na região, em sua pretensa autoridade de interferir no âmbito das relações familiares. Consta que o *bakimni* Moisés, tendo ficado órfão, foi “enviado” para estudar em Belém e no Rio de Janeiro por decisão do Chefe de Posto, Eurico Fernandez (Vivaldo *Iaparrá*, fev.2017).

aludida “fidelidade” a memória dos “antigos” esteja se sobrepondo ao lugar social do narrador, bem como ao seu respectivo *status* clânico. Aparentemente, o escrutínio dessa “memória antiga” se constitui atualmente como mais um instrumental à procura de reconhecimento e a consequente “respeitabilidade a si mesmos”, buscada principalmente pelos *tamakaviyene*, uma elite indígena alfabetizada *Palikur*, a exemplo do que percebeu Cardoso de Oliveira entre os *Terêna* e os *Tükúna*. (2006)

3.1. Seu *Uwetmin* é uma ilha: sobre o trabalho e os dias na Aldeia *Mawihgi*

Partindo da premissa de que o lar, “[o] ambiente em que se vive [também] reflete uma personalidade” (Tourtier-Bonazzi, 2006, p. 236) faz-se necessário explicitar que em diferentes oportunidades o Senhor *Uwetmin* me pareceu personificar uma ilha, tanto física quanto epistemologicamente comparando. A primeira vez que fui ao *Mawihgi* com o intuito de tratar exclusivamente do assunto da *Keka Imawri* (Guerra dos *Galibi*), foi em setembro de 2016. O tema não me era estranho porque sempre que trabalhávamos com a tradução e transcrição das Narrativas *Palikur* no SIEP, “esbarrávamos” no tema da guerra. Além disso, já estava atento ao artigo⁷⁷ que Lux Vidal (2001) publicou sobre as diferentes versões do conflito, contadas por distintas etnias da região de Oiapoque, o que me ajudou a maturar a possibilidade de envidar junto a *Uwetmin* uma narrativa que compreendesse o maior número de batalhas possíveis, do conjunto dos conflitos.

Na ocasião, depois de oito horas sentado em uma voadeira de alumínio que navegava com dificuldade no rio seco, tonto de ensolação e ainda com o zumbido do motor de popa em meus ouvidos, reuni forças para descarregar minha bagagem na aldeia maior, denominada *Kumenê*, e voltar à ilha *Mawihgi* do outro lado do rio, a fim de conversar com Seu *Uwetmin* sobre as possibilidades de trabalho nos próximos dias. Ele me recebeu com o sorriso e gentileza⁷⁸ costumeiros e tratamos, de pé, sobre a possibilidade de falar da *Keka*. O meu *nukag* (amigo) me convidou a voltar no início da tarde do dia seguinte para que conversássemos a sombra das mangueiras.

Marcado o encontro recomendou-me que trouxesse café. Uma das características mais marcantes de meu interlocutor era nunca falar de imediato sobre determinado assunto, nossos encontros eram “agendados” de modo que precisava chegar sempre antes e tratar do que pretendíamos abordar nos dias vindouros. De minha perspectiva, acredito que o Senhor *Uwetmin* ativava mecanismos mnemônicos

⁷⁷ O artigo em questão é intitulado “Mito, História e Cosmologia: as diferentes versões da guerra dos *Palikur* contra os *Galibi* entre os povos indígenas da Bacia do Uaçá, Oiapoque, Amapá”, de Lux Boelitz Vidal, publicado na Revista de Antropologia/USP, em 2001.

⁷⁸ Entre os *Arukwayene* há distintas formas de cumprimentar as pessoas, que dependem sobretudo do nível de intimidade dos que se encontram e também se o encontro ocorre na residência do interlocutor, ou fora dela. Assim, quando ia até meu *nukag* (amigo) e chegava em sua ilha ele me indagava: - *Mmah pis kwis danuh?* (Você veio?), e eu gaguejava de volta: - *Ihah nah kwis danuh!* (Sim, eu vim!). Essa é a etiqueta de saudação para pessoas íntimas, conforme *Uwetmin* me ensinou.

para falar sobre determinado assunto, e isso demandava pelo menos uma noite de distância entre o tema e a narrativa propriamente dita. Aguardei com alguma ansiedade pela possibilidade de falarmos sobre seus sonhos, o que nunca ocorreu. No dia seguinte a nosso encontro, o Senhor *Uwetmin* me recebeu alegre, de banho tomado, boné da seleção *parhana* (brasileira) e camisa da seleção *parasi* (francesa), roupas que bem delimitam as fronteiras físicas e epistemológicas com as quais convivem os *Palikur* há milênios. Sentamo-nos a sombra de mangueiras centenárias onde, muito provavelmente, Nimuendajú tenha dançado o “*Turé Arawak*” com o Pajé *loiô*, avô de Seu *Uwetmin*. Faço tal inferência a partir de uma entrevista concedida pelo ancião a meu orientando Hélio *Labontê*, no final de 2014, ocasião em que o narrador afirmou que seu avô *Kiyomnymin* (*Guilhaume*) antes de morrer, o teria instado a permanecer na ilha *Mawihgi*, que é posse permanente de seu grupo familiar desde o “ano de 1800”, ou “há 1800 anos atrás”, as duas traduções são possíveis. (Labontê, 2015, p. 31)

O *Mawihgi*, que em português é a ilha/aldeia conhecida como Mangue I, designa o nome do *ariknah* (bicho) que é “dono da ilha”. A exemplo de grande parte das ilhas do território *arukwayne*, o sítio é propriedade de uma entidade não humana, ciumenta e protetora. *Mawihgi* é um ser que “[o]utros povos chamam *Kurupira*.” (Labontê, 2015, p. 30). O surgimento de uma entidade análoga ao *Kurupira Tupi* em território *Arukwayene* aponta para “[o]s processos de circulação e padronização de aspectos cosmogônicos e simbólicos” (Vidal, 2001, p. 197) em toda a Guiana sugeridos por Lux Vidal, que mais uma vez questiona um pretense “isolamento” dos povos guianenses.

A aldeia *Mawihgi* parece ser um espaço privilegiado de entrada no Médio *Urukauá*, portal de abertura do universo *arukwayene* a outros mundos, pois além de ter sido palco de centenas de rituais xamânicos entre diferentes povos há séculos; viu Nimuendajú dançar o *Turé*; vislumbrou a entrada do evangelho cristão por ter sido o primeiro acampamento do casal Green, por volta de 1960 (Capiberibe, 2007, p. 166); e por último, foi o sítio base territorial da *Kayka Aramtem*, ritual celebrado em honra do *Kaig* (Lua), que não era realizado pelos *Palikur* há pelo menos quatro décadas. Além disso, a ilha pareceu ser o lugar perfeito para o tipo de narrativa sobre o qual dialogávamos, visto que tratam de eventos referentes à História e Cosmologia *Palikur*

de antes da conversão ao protestantismo.⁷⁹ Como aponta Bowerm em seu manual de trabalho de campo, este implica em não somente obter os dados, “[m]as obtê-los de forma ética, sem violar os costumes locais”.⁸⁰ (2008, p. 06) Os costumes locais atuais na maior parte das comunidades *arukwayene*, em que pese a busca por reconhecimento a partir da memória dos antigos, contraditoriamente não convergem com a socialização de histórias que versam sobre a “braveza” de antigamente.

Naquele sítio a sombra era agradabilíssima visto que isolava o calor equatorial que fazia na beira rio. Quando cheguei havia cheiro de farinha torrada no ar e seu *Uwetmin* fumava o *tawari* (tabaco) enquanto fui organizar computador, mesa, câmera de vídeo e demais apetrechos. Em semicírculo sentamo-nos juntos, tradutores, filhos e genros do meu *nukag*, além de uma meia dúzia de crianças curiosas. Os pequenos logo abandonaram o círculo correndo atrás de um magrelo e desesperado *pewru*,⁸¹ enquanto atiravam-lhe paus e pedras. De perto constatei que o tremor na mão direita de meu interlocutor havia aumentado, desde o último ano. Em silêncio aguardamos que ele terminasse o *tawari* que parecia auxiliá-lo na viagem mnemônica. Terminado o tabaco indígena, iniciamos a sessão de trabalho com uma pergunta empreendida em minha voz alta e monótona. O tema foi “A *Keka*”. A fala é ritualizada e começou com a descrição da *keka Kwap*⁸² (Guerra do *Kwap*).

Vislumbrei na oportunidade o olhar confuso dos tradutores⁸³ *arukwayene* que pareciam tão perdidos quanto eu, talvez em função do uso da “língua de respeito” desconhecida pela maioria. Depois comecei a distinguir no denso relato a mistura de línguas, tempos, onomatopeias, mortos e principalmente, a profusão de categorias de

⁷⁹ Meu cuidado, que acredito também haver sido o do meu *nukag Uwetmin*, era no sentido de realizar o trabalho sem ofender os protestantes que são maioria entre seus próprios descendentes, residentes no *Kumenê*, do outro lado do rio.

⁸⁰ Tradução minha.

⁸¹ Sinônimo de Cachorro em língua *Parikwaki*. Os *Arukwayene* detêm métodos e substâncias para o “preparo” de cães de caça e não admitem que seu *Pewru* tenha sido trazido pelos brancos, mas que o animal é fruto do trabalho de seleção e domesticação que os “antigos *Palikur*” realizaram a partir de filhotes do Cachorro-vinagre (*Cerdocyon thous*), que ocorrem na fauna da região. Sobre esta questão consultar o trabalho acadêmico do neto do senhor *Uwetmin*, Gesinei *Labonte* (2018).

⁸² O *Kwap* é uma antiga aldeia pré-colonial *Palikur* localizada no médio rio *Urukauá*, a montante do *Kumenê*. Segundo seu *Uwetmin*, foi nessa ilha que ocorreu aquela que foi a mãe de todas as batalhas contra os *Galibi*. Atualmente o lugar é utilizado como cemitério onde os *Palikur* são enterrados em distintos espaços, sempre de acordo com seu pertencimento clânico. Voltaremos a abordar a *Keka Kwap* na última parte da dissertação.

⁸³ Nesta ocasião auxiliavam-me os *Arukwayene Uwé* (Adonias Guiome), Ailton Batista, *Gigimiyew* (Jeremias Labontê) e *Cebolinha* (Sofonias Hipólito).

homens “brancos” que perpassavam à narrativa. Para satisfazer ao *parhana* (branco) curioso, Seu *Uwetmin* elaborou sentenças em português, além de ter envidado esforços para duplicar os exemplos. Na narrativa desfilou diante de meus olhos o poderoso *Waramwi*⁸⁴, Gend’armes franceses e guerreiros holandeses; além de uma profusão de etnias existentes e extintas, todas confederadas no intuito de “quebrar” a hegemonia *Palikur*. De fato, constatei que tendo o interlocutor “[c]erto talento como narrador e saiba ressuscitar fatos e pessoas [do] passado [fará com que o entrevistador] sinta-se transportado à época evocada”. (Tourtier-Bonazzi, 2006, p. 237)

No momento em que parecia que iríamos à segunda batalha o ancião quis falar do massacre do povo da ilha *Masiká*. Da perspectiva de minha temporalidade *parhana*, percebi que realizamos um salto de dois ou três séculos para chegar ao contexto em que os *siraha* (brancos cearenses) invadiram o território *arukwayene* e massacraram o Clã *Masikyene*, com requintes de crueldade. Até o Marechal Rondon entrou na história. Talvez em outro dia possamos voltar ao tempo mítico-histórico da *Keka Kwap*. Nesta ocasião, *Uwetmin* quis enfatizar a *Keka* pelejada não contra os parentes *Galibi*, mas contra brancos cearenses.

Conforme os registros de meu caderno de campo, o caráter dialógico da narrativa-entrevista ficou explicitado no fim daquele primeiro dia de trabalho. Em meio a narrativa do *Waramwi* (Cobra Grande) e dos horrores perpetrados no *Masiká*, o Senhor *Uwetmin* invocou com alguma sutileza minha origem *parhana* (luso-brasileira), querendo informações sobre a atual *Keka* dos *parasi* (Guerra dos franceses) peleada contra supostos “terroristas” em território europeu. De acordo com minhas notas (setembro de 2016), a aliança e o atual interesse pelos destinos do povo *parasi* (francês) foram postos de maneira peremptória nas perguntas feitas pelo narrador. Aparentemente, minhas respostas teriam confirmado o estado de beligerância vivido atualmente pelos *nukag parasi* (amigos franceses).

Digno de nota é que na territorialidade engendrada por Seu *Uwetmin*, a França é muito próxima, pois sua *comune* mais avançada (Saint Georges), fica logo ali na foz do rio Uaçá, enquanto o *Parhamnamnaw* (Brasil) é representado como um lugar distante para onde se enviam os indesejáveis, que não podem permanecer nas aldeias por algum

⁸⁴ O mesmo *Aramary-Gho* dos *Karipuna*, trata-se do Cobra-Grande em sua versão antropomorfa. Discorreremos mais amiúde sobre as versões “espiritual” e “física” do *Waramwi* mais à frente.

crime categorizado como inadmissível no sistema jurídico *Arukwayene*.⁸⁵ Nesse sentido, notícias esparsas de que a França estava em Guerra contra grupos “árabes” eram alvo do interesse e preocupação de Seu *Uwetmin*, a exemplo de outros *awaig* (homens) de diferentes clãs com quem conversei. Em que pese o território *arukwayene* estar cercado pelo Estado brasileiro, não é assim que o ancião representava suas fronteiras, pois tanto o país (*Parhamnamnaw*) quanto a cidade (*Paramnavri*) dos *parhana* (brancos falantes de português) eram sempre apontadas em nossos diálogos “[c]omo um (...) [!]ugar distante... onde tem muito dinheiro”. (set. 2016)

Enfim, depois de muitas horas de trabalho, exaustos e por imposição do ataque incessante dos *Ani* e dos *Wag* (mosquitos), encerramos a sessão de narrativas daquele dia. Cumpre mencionar que os pântanos do *Urukauá* talvez guardem os insetos mais vorazes e agressivos de toda a Pan-Amazônia, que limitam os trabalhos e o descanso no território *Palikur* em determinada época do ano. É fácil reconhecer os mosquitos *Ani* e os *Wag* pela ferroada dolorosa. Nos períodos de seca infestam os alagadiços e ilhas de todo o território. Sobre esses mesmos insetos entre os *Palikur*, Capiberibe (2007) cita o relato de Leprieur que em 1834 afirmou que as habitações *Palikur* são no começo do verão “tão infestadas de muriçocas, que todos os dias à tarde, para poder dormir, eles são obrigados a se refugiar em suas canoas, as quais desde então são transformadas em quartos de dormir”. Assim, para que possam repousar e proteger as crianças é preciso que “[c]heguem a uma distância bastante grande das terras secas para evitar os ataques dos inimigos de seu sono.” (Capiberibe, 2007, p. 57)

Sobre o mesmo assunto, o *Wahamayene* (*Galibi-Marworno*) Sérgio dos Santos me disse que seu povo adotava a mesma estratégia de colocar as crianças na canoa e ir para o meio do rio todo fim de tarde, até que a nuvem de mosquitos deixasse a aldeia em algum momento da noite e eles pudessem retornar (jul. 2014). Por fim, enquanto amaldiçoava os tais insetos, guardei o equipamento pensando que bem podia ter me envolvido em algo mais simples e lúdico.

⁸⁵ Aparentemente o fratricídio é o pior deles, pois ouvi de diferentes *awaig* (homens) que pessoas que cometem assassinatos – aí inclusos os que atentaram contra a vida dos antigos *Ihamwi* (Pajés) – são expulsas e esquecidas.

3.2. Guerra intra-familiar: uma dimensão da *Keka*

Sabendo que a memória de *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) discorria entre distintas batalhas, muitas das quais pude documentar, analisaremos a partir deste item uma luta coletiva pelejada contra os mecanismos de controle empreendidos pelo órgão tutelar brasileiro no território *Palikur*, em meados do século passado, mas que concomitantemente, abordam um conflito de cunho pessoal e familiar que aparentemente fraturou a rede de parentesco e expôs o nosso narrador a arbitrariedade de agentes do extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI).

Terminada a *Keka* (Guerra) do Contestado⁸⁶ entre franceses e brasileiros em função da posse do território do Amapá, e sendo este considerado definitivamente “brasileiro” pelo Laudo Suíço arbitrado em Berna no ano de 1900,⁸⁷ ficaram os “índios franceses” habitando o lado supostamente brasileiro, no rio *Urukauá*, expostos ao arbítrio da administração *parhana* (neo-portuguesa). Como lembram Beltrão & Lopes ao mencionarem Souza Lima (1995), “[a] administração, que não deixa de se assemelhar a um cerco de paz, é tão tensa como a guerra em si”, (2017, p. 23) o que significa reconhecer que terminado o conflito do Contestado, não encerrou-se o tratamento belicoso dirigido aos “índios franceses” por parte de colonos e administradores *parhana* (brasileiros).

Referenciado em idade imprecisa, mas seguramente ocorrido quando era o Senhor *Uwetmin* muito jovem, visto que entre seu povo o *awaig* (homem) se casa no que poderíamos chamar de juventude, a presente memória diz respeito ao tempo em que foi o narrador preso e condenado a trabalhos forçados no Posto Indígena do Encruzo, no limite do território *arukwayene*, onde o rio *Urukauá* encontra-se com os rios Uaçá e Curipi. Pelo que me disse o Senhor *Uwetmin*, este “evento” ocorrido no contexto

⁸⁶ A palavra diz respeito a um território de posse controvertida, disputada. Como há referência a diferentes “guerras do contestado” no Brasil, cumpre esclarecer que aqui nos referimos ao Contestado que também é conhecido como “a questão do Amapá”. (Meira, 1989) Ocorre que o Tratado de *Utrecht*, celebrado entre França e Portugal em 1713 estabelecia o rio Oiapoque ou *Vicente Pinzõn* como fronteira entre os dois reinos, mas a França contestava a verdadeira localização do rio “descoberto” por *Pinzõn*. O conflito entre os herdeiros do império português e a república francesa agravou-se a partir de 1890 e foi equacionado, do ponto de vista legal, pelo Laudo emitido por Walter Hauser (então presidente da Suíça) em 01 de dezembro de 1900, que deu ganho de causa ao Brasil, anexando o *Amapa’Ú* ao estado do Grão-Pará.

⁸⁷ Consultar Cardoso (2008); Meira (1989); e Silva, A (2012).

de “abrasileiramento” dos coletivos indígenas do Oiapoque (Tassinari, 2001), também quer ser categorizado como uma das dimensões da *Keka* (Guerra).

Segundo o relato de *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) seus problemas com as “autoridades” do Posto do SPI/Encruzo começaram após ter ele se desentendido com sua primeira esposa (Batista & Miranda, 2017, p. 863). Na ocasião um de seus cunhados, inconformado, teria se dirigido ao Encruzo e formalizado denuncia junto ao *parhana* “chefe”, na ocasião o paraense Eurico Fernandez. Cumpre mencionar aqui que no cotidiano da aldeia, entre os anos de 2015 e 2016, ouvi de diferentes *awaig* (homens) do coletivo que “*Palikur* não separa”, referindo-se os mesmos a impossibilidade do rompimento de laços matrimoniais, segundo as regras do casamento tradicional *arukwayene*. Isso pode ajudar a explicar a postura de inconformismo daquele ex-cunhado, não nomeado pelo narrador. Também testemunhei em um fim de tarde no *Kumenê*, ao termino de uma partida de futebol, o relato de que a “pena” constante do sistema jurídico *Palikur* para quem rompe as regras do matrimônio⁸⁸ é se deixar agredir fisicamente pelos cunhados até que estes “acabem sua raiva”, sem que o agredido exerça o direito de se defender ou reagir.⁸⁹

Voltando ao contexto do jovem *Uwet*, teria a denúncia sido reiterada várias vezes no posto indígena, fruto de um posicionamento que contraria as normas *arukwayene* em relação a tais conflitos, e culminou com sua prisão por três “guardas indígenas”. Conforme denuncia Valente, trata-se de um contexto em que “[a] polícia indígena é disfarçada de Conselho Tribal e quer obrigar até os casamentos na tribo” (2017, p. 282), lembrando também o padrão de tratamento denunciado no Relatório da Comissão Nacional de Verdade (CNV) (2014, p. 241) referente ao povo *Guarani* do rio das Cobras, em que o “chefe” do Posto não agredia, mas “mandava” que indígenas castigassem seus próprios parentes. A esse respeito, Veena Das discute a “pesada cortina de silêncio” que denuncia a presença oculta de uma força exógena que semeia

⁸⁸ Na ocasião em que aportamos no sopé do *Msibyo* (Montanha do Morcego) em outubro de 2016, sendo atacados por uma nuvem de mosquitos, Seu *Uwetmin* me confidenciou que esta pena de se deixar agredir pelos cunhados “é nova”. No “sistema antigo” a pena para delitos como maltratar a *tino* (mulher) ou quebrar alguma regra matrimonial consistia no indivíduo se deixar conduzir em uma canoa e ser “abandonado” para passar uma única noite no *Msibyo*, exposto a sanha de milhares de mosquitos. Segundo o relato, dificilmente os que cumpriam a pena do *Msibyo* voltavam a transgressão.

⁸⁹ Sobre o assunto, consultar o artigo “Sr. *Uwet*, a tutela e o indigenismo”, publicado na Revista Espaço Ameríndio por Beltrão & Batista, em dezembro de 2018.

a “violência e traição [no interior] da rede de parentesco”. (Das, 1999, p. 33) Trata-se obviamente da presença do Estado e seus asseclas.

Misto de braço administrativo, juiz de conflitos e mandante de um sistema de penalidades pouco transparente, Eurico Fernandez, supostamente, em função da insistência do ex-cunhado de *Uwetmin*, condenou-o a dois anos de trabalho forçado nas imediações do Encruzo, por um também suposto “mau comportamento”. Os serviços e tarefas extenuantes cumpridos, conforme o testemunho do próprio apenado, duravam “da madrugada até o pôr do sol todos os dias”, o que rapidamente o deixou em condição física precária. Após aproximadamente um ano nessa condição, parentes e amigos de *Uwetmin*, vislumbrando seu corpo esquelético, com os pés feridos e seminu, temeram por sua vida e dirigiram uma carta ao chefe do SPI/Encruzo, questionando a punição e a motivação da pena. A iniciativa de buscar um *tamakaviyene* (pessoa alfabetizada) para questionar por escrito a arbitrariedade e o exagero da pena foi tomada pelo *Galibi-Marworno* Senhor *Macial*, um dos dois *givarena* (padrinhos) do jovem *Uwet*.

Fernandez teria respondido que não poderia liberar o indígena da pena exarada, mas talvez para evitar conflitos e maiores insubordinações com os “índios Palikur” que o SPI do período classificava como “pacificados” (Freire, 2011, p. 151), mudou sua condição para a de “trabalhador remunerado”.⁹⁰ Reconhecido pela atitude parcimoniosa em relação aos *Karipuna* do rio *Kwip* (Curipi) que aparentemente não lhe impuseram a mesma resistência que as gentes do *Urukauá*, e em contrapartida, pela “[p]ostura enérgica e agressiva ... frente aos Palikur [em que há inclusive memória do] embate físico com um deles” (Tassinari, 2001, p. 161), talvez fosse desnecessário dizer que como o único árbitro que determinou a pena de *Uwetmin*, o *parhana* (branco) chefe do posto também era o único com poderes conferidos, por ação ou omissão do Estado, para redimi-la. Das y Polle (2008) consideram que “[p]recisamente porque também atuam como representantes do [E]stado [os chefes são] capazes de se mover através dele [sem] uma clara divisão entre as formas legais e extralegais de punição e execução.” (Das y Polle, 2008, p. 16 – tradução minha)

Expedito Arnaud divide a “proteção oficial” empreendida pelo governo brasileiro na região do Oiapoque em duas grandes fases, a primeira correspondendo ao

⁹⁰ O narrador não conseguiu explicitar de que forma teria sido remunerado pelo trabalho nos meses seguintes.

período de 1930-1941, logo após a “visita” de Rondon, e a segunda compreendendo os anos de 1942-1967, quando foi extinto o SPI (1969, p. 116). A prisão do jovem *Uwet* (Manoel Antônio dos Santos) ocorre seguramente na segunda fase da divisão proposta por Arnaud, pois na primeira a atuação do SPI realizava-se por mediação de um “[d]elegado ..., fase [que] coincide com a época da penetração na área indígena pelos neo-brasileiros com propósit[o] [de extrair] óleo de pau-rosa e garimpagem” (1969, p. 116). Nessa “segunda fase” houve ênfase no estabelecimento de “pecuária e indústrias” a fim de garantir a “auto-suficiência” da “administração” brasileira. Arnaud (1969) afirma a influência “humanizadora” e “profissionalizante” do SPI no período, visto que nele teria ocorrido “[a] extinção do castigo do tronco, que foi substituído pela execução de serviços de limpezas no Pôsto.” (1969, p. 116, *sic*)

Os trabalhos impostos ao Senhor *Uwetmin* na “segunda fase” administrativa do território *arukwayene* consolidam o que hoje chamamos de condição análoga à escravidão, constando do exercício da derrubada de árvores de valor comercial; o preparo e a “salga” de toneladas de peixe; a confecção de tijolos e telhas na olaria do posto; a execução de derrubadas na mata ciliar da ilha do Encruzo para o cultivo de arroz; e a confecção de cordames e material náutico a partir de fibras vegetais locais⁹¹, dentre os labores mais lembrados. Testemunho que corrobora *ipsis literis* com a descrição das “indústrias” desenvolvidas no Encruzo a partir de 1943, relatadas por Arnaud (1969). O denso relato de *Uwetmin* termina com a sua “autorização” para subir o rio *Urukauá* e voltar a sua aldeia *Mawihgi*, após aproximadamente dois anos de trabalho forçado.

A análise combinada do testemunho do Senhor *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) com o exposto nos fragmentos da síntese do Relatório Figueiredo deixa pouca margem de dúvida quanto ao caráter sistêmico da atuação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) em todo o Brasil, sempre pautado na ausência de controle do Estado e, portanto, na livre arbitrariedade de agentes sem o mínimo preparo para o trato com

⁹¹ Em sua narrativa, o Senhor *Uwetmin* acrescentou que essa produção seguia embarcada em intervalos regulares para Belém do Pará, enquanto Arnaud (1969) entende que não havia “mercado” para o escoamento da produção. Trata-se de uma contradição que pode apontar para os indícios de apropriação indébita da “renda indígena” praticada em larga escala no período, conforme denunciaria posteriormente o procurador Jader de Figueiredo. (Brasil, Relatório Síntese, 2013, p. 04)

povos e pessoas indígenas. É desta maneira que os coletivos indígenas, razão de existência do órgão indigenista “[t]orn[aram]-se vítima[s] de verdadeiros celerados, que lhe impuseram um regime de escravidão e lhe negaram um mínimo de condições de vida compatível com a dignidade da pessoa humana”. (Brasil. Relatório Figueiredo, Vol. 1, Síntese, 2013, fls. 02)

A condição de trabalhador cativo a partir de um julgamento arbitrado à revelia de qualquer consideração com o sistema jurídico tradicional *arukwayene*, aparentemente não foi aliviada por meio da permuta do Senhor *Uwetmin* para a condição de “trabalhador assalariado” do SPI. Nessa ocasião o jovem *Uwet* “muda de nome” novamente em função da vontade e “cordialidade” do Chefe do Posto, que por razões desconhecidas ignora seu nome indígena e também o seu nome “brasileiro”, passando a chamá-lo de “Bernardinho”, conforme testemunho do próprio narrador. Mudanças que fazem lembrar o processo de despersonalização pontuados por Todorov (2017), no sentido de que privar detentos de roupas e de seus nomes próprios, os desumaniza minimizando o desconforto dos administradores, facilitando a exploração e os maus tratos inflingidos. Também a perplexidade em não saber responder como recebeu ou o que amealhou nos meses de “trabalho assalariado”, denunciam a total alienação da humanidade daquele jovem *arukwayene* que teve sua vida interrompida, nos termos do procurador Jader de Figueiredo, “[c]omo se o índio fosse um irracional, classificado muito abaixo dos animais de trabalho”. (Brasil. Relatório Figueiredo, Vol 1. “Síntese”, 2013, fls. 04)

Paradoxalmente, é o mesmo Relatório quem aponta para a “racionalidade” das arbitrariedades e do escravismo perpetrado contra pessoas indígenas em pleno século XX. Conforme o relator:

“... o trabalho escravo não era a única forma de exploração. Muito adotada também era a usurpação do produto do trabalho. Os roçados laboriosamente cultivados, eram sumariamente arrebatados do miserável sem pagamento de indenização ou satisfação prestada. [Toda a] crueldade para com o indígena só era suplantada pela ganância. No primeiro caso nem todos incorreriam nos delitos de maus tratos aos índios, mas raros escaparam dos crimes de desvio, de apropriação ou de dilapidação do patrimônio indígena. (Brasil. Relatório Figueiredo, Vol. 1, Síntese, 2013, fls. 04)

Aparentemente, temos aqui o “conjunto da obra” que implica no gasto de uma parte da juventude e força de trabalho do Senhor *Uwetmin*, a exemplo de tantas outras vidas, juventudes e infâncias indígenas, vitimizadas no que Darcy Ribeiro (2010)

chamaria de “máquina de moer gentes” do pacto neo-colonial. Souza Lima (1995) lembra também que o esquema de apropriação e esbulho dos territórios e da riqueza indígena não auferia lucros apenas na atividade guerreira, mas também na “dimensão econômica da conquista”, o que engendra a administração dos povos e territórios dominados. Este parece ser exatamente o caso vivido pelo sábio *Uwetmin*, engajado arbitrariamente na indústria do SPI/Encruzo.

A política indigenista brasileira, historicamente empreendida à revelia dos interesses dos povos alvo (Baldus, 1962), parece conformar um padrão – pernicioso – de relacionamento com pessoas e nações indígenas, cuja visibilidade a violência infligida foi sendo escamoteada, sobretudo a partir do indigenismo supostamente “manso” e “cordial” de inspiração rondonista. Assim, desarmados e “pacificados”, os indígenas seguiram “[c]onduzidos a condições de extrema penúria [e perderam] com a autonomia, a alegria de viver”. (Ribeiro, 1996, p. 207) É possível que o estudo sistemático do Relatório Figueiredo e documentação análoga, confrontado com a memória indígena referente a dimensão “administrativa” da guerra, possa trazer à luz das Ciências Sociais narrativas mais detalhadas da condição imposta ao conjunto de povos indígenas no Brasil, desvelando práticas genocidas e etnocidas, disfarçadas em “proteção”, “não violência” e “tutela”.

A reconstituição do que antropólogos e historiadores chamariam de “práticas tutelares” empreendidas na costa oceânica do Amapá, a partir da memória de um doloroso fragmento de vida de um *awaig* (homem) *arukwayene*, tido como guardião da cosmologia de seu povo, pode acolher diferentes interpretações. Uma possível interpretação a partir da literatura de Souza Lima (1995) nos levaria a percepção de que o relato de prisão e escravidão de Seu *Uwetmin* condensa, como apontamos, algo análogo a uma modalidade de “guerra prolongada” (p. 44) empreendida pelo Estado contra pessoas e coletivos indígenas circunscritos em seu território. Mas o que o sábio *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) parecia querer demonstrar a partir do que conversávamos é que a *Keka* se apresenta em dimensões cíclicas, fluxos e refluxos, retroalimentando-se e dando sentido ao próprio caudal da vida – ou sobrevida. Ao término do relato da *Keka* SPI, para mim ficou nítido que mais que na memória, o ancião trazia as marcas dessa *Keka* “tutelar” e “cordial” em seu próprio corpo.

4. *Keka Sirhara*: por uma memória do massacre dos *Masikyene*

Uma segunda *Keka* (Guerra) narrada pelo Senhor *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos), a Guerra contra os brancos *sirhara* (cearenses)⁹², parece remontar a fins do século XIX e início do XX, em razão de algumas pistas deixadas em seu testemunho que iremos perseguir neste ítem, pois como lembra Kroeber, “[p]istas são tudo o que alguns de [nossos] dados podem [obter]” (Clifford, 2008, p. 35). No final do século XIX viajantes e autores de nacionalidade francesa informam “[s]obre a situação de decadência dos índios do Baixo Oiapoque: alcoolizados, explorados como mão-de-obra barata, sem organização interna [e] descritos como farrapos humanos” (Tassinari, 2001, p. 166), resultado de mais trezentos anos de distintas guerras e deslocamentos, sendo nesse contexto específico, a degradação indígena saldo da Guerra do Contestado franco-brasileiro.

Diferentemente da *Keka SPI* (Guerra do SPI), a guerra nomeada em termos próprios como *Keka Sirhara* (Guerra dos Cearenses) obviamente não foi pelejada no próprio corpo e tampouco no tempo de vida de meu interlocutor, mesmo assim, encontrava-se tão próxima a ele que sempre atravessava nossos diálogos. O *Masiká* é uma ilha deserta a jusante do sítio onde residia seu *Uwetmin*, em direção a foz do rio *Urukauá*, e sempre que passávamos de voadeira indo ou retornando do Oiapoque, percorríamos um de seus lados – via de regra em silêncio sepulcral. Esse lugar guarda a memória do massacre de todo um clã/grupo familiar *arukwayene* a partir da entrada de “brancos” no rio, genocídio supostamente praticado por nordestinos “cearenses” a mando dos *Peguyene*, os “portugueses” de Belém do Pará, segundo a memória *palikur*.

A memória consubstanciada nas narrativas do Senhor *Uwetmin*, é incisiva em apontar a presença massiva destes *sirhara* (cearenses)⁹³ praticando crimes em seu território, o que nos permite inferir outros sentidos para o histórico de ocupação da região. Sem data precisa para os acontecimentos que serão relatados, a narrativa de *Uwetmin* parece referenciar o interregno de tempo entre o fim do século XIX e as primeiras décadas do século XX, visto que o testemunho culmina com a chegada do

⁹² Os *Palikur* cognominam *sirhara* os “brancos cearenses” que vieram ao *Urukauá* em data incerta a “serviço” dos *Tukukyene*, os “brancos canibais” de Belém. No contexto do relato, *sirhara* aponta para a corruptela das palavras “ceará” ou “cearense”, que observei de difícil pronúncia aos falantes de *parikwaki*, por conter a consoante R muito pronunciada.

⁹³ Invasores que Expedito Arnaud classifica como “neo brasileiros”. (1969, p. 116)

Marechal Rondon a confluência dos rios que dão acesso ao território *palikur*, expedição que de fato ocorreu em 1927. (Tassinari, 2001)

A notícia da chegada dos *sirhara* (cearenses) é narrada pelo senhor *Uwetmin* a partir do avistamento de uma “grande *Umun*” (canoa) na foz do rio *Urukauá*, relato que coincide com a navegação a vapor que singrava toda a bacia do Amazonas, naquele período.⁹⁴ A recepção da notícia é narrada pelo interlocutor da seguinte maneira:

“... os brancos iam passar pelo oceano para entrar no [rio] *Urukauá*... quem primeiro contou essa notícia ao povo de *Masiká* foi um *awaig* [homem] que eles chamavam de pai. Foi o padre quem contou que os *siraha* [cearenses] iam entrar pelo *Urukauá*... ele trouxe essa notícia pra todo mundo, dizendo que os grupos de *tukuyene* [portugueses] iam entrar e abusar das pessoas ... ele falou que eles iam entrar, que eles iam chegar, porque os *siraha* [cearenses] são tão cruéis como os *tukuyene* [portugueses] ... o padre disse pra todo mundo se afastar de suas aldeias e ir para o mato ... para outro lugar longe do rio porque os grupos de *tukuyene* logo iriam entrar”. (out.2016)

Nawotuye (estrangeiros) em Território *Arukwayene* não se constituem novidade, visto tratar-se de um coletivo indígena que mantém relações com não-índios pelo menos desde a invasão europeia, em princípios do século XVI. Esse antigo histórico de contato ajuda explicar porque prevalece no código linguístico e respectivo referencial cosmológico *Palikur*, distintos mecanismos de classificação para “brancos”. A categorização de pessoas de pele branca em diferentes níveis de refinamento, conforme percebi em meu trabalho etnográfico, colocam os *siraha* (cearenses) como uma subcategoria a serviço dos *tukuyene* (portugueses). No presente, o *tukuyene* refere-se a um estrangeiro próximo ou aliado do *parhana* (branco lusófono), por se tratarem ambos de brancos falantes de língua portuguesa, mas é importante mencionar que no passado a palavra parecia referir uma etnia indígena do sul do Amapá, provavelmente os *Tucujú*, segundo Capiberibe. (2007)

Na atualidade, os *Palikur-Arukwayene* empreendem pelo menos oito categorias próprias para classificar os não indígenas de pele branca: [1] *Nawotuye* se refere a branco de maneira genérica, estrangeiro de qualquer nacionalidade; [2] *Parasi* refere-se a pessoa branca que fala francês; [3] *Tukuyene* ou *Tukukyene* é usado para referir-se aos brancos de origem portuguesa e, dentro dessa classificação, há uma categoria para designar especificamente o português de Belém do Pará: o [4] *Peguyene*. O [5] *Parhana* ou *Parnãh* designa especificamente o branco brasileiro, falante de língua

⁹⁴ Conforme Gomes *et al* (1999); e Cardoso (2008).

portuguesa; e o [6] *Parhanayan* refere aquele que é filho “misturado” do *parhana* com outras etnias, ou seja, aquele que tem origem nos *parhana*. Dentre os brancos brasileiros existe ainda a subcategoria [7] *siraha* que refere a pessoa de origem cearense ou nordestina, como indicamos anteriormente. E por último, há referência aos [8] *axtigad* (grandes predadores), ou “brancos canibais” que refere ora os holandeses, ora os portugueses, dependendo do contexto da fala. Há ainda uma única categorização para os aliados da margem franco-guianense que designa distintos grupos étnicos de origem africana:⁹⁵ o *atiwi* (negro francófono).

Em geral os brancos são considerados *axtigyene*, ou seja, gente que não se sabe se possui “alma”, detêm a mesma natureza dos predadores selvagens e podem inspirar terror. No trabalho de Capiberibe esse “terror” transparece em diferentes ocasiões, pois no contexto do SPI “[h]avia ainda um medo muito grande dos “brancos”, entenda-se: brasileiros, associados aos portugueses e relacionados a toda a história de perseguições sofridas pelos Palikur”. (2007, p. 122) Tal riqueza classificatória esboça uma contínua reflexão e consequente produção de conhecimentos antropológicos da perspectiva *Palikur-Arukwayene* sobre os “brancos”, o que pode ser chamado de “antropologia reversa” como refere Marina Vieira (2014), a partir da leitura de Roy Wagner.

Voltando ao relato do Senhor *Uwetmin*, vimos que a chegada ostensiva de grandes embarcações a vapor com migrantes *sirhara* (cearenses) parece ter sido anunciada por um clérigo, amigo dos *Arukwayene*. Nesse contexto é difícil afirmar a nacionalidade daquele agente eclesiástico, visto que o Amapá, até o ano de 1900, é “*territoire contesté franco-brésilien*”⁹⁶ e em tese, de livre acesso a agentes de ambas as nações (Meira, 1989; e Vallot, 2012). Mas o importante a depreender é que aquela autoridade religiosa⁹⁷ – franco, se arriscamos o histórico dos “índios franceses” – previa o massacre e aconselhou os indígenas das aldeias mais expostas a se refugiarem.

⁹⁵ Seu *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) me segredou que esses negros *Atiwi* (Marrom ou *Saramaká*) também “são índios”, no sentido de que vivem como os indígenas, além de terem ensinado e aprendido muitas coisas dos antigos *Palikur*. (abr.2017)

⁹⁶ “território contestado franco-brasileiro”, tradução livre minha.

⁹⁷ Segundo o testemunho da paraense Dona Verônica Leal, até a década de 1930 ainda havia um padre francês frequentando as aldeias do Uaçá. (Tassinari, 2001)

Conselho que não foi seguido, segundo seu *Uwetmin*, pela incredulidade dos *Masikyene*⁹⁸, que preferiram organizar sua *kaika* (festa) a cuidar no conselho recebido.

O relato segue com a invasão da aldeia *Masiká* pelos *awaig sirhara* (homens cearenses) em uma tarde em que os moradores se preparavam para uma festa ou rito de passagem feminino, que traduzimos como a festa da menina-moça. Assim, afirmou *Uwetmin*:

“quando os *Palikur* do *Masiká* perceberam que os *Tukuyene* [portugueses] haviam mesmo chegado, correram e pularam na água para atravessar para outro lugar ... uns conseguiram atravessar e fugir, mas outros morreram comidos pelos jacarés ... era tempo de água grande ... uns escaparam, mas outros foram comidos pelo *axtig* [predador] da água ... outros também não tiveram como fugir dos brancos... os *Tukuyene* [portugueses] subiram na terra e prenderam muita gente ... eram muito malvados esses brancos ... muitos maus ... eles pegavam os *ahwiy* [velhos],⁹⁹ mas não os matavam ... os *ahwiy* eles não queriam matar... dos *ahwiy* aqueles homens cruéis arrancavam a pele e depois jogavam sal ... eles depelaram os velhos *Masik* ... Eles pelaram os velhos e depois salgaram e isso causava muita dor ... As mulheres grávidas que foram capturadas eram pregadas na árvore de cabeça pra baixo ... quando as mulheres eram penduradas então os *siraha* [cearenses] vinham e cortavam a barriga delas e tiravam os filhotes prá fora... tiravam os filhotes vivos de dentro da barriga delas ... No lugar dos filhos eles jogavam sal dentro da barriga delas ... os *siraha* [cearenses] faziam as mulheres grávidas gritarem até morrer. Naquele dia as crianças e os jovens capturados foram todos mortos”. (set.2016)

Temos aqui a narração do terror inspirado pelos brancos invasores. Da perspectiva *Arukwayene* a invasão é liderada pelos *tukuyene* (portugueses), supostamente donos das embarcações a vapor, enquanto as torturas e assassinatos veiculados contra o povo de *Masiká* foram perpetrados pelos cearenses que lotavam as “grandes canoas”. Os requintes de crueldade narrados contra velhos, crianças e grávidas não é desconhecido dos *Arukwayene*, pois lembram o *modus operandi* das “correrias” empreendidas para fugir dos portugueses entre os séculos XVII e XVIII, em toda a região amazônica. (Hemming, 2008) A questão histórica e antropológica que parece se colocar

⁹⁸ Clã ou grupo familiar *arukwayene*, habitante da ilha *Masiká*. Ao que tudo indica os *Masikyene* foram extintos após o massacre perpetrado pelos *sirhara* (cearenses), sendo algum eventual sobrevivente acolhido e incorporado em outras aldeias. Em que pesasse minha insistência, não encontrei nenhum *awaig* (homem) *arukwayene* que tivesse disposição de me levar a ilha *Masiká*. Segundo Jefre *Ioio* (2018), o sítio é espaço interdito pelas vozes e estranhos eventos testemunhados por quem dele se aproxima.

⁹⁹ Conforme já referi, trata-se da designação para velho, avô ou ancião em língua *parikwaki*, podendo também conferir a qualidade de líder ou sábio. A aparente predileção dos *sirhara* (cearenses) por torturar os anciãos denotam algum “conhecimento” dos brancos frente ao *status* destes entre os *Palikur*. As narrativas do Senhor *Uwetmin* evidenciavam que nesse período ainda era o “[v]elho [quem definia] as mudanças de acampamento e a declaração de guerra ... [bem como] a consulta junto dos doentes”, conforme observou Jean-Baptiste Debret no século XIX em relação a outras sociedades indígenas no Brasil. (2016, p. 51)

aqui, diz respeito a, dentre outras questões, por que os *Arukwayene* estão atribuindo o genocídio e o terror praticado contra sua existência a *tukuyene* (portugueses) em uma narrativa que se passa, aparentemente, no período do Brasil republicano.

O senhor *Uwetmin* continuou a narrativa asseverando que:

“o Cacique *Yuruvwi* lutou contra eles ... mas ele estava sozinho ... o cacique estava sozinho e seus sobrinhos não estavam com ele ... Ele havia convidado muita gente para a festa! Mas os convidados ainda não tinham chegado ... Então o Cacique lutou. Ele lutou e matou alguns deles ... [dos *siraha*] ... Se estivesse com seus sobrinhos o Cacique podia até ter acabado com os brancos ... mas ele estava sozinho ... ele ficou sozinho e quando se cansou de lutar os brancos derrubaram o Cacique ... eles derrubaram ele, o amarraram e o jogaram na canoa grande ... Naquele dia os *tukukyene* [portugueses] “amarraram” 40 pessoas e os levaram para o seu barco. ... Contando com o cacique, o povo de *Masiká* escravizado somava 41 pessoas ... naquele dia dez pessoas morreram salgadas por causa da crueldade dos *siraha* [cearenses]. As cinco horas da tarde os brancos retornaram para onde vieram.” (set.2016)

De acordo com a versão *Arukwayene* os brancos que lideram o massacre são *tukuyene* (portugueses) de Belém, e trazem em seus barcos os *siraha* (cearenses), tão fascínorosos quanto os primeiros. O *modus operandi*, conforme consideramos anteriormente, lembra o das “correrias” que os portugueses impuseram na região promovendo grave depopulação. De fato, no período lusitano, para todos que “mantinham contato com os franceses, a palavra de ordem da coroa portuguesa era conquista [ou] extermínio” (Cardoso, 2008, p. 50). Isso teria insuflado a guerra e perseguição dos *Galibi* e de outros grupos *Tupi* como os *Wajãpi*, contra os *Aruaque* “franceses”. (Huralt, 1972; e Vallot, 2012)

Tratamos aqui com um terror operado por brancos ibéricos que sobreviveu aos séculos, pois há farta correspondência mostrando que os povos indígenas do extremo norte preferiam manter relações comerciais com qualquer grupo de estrangeiros que não os portugueses, em virtude da extrema violência destes últimos (Cardoso, 2008). Do mesmo modo, a classificação *Palikur-Arukwayene* para os brancos de Belém como “canibais” propõe uma troca de acusações que perpassa séculos de história, visto que da perspectiva portuguesa, encontramos a literatura do *peguyene* (belenense) Haroldo Maranhão (1982) fazendo constante alusão ao “intestino português” (cagalhões), relativo a fobia lusitana que teria desatado um ciclo de guerras e assassinatos sem precedentes pelo medo daqueles que “se dizia apreciarem carne humana” (1982, p. 25-50), o que além de historicamente falso, legitima a repressão e o genocídio operado por

uma suposta necessidade de controlar o canibalismo na colônia, “[j]á que os indígenas não sabem resistir a tentação dessa gula perversa”. (Cabral, 2007, p. 107)

No contexto das narrativas de *Uwetmin*, aparentemente não se trata de agentes lusitanos, mas de brancos “falantes” de português, em que uns (luso-brasileiros), mantêm relações de domínio e servidão sobre outros (cearenses). A filiação linguística é o que parece determinar o elo entre antigos e novos brancos, na perspectiva *arukwayene*.

4.1. Guerra e francofobia: genocídio e limpeza étnica no território do *Amapá'Ú*¹⁰⁰

O relato do Senhor *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) quando confrontado com as cartas¹⁰¹ do administrador da Comuna de Sain't Georges de l'Oyapock ao governo de Caiena, especialmente uma, datada de 28 de novembro de 1895, em que informa-se a capital que: "... 20 personnes du Rucaoua est venue m'informer que plus de 100 brésiliens armés sont arrivés dans leur village ... ces brésiliens arrivés dans trois bateaux et armés, assessorément um but um chef que (ilegível) chez [Veiga] Cabral"¹⁰² (Cardoso, 2008, p. 122), dão a entender que o bando de "capangas cearenses", armados pelo militar paraense Veiga Cabral¹⁰³ e, sub repticiamente pela província do Grão-Pará, fazia incursões por todo o território do Amapá.

Neste contexto, o objetivo parece ser eliminar toda e qualquer ocupação francófona, aí inclusos os *Palikur*, o que também é confirmado pelo relatório de Emílio Goeldi, como veremos (Gomes et al, 1999, p.102). Ocorre que mesmo a serviço do governo brasileiro, Goeldi não deixou de evidenciar repulsa às violências perpetradas pelo bando armado de Veiga Cabral no então território do Amapá. Além disso, há evidências de que Veiga Cabral recebesse vapores com armas e "milicianos" nordestinos "[d]o próprio Pará com o conhecimento do governador Lauro Sodré". (Cardoso, 2008, p. 137) Aparentemente, enquanto se buscava uma solução diplomática para a questão do Contestado entre Brasil e França, o governo paraense efetivamente "conquistou" o Amapá a partir da intervenção de Veiga Cabral e mais algumas centenas de nordestinos armados, anos antes do Laudo suíço, como veremos.

Cumprido destacar que, com exceção do ocorrido na invasão da Vila do Espírito Santo do Amapá, em maio de 1895, que culminou com o assassinato do Capitão do

¹⁰⁰ Na língua geral do Oiapoque, *Amapá'ú* diz respeito ao "Amapá Grande", territorialidade engendrada em termos indígenas que mapeia a região antes das fronteiras nacionais estabelecidas por França, Brasil e Holanda. No mapa indígena, o *Amapá'Ú* perpassa da foz do Amazonas no arquipélago do Marajó até o atual estado do Amapá, englobando ainda toda a Guiana Francesa, indo até o litoral da atual República do Suriname. (*Yermollay Caripoune*, 2018)

¹⁰¹ Mencionadas e reproduzidas na pesquisa de Cardoso. (2008, p. 121-127)

¹⁰² "Vinte pessoas do *Urukauá* vieram me informar que mais de cem brasileiros armados chegaram em sua aldeia ... estes brasileiros chegaram em três barcos, comandados por um chefe que (ilegível) em [Veiga] Cabral". Tradução livre minha.

¹⁰³ Francisco Xavier Veiga Cabral foi um militar paraense migrado para o território contestado do Amapá, disputado pelas repúblicas brasileira e francesa. A questão somente foi resolvida em 1901, a partir do Laudo Suíço que deu ganho de causa ao Brasil. Veiga Cabral é uma figura controversa, tido como "inventor da sociedade amapaense" por alguns e "homem sanguinário" por outros. (Silva, 2012)

exército francês Lunier e a destruição da vila no tiroteio que se seguiu (Silva, 2012), não há nenhum registro ou memória de que o governo francês tenha reagido aos assassinatos dos “índios e crioulos franceses”, nem tampouco ao esbulho e tomada das fazendas dos *parasi* (franceses) que viviam na margem futuramente “brasileira” do Amapá. A esse respeito a arqueologia histórica na região de Oiapoque tem muito a pesquisar e contribuir. Em minhas incursões pelo *Urukauá*, o Cacique *Natã* dos Santos me mostrou as ruínas de pedra da *payt* (casa) “do Francês” em um terreno elevado, a margem esquerda do rio. É alta a probabilidade das ruínas tratarem de uma fazenda de franceses “brancos”, expulsos ou assassinados pelo bando de Veiga Cabral. Postulo ser uma antiga propriedade de “brancos” porque os *Arukwayene* distinguem o *parasi* (aliado francês branco), do *atiwi* (aliado franco-guianense negro). Aparentemente, a “oligarquia de capangas e aventureiros do Ceará” (Cardoso, 2008, p. 120) referenciados por Emílio Goeldi como integrantes da milícia de Veiga Cabral, expulsou indígenas, negros e brancos francófonos do Contestado, “limpando” a fronteira setentrional da Brasil à custa de assassinatos e deslocamentos em massa, alguns anos antes do tratado de Berna (Suíça).

Relacionar a atuação de nordestinos no extremo setentrional da suposta “Guiana portuguesa” em período próximo ao auge da exploração caucheira amazônica impõe a consideração de que a ocupação da região guarda outras possibilidades e motivações, que não somente a busca pelo caucho, bem como questiona um suposto predomínio de colonização eminentemente “paraense” nas plagas do Cabo Orange. Conforme veremos, há razões para crer em uma abordagem multicausal para a ocupação *parhana* (branca lusófona) após a Guerra do Contestado na região oiapoquense, a partir do testemunho indígena. É sabido que a partir da década de 1840 do século XIX intensificou-se a migração de populações não indígenas, advindas principalmente do nordeste brasileiro, para toda a bacia do Rio Amazonas. Deslocamento motivado principalmente pelo que se constituiu como o “boom” caucheiro, pois “[a]té 1900 o Brasil foi o único produtor de borracha” sendo seus produtores primários os “índios amazônicos” e mais tarde os “flagelados” do nordeste do país. (Wolf, 2005, p. 391) Assim, entre 1820 e 1910, a população Pan-Amazônica saltou de estimados 137.000 habitantes para 1.300.000 pessoas, o que significa que na última metade do período oitocentista ocorreu a decuplicação do povoamento da

região.¹⁰⁴ Este crescimento obteve seus dois grandes expoentes urbanos – no caso brasileiro – em cidades consideradas síntese da conjuntura internacional ligada à economia da borracha, quais sejam Belém e Manaus.

A partir dos relatos de Roger Casement estudados por Mitchell (2011), sabemos que os povos indígenas foram os mais prejudicados pelo crescimento demográfico exponencial da Pan-Amazônia, patrocinado pela aliança entre o capital financeiro internacional e distintos estados nacionais sul americanos. Desde a publicação do relatório de Casement, datado de 1911 (Mitchell, 2016), em que o autor versa sobre as atrocidades cometidas por empresas europeias envolvidas na extração do caucho amazônico, principalmente contra os povos do *Putumayo*, foi produzida vasta literatura histórica e antropológica problematizando a expansão da economia gomífera. Produção que relaciona a busca pela borracha a escravização e extermínio de povos de origem pré-colombiana, bem como ao deslocamento e a escravização em massa de migrantes do nordeste do Brasil. Esse atentado generalizado aos direitos fundamentais inerentes à pessoa humana, bem como suas conseqüentes estratégias de controle social foi em grande medida personificada na figura do “coronel de barranco”. (Silva, 2017)

Ocorre que a avidez da indústria internacional pela seiva da seringueira (*Hevea brasiliensis*), aliada ao discurso do governo brasileiro e respectivas elites locais pelo “desenvolvimento” e ocupação da região teria conspirado para a instalação do que ficou conhecido, entre algumas populações da calha alta do Amazonas como o “tempo do terror”. (Wolff, 1999, p. 195) No caso brasileiro, em que pese o esforço governamental para documentar e mensurar os deslocamentos das levas de trabalhadores para a extração gomífera, as estimativas realizadas oficialmente podem ser classificadas como limitadas e, em alguma medida, ideológicas. Limitadas porque o governo não exerceu – e sequer tinha condições de fazê-lo – controle sistemático sobre a migração dos contingentes de baianos, cearenses, maranhenses e paraibanos deslocados para a região amazônica. E ideológicas porque a propaganda governamental idealizava a vida na floresta, incentivando uma postura patriótica e desbravadora por parte dos migrantes.

¹⁰⁴ Conforme o Relatório da Comisión Amazonica de Desarrollo y Medio Ambiente. (2017, p. 44-61)

Samuel Benchimol (1977), estudando os documentos deixados por Euclides da Cunha, considera que essa dinâmica de ocupação do interior amazônico foi considerada a solução que o governo brasileiro encontrou para remediar a condição dos “flagelados” de sucessivas secas, que se repetiam em tempos intervalares desde o período setecentista, no nordeste do país. Conforme Euclides registrou, a diáspora e o exílio sistemático dos “flagelados” se realizava quando “[a]barrotavam-se, às carreiras, os vapores, com aquêles fardos agitantes consignados à morte. Mandavam-nos para a Amazônia – vastíssima, despovoada, quase ignota”. (Benchimol, 1977, p. 317, *sic*)

A descrição dos migrantes deslocados em massa às expensas dos governos nacional e provinciais (Amazonas e Pará) para a região amazônica, via de regra, descrevem uma população “faminta”, “bexiguenta” e “moribunda” (Benchimol, 1977). Além das generalizações sobre a população e respectivas motivações para o deslocamento expressos pelos signatários do governo brasileiro, digno de nota também é o entendimento generalizado do espaço amazônico como vazio demográfico, “despovoado” que se concatena com o lugar atribuído a pessoa indígena na História do país, como aquele que é “[a]nterior ao Brasil” (Oliveira, 2016, p. 47). Dentro desse quadro, é possível perceber o delineamento de mais um ciclo de *Keka* (guerras) entre populações subalternizadas pela ocupação do espaço amazônico, entre o último quartel do século XIX e início do século XX, dos quais participaram uma vez mais os *Palikur-Arukwayene*.

No esforço de sistematização dos números da migração nordestina para o Amazonas, realizado no início da década de setenta do século XX por Benchimol, consta que a maioria da população migrada para a calha do grande rio foi composta principalmente “[p]elo cearense quando em 1877 o sertão do nordeste sofreu a visita da seca que o assolou b̄arbaramente.” (Benchimol, 1977, p. 318, *sic*). Desta primeira leva teriam migrado cerca de cem mil cearenses, dos quais metade “não resistiu”. A abordagem de Wolf sobre a mesma seca (1877), informa que o número de cearenses deslocados para o Amazonas chegou a “200 mil pessoas”, excetuando-se os que “morreram de inanição”. (2005, p. 391)

No final da segunda década do século XX, em 1919, é possível identificar a diáspora nordestina ainda em curso a partir do discurso proferido pelo Senador

brasileiro Justo Chermont, que na ocasião planejava um projeto de colonização para os “[f]lagelados do Nordeste [que] continuam a chegar em levas ao Porto de Belém do Pará [sendo] patriótica a medida de localizá-los na ubérrima região da fronteira [norte]”. (Tassinari, 2001, p. 171) No discurso de Chermont consta também uma alegada “incapacidade indígena” em anular a influência estrangeira na região do Oiapoque, o tráfico do ouro “brasileiro” pelo porto de Caiena e o medo de uma nova “invasão francesa” na área.



Imagem 03 – O Vapor *Oyapock* ancorado em Santo Antônio, no limite do talvegue que separa o Brasil da Comuna de Saint George’s de L’Oyapock – rio Vicente Pinzón ou *Uyapkun* (Oiapoque) – por volta de 1930. Embarcações a vapor deste modelo permitiram a entrada massiva de colonos cearenses na região, a partir de viagens que margeavam a costa do salgado paraense. Antes da tecnologia a vapor, os navios que ancoravam no Oiapoque não conseguiam retornar a costa atlântica brasileira em função da “perpetua corrente das águas ... e as dificuldades criadas pelos ventos [contrários] à navegação” (Reis, 1993, p. 24-26, *sic*), ventos e macro correntes marítimas amplamente referidas por navegadores seiscentistas que isolavam a região (Hemming, 2007). Pode-se dizer que a costa amapaense foi finalmente “integrada” ao território brasileiro a partir da invenção e desenvolvimento da tecnologia do motor movido a vapor de água. Segundo o sábio *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos, 2016), foi uma *Umun* (canoa) desse tipo que adentrou a foz do Uaçá e permitiu a invasão do *Masiká*. Fonte da imagem: Brasil, 2011.

Uma alegada postura “belicosa” por parte dos sobreviventes da diáspora nordestina e os consequentes massacres da população indígena que se seguiram, ficam

implícitos quando se considera que “[e]spraiando-se pela hinterlândia, **êsses cearenses**, contractados pelos pioneiros não recuaram a um só embarço.”¹⁰⁵ (Benchimol, 1977, p. 318, *sic*). Cumpre reforçar que do ponto de vista governamental, a busca pela *Hevea brasiliensis*¹⁰⁶ que seria o grande motor de geração de divisas para o estado brasileiro, transmuta-se com o passar dos anos na necessidade de colonizar e garantir o ganho definitivo do território expresso na guerra “diplomática” do Brasil contra a França.

¹⁰⁵ Grifo meu.

¹⁰⁶ De acordo com Eric Wolf, o Brasil incrementou enormemente sua produção de borracha combinando a servidão indígena como o deslocamento dos nordestinos sob o comando de “cultivadores” luso-brasileiros, passando da produção de 278 toneladas anuais em 1827 “[p]ara uma media anual de 20 mil toneladas na última década do século”. (2005, p. 391)

4.2. Emílio Goeldi, Veiga Cabral e os cearenses: o início do “abrasileiramento” do território *arukwayene*

Em princípio, o que parece estar em jogo na narrativa mítico-histórica elaborada em termos *Palikur-Arukwayene* não é a coincidência ou não de temporalidades, mas antes a sofisticação dos “mecanismos para inspirar o terror” bem como os padrões de tratamento referentes a pessoas e nações indígenas, por parte do agente colonizador de matriz ibérica. A indagação que permanece é, como contextualizar a história de terror empreendida em termos próprios pelos *Arukwayene*, que dão conta da invasão, assassinato e captura de escravos por “cearenses” a serviço de portugueses em um contexto onde, teoricamente, não havia mais venda e “exportação” de indígenas escravizados, nem tampouco militares ibéricos na região?

A análise dos documentos da época sobre a atuação dos militares belenenses na área, bem como os “silêncios” produzidos por sua respectiva ciência cartográfica dão lastro a interpretação da narrativa indígena. Os “Relatos de Fronteiras”, constituídos a partir de documentos do Arquivo Público do Estado do Pará sobre a atuação militar na área do contestado franco-brasileiro, quando devidamente “etnografados”, podem explicitar que tanto a escravização quanto o assassinato de pessoas consideradas “amigas dos franceses” era uma prática constante no território, tanto no curso dos séculos XVIII quanto XIX. (Gomes et al, 1999) A exemplo, o relatório do militar brasileiro Francisco Xavier e Azevedo Coutinho – estabelecido em Oiapoque nos idos de 1795 – a seu “Capitão Commandante” em Belém, Manoel Joaquim de Abreu, dá conta do naufrágio de uma embarcação militar luso-brasileira no mar do Cabo Orange, “[d]’onde perecerão quarenta pessoas, a saber, o Soldado José Victorino do Regimento de Macapá, e trinta e nove Gentios sendo a maior parte mulheres, e crianças” (Gomes et al, 1999, p.44-45, *sic*). O relato continua com o militar registrando que na embarcação atual, que leva o relatório, seguem mais “Cincoenta e cinco pessoas da Nação Corcuana, e de Nação **Palicury**”¹⁰⁷ (Gomes et al, 1999, p.45, *sic*), ou seja, duas embarcações “transportando” indígenas do Oiapoque para o Grão-Pará em curto espaço de tempo.

A análise combinada da carta do militar brasileiro com a “[t]roc[a] frequente[e] de correspondências com acusações mútuas” entre os governadores do Pará e de

¹⁰⁷ Grifo meu.

Caiena (Vallot, 2012, p. 61) dão mais lastro às ilações. Em contexto histórico anterior, de uma carta não datada, o governador em exercício de Caiena, Mr. Charanville, reclama que:

“muitos portuguezes estavam em Cachepourú¹⁰⁸ com desígnio de levarem os **Palicours**¹⁰⁹, eostros índios das nossas terras, com meassegura que os que vieram aqui ano passado fizerão o numero de Cento eSinquenta, o que eu não sube; demais seachou um soldado dos nossos mortos em húa Canoa desamparada dos Indios[,] em nome de El Rey meu senhor toda areparação tanto por restituição de índios como por castigo dos Ladrões, edeoutras satistifação devidas ahúa tão offensiva infracção protestando a [Vossa Excelência] que serey na extrema mortificação de Ser constrangido as represallas, algu caso que eu fassa dapessoa de [Vossa Excelência] tudo desvanecerá, precedendo o zello pella glória e honra e servisso de meu Rey.” (Gomes et al, 1999, p. 114, *sic*).

Reclamações francesas com a acima exposta cessam a partir de 1809, quando “[n]o início de janeiro as tropas portuguesas ocuparam Caiena” (Souza Junior, 2012, p. 320) iniciando a administração lusa da capital franco-guianense, que perduraria por aproximadamente uma década (Silva, 2015). Conforme José Alves de Souza Junior (2012), a invasão de Caiena em retaliação as guerras napoleônicas e consequente fuga da família real portuguesa para o Brasil, traria nova dinâmica para negócios e negociantes do Grão-Pará, em função da manutenção das tropas e embarcações de guerra luso-brasileiras no sítio guianense. Mesmo não havendo documentos conhecidos sobre o tráfego de “índios franceses” escravizados por ocasião da tomada de Caiena, não há por que duvidar que a captura e envio de “pessoas de nação *Corcuana e Palicury*” para Belém, tenham se encerrado na década seguinte. Portanto, no decurso dos séculos XVIII até algum momento do XIX, parece haver um padrão de assassinato e preação de “índios franceses” por parte de militares portugueses na área do contestado, mais especificamente no interflúvio Oiapoque/Caciporé, crimes que provavelmente foram potencializados pela tomada de Caiena e consequente aumento do tráfego de embarcações militares as expensas do estado brasileiro.

Uma vez devolvida Caiena aos franceses por meios diplomáticos, permanece a constestação pelo marco fronteiro. No fim do século XIX, o relatório do suíço Emílio Goeldi, resultante de sua expedição à área do contestado “a serviço” do governo brasileiro (datado de 19 de outubro de 1895) condensa informações demonstrando que

¹⁰⁸ Forma arcaica de se referir ao Rio Caciporé, próximo ao Oiapoque.

¹⁰⁹ Grifo meu.

nos últimos anos do período oitocentista as coisas não haviam melhorado para os “crioulos franceses”, mesmo que agora não falemos mais de portugueses, mas antes de brasileiros em processo de ocupação supostamente “pacífica” do contestado amapaense. Goeldi começa referenciando o trânsito cotidiano do barco a vapor brasileiro que constantemente circunavegava o espaço do arquipélago do Marajó até o rio Oiapoque. O cientista também menciona o estado de “guerra” que presenciou no território do Amapá, com a atuação de uma “[o]ligarchia de capangas e aventureiros do Ceará¹¹⁰ que cometiam abusos, oppresões, vinganças pessoaes e represálias ... sem numero” (Gomes et al, 1999, p. 102, *sic*), contra a própria população “brasileira”. Além de referenciar o Amapá como uma “praça de guerra” sob o comando do militar paraense Veiga Cabral, Emílio Goeldi escrutina o território do Uaçá apontando os “brasileiros” ocupando o rio Curipi e sobretudo, descrevendo: “o rio **Urucarrá** ¹¹¹[onde julgo] ter uns 60 moradores. Informaram-me, porem que o respectivo “Tuxána” é inspirado pelos francezes, e que elle não procura relações amistosas com a gente do Vassá e do Caripi” (Gomes et al, 1999, p. 101, *sic*).

O que Goeldi encontra no território indígena Uaçá em fins do período oitocentista é o prelúdio do que Curt Nimuendajú encontraria duas décadas depois, exatamente os *Palikur-Arukwayene*, que passaram por drástica depopulação em face dos séculos de guerras coloniais, das preações ininterruptas e de um recente deslocamento para o lado francês da baía do Oiapoque (Ricardo, 1983). A consideração sobre o referencial demográfico apontado por Goeldi em relação aos *Palikur* não parece subestimado, pois além de corroborado por Nimuendajú, é reafirmado pelos missionários Green na década de 1960 do século seguinte. De fato, é Diana Green quem afirma que foi aos *Palikur* porque ouviu “... [q]ue eles precisavam de ajuda, [que] só restavam poucos e não iam durar mais muito tempo”. (Capiberibe, 2007, p. 167)

O declínio demográfico experimentado pelo povo *Palikur* entre os séculos XVIII e XIX é grandemente atribuído as epidemias de sarampo e coqueluche que grassavam entre eles. Isso também é verdade, mas não se pode olvidar que mesmo com os

¹¹⁰ Grifo meu.

¹¹¹ Grifo meu, trata-se do rio *Urukauá*, de ocupação exclusiva dos *Palikur-Arukwayene* que após séculos de guerras e escaramuças continuam “amigos dos franceses” e resistentes a portugueses e seus substitutos, os *parhana* (brasileiros).

holandeses estabelecidos no Suriname; os franceses em Caiena; e os portugueses em Belém não havia trégua na guerra movida contra os indígenas da região, prensados no vácuo territorial da baía do Cabo Orange. Alvo das expedições de assassinato e preação por parte dos luso-brasileiros de Belém, sem que os franceses se mobilizassem para proteger “seus índios *Palikur*” a partir da ilha de Caiena, restou aos *Arukwayene* abandonar seu território e iniciar uma migração em massa em direção ao lado francês (Ricardo, 1983; Vallot, 2012). Dessa perspectiva, o relato de Goeldi de que só encontrou sessenta “índios franceses” no território *Arukwa* em 1895, não parece subestimado.

É sabido que Emílio Goeldi desempenhou função essencial nos trabalhos de escrutínio, pesquisa e documentação do território do Amapá, que ajudaram o Barão do Rio Branco “[a] solucionar a demarcação geopolítica entre a Guiana Francesa e a Brasileira” (Ferreira, 2009, p. 87). A atuação de Goeldi¹¹² no contestado franco-brasileiro que inclui o território *Palikur*, obrigou os franceses a tomar do próprio veneno, no sentido de que se usou das ciências naturais e da arqueologia para “inventar” uma fronteira geopolítica que fosse favorável ao Brasil e ao Grão-Pará. Conforme Lúcio Ferreira constatou, “[a]s viagens científicas [de Goeldi] para a Guiana brasileira imbuíram-se de uma estratégia largamente usada pelos Estados colonialistas”, qual seja, “[c]ircunscrev[er] fronteiras marcando-as artificialmente” (2009, p. 87), a exemplo do que a própria França fez por ocasião das invasões napoleônicas no território egípcio.

Sem a pretensão de buscar dados históricos para legitimar o referencial mnemônico indígena, mas sentindo a necessidade de subsídios para compreender a história *Palikur* engendrada por Seu *Uwetmin*, entendo que é preciso repensar a falsa oposição entre memória e esquecimento; entre documento escrito e documento falado, o que pode nos levar a processos de revisão historiográfica, que não necessariamente venham abolir seus pressupostos científicos. Prevalece a pergunta de por que uma narrativa aterrorizante como a exposta continua a buscar sentido entre os *Palikur-Arukwayene*, passados mais de um século – no caso de nossas estimativas estarem corretas? O que significaria a reificação da “malvadeza” dos *parhana* (brancos) e seus

¹¹² Por ocasião do Laudo Suíço que deu ganho de causa ao Brasil na questão do Amapá, Emílio *Goeldi* foi homenageado pelo Governo do Pará com o câmbio do nome do Museu Paraense de História Natural e Etnografia para Museu Goeldi (Ferreira, 2009, p. 86-87), em recompensa ao relevante “labor científico” envidado no contestado amapaense.

seguidores na atualidade? Que lição *Uwetmin* (Manoel Antonio dos Santos) desejou dar ao enfatizar a “pedagogia” do terror empreendida pelos *nawotuye* (estrangeiros)?

A questão particular que diz respeito a Amazônia oiapoqueense é a de que os nordestinos deslocados não encontraram as reservas de caucho prometidas, e ainda, que aqui o “tempo do terror” não foi exercido pelo “coronel de barranco”, mas principalmente por cearenses e paraenses “em armas”. O estado do Amapá, que contraditoriamente traz em seu nome o desígnio de uma árvore produtora de borracha, é reconhecidamente um território pobre em reservas naturais de caucho. Hoje sabemos que a profusão de amapazeiros representa a generalização da existência de outros tipos de *Hevea*, não tão produtivas como a *brasiliensis*. Além disso, mais que as alegadas reservas de borracha, o “vazio demográfico” produzido pelo discurso estatal mostrou-se uma grande falácia, visto que os povos indígenas da região caribenha, bem como seus aliados, os “crioulos franceses”, reorganizaram-se e prevaleceram no território. É preciso considerar ainda que no contestado amapaense a descoberta de jazidas auríferas no rio Calçoene – sobretudo a partir de 1893 (Cardoso, 2008) fez verter ao interflúvio Oiapoque/Caciporé/Calçoene um fluxo transnacional de pessoas e embarcações, em busca do “Eldorado”.

A esse respeito, Francinete Cardoso (2008) pinta o quadro de ocupação humana na região por volta de 1895, no que me parece ser o contexto histórico e geográfico próximo e coerente com o hecatombe da *Keka Sirhara* (Guerra dos cearenses), apontando um “território em aberto”, a revel do controle efetivo dos estados nacionais em disputa, onde qualquer incidente podia redundar em um “grande conflito” entre migrantes e imigrantes (2008, p. 134). Assim, considera a autora que:

“[n]o rio Calçoene, diversas nacionalidades e identidades estão representadas. Não são apenas crioulos ou paraenses, mas também martiniquenses, guadalupianos, ingleses, franceses da metrópole, brasileiros de outros estados, chineses, entre outros. **Os barcos a vapor são inúmeros e de todos os cantos do mundo**¹¹³. É o sonho do Eldorado concretizado. Sobre isso, nem mesmo os homens armados [do paraense Veiga] Cabral conseguiam ter controle.” (Cardoso, 2008, p. 134).

Nos primeiros apontamentos de Cardoso (2008) duas questões se fazem notar, a categoria “brasileiros de outros estados” que pode acolher os nordestinos *sirhara* conforme a classificação *arukwayene*; e a “ausência” do contingente indígena na região

¹¹³ Grifo meu.

aurífera, primeiramente ocupada por “franceses e crioulos de Caiena”.¹¹⁴ Mas a mesma autora nos ajuda a entender que na área aurífera do contestado franco-brasileiro os *Palikur* (um clã?), estão assentados pelo menos desde o século XVIII, unidos e invisibilizados pelos “crioulos e franceses” de Caiena. Este histórico de aliança e convivência entre os *Palikur* e os *Saramaká* (grupo étnico afro-guianense) é referendado tanto pela cosmologia *Arukwayene*, que admite o uso de ralos de ferro e incremento da produção de farinha de mandioca somente a partir do que lhes foi “[e]nchinado pel[a]s [mulheres dos] *Saramaká*” (*Iaparrá*, 2019, p. 11); quanto pela presença de grupos familiares e casamentos interétnicos com os mesmos no rio *Urukauá*, a exemplo da família do Senhor *Timor Sedô*, um negro *Saramaká*¹¹⁵ (Ricardo, 1983, p. 33). De acordo com Azevedo, a escravidão e a opressão colonial uniria os dois grupos “igualmente infelizes, [que] se viram condenad[o]s a trabalhar, sob o látigo da terceir[o]” (1999, p. 114, *sic*), o que de fato ocorreu entre os *Palikur* e os “creoulos” da Guiana, segundo Nimuendajú (1926, p. 17). A invisibilidade *Palikur* também pode ser explicada pela legislação francesa que após a revolução de 1791 concede “[o] título de cidadão a todos os índios, exceto aos índios mestiços com negros, pois estes não eram considerados “índios puros”. (Vallot, 2012, p. 64)

Da perspectiva luso-brasileira, é sabido que mesmo nos primeiros anos do século XIX “quando se fala na presença de franceses na região, entendem-se basicamente por franceses os crioulos/maroom guianenses e os grupos indígenas considerados amigos dos franceses” (Cardoso, 2008, p. 51), assertiva que desconstrói o mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú que referencia os *Palikur-Arukwa* no rio Calçoene somente até 1760 (IBGE, 1987). Isto nos permite suspeitar que o celebrado mapa do agente alemão a serviço do estado brasileiro, antes de expressar a realidade da ocupação indígena no Contestado, pratica distorções deliberadas “[p]or antecipação [a fim] de projetar e legitimar futuras ambições territoriais [a] exemplo de fronteiras contestadas”, conforme propõe Brian Harley (2009, p. 11). Se partimos da premissa de que “possuir” o mapa é “possuir” a terra, os silêncios, datas e “flechas ideológicas”

¹¹⁴ Tidos como exímios garimpeiros até o presente. Cumpre mencionar que o acervo imagético da “Comissão Rondon” também confirmou essa relação afro-indígena, quando registrou em filme os “Samaraká” da Guiana Francesa no rio Oiapoque, em 1927. (Lasmar, 2011, p. 158)

¹¹⁵ Como já exposto, há uma rica classificação para “brancos” no referencial linguístico *Palikur*, no entanto para designar pessoas negras ou “marrons” há uma única palavra: o *atiwi*.

praticadas tanto por agentes franceses (Condreau) quanto a serviço do Brasil (Nimuendajú e Goeldi) na região, constituem-se em práticas discursivas com objetivos de referendar “profecia[s] geopolítica[s]” sobre eventuais direitos dos estados nacionais querelantes. (Harley, 2009, p. 12) Isso para dizer que é possível que se uma pessoa indígena da região dominasse a linguagem do “saber e poder” cartográfico colonizador à época, teríamos mapas com hierarquia visual e cores étnicas muito distintas do que nos foi legado pelo patrocínio dos estados francês e brasileiro, respectivamente.

A correspondência “oficial” francesa datada de dezembro de 1895 e mencionada por Cardoso (2008) reforça a dissolução identitária do coletivo indígena *aruaque*. A carta do administrador de Sain’t Georges de l’Oyapock¹¹⁶ cognomina os do *Urukauá* como “une population compreé d’indiens créolises (Palicours) et de commerciants, agriculteurs français, furjant devant les envoyés de [Veiga] Cabral”¹¹⁷ (Cardoso, 2008, p. 122). Seriam estes “fugitivos dos enviados de Veiga Cabral” contemporâneos aos *Masikyene* do rio *Urukauá* presentes na narrativa de *Uwetmin*? Por hora, vimos que a alcunha de “índios franceses” ganha pelos *Aruaque* do platô guianense no alvorecer do período seiscentista, alcançou aqui seu grau superlativo, sendo a população *Palikur* classificada doravante simplesmente como “crioulos franceses”.¹¹⁸

¹¹⁶ O trabalho de Carlos Alberto Ricardo demonstra que desse período até boa parte do século XX, é costume dos *Palikur* denunciar os “abusos” cometidos por agentes do governo brasileiro contra eles na prefeitura francesa de Saint Georges. (Ricardo, 1983, p. 23).

¹¹⁷ “uma população composta de índios creoulizados (*Palicours*) e comerciantes, agricultores franceses, que fugiram antes [da chegada] dos enviados de [Veiga] Cabral”. Tradução livre do autor.

¹¹⁸ Identidade que parece ser reforçada pelo fato dos *Palikur* assumirem o uso cotidiano da língua *Kheúol*, língua indígena com base lexical francesa, em paralelo a língua *Aruaque*.

4.3. Diálogo etnográfico: Seu *Nenél* e os “brancos canibais”

Em uma de minhas últimas incursões ao médio rio *Urukauá* pude conversar com o Senhor *Nenél* Batista¹¹⁹, patriarca do Clã *Wakavunhene* (Gente do Esteio), sobre os *Masikyene*. Oportunidade em que ele me mostrou ao longe, de dedo em riste, a ilha *Masiká*. Seu *Nenél* repetiu a versão que Seu *Uwetmin* havia me contado dois anos antes sobre o massacre do grupo familiar *Palikur* pelos *sirhara* (cearenses), com a única variação de que a *kaika* (festa) que estava sendo comemorada na ocasião era de outra categoria. Na versão de Seu *Nenél*, a *Kaika* do dia da invasão do *Masiká* foi a do *Makawen* (Urubu branco), preteritamente realizada pelos *Palikur* para “esquecer” alguém recentemente falecido. Consta que os *Arukwayne* encerravam o luto pela morte de um ente querido após um tempo, que varia entre um e dez anos de seu passamento, dependendo da narrativa. Sendo a festa realizada e o pote com as cinzas do morto enterrado, era ele definitivamente “despedido” e “esquecido”, seguindo para o *Pahakap* (outro mundo). A partir de então, ninguém mais pronunciava seu nome. Há detalhes sobre a festa do *Makawen* (Urubu) no trabalho do acadêmico *Palikur* Ivanildomin Gomes (2011). Sobre a festa e mais detalhes do clã *Masikyene* (Gente do *Masiká*) não pudemos conversar, visto que sabia do impedimento *Arukwá* em pronunciar o nome dos mortos, situação análoga a que Chagnon encontrou entre os *Yanomâmi*, onde pode ser “[o]fensivo – e por vezes, perigoso – dizer o nome de uma pessoa morta na presença de seus parentes”. (2014, p. 28)

Ao final de nossa conversa o *ahwiy* (velho) me perguntou em português: “Mas os branco não vai entrá!?! Você acha?” (abr. 2018) Mais que o relato convergente, foi a pergunta do ancião que me proporcionou compreender mais amiúde qual seria a natureza da “lição” do narrador *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos). Ocorre que na reificação de distintas *Keka* (Guerras) parece estar a advertência de que os brancos podem voltar a qualquer momento, e é preciso estar preparado. Aqui há de se destacar que existe atualmente uma aparente diferença entre os *ahwiy* (velhos) e os *takweye* (jovens) do coletivo *Arukwayene*, no que respeita a relação com os *parhana* (brancos lusófonos). Enquanto os jovens buscam o contato e as trocas, sobretudo comerciais, os

¹¹⁹ Nenél Batista (nome em português) é o mais velho líder de um Clã de lideranças políticas *Palikur*. Trata-se do hospedeiro dos *capitaine*, governadores e autoridades *parhana* (brasileiras) quando em visitas oficiais ao *Urukauá*.

mais velhos aparentemente desistiram de quaisquer “[e]sforços para “amansar” os brancos ... segundo as prescrições de sua própria etiqueta” (Ribeiro, 1996, p. 204) e preferem cultivar uma distância segura e respeitosa, como me ensinou *Bukuy* (Elierson *loiô*).¹²⁰

Ante a pergunta sobre a “entrada dos brancos” emitida pelo patriarca, respondi com um sorriso amarelo, emendando que os tempos são outros e que os *nawotuye* (brancos/estrangeiros) não entram mais. Depois, intentando renunciar a qualquer traço de “pessimismo sentimental” (Sahlins, 1997), fiquei refletindo sobre a meia-verdade contida em minha resposta. Ao considerar o que versa a ambígua legislação indigenista brasileira, que demarca os territórios indígenas ao tempo que os declara “patrimônio da União” (Silva, 2008) e, portanto, sujeitos a intervenção por suposto “interesse nacional” (Carneiro da Cunha, 2012), minha resposta pareceu ainda mais traiçoeira. Ouro, bauxita, madeira, potencial hidrelétrico, fármacos, petróleo, gás, segurança de fronteira ou qualquer outra desculpa desenvolvimentista podem decretar o retorno dos “canibais”, como adverte o *awaig* (homem) Davi *Kopenawa* (2015). Em que pese o “pessimismo” de Darcy Ribeiro, ele parece lúcido ao considerar que “[m]uito mais que as garantias da lei, é o desinteresse econômico que assegura ao índio a posse do nicho em que vive” (Ribeiro, 1996, p. 220), o que em suma decreta que “[a]s populações indígenas encontram-se hoje onde a predação e a espoliação permitiram que ficassem” (Carneiro da Cunha, 2012, p. 125). Nesse sentido, a constante reificação *arukwayene* com respeito ao “canibalismo” dos brancos *tukuyene* (portugueses) e seus descendentes *parhana* (brasileiros), parece sociologicamente sob medida.

Naquela manhã o velho *Wakavunhene Nenél* encerrou nosso diálogo emendando que depois das mortes no *Masiká*, a qualquer barulho de “motor” no rio, todo mundo “sumia no mato”. Esse medo e aversão aos brancos *tukuyene* (portugueses), parece iniciar-se no período colonial com a atuação dos primeiros contra um grupo *aruaque*, que ocupava nichos flúvio marítimos entre a baía do Marajó e uma margem da Costa Palikura (*Amapá’Ú*). Os refugiados *Urumewnyene* (Gente do

¹²⁰ *Bukuy* (Vaga-lume) é um *takweye* (jovem) *Palikur* do *Urukauá* com quem pude conversar em diferentes oportunidades. *Bukuy*/Elierson divide seu tempo entre cuidar da roça, cursar a graduação em Licenciatura Intercultural Indígena (UNIFAP) e ainda ser *kanuhkvutne* (quem ensina) na aldeia, ou dizendo de outra forma, professor contratado da Secretaria de Estado da Educação do Amapá (SEED), atuando na Escola Indígena Estadual Moisés *Iaparrá*.

Amazonas), acolhidos entre os *Aruaque* do Oiapoque em tempos idos, constituem-se em mais um dos grupos que compõem a diversidade enigmática dos Clãs *Palikur*. A aversão aos brancos ganhou tom anedótico entre jogadores de futebol indígenas no presente, que contam da ocasião em que o SPI tentou estabelecer “contato” mais permanente com os “Índios *Palikur*” na primeira metade do século XX, deixando as desejadas ferramentas como “presente” na beira do *Urukauá*. Ocorreu que estas perderam-se e afundaram na lama do rio, sem que ninguém tivesse “coragem” ou “vontade” de ir buscá-las, conforme o testemunho que ouvi de um grupo de *awaig* (homens)¹²¹ em outubro de 2016, no campo de futebol do *Kumenê*.

Do que consegui depreender da *Keka Sirhara* (Guerra dos Cearenses), há pelo menos duas possibilidades para a motivação da chegada e permanência massiva de “soldados da borracha” onde não havia como retirá-la. A primeira versa sobre a necessidade de ocupar o território contestado com os supostamente “agressivos nordestinos” *sirhara* (cearenses), a serviço do militar paraense Veiga Cabral para garantir a posse brasileira, uma vez que muitos dos “índios” e “crioulos” da região eram amigos dos franceses e representavam óbice a ocupação brasileira (Gomes et al, 1999). Neste primeiro pressuposto a maior motivação é o acesso a propriedade da terra e das jazidas de ouro, conhecidas na região desde o século XVIII. A segunda pressuposição aponta para a prodigalidade das reservas de pau-rosa¹²², uma árvore aromática – droga do sertão – sobremaneira valorizada por comerciantes brasileiros e franceses (Arnaud, 1969). Conforme aponta Capiberibe, mesmo na segunda metade do século XX, ainda haviam muitos “... cearenses [empregados] nas usinas de Pau rosa” por toda a região de Oiapoque, sobretudo na área *Karipuna*. (2007, p. 182)

A inferência de que os *sirhara* (cearenses) avançaram sobre a território *Palikur* na foz do rio *Urukauá*, espalhando o terror no *Masiká*, em busca de “expulsar os franceses” me parece a mais verossímil, embora não exclua a segunda; de que esgotado o ouro de bateia, a exportação de peles de jacaré e essência de pau-rosa tenha

¹²¹ Trata-se de um grupo excepcional de *awaig* (homens) *arukwayne* que por “gostarem” de futebol, bebidas e caçadas, são considerados “desviados” e não frequentam a igreja pentecostal do *Kumenê*, o que de certa maneira facilitou meu acesso aos mesmos e rendeu-me até um convite para “entrar no time”.

¹²² Na ausência de fontes a recorrer para entender a importância econômica do Pau-rosa, fui alertado pelo Senhor *Tebenkwe* (Manoel *Labontê*) que da essência dessa madeira os franceses “extraem seu perfume Chanel”.

substituído a busca pelo ouro e reificado a disputa territorial entre indígenas e “neo-brasileiros” que só seria equacionada a partir da década de 1980, quando iniciado o processo de demarcação e homologação das terras indígenas de Oiapoque,¹²³ concluído na década de 1990.

Quanto ao entendimento sobre a representação empreendida pelos *Palikur*, no que respeita ao comando perverso do *tukuyene* (português) no início do período novecentista, não soa esdrúxulo se considerarmos o que diz Dominique Gallois, que considera que tais representações denotam a manipulação de dois distintos conceitos de tempo, “[o] mítico e [o] histórico, que fornecem interpretações complementares a realidade”. (1994, p.85) Por sua vez, Capiberibe também nos ajuda a entender a questão a partir da consideração de que pelos *sirhara* (cearenses) terem “pele branca ... no imaginário Palikur sobre os não-índios, [estes os tenham representado] como caçadores de escravos portugueses”. (2007, p. 135)

Ainda sobre essa questão, Expedito Arnaud menciona um evento ocorrido na década de 1930 do século passado, em que os *Palikur*, supondo tratar-se de soldados “portugueses”, iniciaram um ataque “[a] flecha [contra] alguns soldados [brasileiros] do Oiapoque, que penetraram no Urucaú afim de aprisionar um crioulo”. (Ricardo, 1983, p. 23) O incidente não foi a termo por intervenção de um francês que mediava a perseguição, mas é sabido que essa repulsa aos portugueses perpassa boa parte da História *Palikur-Arukwayene* e prevalece até o presente, conforme percebemos na intervenção de Seu *Nenél*.

Este capítulo belicoso se encerra com a incorporação do Marechal Rondon a rede de parentesco *Palikur*. Ao término da narrativa do massacre das pessoas na ilha *Masiká*, o Senhor *Uwetmin* me confidenciou que Rondon é filho do Cacique *masikyene Yuruvwi* que fora amarrado e levado escravo para o Pará durante a invasão da ilha. O narrador afirmou ainda que Rondon voltou para socorrer seu povo, fundando o Posto Indígena do Encruzo que barraria definitivamente a entrada de brancos e estrangeiros no território *Palikur*. Isso os teria livrado da sanha dos *sirhara* (cearenses) e inaugurado outra modalidade de *Keka*, sobre a qual discorreremos no início da dissertação,

¹²³ Região denominada pelos nativos do povo *Galibi-Marworno* como *Mun Uassá*. “Mundo Uaçauára” é uma tradução possível do *Kheuól* (língua geral indígena do Oiapoque) para o português contemporâneo.

exatamente a guerra administrativa do SPI em sua díade proteção/agressão, da qual o próprio narrador fora vítima.

Em que pesassem o “medo dos brancos”, Rondon e conseqüentemente o SPI foram relativamente bem recebidos na região, em 1927, por se tratar de um militar indígena que retornava, em termos cosmológicos, para resgatar e “proteger” seu povo.

5. *Keka Holandê: a Costa Palikura e o surgimento dos Nawotuye*

A terceira narrativa de Guerra empreendida por *Uwetmin* – a *Keka Holandê* (Guerra dos Holandeses) – diz respeito a memória indígena de longo alcance referenciada por Fernandes (2006), e parece apontar para os períodos seiscentista e setecentista, como veremos. Essa memória também aponta para um entendimento indígena sobre o processo de mundialização mercantilista da Amazônia guianense e pode, em alguma medida, surpreender o interlocutor pelo porte de verossimilhança com fatos e eventos referentes as trajetórias humanas vividas em uma região que adentra o circuito mercantil atlântico-europeu, antes mesmo da “invenção” das colônias do Grão-Pará e Brasil (Meira, 2018).¹²⁴ A narrativa trata, portanto, do amplo período histórico de produção da identidade geocultural Europa como consequência da espoliação da América, como considera Aníbal Quijano. (2005)

Ao desconstruir uma noção fabricada dentro da antropologia evolucionista sobre a suposta existência de povos “primitivos” e “isolados”, entendemos que “[a]s sociedades e as culturas sempre formaram parte de sistemas maiores” (Wolf, 2005, p. 13), independentemente da existência e ação de uma ordem mercantil/capitalista global e colonizadora. Admitindo a existência perene destas conexões entre pessoas, lugares e culturas, a questão antropológica que parece ressoar é, em que medida o fenômeno da colonização trata da simples substituição do ordenamento cosmológico de povos subalternizados, ou de sua persistência e consequente ressignificação em meio a relações servis?

No início do “perigoso século XVII” (Lenk, 2013), há evidências históricas de que a Costa Palikura, “descoberta” um século antes por espanhóis e portugueses (Vallot, 2012, p. 54), ainda se mantinha incólume a invasão europeia, sendo que distintos povos indígenas da região guianense mantinham o controle territorial a partir de guerras e alianças empreendidas em termos próprios. Um exemplo conhecido deste contexto de controle e poderio bélico indígena referencia os extintos *Tucujú* do sul amapaense, que “protegeram os holandeses e os ingleses contra as tropas do português Pedro Teixeira”. (Gruzinski, 2014, p. 25) A atuação militar portuguesa mudaria essa configuração geopolítica em aproximadamente quatro décadas, encerrando, até meados do século, a

¹²⁴ Sobre o assunto, consultar: Wolf, 2005; Hemming, 2007; Visigalli & Sarge, 2011; e M. Meira, 2018.

navegação de “piratas” e empreendedores “heréticos”¹²⁵ no estuário do Amazonas, ao tempo em que desconstruíam a autonomia territorial indígena em toda a região (Souza, 1994; Vieira, 2016). Empreitada que teria custado pelo menos “[d]ois milhões [de vidas indígenas] por intermédio de trabalho violento ... e guerras injustas” conforme testemunhou Manoel Teixeira, irmão do português Pedro Teixeira. (Hemming, 2008, p. 455-456)

Desprovidos de efetivos militares, visto que até os presídios lusos haviam sido esvaziados, e sem capital para a contratação de mercenários, a estratégia portuguesa consistia em dominar os territórios a partir do controle ostensivo da foz dos rios. Desta maneira o fechamento da foz do Amazonas por volta de 1640, empurraria agentes e empreendedores europeus não ibéricos para a Costa Guianense, junto ao “bastião caribenho” que lhes era familiar e onde mantinham entrepostos pelo menos desde o século XVI (Meira, 2018).¹²⁶ Definitivamente “[b]loqueados pelas dificuldades que tiveram que enfrentar no Brasil, os holandeses transferiram suas atividades para as ilhas do Caribe” (Wolf, 2005, p. 191), aí inclusas as costas litorâneas limítrofes a região do Baixo Oiapoque.

Cumprido reafirmar que a versão indígena para eventos belicosos mostra-se muito mais complexa do que supunham Colombo e outros agentes europeus, que idealizaram a “[o]posição entre os mansos e pacíficos aruaques e seus ferozes e aguerridos inimigos, os caribes canibais”. (Fausto, 2001, p. 19) No caso dos povos no Oiapoque, o histórico de beligerância aparentemente não se consolidava somente a partir de configurações étnicas ou linguísticas, mas antes parecem tratar de “[c]omunidades complexas, que conviviam com um rico capital de pluralismo e diversidade cultural” (Barth, 2005, p. 27) aparentemente destruído, ou ressignificado, pelas mudanças no código bélico.

A *Keka Holandê* (Guerra dos Holandeses) e seus narradores parecem querer explicitar a natureza das conexões com os agentes de além-mar, remetendo a um período em que se intensifica o trânsito e permanência dos *nawotuye* (brancos e

¹²⁵ Grupos que segundo Wolf se constituíam como conglomerados de “[c]ompanhias mercantis [ou] federação de mercadores” e, diferentemente dos portugueses, não eram necessariamente estados-nação em expansão. (2005, p. 141)

¹²⁶ Wolf registra que os holandeses “[i]niciaram [suas] viagens regulares ao Caribe em 1594”. (2005, p. 193)

estrangeiros em geral) na região, bem como referir-se a cizânia espalhada por eles entre distintas etnias. Trânsito esse que coincide com a expulsão dos não ibéricos da foz do Rio das Amazonas. Uma versão deste primeiro “contato” em uma praia guianense me foi contada por *Yermollay Caripoune* (Luiz Yermollay Oliveira dos Santos)¹²⁷, que me trouxe do litoral da suposta guiana franco-holandesa o relato mítico-histórico sobre a separação e o “nascimento” da inimizade entre os povos *Kali’nã*, *Palikur* e *Teko*.¹²⁸

Conforme relatou *Yermollay*, há uma narrativa repetida constantemente sobre a “separação” dos três povos nas imediações do rio *Maroni*, fronteira histórica¹²⁹ e atual entre as guianas francesa e holandesa. No mito fundante consta que antes da chegada dos “brancos”, os três coletivos eram “amigos” e “caçavam juntos”, até que um dia apareceu um navio na arrebentação e dele desceu um homem que “distribuiu” muitos espelhinhos para os *Galibi* e os *Palikur*, respectivamente. A narrativa dá conta de que quando o “chefe” *Teko*¹³⁰ solicitou sua parte, não havia mais espelhos a distribuir. Humilhado por não ter recebido “presentes” para seu povo, o líder *teko* teria mirado dentro do olho e atravessado o crânio do “branco sovina” com uma flecha *Tupi*.

Da perspectiva dos *Teko*, a retaliação pode ser considerada sob medida se entendermos que “[a]s parcerias de troca são concebidas pelos ... povos da região [a partir] de uma relação essencialmente igualitária” (Barbosa, 2005, p. 99) e, portanto, pródigas em etiquetas que sublinham seu caráter de dádiva¹³¹, sendo que o regateio ou

¹²⁷ *Karipuna*, acadêmico do curso de Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade Federal do Amapá/Unifap, *Yermollay* tornou-se meu interlocutor a partir do ano de 2017 quando, no ambiente universitário, conversamos sobre a *Keka* e o mesmo demonstrou interesse em trocar impressões acerca do tema. *Yermollay Caripoune* é da aldeia Santa Isabel, no médio rio Curipi e tem entre seus ancestrais comerciantes árabes migrados para a Guiana que se casaram entre os *Karipuna*, antes das fronteiras serem fechadas pelo SPI. Trabalhou e residiu muitos anos de sua juventude em Caiena e tem ido frequentemente a Costa Guianense “conversar com os parentes”. Aparentemente, entre os *Karipuna*, a busca por conhecimentos xamânicos não se constitui na atualidade como um “tabu”, a exemplo do que percebi entre os *Palikur*.

¹²⁸ Grupos *Caribe*, *Aruaque* e *Tupi*, respectivamente, que prevaleceram na região até a atualidade.

¹²⁹ Limites insistentemente reificados por distintos agentes coloniais franceses, sendo um deles o Capitão Lefebre de La Barre, que repete os limites fixados por Richelieu, afirmando que “[a] Guiana Francesa [ou] França Equinocial ... contem cerca de oitenta léguas de costa, [começando] no Cabo Orange ... que esta [onde o] rio Oiapoque se lança no mar [indo limitar-se] no Rio Maroni”. (Sarney & Costa, 1999, p. 99, *sic*)

¹³⁰ Povo *Tupi* que atualmente habita o sul da Guiana Francesa, junto aos povos *Wajãpi* e *Apalai-Wayana* (Cf. Davy, 2015, p. 08)

¹³¹ Relação comercial da perspectiva holandesa, e de troca de dádivas da perspectiva indígena. Cumpre lembrar que os bens manufaturados indígenas alvo de escambo eram, salvo distinções entre as etnias, objetos compostos de “alma” que “corporificam poderes”, a exemplo das “drogas”, papagaios e cães de caça (Barbosa, 2005, p.83-85), o que ajuda a pensar no caráter ofensivo do regateio e da negação a troca.

a negação ao intercâmbio de bens pode constituir-se como grave ofensa. Barbosa (2005) assevera que para a região das Guianas:

“[d]e um modo geral, os grupos [concebem] a parceria de troca como modelo de relação interpessoal equilibrada e amistosa, pautada pela generosidade e pelo comedimento, valores e princípios considerados fundamentais para toda e qualquer relação de qualidade.” (Barbosa, 2005, p. 101)

No presente, constatei o efeito deletério do regateio entre os *Arukwayene*. Em meio a uma negociação na aldeia *Mahigwi*, em curso entre o Cacique *Natãn* dos Santos (filho de Seu *Uwetmin*) e um indivíduo de outro clã, o último considerou “caro” o preço de uma escultura feita em madeira. O Cacique encerrou bruscamente a negociação e preferiu atirar o artefato ao fogo, que vendê-lo por preço abaixo do que havia sido por ele sugerido. Aliviado por nunca ter regateado na compra das esculturas de Seu *Uwetmin*, conversei posteriormente com *Natãn* sobre o ocorrido e ele justificou dizendo simplesmente que isso (o ato de regatear o preço) “é errado”.

Como vimos, ante a negação a troca na frente de outros “chefes” e, portanto, do comportamento social inadequado do *nawotuye* (estrangeiro) dos espelhos, restou a advertência *Teko* de uma flechada no olho, o que aparentemente não recompôs a anterior rede de trocas entre os três grupos, mas antes legitimou a separação entre os parceiros indígenas. Na narrativa consta que o cadáver daquele branco foi abandonado na praia e, ainda, que seus companheiros do navio levantaram âncora sem reagir. Desde esse dia “nunca mais as três etnias caçaram juntas” (*Yermollay*, fev. 2018), o que corresponde a premissa de que “[o] acesso aos artigos e às dádivas europeias ... alterou [rapidamente] os padrões de interação no interior dos grupos [indígenas] e entre eles”. (Wolf, 2005, p. 241)

O relato colhido pelo *Karipuna Yermollay* junto a um indivíduo do povo *Teko* no presente coincide, no que respeita a motivação para a quebra de alianças e fronteiras entre etnias locais, com o relato da *Keka Imawri*, empreendida na versão *Arukwayene*. Na narrativa da belicosidade *Palikur* assim como na narrativa da inimizade *Teko*, os brancos estão no cerne do “desequilíbrio” entre os grupos locais. No relato de Seu *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) consta a existência de um guerreiro espiritual chamado *Imawri*¹³², que a um só tempo é também um *awaig* (homem). Em sua forma

¹³² Nessa dimensão do *pahakap* (outro mundo), o *Imawri* aparece para os *Ihamwi* (Pajés) em forma de *Waramwi* (Cobra Grande), invertendo portanto, a díade antropomorfo/zoomorfo.

humana o *Imawri* apresenta-se muito *barewyo* (bonito), sendo descrito como “[a]lto, forte e branco, de cabelos anelados e louros, sendo mais bonito que as flores do *Kwik*”¹³³ (set. 2016) e é ele quem inaugura a *Keka* em termos distintos das “regras” anteriormente acordadas entre grupos *Caribe* e *Aruaque*.

Conforme *Uwetmin* me explicou, em um primeiro momento mítico, o *Galibi* é gerado de uma *tino* (mulher) *Palikur*, mas a partir daqui há uma possível fratura no parentesco em função da aliança secundária dos *Galibi* com o “espírito” do *Imawri*. *Galibi* passa então a ser filho, “clã” e sinônimo de *Imawri*. Esta atribuição da “paternidade” *Galibi* ao guerreiro de outro mundo parece seguir a lógica cosmológica *Palikur-Arukwayene*, de atribuir origem ou “propriedade” de seres com alma (paletó)¹³⁴ a um ser maior e mais poderoso, que guarda morfologia semelhante a seu “protegido”. É desta maneira, por exemplo, que os *Makawen* (Urubus) têm como “dono” ou “avô”, um urubu grande com muitas cabeças que seria gerador, guardião, e “dono” dos outros urubus comuns. A mudança na atribuição de parentesco parece objetivar dar “novo formato” aos ritos e funções tradicionais indígenas, tendo em vista a adaptação e ressignificação de antagonismos e alianças próprias às novas redes de comércio com holandeses e franceses. (Wolf, 2005) Assim, nomear o guerreiro branco como “pai” dos *Galibi* parece verossímil, se consideramos que os *nawiy* (navios) e respectivo poderio bélico holandês tendeu a reificar uma possível preponderância *Galibi /Caribe* nas redes de comércio e aliança no litoral guianense, conforme veremos.

O que o relato que examinaremos agora parece demonstrar com uma certa insistência é que a belicosidade ritual entre *Galibi* e *Palikur* foi quebrada e transformada em choques armados que desconsideram “as regras da *Keka*” ancestral, mudando o caráter ritual e relacional do evento tornando-o um conflito “desequilibrado”. O *nukukri* (tio) parece ressentir-se de seu *nuwaygi* (sobrinho), que modifica sua rede de parentesco e relacionamento sem consultá-lo. Trata-se de uma “infidelidade” que conduziria ao desequilíbrio, e desequilíbrio que finalmente se traduziria no extermínio

¹³³ Árvore frondosa que dá muitos cachos de flores. De acordo com o que me foi mostrado por *Uwetmin*, trata-se muito provavelmente do Ipê amarelo (*Handroanthus abus*).

¹³⁴ Entre os *Palikur*, seres “espirituais” quando atuam na dimensão humana usam um paletó (*Givalita*) que os antropomorfiza ou zoomorfiza. Voltando ao *pahakap* (outro mundo), despem-se da roupa. É nesse sentido que para os *Arukwayene*, em “essência”, todos são humanos, todo mundo é gente. (*Uwetmin*, 2016; Capiberibe, 2011)

ou, nos termos de Rivière (2001), uma reciprocidade que se transformaria em predação. De fato, a *Keka Imawri* torna-se sinônimo de *Keka Holandê* (Guerra dos Holandeses), e só é assim designada a partir da chegada do guerreiro do “outro mundo”. Dessa referência à “guerra entre mundos” que aparece no final da narrativa, é possível inferir duas questões, a primeira e mais óbvia diz respeito à incorporação de guerreiros europeus em seu *corpus*, portanto homens de outro mundo, do “além oceano”;¹³⁵ e a segunda questão que pode não ser tão óbvia, se dá em função da dimensão xamânica da Guerra, protagonizada por “grandes pajés” e “armas espirituais” que compunham, do ponto de vista indígena, suas motivações e principal arcabouço bélico.

Portanto, da perspectiva *arukwayene*, parece ser do combate ritual atento as “regras” que dependeria o próprio equilíbrio cósmico. Na *Keka* (Guerra) ancestral, ao invés de predação, parece haver uma ênfase na convivência e equilíbrio, que inferimos a partir do cuidado na paridade entre os grupos guerreiros, bem como na constante troca de tecnologia bélica. Voltaremos ao assunto.

¹³⁵ *Parauyune* em língua *parikwaki*, referente a gente vinda do mar.

5.1. *Amis des français*: invasão de Caiena e inauguração de uma aliança perene

É de se imaginar que a primeira visão de um *awaig nawotuye* (homem branco) por um *Aruaque*, no âmago de seu território, nas imediações da montanha *Waramka/Txipoca*, tenha deixado marcas indeléveis na memória coletiva de seu povo. Não obstante os registros históricos mencionarem o primeiro evento de efetiva ocupação do rio Oiapoque¹³⁶ sendo realizado por não ibéricos, a partir de uma feitoria inglesa de duração efêmera,¹³⁷ a memória *Arukwayene* é incisiva ao propor os relatos desta primeira incursão sendo realizada pelo *holandê* (holandeses). Sabemos que no início do século XVII “[o]s holandeses já tinham duas vezes mais navios que os ingleses” (Wolf, 2005, p. 292); e ainda, que tanto a Companhia das Índias Orientais (batava) quanto a Companhia Ocidental (inglesa) não dispunham de marinheiros e arregimentavam mercenários franceses, alemães, escandinavos e irlandeses com alguma experiência no mar, o que torna a ocupação da costa guianense por nações europeias confusa, do ponto de vista da nacionalidade de seus agentes.

Da perspectiva indígena, a invasão da região não é realizada por estados nacionais, mas antes por mercenários transnacionais a serviço de companhias mercantis, de maneira que o conceito de *nawotuye* (branco genérico ou estrangeiro) ganha consistência e utilidade, bem como a insistência da memória indígena em negar a primeira ocupação inglesa. Cumpre lembrar ainda que a aludida ocupação saxônica não leva em conta a miríade de arquivos e documentos da Companhia das Índias Orientais neerlandesa ainda não escrutinadas e traduzidas, conforme lembra Guzmán (2016). O registro histórico sobre essa ocupação parece resumir-se à relação que Robert Harcourt empreendeu em 1608, na qual constata a presença de ingleses como Water Raleigh, Lawrence Keymis e Charles Less mantendo “[b]oas relações com os ameríndios do Oyapock”, de onde trouxeram seus principais¹³⁸ até Londres (sobretudo os do povo

¹³⁶ A grafia do nome do rio varia de acordo com a fonte histórica, aparecendo como *Wiapoco*, *Wayapoukou*, *Oyapock* ou *Yapoco*, que é o mesmo rio designado pelos ibéricos como Rio de Vicente Pinzón. Segundo *Curipi Wajãpi* (jan,2018), na língua de seu povo a palavra *Wajapuku* designa um “rio grande e sem curvas”, o que coincide com uma descrição literal do talvegue do Médio rio Oiapoque. Para a descrição do rio pelos “antigos” *Wajãpi* consultar Gallois (2014). Para *Bukuy* (Elierson Batista, 2018), o nome “verdadeiro” do rio é *Warik Uyapkun* sendo seus habitantes os *Uyapkuyene*. Os *Palikur* afirmam que *Uyapkun* designa um monstro aquático que habitava o rio Oiapoque “antigamente”.

¹³⁷ Conforme Barreto (2016); Gruzinski (2014); Reis (1993); e Sarney & Costa (1999), entre 1604 e 1606 os ingleses teriam instalado a primeira feitoria europeia na foz do rio Oiapoque ou Vicente Pinzón.

¹³⁸ Estiveram em Londres nos primeiros anos do período seiscentista os nativos oiapoquenses “Althoni Canabre”; “Martyr”, então “Chefe” da aldeia Caripo; e ainda um “certo Jhon, intérprete ameríndio” a

Yayo), pessoas que posteriormente atuavam como intérpretes a serviço dos ingleses (Visigalli & Sarge, 2011, p. 10-11). Segundo o registro de Harcourt, a presença inglesa fez-se ostensiva na margem atualmente francesa do Cabo Orange, nas imediações da montanha d'Argent (Montanha da Prata), onde posteriormente o governo francês instalaria um complexo penitenciário. Os *Aruaque* desse período aparentemente ainda estão concentrados no rio Caciporé, que dista 200 quilômetros da baía do Oiapoque, próximos as ruínas megalíticas do observatório astronômico pré-colonial de Calçoene, o que faz pensar que o rio *Urukauá* pudesse ser um espaço restrito a elite guerreiro-xamânica dos então denominados "Paricora".

Entre 1623 e 1624, portanto quinze anos depois dos ingleses de Harcourt, os holandeses "[a]ncoram na desembocadura do Oiapoque, no sopé do Monte Caripo".¹³⁹ Na ocasião, os batavos declaram ter encontrado somente um inglês plantando tabaco na companhia de três africanos escravizados. Ato contínuo, "compram" aos indígenas outro campo para cultivo pela bagatela de quatro machados de ferro. (Visigalli & Sarge, 2011) Um ano depois o *holandê* (holandês) utiliza-se de um intérprete *Yayo*¹⁴⁰ para selar a paz entre os povos *Caribe* e *Aricourie*, "inimigos" desde sempre. Consta que nessa cerimônia realizada entre povos que nunca obtiveram a paz, (Vallot, 2012) os *Aricourie* e os *Caribe* deixaram suas armas e trocaram "beijos" durante oito dias. (Visigalli & Sarge, 2011, p. 10) Podemos analisar essa pantomima da "paz" entre povos *Caribe* e *Aruaque* descrita por europeus a partir de diferentes prismas, sendo o primeiro e mais óbvio o desconhecimento neerlandês sobre as etiquetas e códigos referentes a inimizade com regras dentre os grupos. Depois há a urgente necessidade holandesa em estancar os conflitos para viabilizar uma rede de plantações e comércio com diferentes povos que

serviço de Jhon Gilbert. Voltando nas expedições seguintes esses indígenas foram intermediários nas redes de escambo entre os *Yayo*, os *Arwacca*, e os *Charibs* do *Ouanary*. (Visigalli & Sarge, 2011, p. 10-11)

¹³⁹ Tradução livre de minha autoria.

¹⁴⁰ De acordo com Visigalli & Sarge, em 1666, Lefebvre de la Barre discorreu sobre o "desaparecimento" dos *Yayo* que acreditava ser "[o]s habitantes mais antigos da região grandes amigos dos franceses, bem como [dos] Palicours" (2011, p. 10). O agente franco concluiu que os poucos remanescentes *Yayo* que habitavam a montanha d'Argent "[f]inalmente integraram o número de clãs Palicures do baixo Approuage e Oiapoque" com quem tinham grande amizade (Lefebvre *apud* Visigalli & Sarge, 2011, p. 10). Em junho de 2018, quando mostrei o texto de la Barre ao *Palikur Bukuy* (Elierson *loiô*), ele concluiu rapidamente que os *Yayo* são o atual Clã *Arukwayene loiô* pela semelhança da pronúncia, no entanto o registro histórico dá conta de que os extintos *Yayo* são "[k]arib, conhecidos por seu domínio de navegação no mar e permanecem na tradição oral [dos] Palicures, [com] o nome de *Sauyene* [Gente da Lontra, e foram] intermediários [nas] trocas com os europeus" (Visigalli & Sarge, 2011, p. 11).

não se restringisse aos habitantes da costa. Também é possível inferir que nesse suposto evento diplomático capitaneado pelos brancos, os indígenas tenham permanecido junto ao *Holandê* (Holandês) enquanto receberam seus “presentes” e tendo estes se esgotado, abandonaram o sítio costeiro e a *pax* neerlandesa, retornando a seus territórios e a sua *Keka* (evento belicoso), configurando uma vez mais a proverbial “inconstância indígena”.

De sua abordagem *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) me afirmou:

“... que foram os *holandê* [holandeses] que descobriram o [rio] *Urukauá* ... antes de todos os outros *nawotuye* [brancos estrangeiros], foram eles que entraram no *Urukauá*. Ajuntaram os *Holandê*, os *Suwakunyene*, os *Aruni* e os *Marworno*, aliados contra nós, porque queriam a *Keka*! Eles queriam a *Keka*! Eles vieram fazer a *Keka*!!!” (set. 2016)

Ao demonstrar o jogo de alianças constituídas pelos holandeses junto aos inimigos rituais dos *Aruaque*, o narrador externa que um acontecimento tão marcante como a criação de uma feitoria europeia e consequentes incursões dos “brancos” por todo o território, inclusive para participar de festas e batalhas rituais, não foram olvidadas em séculos de tradição oral. A menção de *Uwetmin* também faz pensar que além do comércio com o *holandê* (holandês) ter intensificado as guerras, colaborou no sentido de amalgamar novas entidades étnicas, a exemplo do que também ocorreu com os indígenas da América do norte, em suas relações com os não ibéricos. (Wolf, 2005)

A sugestão de que os ascendentes dos atuais *Galibi-Marworno* lutaram ao lado do “*holandê*” (holandês) contra os *Palikur* denuncia o “[n]úmero ilimitado de situações sociais” que a guerra conduz, conforme aponta Florestan Fernandes, pois os “[g]rupos locais que não se integravam à mesma tribo se consideravam inimigos, ainda que pertencessem a mesma etnia”. (2006, p. 232) Isto porque sabemos que os *Galibi-Marworno*, questionavelmente classificados como *Caribe* pelo SPI, são na verdade um grupo de origens e filiação linguística *Aruaque*, “caribezados” por trocas matrimoniais e mercantis e que conforme seu *Uwetmin* (Manoel Antonio dos Santos) afirmava, aliaram-se aos *Kali'nã/Holandê*.

O narrador demonstrou ainda que os *holandê* (holandeses) desejavam “casar com as mulheres *Palikur* mais bonitas” e em que pesasse o interesse das nativas pela aludida “beleza e riqueza” dos brancos, a proposta era sempre rejeitada pelos pais e irmãos das pretendidas. Aparentemente, há um padrão no comportamento dos

empreendedores batavos ao redor dos mares pois assim como procederam no arquipélago javanês, os “[O]rang Kaya, literalmente os homens ricos” (Wolf, 2005, p. 290) da Holanda buscaram alianças comerciais entre os *Palikur* a partir da consolidação de laços matrimoniais com as nativas, aqui não obtendo sucesso mesmo com a ostentação de sua riqueza mercantil. Segundo o senhor *Uwetmin*, as negativas da “entrega de mulheres” teriam contribuído para acirrar a guerra e fortalecer a aliança do *holandê* (holandês) com o *Galibi*.

É sabido que a estratégia dos batavos para a ocupação da Amazônia antes da fundação de colônias permanentes ficou conhecida como feitoria e foi, em geral, um depósito de madeira construído em ponto estratégico de algum rio, onde se estocavam mercadorias e ferramentas de manufatura europeia para o escambo com as “drogas do sertão”¹⁴¹ que os indígenas traziam. Deixavam-se então alguns encarregados – via de regra gente com experiência e traquejo militar – na área a fim de cuidar do estoque e comércio, enquanto aguardavam o retorno do navio cargueiro, o que acontecia em tempos regulares. (Barreto, 2016) No caso do Oiapoque, as dificuldades de navegação da Costa Palikura quebraram essa regularidade, sendo que em 1625, com a ausência de retorno dos navios de “[r]eforço fornecidos pela empresa holandesa ... Jesse de Forest decidiu reunir os outros cristãos ... para consulta-[los sobre] o que eles tinham que fazer” (Visigalli & Sarge, 2011, p. 11). Antes de abandonarem a *plantation* de tabaco do Baixo Oiapoque e mudarem-se para outro sítio, esse grupo de cristãos *nawotuye* (estrangeiros) teria “ajudado” os *Yayo* em uma batalha “[c]ontra o Mays de Cassipouré”. (Visigalli & Sarge, 2011, p. 12).

Segundo o historiador português João Lúcio d’Azevedo, os “flibusteiros da Hollanda” se caracterizavam pelo agudo tino mercantil, não se deixando iludir por “lendas do Eldorado” e promessas de enriquecimento fácil, a exemplo dos portugueses, mas antes faziam dos “[p]roductos de modesto valor um opulento commercio. Os tabacos comprados aos indios e as pescarias lhes bastavam; e cada anno mais de vinte navios carregavam peixe-boi, nas paragens do Cabo do Norte” (Azevedo, 1999, p. 69,

¹⁴¹ As drogas do sertão referiam-se genericamente a produtos não manufaturados da terra, coletados por indígenas de diferentes etnias, a partir de várias formas de escambo e apropriação. As drogas do sertão mais citadas nos registros de época são cacau; salsaparrilha; urucum; cravo; canela; anil; sementes; raízes; óleos e baunilha; e no caso do Baixo Oiapoque, a excelente madeira e o peixe-boi (Azevedo, 1999; e Ribeiro, 2005).

sic), o que denota a importância desse entreposto. A julgar pelo que disse o Senhor *Uwetmin*, a estratégia de feitorias para comércio com os indígenas não se restringiu apenas ao delta amazônico, mas antes teria sido praticada em grande parte do litoral guianense. Segundo *Uwetmin* o “*Imawri* veio da Guiana Francesa boiando em uma montanha”¹⁴² e quando a água baixou, fixou-se com seus “sobrinhos” em um lugar próximo a entrada do rio *Urukauá*, de onde tentava comerciar, conversar e participar das festas dos “antigos *Palikur*”. (set.2016)

É interessante perceber que agentes anglo-saxões, que do ponto de vista historiográfico são os primeiros a intentar uma feitoria no Oiapoque, aparentemente não deixaram vestígio na memória *arukwayene*. Talvez a marcante presença dos *holandê* (holandeses) e dos *parasi* (franceses) na memória deste povo se explique por terem os mesmos se estabelecido no interflúvio Oiapoque/*Maroni*, ao longo do processo colonial e estarem presentes na área até a atualidade. O detalhe da imagem 04 abaixo (p. 112), com topônimos indígenas reconstituídos por *Pauline Laval* (2018), nos ajuda a visualizar a dinâmica do Cabo Orange e lugares historicamente importantes como a Montanha d’Argent (montanha da Prata) e o *ilets pahana* (forte escravista português), bem como o sítio do Ouanahy.¹⁴³

Por sua vez, a premissa da superioridade holandesa no mar, que por sua riqueza e opulência reduziu os “pobres” portugueses e ingleses a uma posição secundária em boa parte do período seicentista (Wolf, 2005, p. 290), confere mais lastro a afirmação *Palikur*. Huralt (1972) também afirma que os ingleses desapareceram prematuramente da região e restringiram sua atuação posterior a ataques piratas. No presente, a capital da Guiana Francesa encontra-se a poucas horas de barco do território *Palikur* por rota marítima, enquanto a capital da ex-Guiana Holandesa, atual Suriname, também pode

¹⁴² Comparação que segundo Décio Guzmán também era feita pelos indígenas do delta amazônico em relação aos portugueses, no sentido de que as caravelas eram “montanhas flutuantes”. (2012, p. 14)

¹⁴³ *Wanahu* é o “lugar da água grande”, em língua *parikwaki*. A antiga missão do *Ouanary* é hoje uma *village* ultramarina francesa localizada a jusante do município de Oiapoque, e agrega afroguianenses e indígenas de diferentes origens. Capiberibe esclarece que “[a] missão *Ouanari* foi criada em 1738 pelo padre d’Ausillac no rio homônimo ... destinada a reduzir os falantes de língua Karib”. (2007, p. 102) O sítio passou por diferentes processos de ocupação humana ao longo dos séculos, indo de aldeia dos extintos *Yayo* a *plantation* inglesa, depois missão jesuítica, passando por penitenciária francesa (Visigalli & Sarge, 2011). A percepção de que existiam clãs da nação *Palikur* reduzidos nessa missão deu-me os primeiros indicativos de que eles usaram, durante boa parte de sua história o *Karinya/Kali’nã*, uma “[l]íngua, franca (...) e de troca compreendida tanto pelos *Tupi* do Oiapoque quanto pelos *Aruaque*”. (Capiberibe, 2007, p. 97)

ser alcançada por via fluvial a partir de um intrincado labirinto de rios e igarapés pelo interior da floresta. A Guiana, ex-Inglesa e sua capital Georgetown, não são acessíveis e tampouco conhecidas dos atuais *Palikur-Arukwayene*.

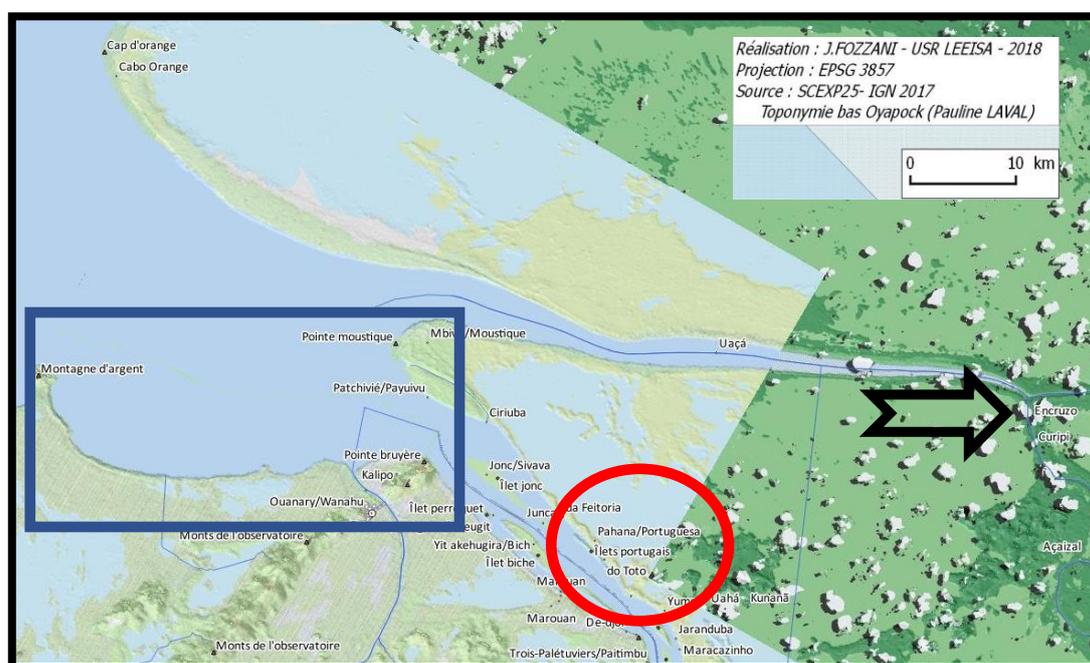


Imagem 04: O Cabo d'Orange na altura da baía do rio Oiapoque. Nesse cenário atuou uma profusão de Cobras-Grandes que aparecem na versão mítico-histórica *Arukwayene*: holandeses, franceses, portugueses e ingleses que assediam o litoral e colonizam o território a partir da combinação de aliança comercial com guerra de extermínio. Da pródiga produção de mapas sobre a região, esse foi o único alcançado pela pesquisa com toponímia indígena. No círculo em vermelho, a *Parahmnavri*, a cidade dos brancos, primeiro sítio de povoação não indígena do Oiapoque fundada por holandeses, que após sucessivas guerras acabou se consolidando como o forte escravista português da ponta do mosquito. No retângulo azul, a montanha d'Argent e a missão francesa do *Ouanary*. Finalmente na seta em preto, a localização do Posto Indígena do Encruzo onde o jovem *Uwet* foi utilizado como mão de obra similar à escrava em pleno século XX. Fonte: mapa toponímico de Pauline Laval (2018).

Desta maneira, ao cruzar história e memória sabemos que os indígenas do Oiapoque travaram contato de forma mais permanente primeiramente com batavos e franceses, uma vez que os ibéricos ainda estão na primeira parte do século XVII lutando pela consolidação de sua base mais avançada na foz do Amazonas, a partir da baía do Guajará, no “presépio” de Belém (Azevedo, 1999; e Reis, 1993). Aqui não parece haver controvérsia, pois tanto os registros históricos, quanto as narrativas *Arukwayene* apontam que em boa parte do século, o cotidiano de contato, comércio, conflitos e

alianças realiza-se inicialmente com holandeses e franceses. Eric Wolf chega mesmo a afirmar que até as três primeiras décadas do século XVII “[o] comércio holandês com o Brasil aumentou até [que eles] controla[ssem] entre metade e dois terços do comércio marítimo entre aquela colônia e a Europa”. (2005, p. 151)

A posse pela ilha de Caiena – também nominada pelos *Palikur* de *Rivière Mahury* – parece ser um capítulo a parte no processo de colonização da região, além de palco de algumas batalhas da *Keka*. Depois da recente migração *Galibi* advinda do “mar interior” do Caribe, a posse da ilha troca de mãos diversas vezes. Os registros documentais citados por Sarney & Costa dão conta de que em 1643 Poncet de Bretigny chega a Caiena encontrando da incursão anterior apenas “seis franceses ... sem nenhuma provisões ou comodidades da França [e] reduzidos a viver bestialmente entre os selvagens”. (1999, p. 98) Essa nova expedição francesa não teria melhor sorte que a anterior, pois um ano depois “[m]ais de 400 [franceses] já tinham falecido, e os outros reduzidos à última extremidade” (Sarney & Costa, 1999, p. 98). No fim de 1653 os navios holandeses chegam novamente para expulsar os franceses remanescentes. Sobre a disputa, Ribeiro (2005) aponta que:

“[a]s discussões sobre o domínio da região do Amapá prosseguiram ao longo do século XVII. Em 1664, a França criou a Companhia da França Equinocial, com o objetivo, não só de recuperar o domínio da cidade de Caiena, que a Holanda havia ocupado em 1653, mas, também, estender suas fronteiras até o Amazonas”. (Ribeiro, 2005, p. 44)

Somente nove anos depois da ocupação holandesa de *Mahury* (Caiena), os franceses retomam sua posse, em maio de 1664. Três anos depois, em 1667, a povoação da ilha de Caiena é novamente invadida e incendiada pelos ingleses sob comando de John Harman. Os holandeses por sua vez, retomam Caiena anos depois sob a chefia de Jacob Binkes, em 1675, e ato contínuo – por decisão das Províncias Holandesas Unidas – fundam um forte e a cidade de Orange, no rio Oiapoque (Sarney & Costa, 1999). Essa é a *Paramnavri*, a “cidade dos brancos” erigida na atual Ponta do Mosquito que aparece em diferentes narrativas *Palikur*. (Conforme imagem 04, p. 112)

Um ano depois, em dezembro de 1676, os franceses retomam Caiena e destroem as fortificações e postos de “vigia”¹⁴⁴ holandeses construídos nos rios

¹⁴⁴ Um desses pontos de “vigia” foi descoberto por ocasião da escavação das fundações da Ponte Binacional de Oiapoque. No início de 2013, testemunhei as escavações patrocinadas pelos consórcio franco-brasileiro que construía a ponte e respectiva aduana, a poucos metros de minha residência. Nos

Oiapoque e Aprouage (Sarney & Costa, 1999). O que é interessante perceber nos registros dos governadores coloniais franceses (de La Barre e de Ferroles), é que na “[q]uantidade de canoas carregadas de soldadesca para reparações de guerra e mantimentos” utilizadas na definitiva ocupação do sítio de Caiena, só há menção aos *parasi* (franceses) empunhando armas, bandeira e tambor. (Sarney & Costa, 1999) O grosso do exército, composto pelas canoas e arcos *Palikur* bem como os diversos Clãs sob seu comando não são mencionados nos relatórios de época, como se poucas dezenas de *nawotuye* (estrangeiros) mal alimentados e “reduzidos as extremidades das febres” que grassavam no Baixo Oiapoque, fossem capazes de fazer frente aos “muitos *Galibi*”, além de holandeses, ingleses e mercenários irlandeses¹⁴⁵ em armas.

Como lembra Wolf, se não se desafiar os que “[j]ulgam que os europeus foram os únicos que fizeram a história” a pensar que as trajetórias humanas “[n]ão seriam adequadamente compreendidas [,] enquanto não aprendêssemos a visualizá-las em seus mútuos inter-relacionamentos e interdependências no espaço e no tempo” (2005, p.12), não teremos uma história que não seja o mero relato dos vencedores. O relato etnográfico que veremos não deixa dúvida que do processo de mundialização da Amazônia, participaram todos os que lá estavam, sobretudo os indígenas, na condição de protagonistas.

Parece ser na disputa entre franceses e holandeses pela ocupação da ilha de Caiena que os *Palikur* e Clãs aliados irão jogar decisivamente a favor dos primeiros. Conforme vimos, a região que era território recém ocupado¹⁴⁶ por diferentes levas de migração *Galibi-Kalinã*, guardava a característica de não admitir a presença de brancos *parasi* (franceses). (Souza, 1994) Corroborando os registros das idas e vindas pela ocupação de Caiena, Vallot considera que todas as tentativas francesas de ocupar o litoral entre a ilha de Caiena e a montanha d’Argent, na baía do rio Oiapoque, foram “[m]alsucedidas, derrotadas pelos povos indígenas do litoral, principalmente Galibi, ou pelas potências inglesa e holandesa rivais”. (2012, p. 56) Disto depreendemos que a

trabalhos de arqueologia histórica realizados na obra foram identificados cachimbos holandeses, louças, barris e garrafas de vidro com inscrições francesas e inglesas (Muniz, 2018).

¹⁴⁵ Esse grupo atuando não como comerciantes ou detentores de carta de corso, mas antes como prisioneiros de guerra e servos escravizados, embora não se tratasse de “escravidão vitalícia”, conforme aponta Wolf (2005, p.250).

¹⁴⁶ Damien Davy afirma que “[N]o século XVII [o]s *Kalinã* controlavam toda a costa [atlântica] de Cayenne até a Venezuela”. (set.2018)

resistência *Caribe/Kalinã* só foi efetivamente quebrada a partir das incursões guerreiras *Palikur* aos arredores da ilha *Mahury* (Caiena), o que os consolida como *amis des français* (amigos dos franceses) ainda no período seiscentista.

O século XVII é apontado pelas evidências históricas como o mais belicoso entre *Palikur* e *Galibi*, havendo evidências de que ao final dele, os primeiros davam mostras de baixas demográficas severas. O princípio de análise belicosa proposto por Blainey, que relaciona a “[g]uerra longa com uma época de [pujança demográfica] e defesa forte” (2014, p. 162) dos beligerantes, demonstra a força da unidade política “palikurizada”, visto que a resistência a ocupação definitiva dos *nawotuye* (estrangeiros) pode ter perdurado por mais de um século. Segundo Capiberibe (2007), entre o final dos seiscentos e início dos setecentos a Guerra entre *Palikur* e *Galibi* deixa de ser mencionada nos registros históricos, dando a entender que em meio a consolidação das bases físicas de portugueses, franceses e holandeses, os antagonistas indígenas perderam sua autonomia e poderio bélico.

5. 2. Guerra e Xamanismo: o Cobra-Grande *Waramwi*

A premissa que aponta para a disputa entre franceses, *Galibis* e holandeses pelo domínio da Ilha de Caiena referenciada por Ribeiro (2005), encontra ressonância na história mitificada dos *Palikur-Arukwayene* com relação ao *Waramwi* (Cobra Grande).¹⁴⁷ Narrativa esta que sintetiza, de certa maneira, o contato dos grupos *Aruaque* com os primeiros *nawotuye* (estrangeiros brancos) que “descobriram” o rio *Urukauá*. Dentre outras questões, o relato da batalha realizada entre *Aruaque/Palikur* e *Caribe/Kalinã* parece remeter a necessidade que os coletivos sentem em incorporar os europeus a partir de categorias nativas, que lhes permitissem melhor entendê-los. Ao narrar a perseguição dos *Palikur* aos *Kalinã* no que hoje seria o território ultramarino francês, entre a montanha *Bruriyet* e *Cayenne*, o Senhor *Uwetmin* me afirmou que:

“eles encontraram um homem que perguntou o que eles estavam fazendo ... Ele queria saber o que os guerreiros *Palikur* faziam. Os *Palikur* responderam que estavam atrás dos *Kalinã*. Atrás de seus adversários para matá-los. O *Palikur*¹⁴⁸ queria acabar com eles ... Então aquele *awaig* (homem) disse: os seus inimigos já foram embora! Vocês podem me ajudar a atravessar o mar? Posso atravessar na canoa de vocês? Os *Palikur* concordaram em levar aquele *awaig* (homem). O nome dele é *Waramwy*. Ele estava perseguindo o cunhado, que havia matado sua irmã ... o cunhado do *Waramwy* também era um Cobra Grande, que matou sua própria esposa. Aquele primeiro *Waramwy* queria vingar a morte da irmã, mas não conseguia chegar até o buraco do outro *Waramwy* por baixo da água. Aí ele pediu a carona ...” (out. 2016)

A inferência que a narrativa nos permite realizar é que os *Palikur*, ao executarem uma incursão guerreira contra os *Kalinã* da ilha *Mahury*, em Caiena, encontraram um *awaig* (homem) que estava no caminho aquático¹⁴⁹ e lhes informou que os *Caribe* inimigos tinham fugido para seu território no litoral. Ao concordar em “dar carona” àquele homem estranho fica implícita a formação de uma aliança. No decorrer do trajeto os *Palikur-Arukwayene* então descobrem quem é aquele ser e o classificam como um *Waramwy* (Cobra Grande). Como sabemos, em sociedades “[o]rdenadas segundo o parentesco, as distinções relativas à descendência e à afinidade são ancoradas no trabalho exercido pela supernatureza” (Wolf, 2005, p. 464), por isso um

¹⁴⁷ Na cosmologia *Palikur-Arukwayene* o *Waramwi* é um Cobra-grande e ao mesmo tempo um ser humano. Essa “pessoa” adquire grandes poderes ao praticar a zoomorfia vestindo o *givalita* (paletó), que seria a pele ou “roupa” de uma anaconda, que por sua vez é o maior predador aquático da Pan-Amazônia.

¹⁴⁸ Assertiva de difícil tradução, provável alusão à intenção do líder clânico *Palikur* naquela incursão guerreira.

¹⁴⁹ As batalhas envidadas na região são essencialmente navais e corroboram um “agendamento ritual”, conforme narrou o Senhor *Uwetmin*. De março a julho, o período de “água grande” na região é o ideal para os encontros bélicos, desde tempos imemoriais.

guerreiro *nawotuye* (estrangeiro) que opera prodígios com pólvora e canhoneiras aparentemente ganhou *status* de predador-mór.



Foto 03: Uma imagem contemporânea do *Waramwi* (Cobra Grande), guerreiro mítico esculpido em madeira por *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos). Foto do autor (jun, 2017).

Por outro lado, o “inimigo” e “cunhado”¹⁵⁰ do Cobra Grande aliado, também é classificado como um *Waramwy* e então os *Palikur* engendram a explicação que lhes parece mais familiar, que é exatamente a de uma “briga” entre parentes poderosos, em função de uma *tino* (mulher).¹⁵¹ Continuando a narrativa, *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) afirmou que:

“os dois que agora eram inimigos são *nawotuye* [estrangeiros], quando não estão usando o paletó do *Waramwy*. Quando subiu na canoa dos guerreiros *Palikur*, o *Waramwy* [Cobra Grande branco] ficou o tempo todo na proa da canoa. Ele fica na proa, todo o tempo! Ele fica com o arco e a flecha preparada! ... porque o cunhado dele era muito forte e perigoso... Os *Palikur* deixaram o Cobra Grande em uma praia, perto de um lugar chamado *Tanawni*. Nesse lugar os *Palikur* também encontraram um

¹⁵⁰ A cosmologia *Palikur* é pródiga em apontar a relação tensa e belicosa entre sogros, genros, noras e cunhados. Uma história bastante conhecida, a do *mukathie awaig* (homem pernetá), demonstra como as relações entre cunhados necessita de cuidados para não desandar em violência e morte. Presentemente essa relação ainda é cercada de regras, impedimentos e “respeito”. Salvo exceções, o sogro não fala diretamente com o genro e a sogra não fala com a nora, mas lhe enviam recados pelo filho/filha nubente.

¹⁵¹ Na versão colhida por Vidal junto a um *Palikur* exilado entre os *Marworno*, a “briga” entre os dois Cobras ocorreu porque um teria matado o filho do outro. (2001, p. 127)

padre francês que foi condenado a morte pelo *gendarme* [soldado francês] ... ele ia ser morto porque tinha tido relações sexuais com a freira... Por isso o *gendarme* ia matá-lo! Antes de se despedir, o *Waramwy* perguntou aos *Palikur* o que eles queriam por terem dado carona a ele. O *Palikur* respondeu: só queremos matar o nosso adversário, porque ele tem feito muito mal ao nosso povo! Queremos matá-los! Então o *Waramwy* agradecido mostrou a direção norte, rumo a ilha de *Cayenne*, onde os *Kalinã* ficavam. O Cobra Grande instruiu os *Palikur* a irem bem devagar, beirando a praia para chegarem bem perto do vigilante dos *Galibi-Kalinã*, sem serem presentidos ... *Waramwy* também disse aos *Palikur* para eles não se demorem nesse local, que fizessem a *Keka* e saíssem logo ... que quando ouvissem o trovão no céu, era o sinal de que ele [*Waramwi* aliado] já tinha matado o seu cunhado e que, portanto, eles deveriam ir embora, voltar rapidamente para sua terra para que nenhum mal lhes acontecesse.” (nov. 2016)

O desdobramento deste evento da memória de Guerra na versão *Palikur-Arukwayene* fica evidente quando confrontado com a história registrada em moldes ocidentais, sobretudo na disputa que Ribeiro (2005) referencia entre os franceses que buscam rechaçar holandeses e indígenas de matriz *caribe* da ilha de Caiena. Os dois Cobras Grandes – seres humanos que nos termos indígenas ficam muito poderosos ao trocar de “paletó”¹⁵² – são brancos e brigam entre si. O *nawotuye* (Cobra estrangeiro aliado), em agradecimento à “carona”, ensina os *Palikur* como vencer seus inimigos e combina o sinal para o término do conflito e retirada dos guerreiros, a partir do momento em que disparar o trovão¹⁵³ no céu. Aqui percebem-se novas alianças, novos códigos, temporalidades distintas, mas sempre o mesmo “inimigo” *Galibi*, ficando patente o esforço em adaptar a nova conjuntura belicosa a função ritual constante da tradição indígena.

Abaixo, uma imagem do correspondente guerreiro mítico *Palikur*, na versão *Kalinã-Tilewuyu*:

¹⁵² O “paletó” ou a roupa de Cobra grande que os guerreiros brancos usam são explicados por Viveiros de Castro como o “equipamento” que seres xamânicos usam não para ocultar sua essência humana, mas antes para “ativar os poderes de um corpo outro” (1996, p. 133). Tais roupas e equipamentos, ou em termos *Arukwayene* os “paletós”, são interessantes porque definem a capacidade de um humano se apropriar da força de um não humano.

¹⁵³ Uma forma que nos parece bastante verossímil de explicar um dos poderes do *Waramwy* seria entender que os *Palikur-Arukwayene* podem ter classificado o trovão do guerreiro branco a partir do disparo de uma canhoneira, arma de uso comum nos navios de qualquer dos agentes colonizadores da época.



Imagem 05: O *Potosi-agouv* (Cobra Grande) na versão *Galibi-Kali'nã*. Excelentes ceramistas, conforme observou Nicolas Crevaux em 1883, os *Kalinã* representam seu guerreiro maior em cerâmica e também em pinturas corporais a base de *tapulupo* (jenipapo). O fato de que suas representações demiúrgicas e cosmológicas do período colonial são “[a]bsents des collections parisiennes ... mas largement représenté dans les collections néerlandaises”¹⁵⁴ (Tricornot, 2007), reforçam as evidências da aliança bélica e comercial entre agentes mercantis batavos e seus parceiros indígenas. Fonte da imagem: Museu Colonial de Amsterdã, reproduzida por Tricornot. (2007, p. 136)

Em meio a todo o esforço de compreensão e classificação dos “brancos” em litígio que os *Palikur-Arukwayene* empreendem, ainda resta o estranhamento de ter presenciado um militar francês executar um homem solteiro¹⁵⁵ (padre) porque se relacionava com uma mulher solteira (freira), o que na etiqueta própria parece absurdo, sobretudo quando alvo de punição capital. A narrativa também nos leva a inferir que o

¹⁵⁴ “ausentes das coleções parisienses, mas largamente representadas nas coleções [museológicas] holandesas”. Tradução livre minha.

¹⁵⁵ Neste contexto, muito provavelmente um jesuíta francês. É sabido que em período próximo a *Keka Holandê*, a partir do primeiro quartel do século XVIII, os franceses iniciaram – a partir de 1725 – a implantação de missões jesuíticas no Baixo rio Oiapoque. Capiberibe (2007) cita quatro missões, das quais a mais conhecida é a do Ouanary, afluente do rio Oiapoque. Nesse período, o Padre Fauque mencionado por Capiberibe (2007), considera que os *Palikur* ainda são a nação de maior peso demográfico na região.

Cobra Grande aliado era um *parasi* (francês), pois os *Palikur* o deixam em uma praia, na companhia do padre francês¹⁵⁶ condenado e do militar Gendarme.¹⁵⁷

Dentro desse contexto o outro Cobra Grande perseguido, sendo branco, só poderia ser holandês ou inglês, talvez jamais se saiba ao certo. A julgar pelo sumiço prematuro dos ingleses da região e do histórico de alianças dos holandeses com os *Galibi-Kalinã*, a “pessoa” do Cobra Grande inimigo parece referenciar um líder guerreiro holandês. Esta ascendência também é reforçada por Capiberibe (2007) ao problematizar categorias de assimetria na relação dos indígenas entre si; e entre indígenas e agentes europeus na região. A autora considera que na relação *Caribes/Holandeses* parece existir um “[s]istema de aliança estabelecido entre eles [que] assentava-se na circulação de bens, visto por uns, como troca de dons recíprocos entre aliados, e por outros, como simples troca de mercadorias” (2007, p. 79). Tais relações comerciais também denunciam a aliança bélica entre *Kalinã* e *Holandê* (holandês), que somente em um período posterior da invasão com o afastamento dos batavos, a partir do século XVIII, vão ser classificados como “índios portugueses”.

Entre ilações e incertezas, parece verossímil pressupor que a *Keka Imawri*¹⁵⁸ empreendida por grupos *Caribe* e *Aruaque*, confunde-se e retroalimenta-se da guerra empreendida pelos dois *Waramwy/Cobra Grande* brancos, que intentavam estabelecer suas respectivas bases coloniais nos arredores da ilha de Caiena, o que de fato ocorreu tanto para francos com a “Guiana dita francesa” (Souza, 1994); quanto para batavos, com a consolidação da Guiana supostamente holandesa, no litoral de Panamaribo.

A *keka Holandê* (Guerra dos Holandeses) me parece um ponto fulcral para o entendimento dos percursos históricos palmilhados pelos *Aruaque Palikur*, porque reafirma, em termos *Arukwayene*, uma antiga opção em ser *amis des français* (amigos dos franceses). Escolha que os exporia há pelo menos quatrocentos anos de contínua perseguição por parte de negociantes holandeses e piratas ingleses no período da

¹⁵⁶ Conforme aponta Antonella Tassinari, na região do Oiapoque “[a]s atividades missionárias ficaram por conta dos padres capuchinhos holandeses ainda no século XVII, e dos jesuítas franceses ao longo do século XVIII” sendo os “Palicours” aliados aldeados pelos jesuítas franceses. (Tassinari, 2001, p. 165)

¹⁵⁷ Gend’armes: literalmente “Gente em Armas”, designação usada até os dias atuais para referir-se a militares franceses e diferencia-los da polícia de fronteira.

¹⁵⁸ Se traduzida da língua *Parikwaki* a expressão significa “Guerra dos *Galibi*”. No entanto, o sábio *Uwetmin* utilizava-se da expressão para referir-se ao conjunto da grande guerra entre *Caribe/Galibis* e *Aruaque/Palikur*.

invasão; soldados *peguyene* (gente de Belém) na conquista do Cabo Norte; e ainda dos luso-brasileiros de diversas regiões por ocasião da tomada do Contestado franco-luso-brasileiro, conforme vimos anteriormente na *Keka Sirhara*: por uma memória do massacre dos *Masikyene*.

5.3. Declínio da *Keka*, abismo demográfico e suicídio em massa

Tendo sobrevivido ao século XVII e prevalecido no norte do *Amapá'Ú* no início do período setecentista, a ilação mais óbvia que podemos fazer é de que o engajamento *Aruaque* nas guerras coloniais, principalmente ao lado dos *parasi* (franceses), tenha feito desaparecer as elites de guerreiros *Palikur*, o que é explicado em termos próprios como a “extinção dos clãs” mais aguerridos, os líderes da *Keka*, a exemplo do Clã *Kamuyene* (gente do Sol) e o *Kawokyene* (gente da Onça).

Aliados ao declínio demográfico proporcionado pela *Keka* estrangeira, vieram as epidemias, as fomes e, sobretudo, as perseguições portuguesas. Consolidada a posse de Caiena pelos “amigos franceses”, era de se crer que os *Aruaque* no Oiapoque – nomeados por seus inimigos lusos como *Nheengaíbas*¹⁵⁹ – teriam tempo para se reorganizarem e proverem a respectiva recomposição demográfica, sob a proteção da bandeira francesa, mas não foi o que aconteceu. É no século XVIII, sobretudo a partir 1750 – data em que o Governador do Grão-Pará recebe a ordem Real de “[olhar] cuidadosamente para a fronteira com o holandez e o francez do Cabo Norte” (Reis, 1993, p. 116, *sic*) – que os *Palikur-Arukwayene* experimentam talvez o mais terrível período de sua história,¹⁶⁰ se fosse possível estabelecer uma escala de terror e genocídio. Na segunda metade do período setecentista há registros de uma ofensiva portuguesa na Costa do Amapá, “[q]ueimando aldeias, destruindo estabelecimentos franceses, aprisionando índios ... [e] deportando-os para o Amazonas.” (Tassinari, 2001, p.165). Antonella Tassinari (2001) parece se equivocar ao considerar que “[s]omente os *Palikur* conseguiram escapar dessas capturas” (p. 165), visto que o testemunho do Senhor *Uwetmin* demonstra que grupos e etnias que mantinham relações de aliança são considerados Clãs, e, portanto, Povo *Palikur*. Ocorre que as tropas de resgate

¹⁵⁹ No caso o termo refere diferentes grupos indígenas que “[n]ão falavam o Tupinambá, a maioria deles localizada no arquipélago do Marajó e no cabo do Norte, atual Amapá.” (Meira, M, 2018, p. 287)

¹⁶⁰ A quase extinção *Palikur* aparenta ter sido capitalizada pela decretação do tratado de Madri, datado de 13 de janeiro de 1750, que encerrou dois séculos de discussão por fronteiras americanas entre os ibéricos. A partir desse tratado, Hemming (2007) considera que os portugueses colhem, de forma definitiva, os frutos das expedições de bandeirantes, preadores, missionários e garimpeiros lusos por toda a Amazônia.

portuguesas¹⁶¹ encontraram, talvez pela primeira vez desde a invasão, os *Palikur*¹⁶² completamente aliados de seu poderio bélico e sem possibilidades de constituir federações para defesa, sem outro recurso que não o de abandonar suas habitações e roças, fugir e esconder-se.

Consolidada sua base no Grão-Pará e fechada a foz do Amazonas, os portugueses voltam suas atenções para a região do Cabo Orange, ou Cabo do Norte, como preferiam chamar. A ordem era:

“[s]ubjugar os indígenas, auxiliares indispensáveis para os serviços manuaes da guerra; expellir os invasores extranhos, principalmente hollandezes, que se haviam adiantado na descoberta; e, em seguida, lançarem-se à cata dos tesouros pelo interior do sertão” (Azevedo, 1999, p. 124, *sic*).

Da perspectiva lusitana a guerra ao gentio não podia ser encerrada sob pena de colapsar a incipiente economia da colônia, uma vez que “[t]oda a riqueza dos povoadores consistia na posse de escravos” (Azevedo, 1999, p. 38), sendo este o único “negócio de vulto” em todo o Pará e Maranhão (Vieira, 2016). Por isso mesmo a necessidade de “[a]ccender [constantemente] o odio reinante entre as ... nações indígenas” visto que tais conflitos “[t]ornavam copiosa a fonte de captiveiros” (Azevedo, 1999, p. 38, *sic*).

Mas o declínio demográfico e o desaparecimento de clãs e etnias inteiras entre os períodos setecentista e oitocentista, no caso dos *Aruaque*, não pode ser explicado apenas pela *Keka* ininterrupta; a “aterrorizante” atuação portuguesa; ou a inoperância francesa com relação a defesa de “seus índios”. Existe nesse processo um ítem pouco considerado, que é exatamente a autonomia indígena em relação a própria extinção ou sobrevivência, assunto cercado de proibições, mas que aflora nas narrativas da *Keka*, porque também grassou entre os *Palikur*, segundo *Uwetmin*.

Em uma narrativa especialmente difícil e cheia de interdições, o senhor *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) me disse que “... os *Palikur* se acabou muito porque pediam ao *ihamwi* [pajé] que fizesse a *kaika* [festa] prá morrer todo mundo ...”

¹⁶¹ Eufemismo para expedições de preação de escravos “[t]ão mortíferas como as próprias guerras [em função] das longas e penosas viagens” a que eram submetidos seus sobreviventes “mais robustos” (Azevedo, 1999, p. 141).

¹⁶² O declínio demográfico experimentado pelos senhores da Costa Palikura é expresso na demografia atual do escudo guianense. Dominique Gallois, demonstra que a população *Galibi-Kalinã* na área da tríplice fronteira Brasil/Guiana Francesa/Suriname ultrapassava 9.000 pessoas por volta do ano de 2009. Enquanto na mesma região e ano, os *Palikur-Arukwayene* não somavam 2.000 pessoas (Gallois, 2009).

(nov, 2016). Heloísa Pagliaro ajuda a entender esse processo de auto extinção tanto na guerra, quanto fora dela, ao postular que “... os povos indígenas organizados podem ser soberanos quanto ao tamanho de suas populações [já que] detêm práticas de restrição voluntária dos nascimentos.” (2005, p. 80) Mesmo que no caso das narrativas da *Keka* não se trate da mesma questão, o postulado da autora nos leva a percepção de que cada povo “inventa” seu próprio perfil demográfico – ao arrepio do contato com “brancos” – mediante as condições de vida e estabilidade sócio territorial ao qual estão historicamente submetidos. Como diz Wolf, parafraseando Marx, “[o]s homens fazem sua própria história, mas não sob as condições de sua própria escolha”. (2005, p. 460)

Evidentemente que o desconhecimento sobre a dinâmica demográfica indígena em sua multiplicidade engendrou, ao longo da história do Brasil, equívocos e preconceitos quanto a ela, sobretudo no que respeita a temas referentes ao controle de natalidade e, no caso *Palikur-Arukwayene*, “suicídio” em massa. Entre os *Karipuna* do rio Curipi, atuais vizinhos e aliados políticos dos *Arukwayene* há narrativas mitificadas sobre o fenômeno da restrição demográfica, a exemplo do mito da origem do *Uasei* (Açaí), que aponta para a existência de tais mecanismos em termos indígenas. Segundo a narrativa *Karipuna*, em um tempo mítico-histórico um cacique tomou a decisão de que:

“... não deve nascer criança para não aumentar a população. Então [o Cacique] resolveu sacrificar todas as crianças, derramando seu sangue no chão como uma forma de oferenda por motivo de poucos alimentos. A população reduziu, até que Tupã deu uma prova de que não era preciso sacrificar mais crianças e que o povo receberia de volta todas elas, pois um pai teria que ter seus filhos ao seu redor, pois os filhos são suas forças. Por isso há grandes quantidades de açazais na beira dos rios e cada touceira tem vários filhos nascendo, porque Tupã devolveu as crianças que foram sacrificadas pelo cacique.” (Fonte, 2015, p. 14-15)

A narrativa do *Uasei* recolhida por Ana Paula da Fonte (2015), parece remontar a um período de grande fome entre aquele povo, o que supostamente teria levado a eliminação massiva das crianças. Mecanismos como este chocam os não indígenas desde o período colonial, ao tempo que alimentam o discurso de uma pretensa “selvageria” por parte de pessoas e coletivos indígenas. A esse respeito e tentando explicar o declínio populacional do Grão-Pará no século XVIII, o historiador Azevedo afirmou que uma vez escravizados os “índios robustos”, crescia a mortalidade infantil e o que chamaríamos de aborto (1999, p. 313, *sic*), o que nos leva a percepção de que

mais que uma “prática cultural”, os altos índices de mortalidade infantil entre povos indígenas podem se constituir como mais um dos efeitos do pacto colonial.

Conforme consideramos antes, no caso *Palilkur*, a mortandade sem precedentes é atribuída e explicada em termos próprios sobretudo pelo desrespeito as “regras da *Keka*” e a todo o mal que disto sobreveio. Ocorre que sem possibilidades de autonomia e defesa, esfaimados e escondidos nas matas do Oiapoque; impossibilitados de retomar suas práticas sociais e econômicas, alguns Clãs remanescentes teriam pedido a seus *Ihamwi* (xamãs) que lhes preparassem beberagens que os fizessem ir morar no *pahakap*¹⁶³ (outro mundo). Nesta narrativa em especial, o “clã” evoca explicitamente a realidade da existência de distintas etnias *Aruaque*, ou de grupos não *Aruaque* “palikurizados”. Aparentemente, alguns desses grupos desmantelados pela *Keka* vendo-se sem perspectivas, recusaram a estratégia do agrupamento “com outras populações ... adotando novos nomes e identidades étnicas” (Wolf, 2005, p. 240), expediente relativamente comum entre grupos indígenas vitimizados pela guerra em todo o continente americano, decidindo-se então pelo suicídio em massa.

Nesse relato especialmente cheio de silêncios e reticências do Senhor *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos), consta que comunidades inteiras se reuniam uma última vez, a fim de comemorar uma derradeira *Kaika* (festa). Eles bebiam a *Whoska*,¹⁶⁴ dançavam, alegravam-se, choravam e se despediam, tomando em seguida o “remédio” preparado pelo *Ihamwi* (Pajé). Em mais uma colheita da *Keka Nawotuye* (Guerra dos

¹⁶³ O discurso sobre a possibilidade de ir “morar no outro mundo”, longe da sanha dos “brancos canibais” proferido por *Uwetmin* coincide, em alguma medida, com a “psicologia do suicídio” ensaiada por Malinowski com respeito à prática entre os melanésios, no sentido de que esta se constituía como um protesto, e há um só tempo, como uma forma de escape e reabilitação dos injustiçados. (Malinowski, 2015)

¹⁶⁴ O mesmo *Caxiri* usado por todos os povos indígenas da região. No caso dos *Palikur*, o fermentado alcohólico era preparado a base de *kaneg* (mandioca brava), com a adição de *kawa* (abacaxi selvagem ou ananás). Segundo Vivaldo *Iaparrá* (2019), a bebida foi ganhando novas “misturas” no decorrer do tempo, sendo a ela posteriormente adicionada *kaig* (a mesma palavra para lua que aqui designa um tubérculo ou batata vermelha), e por último a cana-de-açúcar. No decurso do *Turé Aruaque* a *whoska/caxiri* é considerada uma “pessoa” sobrenatural que vem participar do evento, sendo seu dono ou guardião o Cobra Grande. No evento a bebida pode ser servida tanto como dádiva, quanto como castigo. Indivíduos que infringiram alguma “regra” são ritualmente obrigados a ingerir grandes quantidades da bebida como uma espécie de multa (Vidal, 2011). Geralmente quem é convidado a sentar-se no banco do Urubu (*Makawen* em *Parikwaki* e *Khobo* na língua geral *Kheuól*) sabe que vai ter que beber na cuia do castigo, para que o *Turé* possa ser encerrado. A proibição da feitura e ingestão de *Whoska* veiculada pelo pentecostalismo cristão foi talvez o maior golpe nas práticas xamânicas *arukwayene*, visto que sua interdição impede o estado alterado de consciência necessário a comunicação com os *Giwyavyavu* (espíritos ou *Karuãnas*).

Estrangeiros), amanheciam todos mortos, sem que ninguém houvesse para o preparo da cremação dos corpos e a confecção dos respectivos potes, segundo as regras de ritos funerários próprios, o que tornava aquela *payt* (casa) ou ilha de corpos insepultos espaço interdito para todo o sempre. Desta maneira, vários clãs completaram seu processo de extinção.

6. *Keka Kwap*: por uma “inimizade fiel”

A literatura etnológica confrontada com minhas atividades de campo demonstra que nas “[G]uianas [existem] duas “políticas” jamais desimbricadas: a política do visível” (ou dos homens), que os *Arukwayene* nomeiam política do *Maywaka* (nosso mundo); e “a do invisível ou cósmica”, que em termos nativos diz respeito ao *Migkene* (mundo dos invisíveis).¹⁶⁵ Partindo dessa premissa, trabalharei nesse ítem sobre a aproximação daquela que pretende ser a primeira e talvez mais complexa das narrativas de guerra engendradas pelo sábio *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos), porque além de apontar para o fim das “festas guerreiras” e consequente inauguração do evento belicoso a partir de grandes morticínios, propõe a *Keka* estendida a “outros domínios do cosmos” (Pateo, 2005, p. 136), bem como sua prevalência entre povos guianenses na atualidade.

Utilizei-me do termo “Guerra” no decorrer do trabalho “[d]e maneira bastante ampla, sem (...) uma definição precisa” (Fausto, 2001, p. 271). Mas a partir das observações que teço sobre a conflagração do *Kwap*, aponto para a divisão conceitual entre a Guerra nos moldes malinowskianos em que esta refere um “[c]onflito armado entre unidades politicamente independentes” conforme indica Fausto (2001, p. 269); e a *Keka* entre *Caribe* e *Aruaque* do Platô Guianense em que os grupos apresentam configuração instável e, sobretudo, interdependentes. Nesse sentido, em que pese meus interlocutores traduzirem *Keka* pela palavra Guerra, a primeira parece conceituar um encontro ou evento guerreiro “[e]ntre grupos indígenas que se perceb[e]m como inimigos [resultando] em violência física, independente da dimensão desses grupos ou da amplitude da violência” (Fausto, 2001, p. 271). Desta maneira, é possível postular uma imagem construtiva para a guerra indígena em termos levistraussianos, belicosidade em termos próprios que não seria causa de:

“[d]esequilíbrio nas relações entre os grupos [mas que fornece] ao contrário, o meio regular destinado a assegurar o funcionamento das instituições [indígenas]; pondo em oposição, sem dúvida, psicológica e fisicamente, as diversas tribos; mas, ao mesmo tempo, estabelecendo entre elas o vínculo inconsciente da troca”. (Fausto, 2001, p. 323)

Portanto, a *Keka* anterior a intervenção batava no *Kwap* pode ser entendida como uma forma de relacionamento e “produção” de pessoas a partir de redes, tanto

¹⁶⁵ Como refere Gallois (2005, p. 162), citando Renato Sztutman.

locais quanto supralocais de aliança, escambo e incorporação de outras tecnologias, tanto bélicas quanto não bélicas: é, portanto, o espaço da troca simétrica por excelência. Dito de outra forma, a *Keka Palikur/Galibi* aparenta compor o “[sistema] de produção social de pessoas por meio de pessoas” (Fausto, 2001, p. 333) em distintos níveis simbólicos a partir de cada grupo beligerante. É, conforme o postulado de Fausto (2001), o espaço da troca de corpos, esposas, violência, vingança e tecnologia ritualmente engendrada em princípios de “reciprocidade equilibrada” (p. 324).

Lux Vidal foi, provavelmente, a antropóloga que recolheu o maior número de narrativas da “mítica guerra” pelejada entre os *Palikur* e os *Galibi* da região do Oiapoque, dentre distintas pessoas, etnias e comunidades. Em publicação mais recente¹⁶⁶ a autora constata que “a guerra era uma atividade constante [que incluía] grupos indígenas, colonizadores franceses e portugueses, caçadores de escravos, piratas e empreendedores, ávidos das riquezas naturais da região”. (2016, p. 254) Nas narrativas colhidas por Vidal nota-se o hiato de uma alusão direta à participação holandesa nas guerras guianenses, conforme preconiza meu cotidiano etnográfico, mas de qualquer modo, categorias como a de “caçadores de escravos, piratas e empreendedores” mencionadas pela autora deixam o espaço necessário para a inserção de outros agentes, conforme pleiteia a memória *arukwayene*.

Nesta dissertação, partimos do pressuposto de que os holandeses¹⁶⁷ são a primeira categoria de “brancos” a intervirem de maneira continua nos ritos de câmbio e interação belicosa entre grupos *Caribe* e *Aruaque* da região do Oiapoque, em conformidade com o testemunho de *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos). A preponderância da díade holandeses/franceses e respectivas nações indígenas aliadas no primeiro momento da invasão da Costa Guianense corresponde há pelo menos dois relatos convergentes: o mítico-histórico do Senhor *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) que afirma a precocidade da chegada do *holandê* (holandês) em aliança com o *Galibi*; e a publicação de Nelson de Figueiredo Ribeiro, que registra a ocupação

¹⁶⁶ A publicação em questão não trata especificamente da Guerra, mas da exposição de instrumentos e armas de Guerra *Palikur* no contexto do evento “A presença do invisível: vida cotidiana e ritual entre os povos indígenas do Oiapoque” (Vidal et al, 2016).

¹⁶⁷ Hemming considera que “os holandeses revelaram-se um pouco melhores que os portugueses” na relação com os indígenas, sobretudo no que trata da rede de trocas e da cooptação do trabalho indígena, o que é constantemente confirmado pelos narradores *Palikur*. (2008, p. 448)

holandesa de Caiena por uma década, e sua posterior expulsão por franceses e “índios” em aliança, a partir do ano de 1664 (2005), conforme discutimos anteriormente. Ocorre que este cenário belicoso só deve aproximar-se de sua completude a partir da inclusão do elemento não humano em seu elenco, conforme veremos na narrativa que segue.



Imagem 06 – O Guerreiro *Palikur* “formal, ornamentado e pintado” para a *Keka*, conforme a descrição de seus inimigos *Galibi* (Vidal, 2001, p.129). Fonte da imagem: Lux Vidal *et al* (2016, p. 254)

Do ponto de vista historiográfico parece haver uma predisposição a explicar a invasão ibérica a partir de um suposto abismo de tecnologia bélica que separava europeus e indígenas, no decurso dos séculos XVI e XVII. Usualmente se faz alusão “[aos] machados de pedra, porretes e armaduras de algodão dos nativos [que mostraram-se inúteis frente] as espadas de aço, cavalos e canhões [dos europeus]” (Morris, 2015, p. 223). Isso teria reduzido as guerras de conquista ao simples extermínio dos povos indígenas, por civilizações pretensamente fadadas ao domínio e a expansão. Mas é preciso considerar que as vozes e respectivas versões silenciadas, no que respeita ao histórico da invasão da Amazônia atlântica encobrem a complexidade dos processos políticos e sociais que facilitaram e/ou consolidaram a mesma.

Aqui, partimos do pressuposto de que o intrincado jogo de alianças e contra alianças bélicas e comerciais entre agentes europeus e uma miríade de comunidades

indígenas não pode ser reduzido a simples “superioridade tecnológica”, mas antes é percebida e explicada no interior das configurações indígenas de câmbio e interação bélica, que precedem o circuito mercantil europeu e incluem agentes não humanos em seu elenco. Isto posto, talvez se possa fazer perguntas mais adequadas com respeito aos desfechos da invasão e conseqüente subjugação dos povos ameríndios, que não estejam necessariamente condicionadas a tecnologia bélica, mas antes considerem a preponderância das redes indígenas de troca (comércio) e de relacionamentos (aliança/guerra); além dos cosmopolíticos, que incluem as dimensões xamânicas da atuação de entes não humanos. Tal rede, inicialmente simétrica porque engendrada em relações de aliança, guerra e matrimônio, modificaram-se a ponto de subjugar os povos indígenas ao mais absoluto domínio, transformando antigos parceiros e “parentes” em produtores escravizados servis a demanda do empreendedor europeu.

Isto nos faz indagar, o que existia de tão irresistível nas mercadorias¹⁶⁸ europeias que geraram tamanha dependência, a ponto de envidar mudanças no modo de produção e configuração dos grupos étnicos? Indagar ainda, em que medida essa assimetria crescente entre “brancos” e indígenas se apropriou de uma relação já existente nos sistemas de câmbio ameríndio, aí incluso o produto “humano escravizado”? (Meira, 2018) A partir de sua análise sobre uma antropologia do consumo, Mary Douglas propõe que os bens em circulação não são importantes por si mesmos, mas pelas relações sociais que encobrem. Nesse sentido, o ato de consumir mercadorias europeias denotaria a necessidade de cumprir com obrigações no contexto de arranjos sociais embasados na reciprocidade da dádiva. Assim é possível postular que a ausência da mercadoria que contempla a troca transformaria o sujeito em um indigente social, na medida em que quebra sua rede de relações humanas e também não humanas. (Douglas & Isherwood, 2013)

Wolf responderia a questão considerando que os “bens europeus” tornaram-se não apenas “[itens] essenciais da tecnologia [indígena] como também signos de um *status* diferenciado” (2005, p. 205), o que no caso *Arukwayne*, pode ser inferido a partir do uso de contas de vidro e outros artigos de manufatura europeia compondo os ritos e urnas funerárias, a partir do período quinhentista. Da perspectiva da nova arqueologia

¹⁶⁸ Armas, ferramentas, bebidas alcólicas e no caso de meus interlocutores, especialmente peças e utensílios de vidro e ferro.

processualista o uso de itens materiais como o vidro, que visam comunicar o *status* de seu usuário, denunciam a existência de grandes grupamentos humanos com “intensas relações intergrupais” entre si, em que a pouca familiaridade dos indivíduos em interação carecem do uso e ostentação desses mesmos itens (Binford, 2007).

Segundo Ferreira (2009), Emílio Goeldi¹⁶⁹ considerou que a cerâmica encontrada por sua equipe entre os rios *Cunani* e *Oiapoque* são “[r]ealizações culturais Nu-Aruakes [além] de pós-colombiana[s], coetânea[s] [a] conquista ibérica” sendo bastante sintomático que “[n]uma urna de Maracá, encontrou-se um esqueleto em cujo pulso havia uma pulseira de contas de vidro veneziano, trazidas pelos ibéricos durante a conquista” (2009, p. 86). A insistência de Goeldi em referenciar o vidro encontrado nos enterramentos *aruaque* aos “ibéricos” parece um tanto forçada, provavelmente produto de seu interesse em “inventar” uma fronteira que legitimasse a posse luso-brasileira. É fato que o vidro veneziano constatado no enterramento estudado por Emílio Goeldi pode ser fruto do câmbio indígena com qualquer das companhias mercantis que assediavam a Costa Guianense, sobretudo de agentes não ibéricos que efetivamente ocuparam a região antes dos portugueses.

Os registros arqueológicos, históricos e etnográficos atuais deixam pouca margem de dúvida quanto ao predomínio de ocupação e pujança demográfica de grupos pertencentes à macro família linguística *aruaque*, por ocasião da chegada de não ibéricos a região de *Oiapoque*. Perfil que muda rapidamente no início do século XVII, visto que:

“[A]s disputas entre as potências europeias promoveram mudanças [tão] profundas nas relações entre os povos indígenas e no panorama da região como um todo [que em pouco tempo a maior parte dos coletivos], em sua maioria *aruaque*[,] havia desaparecido, (...) imigrado [ou sido integrada a outros grupos.]” (Barbosa, 2005, p. 62).

A presença e o assentamento dos grupos de origem *Tupi* são tidos como mais recentes na área, sendo consequência inclusive, da guerra da Cabanagem¹⁷⁰ no Grão-

¹⁶⁹ Conforme referenciei no item II dessa dissertação – *Keka Sirhara* – Goeldi esteve em expedição na Guiana portuguesa amapaense em 1895 a serviço do governo brasileiro, publicando os resultados da mesma entre 1898 e 1900. (Ferreira, 2009, p. 86)

¹⁷⁰ Conforme Andrade (2007); Capiberibe (2007); e Gallois (2003).

Pará, o que é bastante questionável do ponto de vista arqueológico.¹⁷¹ (Lima, 2017) Essa exclusão da matriz *Tupi* do quadro etnográfico da região também é reforçada pelo trabalho de Rivière (2001), visto a dificuldade que o autor tem “[d]e inserir essa população, bem como as populações de língua tupi-guarani, na paisagem guianense” (Sztutman, 2005, p. 168), sobretudo por estes não se adequarem ao modelo “atômico” e “minimalista” de organização social proposto pelo autor, que objetiva estabelecer uma generalidade etnográfica para o escudo. Não obstante, eles sempre estiveram lá, sobretudo os *Wajãpi* (Gallois, 2005) e os *Teko* (Yermollay, 2017).

Confirmando as novas interpretações arqueológicas que propõem a complexidade cerâmica da região como fruto de redes de interação regional que denotam a “[p]articipação de sociedades particulares em redes regionais de diferentes alcances” a partir também de jogos políticos que propõem “alianças de paz e guerra” (C. Barreto, 2010, p. 200), vimos, no início do item III da dissertação que há o testemunho de um grupo *Tupi* vivendo entre *Caribe* e *Aruaque* na Costa Palikura desde o período seiscentista, conforme propõe a memória do coletivo *Teko*. Isto reforça o caráter interétnico da ocupação atlântico-guianense e questiona as generalizações quanto aos assentamentos indígenas.

Pablo Ibáñez Bonillo (2017) por exemplo, considera que a conquista portuguesa do estuário amazônico em meados do século XVII seguiu as vias de expansão territorial abertas pelos intermediários dos ibéricos, que seriam os grupos indígenas de língua *Tupi*. Isso ajudaria a explicar a preponderância de agentes bélicos e empreendedores franceses e holandeses no Escudo Guianense, região majoritariamente ocupada por povos *Caribe* e *Aruaque*,¹⁷² teoricamente inimigos dos *Tupi* e, por conseguinte, dos ibéricos. Mas o que uma leitura combinada das evidências históricas, arqueológicas e constantes da memória indígena nos permitem inferir é que não há como pleitear a “pureza” de uma ocupação *Aruaque* ou *Caribe* na região, visto que os litorais caribenhos

¹⁷¹ De acordo com Helena Pinto Lima (2017), as evidências cerâmicas da tradição *Koriabo* são mais complexas do que se pensava e antes de expressar um estilo *Caribe*, devem ser entendidos com uma mistura de confluências e estilos culturais. As redes de comércio e as trocas de tecnologia na Guiana pré-colonial ajudam a pensar que a guerra indígena em termos próprios pode ser muito distinta do que se entende por guerra de ocupação territorial, em termos ocidentais.

¹⁷² Aqui insistimos no fato de que a memória da ocupação indígena na Costa Atlântica por ocasião da invasão dá conta de eventos micro-regionais como o dos *Teko* “caçando juntos” com grupos *Caribe* e *Aruaque* no escudo guianense.

são territorialidades definidas por Díaz-Quiñones como as “zonas de refúgio a margem dos impérios”. (2016, p. 46) Lugares que historicamente protegeram uma miríade de grupos humanos diaspóricos ao tempo em que criavam novos arranjos políticos e sociológicos entre eles. Desta maneira, podemos considerar a noção de identidade e ocupação estável como a antítese do povoamento caribenho-guianense. Tal premissa pode inviabilizar, por tabela, a proposição de um “*ethos* guerreiro” exclusivamente guianense, caribenho ou *Aruaque*.

Afirmada a multietnicidade e interculturalidade intrínseca à região e, portanto, a impossibilidade de empreender uma divisão rígida entre grupos beligerantes a partir de afinidades linguísticas ou culturais, buscaremos discutir a ênfase que os atuais *Palikur-Arukwayene* parecem impor quando insistem nas regras da *Keka* e, ainda, pensar no que os *Galibi-Kalinã-Imawri* faziam de tão diferente, a ponto de se destacarem como opositores dos *Palikur-Arukwayene* por excelência, em meio a tantos e diferentes grupos.

6.1. O inimigo particular e a fidelidade perdida

A *Keka Kwap* foi definida por seu *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) como algo próximo a mãe de todas as batalhas, também em função da quantidade de mortos que produziu, bem como da dificuldade criada em dar tratamento adequado aos mortos. A ilha *Kwap* é referenciada como uma *village* antes de sua destruição, uma cidade indígena que concentrava representantes dos principais Clãs *Palikur*, conforme me disse o narrador. Aparentemente, o sítio *Kwap* se constitui como uma das áreas de abundância restrita da Guiana, nichos ecológicos que são por sua fecundidade e propensão a ocupação humana, alvo de disputa e concentração dos “centros de poder indígena” do Circumcaribe. (J.Machado, 2006, p. 763) Aqui há uma controvérsia alimentada também pelo discurso arqueológico que denuncia os vestígios de “[e]normes assentamentos quase urbanos” em lugares como Santarém e Alto Xingu, e uma suposta ausência de “cacicados” “[a]o longo da costa das Guianas” (C.Barreto, 2010, p. 195). Outra vez, repete-se o minimalismo atribuído ao escudo guianense e respectivas sociedades, que me parecem mais fruto da ausência de pesquisa *in loco*, que de constatações proferidas pela mesma.

Sobre o mesmo assunto, Lawrence Keymes, o corsário inglês, testemunhou em 1596 a existência dessas “cidades” indígenas entre os rios Araguari e a ilha de Caiena (Capiberibe, 2007, p. 92). Existência também corroborada pela arqueologia contemporânea consubstanciada no trabalho de David e Lesley Green, que juntamente com Eduardo Neves registraram no decorrer de sua experiência com arqueologia pública entre os *Arukwayene* do rio *Urukauá* no ano de 2010, a existência do sítio arqueológico “*Kwap*” como um lugar que denota “[i]ntensiva ocupação pela camada de 1,8 metros de terra preta que acumula”¹⁷³ tendo sido pelas evidências, uma “big village” destruída na batalha entre *Palikur* e *Galibi*. (Green et al, 2011, p. 189)

Há uma distinção importante percebida em meu relato etnográfico, sobre e entre as memórias do sítio *Kwap* que convêm comentar. Para *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos), este sítio representa o início de todas as batalhas; mas para *Tebenkwe* (Manoel Labontè), ele é o palco da batalha final (Green et al, 2011) entre os *Palikur* e os *Galibi*. Aparentemente, temos aqui um dos enigmas propostos pela fenomenologia da

¹⁷³ Tradução livre minha.

memória para a qual não temos solução. A *Keka Kwap* (Guerra do *Kwap*) poderia ser interpretada como o início do fim de uma era e, portanto, fim de uma gestão territorial e cosmológica elaborada e vivida em termos indígenas? Por outro lado, poderia também ser interpretada como o fim definitivo da autodeterminação *Arukwayene* a partir do esgotamento de seu potencial bélico, como parece sugerir *Tebenkwe* (Manoel Labontè)? Entendo que somente o estudo aprofundado da biografia de cada um dos narradores poderia promover algum entendimento sobre o porque de representações tão distintas, em relação ao mesmo sítio e, teoricamente, há um mesmo *locus* de memória. Não obstante, as duas representações são possíveis, uma como o começo do fim, e outra como o fim definitivo, a batalha final do *Kwap*.

Sabemos que a grande batalha da ilha *Kwap* remonta a um passado ocorrido no contexto em que *Palikur* e *Galibi* eram inimigos “íntimos”, no sentido de que cultivavam uma guerra de caráter diplomático e relacional. Atividade bélica exercida em centros de poder regionais como as ilhas *Kwap* e Cayenne, e empreendida em meio a francas relações de comércio, ao tempo em que se experimentava um processo de fusão linguística e cultural que perpassava todo o conflito, conforme já demonstramos. O caráter da *Keka Palikur* aqui descrita trata de um belicismo distinto, a exemplo de outras guerras e ritos funerários constantes da literatura etnográfica amazônica que denotam “[m]omentos de integração inter-regional, ou interétnica, onde sociedades multi ou pluriétnicas reafirmam suas diferenças e particularidades perante uma comunidade plural.” (C.Barreto, 2010, p. 209)

O relato aponta, portanto, a um período em que “[a] política nativa concretizava-se por meio de ininterruptas festas de guerra e troca, dirigidas por homens de grande estima”, conforme considerou Simone Dreyfus (Pateo, 2005, p. 130) como características da região. Nesses eventos, a *Keka* (Guerra) mostra-se como uma elaboração performática em que os grupos exibiam seus melhores guerreiros, armas, cantos e discursos, sempre sob o olhar e avaliação dos “estimados” guerreiros-xamãs (Vidal, 2001). Ocasão em que também se trocavam esposas, armas, manufaturados europeus e engendravam-se alianças em relação a amigos e desafetos comuns.

Aqui surge a necessidade de postular uma resposta a pergunta do linguista Sérgio Meira (2017), quando este indaga sobre qual seria a distinção da atuação *Galibi*, que aparentemente conseguiu impor sua língua entre os *Aruaque* da Costa Guianense.

A luz da aliança *Galibi/Holandê* (holandês), a resposta parece estar no domínio da rota comercial litorânea engendrada pelos primeiros antes mesmo de sua efetiva ocupação em Caiena (Visigalli & Sarge, 2011). Na *Keka Kwap*, o comportamento *Galibi-Kalinã* provavelmente está ligado a seu interesse em manter-se bem posicionado na rede de relações comerciais com o *holandê* (holandês), além de outros possíveis sistemas de intercâmbios dos quais mantinham o monopólio, mediante o prestígio que a proximidade com os *nawotuye* (estrangeiros) lhes conferia. Isto coincide com a proposição de Elisa Garcia, que considera que grupos nativos “[p]articipantes em redes de comércio [buscavam mantê-la porque] capazes de manter [seu] próprio abastecimento [de] mercadorias” (2014, p. 326). No caso da Guiana, Barbosa menciona Roth pelo apontamento de que os grupos ameríndios comumente lançavam “... guerras uns contra os outros” como forma de manter-se como “fornecedores” privilegiados na rede de escambo que partia do litoral até os grupos do interior da floresta. (Barbosa, 2005, p. 65)

Em outras palavras, a *Keka Kwap* parece desenvolver-se a partir do rompimento com um passado em que *Caribe* e *Aruaque* combatem ritualmente uma vez por ano, a fim de “produzir diferenças” e similitudes, realizar trocas e demarcar acordos e fronteiras físicas e epistemológicas, nos termos de Blok (2017). Os comerciantes indígenas que mantinham “alianças com vários povos” (Vallot, 2012, p. 63) ao longo da costa norte – conhecidos nas colônias francesas como *Galibi* – não parecem dispostos a renunciar a seu “monopólio comercial”, mesmo que isso custe a relação ritual com o velho tio *Palikur*. Nessa *Keka* específica parece que tratamos, portanto, do rompimento com uma suposta belicosidade exercida em função de “regras” estabelecidas no plano xamânico.

Muitas destas “regras da *Keka*” são mencionadas pelos *Arukwayene* e constituem, junto com os rituais de exibição de armas, cantos e pinturas de guerra, os seus códigos. O objetivo primeiro enfatizado para essa guerra não aponta para a predação, mas para a reciprocidade e o equilíbrio, conforme vimos apontando, sobretudo a partir dos trabalhos elaborados tanto por Rivière (2001) quanto Gallois (2005). Busca-se sobretudo a troca consentida de bens e esposas; a distribuição de tecnologia bélica a fim de manter a paridade entre os grupos; a integridade territorial de acordo com os discursos do “direito” de cada grupamento; e ainda o exercício da

língua “masculina”,¹⁷⁴ mantenedora da relação entre os antagonistas. Talvez a prova mais cabal do caráter relacional dessa “festa guerreira” seja a proibição de ferir xamãs e líderes dos grupos antagônicos que me foi confiada por *Uwetmin*. (out. 2016) Como em toda competição envolvendo armas e lutas, pessoas podem morrer, mas o objetivo primordial é a iniciação de guerreiros, e, portanto, a “produção” de pessoas e não a “predação” e o extermínio dos iniciados.

A “quebra” das regras por parte do *Galibi*, ou seu desconhecimento por parte dos *nawotuye holandê* (branco holandês), foram apontadas pelo Senhor *Uwetmin* como a possível causa para o desarranjo cósmico, que se traduziu na guerra de extermínio e consequente morticínio sem precedentes, conforme mencionei. A inobservância dessas regras teria provocado, da perspectiva *Arukwayene*, a corrupção do tempo, dos grupos e em última instância, das seis camadas do cosmo.¹⁷⁵ Essa “corrupção” foi aparentemente entendida por Seu *Uwetmin* a partir do rompimento com a previsibilidade sobre os fenômenos do mundo natural como as chuvas, as colheitas, o comportamento dos animais, e demais eventos constantes do calendário *Palikur*. Como pontua a literatura etnológica para o sítio, “[a]s redes [sociopolíticas] que se configuram na região das Guianas são operadas por agentes não exclusivamente humanos” (Sztutman, 2005, p. 220). Dito de outra forma, a *Keka Kwap* aparenta ser não somente o “princípio do fim” do predomínio da aliança entre os Clãs *Palikur* na região, mas trata do desmoronamento de um arranjo cosmocêntrico há muito constituído que não se restringia – como no presente – aos grupos de filiação *Aruaque*.

Ao me descrever a *Keka* na Ilha *Kwap*, seu *Uwetmin* narrou que:

“... eles chegaram no *Kwap* e gritaram: Tio,¹⁷⁶ você está aqui? Sim, estou! Respondeu o *Palikur* ... então os filhos do *Imawri* vieram pelo porto ... eles vieram entrando ... para entrar no *Kwap* ... os *Palikur* soltaram muitos toros de madeira em cima deles ... eles morreram ... morreram muitos *Galibi* nesse dia ... ficaram muitos mortos ... muitos corpos de *Galibi* e *Kalinã* no *Kwap* ... a *Keka* do *Kwap* durou uma semana. Foi ali a

¹⁷⁴ Aparentemente corresponde a mesma “língua de respeito” mencionada por Capiberibe (2007), e ao “galibi antigo” mencionado por *Uwetmin* (2016).

¹⁷⁵ De acordo com o que me foi exposto pelo senhor *Uwetmin*, a versão *Palikur-Arukwayene* para o cosmos é composta por seis camadas dispostas horizontalmente, com a exceção do *Kuwerevyene* que é por definição o “mundo superior” onde habita *Uhokri*, o Avô supremo que os *nawotuye* chamam de deus, aquele que “não necessita de nada”. As seis dimensões são compostas, portanto, do *pahakap* (mundo espiritual); o *wayhbi* (mundo subterrâneo); o *ahakwaya* (mundo das águas); o *maywaká* (mundo terrestre onde vivemos); o *niwesawka* (mundo das matas e florestas); e finalmente o *inugikyene* (o mundo das constelações do céu).

¹⁷⁶ Tratamento ritual, na “língua de respeito”.

primeira grande batalha ... ali mataram, mataram e mataram muitos *Palikur* ... os *Palikur* quase foram derrotados no *Kwap* ... morreu gente demais no *Kwap* [suspiro] ... A aldeia era cercada de madeira¹⁷⁷... então os *Galibi* só tinham aquele caminho para entrar ... Os toros de madeira esmagaram os *Galibi* e a batalha foi equilibrada. Os *Kralinã* [pronuncia diferente] buscaram apoio no Oiapoque. Eles foram buscar gente para apoiar. Ajuntaram três povos do Oiapoque mais o *Holandê* [holandês] ... na volta eles erraram o caminho e passaram direto para o Uaçá porque eles não conheciam nosso território. Quando chegaram no *Kumarumã* eles expulsaram o Clã dos *Wakavunhene* ... era! Os *Baptiste*, os *Baptiste* que moravam lá! Os amigos do *Imawri* levaram uma *тино* [mulher] *Wakavunhene* ... dos *Baptiste*. Então o Clã se revoltou e veio para o *Urukauá* desde esse tempo. Quando chegaram de novo no *Kwap* eles ficaram se preparando na pedra do rio, em frente ao *Kwap* ... Um guerreiro *Palikur*, remando rápido flechou a perna de um aliado dos *Kalinã* ... aquele homem flechado gritou ... ele gritou muito ... caía e gritava como um macaco [risos] ... por causa do veneno do *kurumwi*¹⁷⁸... o *awaig* [homem] sofreu muito antes de morrer... então o *Holandê* vendo a flechada que demorava matar desanimou da *keka* ... [ele] foi embora sem guerrear ... Depois veio a regra da *Keka*: eles pararam a guerra depois de uma semana porque três de cada lado iam cuidar dos mortos. Era a regra da *Keka*. Tinham que trabalhar para cuidar do enterramento dos guerreiros ... aqueles seis *awaig* tiveram que trabalhar muito! Eram as regras da *Keka*! Precisavam obedecer as regras da *Keka*! ... [eles] recolheram todos os mortos no grande barco do *Imawri* e levaram embora os mortos ... precisava assar, recolher nos potes e devolver cada guerreiro prá cada Clã ... eles trabalharam muito nas regras da *Keka* ..." (set/out.2016)

Segundo a narrativa de *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos), contou-se aproximadamente 280 mortos no *Kwap*. Quando perguntei se esse número referia-se aos dois povos ou somente a contagem dos mortos *Palikur* ele se recusou a responder. De inquirições posteriores a um de seus filhos percebi que entramos em terreno “proibido”, pois de acordo com as “regras da *Keka*” os mortos não podem ser contados, escrutinados, incomodados, mas antes “cuidados” em consonância com o rito funerário apropriado, para que tomem seu lugar no *pahakap* (outro mundo) e não venham “trabalhar” perto dos vivos. A atenção ao ato de “trabalhar” no corpo dos mortos segundo as regras da *Keka* propostas com tanta ênfase pela narrativa de *Uwetmin*, diz respeito a separação entre “[d]eux mondes, celui des morts et celui des vivants”¹⁷⁹ que

¹⁷⁷ Novamente percebe-se a influência *Tupi* no que respeita a village interétnica de matriz *Aruaque*. A descrição da cerca de madeira coincide com a técnica da “paliçada” *Tupinambá*. (Standen, 1998, p. 75)

¹⁷⁸ Curare produzido para “ervar” as armas de guerra a partir da moagem de um inseto ou organismo que vive nos brotos do bambú. Sua feitura foi um segredo bem guardado para que não caísse no uso dos europeus. Segundo os tradutores *Palikur*, atualmente, nem mesmos os caçadores sabem mais como produzir o veneno. Saint-Hilaire discorreu sobre esse curare que era ao mesmo tempo alimento e arma de guerreiros indígenas. Segundo o viajante “[o] bicho de taquara ... encontra-se no interior do bambu na época dos brotos. É esbranquiçado e comprido [e] sua cabeça considerada um veneno perigoso [d]e que os selvagens se servem. ... [Q]uando cozida [a parte comestível] lembra a doçura do creme e se torna um petisco muito apreciado”. (Debret, 2016, p. 55)

¹⁷⁹ “Dois mundos, o mundo dos mortos e o mundo dos vivos”, tradução livre minha.

Marie Tricornot percebeu entre os *Galibi-Kalinã* da costa da Guiana Francesa há aproximadamente uma década. (2007, p. 81) No ano de 2007, a autora documentou um ritual fúnebre dos *Kali'nã* e a pintura corporal do “[l]abyrinthe destiné à égarer les mauvais esprits”¹⁸⁰, além da prevalência de desenhos geométricos que referenciam a figura “[d]u grande serpente mytique”¹⁸¹, pinturas que objetivariam a adequada comunicação com “[l]’esprit du défunt”.¹⁸² (2007, p. 82) Portanto é possível pressupor que entre *Galibi* e *Palikur* há o cuidado em comum em separar por meio de grafismos labirínticos o mundo dos vivos do mundo dos mortos, ritualística que teria sido inviabilizada por tantas mortes simultâneas a partir da nova modalidade de guerra. É de se crer também que a mudança nas regras de enterramento e consequente inclusão dos mortos em espaço social próprio tenham caído em declínio entre ambos os povos na margem brasileira, em razão da influência de missionários de diferentes religiões.

Cumprir mencionar que o perímetro do *Kwap* jamais foi ocupado novamente por pessoas vivas. Depois da batalha tornou-se o lugar dos mortos, o cemitério *Palikur* onde as pessoas são enterradas em espaços delimitados da ilha, de acordo com seu pertencimento clânico ancestral.¹⁸³ O isolamento do espaço bem como o cuidado no preparo dos corpos, mediante a observação das regras de enterramento vistos na narrativa, denota o cuidado na separação entre os mundos, que já foi observado no comportamento de diversos povos guianenses. (Pateo, 2005)

A *Keka Kwap* destaca-se como a grande narrativa de guerra entre as muitas contadas por seu *Uwetmin* (Manoel Antonio dos Santos), principalmente em função de apontar pela primeira vez para a “quebra das regras”, a partir de seu desfecho. De fato, é após o *Kwap* que meu interlocutor aponta para o “desquilíbrio” e a afronta das regras:

“ ... depois da *Keka Kwap* os *Galibi-Kalinã* voltaram ao *Bruriyet*¹⁸⁴ para conseguir apoio ... os *Palikur* souberam que o *Imawri* [Cobra Grande holandês] voltaria para guerrear com muito apoio ... perceberam que era grave porque ele disse que ia acabar com toda a raça *Palikur*. Nessa época o *Imawri* já tinha declarado que não queria mais nenhum *Palikur* vivo, nem *awaig* [homens], nem *tino* [mulheres], nem *bakmni* [crianças] [suspiro] ... então eles [*Palikur*] levaram trezentas crianças para o esconderijo

¹⁸⁰ “Labirinto destinado a enganar os maus espíritos”, tradução livre minha.

¹⁸¹ “Grande serpente mítica”, o correspondente *Kalinã* para o *Waramwi* (Cobra Grande) *Palikur*. Tradução livre minha.

¹⁸² “Espírito do morto”, tradução livre minha.

¹⁸³ Sobre o assunto, consultar: Nimuendajú, 1926; Capiberibe, 2007; e Green et al, 2011.

¹⁸⁴ Montanha no atual território ultramarino francês, conhecida pelo mesmo nome na atualidade.

chamado *argbus*¹⁸⁵. Duas velhas irmãs do Clã *Baptiste* já idosas, ficaram responsáveis por manter as crianças escondidas”. (set. 2016)

Em resumo, a competição guerreira ritual entre *Caribe/sobrinho* e *Aruaque/tio* pelejada no Platô das Guianas e repleta de regras e ritos como os cantos de provocação mútua; as pinturas corporais específicas; os xingamentos; a exibição recíproca de armas e pinturas; o confronto entre duplas de guerreiros (vetada a possibilidade de dois contra um); bem como o respeito e resguardo da vida de xamãs e líderes clânicos; portanto, um festival de luta revestido de fidelidade às regras do “bom combate”, parece ser definitivamente rompido e abandonado após a efêmera vitória *Palikur* sobre os *Kalinã*, na antiga village do *Kwap*. O rompimento definitivo é entendido em função do aviso do guerreiro de “outro mundo” *Imawri* (pai do *Galibi*, provavelmente um holandês), de que vai acabar com a “raça” *Palikur*. O aviso é levado a sério a ponto de, pela primeira vez, as crianças serem reunidas e escondidas em um único esconderijo no *Argbus*.¹⁸⁶ O combate equilibrado entre dois indivíduos – regra literal nos termos indígenas regionais – parece ser abandonado em função da aliança entre os *Kalinã* e o *Holandê* (holandês). Resta aos *Palikur* então, a astúcia e a engenhosidade de se adaptar a um combate sem regras e contra um inimigo desconhecido que precisa ser interpretado em termos xamânicos.

Com o rompimento da regra o sobrinho *Kalinã*, ego concorrente e paradigma de alteridade e identidade *Arukwayene* transmuta-se da antiga entidade bélica recíproca e parceira de trocas, que inclusive ensinava o velho tio *Palikur* a fabricar armas, no calibã exterminador, com a qual nenhuma possibilidade de negociação ou etiqueta pode surtir efeito. A antiga belicosidade ritual empreendida como meio de alçar *status*, mas também com funções econômicas (Wolf, 2005), ligadas ao predomínio e manutenção da rede de escambos no litoral guianense é abandonada para sempre. Resta então a Guerra total. Abandonada a etiqueta bélica e a fidelidade parental, xamãs e líderes clânicos são assassinados, provavelmente em função da interferência dos

¹⁸⁵ Seu *Uwetmin* me contou que esse mesmo esconderijo *Argbus* era um antigo campo de treinamento militar *Palikur*. No *Argbus* era realizado um complexo enterramento das armas dos guerreiros mortos em combate do qual não conseguimos a descrição.

¹⁸⁶ Nessa oportunidade, perguntei a meu interlocutor se as *tino* (mulheres) foram a *Keka* junto com seus maridos, visto que todas as crianças foram “reunidas” sob a guarda de duas anciãs. O sábio *Uwetmin* foi lacônico em afirmar que *tino* (mulheres) *Palikur* “não guerreiam”, e mudou de assunto. Aparentemente, adentrei mais uma vez e sem querer, em um tema tabu.

guerreiros *nawotuye* (brancos), a quem só interessava a escravização e o declínio demográfico dos coletivos que impediam a apropriação da rede de escambo. Aqui nota-se novamente um padrão no comportamento batavo. É sabido que povos que recusavam compor a rede de câmbio ou criavam algum impedimento aos comerciantes aliados eram vítimas de deportação, assassinato ou substituição dos ocupantes do território, a exemplo da atuação neerlandesa na Ásia. Segundo Wolf (2005), tratam-se de práticas holandesas envidadas no processo de monopólio mercantil e consolidação da rede de comércio.

A partir de então seguem-se relatos de incursões de extermínio no território *Palikur* e destes, em vingança e retaliação, devolvendo escaramuças e morticínio em território *Galibi*. Aparentemente temos aqui a descrição de uma parte da tragédia que compôs, em linhas gerais, o grande morticínio do Caribe. Meu interlocutor ainda enfatiza que seu povo tentou fazer prevalecer práticas referentes a inimizade com regras, alertados que foram por seus *Ihamwi* (pajés) do desequilíbrio que ocorria no *pahakap* (outro mundo). Sobre isso *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) narrou que:

“... quando uma flecha *Palikur* matou o velho feiticeiro [*Galibi*] os *Kalinã* fugiram em busca de armas, mas não acharam nada, porque os *Palikur* tinham tirado todas as flechas ... então eles começaram a morrer ... O *Palikur* estava decidido a acabar com todos eles mas não fez ... os *Palikur* continuavam em Caiena procurando os *Galibi* para matar ... mas não matamos as mulheres e crianças ... muitos *Galibi* fugiram para *Macouria*, escapando da morte certa. Outro Pajé *Galibi* também saiu vivo ... foi ele quem fugiu levando os ossos de um guerreiro *Palikur* ... ele prometeu tocar nos ossos para se vingar dos *Palikur* ...” (set. 2016)

O Relato de *Uwetmin* corrobora a versão colhida por Lux Vidal junto a um interlocutor *Galibi-Marworno*, referente a informação de que ao fim de uma batalha na Guiana Francesa, os *Palikur* se recusaram a sacrificar crianças, permitindo a sobrevivência de uma txi colonie (pequena colônia) de sobrinhos (Vidal, 2001). Aqui parece haver, em alguma medida, uma insistência em retornar a *Keka* equilibrada e ainda, a gradação para a inimizade. Implícito no discurso do sábio *arukwayene* estava a distância em relação ao inimigo *nawotuye holandê* (branco holandês), bem como a predisposição ao relacionamento com o inimigo próximo, seu sobrinho *Galibi*.

Cumprindo então indagar se o ato de permitir a sobrevivência do “sobrinho” no contexto de guerra total, significaria um esboço de tentativa de retorno ao “bom combate”; ou quem sabe uma medida de autopreservação, visando o reequilíbrio

cósmico do *pahakap* (outro mundo)? Talvez as alternativas postuladas não sejam auto-excludentes, mas trata-se de uma questão que só um xamã poderia responder.

6.2. Desdobramentos da *keka* no plano Xamânico

A atuação dos não humanos e respectivos embaixadores na *Keka* – xamãs *Caribe* e *Aruaque* munidos de seus bichos *Karuãnas* – nos permitem uma percepção difusa da cosmopolítica guianense engendrada em esferas não visíveis, o que contrapõe-se ao aludido isolamento e atomismo das comunidades e povos guianenses. Há razões para acreditar que os xamãs de ambos os grupos detinham algum tipo de salvo conduto para transitar em todo o território no período em que a *Keka* era realizada em termos indígenas. Nas palavras de *Uwetmin* ficava explícita a proibição de matá-los, bem como aos líderes de Clãs rivais, premissa que também foi reafirmada pelos narradores de outras etnias que trabalharam com Lux Vidal (2001). Ao xamã era imposto o ofício de agendar as batalhas e selar as regras de câmbio, que podemos considerar como um tratado de paz. Pierre Clastres considerou que “[a] guerra é uma estrutura da sociedade primitiva e não o fracasso acidental de um intercâmbio falido” (Clastres *apud* Gallois, 2005, p. 171), primitivismo a parte, isso faz pensar que o final da narrativa da *Keka Kwap* representa a reificação do eixo cosmológico indígena, que propõe a continuidade da *Keka* no plano xamânico, já que no plano físico não há mais guerreiros, nem tampouco os meios objetivos de iniciá-los para a continuidade e perpetuação das competições e trocas anteriormente envidadas.

Essa batalha *Kwap* aparentemente selou a conjunção de objetivos entre os *Galibi-Kalinã* e os holandeses: os primeiros fugindo da pressão espanhola na atual costa venezuelana e ilhas adjacentes, buscando consolidar novos nichos ecológicos de assentamento a partir de conhecidas rotas de câmbio; e os segundos, procurando fixar seu entreposto comercial na região, principalmente a partir das imediações da ilha de Caiena. Para o sucesso do intento de batavos e *Kalinã* seria preciso anular o domínio do grupo hegemônico da região – os *Warik akivara* (donos do rio) e seus aliados, também conhecidos como *Palikur*¹⁸⁷ – que neste contexto, provavelmente estavam inclinados ao contato e a rede de trocas com o *parasi* (francês). (Visigalli & Sarge, 2011)

¹⁸⁷ É importante reforçar que nesse momento, quando falamos de *Palikur* estamos nos referindo a uma liderança de caráter guerreiro/xamânico que a partir do *Kwap*, exercia mando e poder de mobilização sobre mais de uma dezena de etnias menores que gravitam em torno do poderio dos Grandes Xamãs, dos quais o líder *Aruaque Anakayouri* é talvez o exemplo mais emblemático. Portanto “*Palikur*” aqui não trata de uma etnia, mas de uma possível federação indígena.

Existem duas principais razões para estender o contexto da *Keka* do *Kwap* há um passado muito remoto: primeiro o agendamento da peleja no *Digiswiki* (Inverno), que respeita o antigo código de somente pelejar em *Keka* previamente agendada, e com os grupos em pé de igualdade no quesito armamento, mediante avaliação prévia dos xamãs; em segundo, a menção à participação de um guerreiro *holandê* (holandês) apenas como observador, bem como a primeira alusão ao uso de seu grande barco para “trabalhar” nos corpos dos mortos em combate, o que pode denotar a intenção de agentes coloniais holandeses de não tomar partido, porque desejavam comerciar com todas as facções beligerantes.

O desfecho da guerra total em moldes europeus é a troca de agressões bélicas até o completo esgotamento dos dois povos, bem como a efetiva consolidação das bases coloniais *nawotuye* (estrangeiras), o que de fato ocorreu em meados do século XVIII. Diferentemente dos *Kalinã* que reprimidos pelos franceses de Caiena celebraram posteriormente um acordo com os portugueses, os *Palikur* e seus aliados, fragilizados e depopulados não cambiaram a aliança com o *parasi* (francês) que permanece até o presente, e ainda experimentaram a substituição de seu verdugo. Ocorreu que saindo os holandeses da região, em seu lugar os *Arukwayene* experimentariam o flagelo representado pelas perseguições portuguesas na conquista pelo território do Amapá, a partir da foz do Amazonas, nos séculos subsequentes. O Senhor *Uwetmin* me afirmou que esgotados os recursos humanos e materiais, a *Keka* continuou no *pahakap* (outro mundo):

“... os *Palikur* votaram para sua terra no *Urukauá*, onde continuou morrendo muita gente. Mesmo que os *Galibi* não voltassem para a *keka*, continuaram a morrer muitos *Palikur*, porque o Pajé *Kalinã* tocava nos ossos e as pessoas adoeciam e morriam. Os Pajé *Palikur* faziam a mesma coisa e tocavam nos ossos dos guerreiros *kalinã*, que também morriam. E continuava a morrer gente dos dois lados ... os *Galibi* conseguiram sobreviver e fugiram para *Macouria*, mas depois de um ano o Pajé deles viu que não podiam ficar naquele local. Então os *Galibi* se mudaram para *Manná*. Depois da guerra os *Palikur* que restaram se concentraram no *Urukauá*, mas os portugueses aprenderam a entrar por ali ... os portugueses eram muito malvados. Prendiam, escravizavam e matavam os *Palikur*. Então as aldeias se acabaram e o povo começou a se esconder nas ilhas, se espalhar ... como a caçada continuasse, os *Palikur* começaram a fugir para a Guiana, onde os franceses nos deram proteção e locais para viver... por isso se diz que os franceses são amigos dos *Palikur*.” (set.2016)

Desta maneira, fica evidente que o fazer xamânico, além de uma ferramenta de manutenção política, “[surge] como o lugar por excelência da reflexão sobre as possibilidades de ação em um mundo assaltado por transformações de naturezas diversas”. (Sztutman, 2005, p. 197) Além de explicar as mortes, as epidemias, e a fome do pós-guerra, o universo xamânico permite a continuidade da guerra no plano “espiritual”, favorecendo assim que o eixo do cosmo indígena prevaleça de alguma forma, ainda que no âmbito das relações sociais mais íntimas e discretas, dentro do círculo do *Ihamwi* (xamã).

O vislumbre dessa *keka* (Guerra) que prevalece no *pahakap* (outro mundo), bem como o posterior banimento dos *Ihamwi* (xamãs) do *Urukauá*, conforme apontei na abertura da dissertação, pode ser um indício que aponte possíveis motivações para a aparente facilidade da conversão em massa dos *Arukwayene* ao cristianismo pentecostal, tradição religiosa que também preconiza a batalha espiritual como um de seus eixos cosmológicos. Vale indagar: seria a conversão massiva à divindade dos infiéis *parhana* (brancos) uma forma de manter a operacionalidade estrutural da *Keka*, vivenciada doravante no *pahakap* (outro mundo) judaico-cristão?

7. Encerrando o que não tem fim: o que é a *Keka* para os *Palikur*?

Conforme penso ter ficado demonstrado, as evidências etnográficas, mnemônicas, linguísticas e arqueológicas alcançadas na pesquisa propõem que a “inimizade fiel” do caso estudado, é resultado do amálgama de proximidades e similitudes, em alguma medida pan-guianenses, que antes de denotar diferenças apontam para um código relacional que – não obstante operacionalizado no espaço bélico – propõe e objetiva a “construção” de pessoas, de trocas econômicas, e de relacionamentos simétricos entre os grupos em questão. Quebrada ou ressignificada essa cadeia de relações, torna-se perceptível que os povos indígenas no Baixo Oiapoque tentaram se apropriar da guerra em moldes exógenos, a fim de minimizar os impactos da colonização e fazer prevalecer a sua *Keka* (belicosidade ritual indígena) e os respectivos projetos de vida e autonomia. No quadro abaixo, apresentamos um resumo das *Keka* presentes na memória *Palikur-Arukwayene*.

<i>Keka</i> (Guerra)	Povos e Agentes envolvidos	Referência Temporal
 <i>Keka Kwap</i>	Grupos <i>Aruaque</i> (<i>Palikur</i> , povos e Clãs aliados); Grupos <i>Caribe</i> (<i>Kalinã</i> e povos aliados).	Do período pré-colonial até algum momento do século XV.
 <i>Keka Holandê</i>	Grupos <i>Aruaque</i> (<i>Palikur</i> e povos aliados); Grupos <i>Caribe</i> (<i>Kalinã</i> e povos aliados); agentes mercantis holandeses; piratas ingleses; agentes mercantis e colonos franceses.	Do século XVI ao XVII.
Período de ausência de relatos de <i>Keka</i> : prevalecem as “correrias”, em função da atuação de <i>Tukuyene</i> (militares portugueses)	<i>Palikur</i> e clãs aliados (grupos palikurizados); militares portugueses e agentes franceses.	Todo o curso do século XVIII.
 <i>Keka Sirhara</i>	Clãs <i>Palikur</i> remanescentes das guerras coloniais; nordestinos de vários estados do Brasil, sobretudo do <i>Sirhara</i> (Ceará); Agentes <i>Peguyene</i> (Gente de Belém).	Entre o fim do século XIX e início do século XX.
 <i>Keka SPI</i>	Povos <i>Palikur</i> , <i>Galibi-Marworno</i> e <i>Karipuna</i> ; agentes do Estado brasileiro (Chefes de Posto e seus asseclas)	Da década de 1930 até algum momento da segunda metade do século XX.

Quadro 01 – A referência temporal e humana das *Keka* (guerras) narradas pelo sábio *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos), classificadas da perspectiva ocidental.

É óbvio que a História indígena não começa com a invasão colonial e o quadro acima referenda apenas a temporalidade alcançada pela pesquisa. Talvez por isso a memória *palikur* aparenta recorrer com alguma insistência a um “conflito” anterior ao *Kwap*, sobretudo porque neste passado se constituía e se realizava a reciprocidade e o respeito ao povo anfitrião, bem ao gosto do *Warik Akiwara* (dono do rio). Antes de apontarem, portanto, a lugares comuns sobre a conquista do litoral guianense pelos *nawotuye* (estrangeiros), a recorrência ao “desequilíbrio” atribuído ao agente colonizador parece constituir-se como o fundamento da possível consciência histórica indígena propriamente dita. Dessa consciência salta a percepção de que os *nawotuye* (estrangeiros) sempre vão voltar, e ainda, que os guerreiros brancos não sabem, e quiçá não querem, apreender as regras da “boa troca”, do “bom combate” e, conseqüentemente, do “bom viver”. Desta maneira, o *nawotuye* (estrangeiro branco) é representado como *axtig* (predador) e os ciclos guerreiros que emergem e desaparecem no tempo e no espaço demonstram que não há como mudar a guerra.

Finalmente, cumpre insistir que mais importante que os caracteres dos *nawotuye* (estrangeiros) em todas as suas versões conhecidas e problematizadas a partir da antropologia *arukwayene*, está a preocupação com a autorepresentação e o reconhecimento indígena preteritamente proporcionado pelas “festas guerreiras”. As redes de relacionamento e intercâmbio entre os povos guianenses sempre existiram e continuam a subexistir, ainda que profundamente impactadas pela atuação de fronteiras estatais arbitrárias e respectivas políticas indigenistas. A pergunta de *Uwetmin* que continua a ressoar ao fim desse texto é se pode haver *Palikur* sem *Galibi*, ou *Galibi* sem *Palikur*? Se pode haver equilíbrio sem “regra” conhecida e discutida, sem etiqueta combinada a ser seguida? Dito de outra forma, o que pode significar a afirmação de uma identidade/etnicidade sem alguém que a corrobore? Onde pode haver o velho “tio” sem o jovem sobrinho que o chame, o reconheça e o nomeie, ainda que em meio a uma relação familiar conflituosa e eivada de interesses bélicos, econômicos e matrimoniais?

Parece-me que nesse sentido os códigos e as regras da *Keka* não tratam de eventual saudosismo, tradição inventada, nem tampouco de uma suposta “viagem da volta”, mas antes, da viagem de sempre: de como e em que nível de intimidade sócio

histórica a *Keka* prevalece como eixo cosmológico de um povo que muda constantemente a fim de continuar sendo quem é, ou quem deseja ser.

Ante minha necessidade acadêmica em conhecer as referências cosmológicas, as instituições formativas, a temporalidade e a historicidade da sociedade *Palikur-Arukwayene* me foi ofertada, em contrapartida, a *Keka* (Guerra). Diante de minha fantasia de cunho malinowskiano que pressupunha o exercício de escrever uma monografia sobre uma ilha, um povo, e uma sociedade delimitada no tempo e no espaço, me foram oferecidas duas dezenas de narrativas que misturam povos, tempos, éticas e cosmos em um ritmo e intensidade para o qual não havia o que fazer, senão ouvir e tomar nota, esperando por lampejos de compreensão futura. Para um *wayam-parhana* (jabuti-brasileiro), foi preciso algum tempo de maturação para entender que a história da terra, do rio, e do povo *Palikur-Arukwayene* é passível de alguma compreensão e entendimento sobretudo a partir de sua dinâmica de relações interétnicas que se consolidavam no eixo da festa guerreira, e isso parece óbvio somente agora.

A *keka* narrada em termos próprios parece encontrar uma tradução mais adequada em “festa ou competição guerreira”, que no conceito genérico de “guerra”. Desta maneira, os referenciais mnemônicos *arukwayene* em que nem eles se autorepresentam como um povo “pacífico” e vitimizado, nem tampouco consideram seus “inimigos” íntimos como “canibais selvagens”, apontam para a desconstrução de estereótipos historicamente constituídas com respeito aos arranjos sociais indígenas. Desconstrução possível de ser operacionalizada principalmente a partir do conhecimento dos percursos cultivados por pessoas e coletivos supostamente “sem história”. Tratam-se, como vimos, de narrativas e percursos históricos e sociais demasiado ricos e idiossincráticos para serem menosprezados, mas que de fato o foram.

De outra parte, os “descaminhos da identidade” que afluem nas memórias de “guerra” *arukwayene* demonstram de forma peremptória que não existe indianidade estática no tempo e no espaço, mas antes que a cultura e a etnicidade indígena é fruto de um contínuo constructo coletivo e intercultural, que aponta também para a impossibilidade da existência de grandes ou irremediáveis distinções entre povos que ocupam espaços geográficos e temporais próximos. E aqui falamos não somente do processo de “galibização” dos *Aruaque* no Oiapoque, mas também do aparentemente

voluntário “afrancesamento” destes coletivos, bem como de seu posterior “abrasileiramento”, realizado de forma compulsória e arbitrária. Nesse processo instável de construções identitárias constantemente reinventadas, os *Palikur-Arukwayene* com quem pude dialogar parecem ressentir-se da falta de algo que reivindicam como imutável: um reconhecimento que somente seus inimigos particulares poderiam conferir-lhes a partir de um comportamento belicoso próprio, e cumpre repetir, adequado. Na fotografia abaixo, um vislumbre contemporâneo da estética da *Keka*:



Foto 04 – Acima, nove jovens guerreiros *arukwayene* recebem instruções do Cacique Josieldo sobre o ofício do Gend’arme, a ser adequadamente desempenhado na *Kaika* (festa) da Ilha *Mawihgi*, em novembro de 2016. Note-se a distinção gráfica nas armas, que identifica diferentes “Clãs”, a exemplo da *Keka Kwap*. No lado esquerdo da imagem, um dos *awaig* (homem) usa o *Plimaj*, chapéu cerimonial que distingue e identifica o líder do grupo guerreiro, a moda da *Keka Holandê*. Foto de Paulo Múmia. (nov.2016)

Desaparecendo a possibilidade de cultivar a “festa guerreira” e, conseqüentemente, o “inimigo fiel”, quem poderá reificar a figura do venerável *Nukukri Arukwayene* (Tio *Palikur*): anfitrião e dono do rio, guerreiro estimado, sogro preferencial, xamã e sábio das riquezas e perigos da terra e do cosmo? Certamente que

não será o *nawotuye* (estrangeiro branco). Desaparecendo a *Keka* e suas regras de reciprocidade – espelho invertido de um cosmo equilibrado, igualitário e infinitamente recíproco – como prover a produção de “pessoas verdadeiras”? Perguntas aziagas que pressupõem respostas criativas, bem a moda indígena.

Postas estas questões, parece verossímel propor que sem a *Keka*, aqui elaborada como belicosidade ritual indígena, a autonomia *Palikur-Arukwayene* não se conforma, pois é o confronto guerreiro quem constrói os membros, não só da coletividade *arukwayene*, mas de uma possível comunidade pan-guianense. Disso depreendemos a importância e a “vontade de narrar” do velho *Uwetmin*. Voltando a ouvi-lo agora no texto escrito e infelizmente, após sua morte, finalmente sua preocupação em envidar uma narrativa “para que os brancos entendam” chega a meu entendimento: é para que os brancos entendam o que é a *Keka* em sua gênese ... é para que os brancos entendam sua intrínseca relação com a constituição da pessoa *Palikur-Arukwayene*.

Referências

Documentais

Babal, Valber Rogério dos Santos *Jean Jaques* (Povo *Galibi-Kalinã*), 2017/2018. *Entrevistas concedidas na cidade de Oiapoque/AP, Brasil.*

Bukuy, Elierson Batista (Povo *Palikur-Arukwayene*). 2018. *Entrevista concedida na cidade de Oiapoque/AP, Brasil.*

Curipi Wajãpi (Povo *Wajãpi*). 2018. *Entrevista concedida no Campus Binacional de Oiapoque/UNIFAP, cidade de Oiapoque/AP, Brasil.*

Gigimiyew, Jeremias Labontê (Povo *Palikur-Arukwayene*). 2017. *Entrevista concedida no município de Oiapoque/AP, Brasil.*

Jefre Ioiô (Povo *Palikur-Arukwayene*). 2018. *Entrevista concedida na sede do município de Oiapoque/AP. Brasil.*

Natãn dos Santos (Povo *Palikur-Arukwayene*). 2016/2018. *Entrevistas concedidas no Msybio (Montanha do Morcego). Rio Urukauá. Oiapoque/AP. Brasil.*

Nenél, Nenélio Batista (Povo *Palikur-Arukwayene*). 2018. *Entrevista concedida na aldeia Kumenê. Oiapoque/AP. Brasil.*

Sérgio dos Santos Silva (Povo *Galibi-Marworno*). 2014/2015. *Entrevistas e conversas empreendidas na sede do município de Oiapoque/AP. Brasil.*

Tebenkwe, Manoel Labontê (Povo *Palikur-Arukwayene*). 2015/2017. *Entrevistas concedidas na aldeia Kumenê. Oiapoque/AP. Brasil.*

Uwetmin, Manoel Antônio dos Santos (Povo *Palikur-Arukwayene*). 2015/2018. *Entrevistas e narrativas recolhidas na aldeia Mahigwi. Oiapoque/AP. Brasil.*

Uwé, Adonias Guiome Ioiô (Povo *Palikur-Arukwayene*). 2017. *Entrevista concedida no município de Belém/PA, Brasil.*

Vivaldo Ioiô Iaparrá (Povo *Palikur-Arukwayene*). 2017/2018. *Entrevistas concedidas na aldeia Kumenê. Oiapoque/AP. Brasil.*

Yermollay Caripoune, Luiz Yermollay Oliveira dos Santos (Povo *Karipuna*). 2017/2018. *Entrevistas concedidas no município de Oiapoque/AP, Brasil.*

Bibliográficas

Acevedo-Marin, Rosa. 2008. “apresentação” In: Cardoso, Francinete do Socorro Santos. *Entre conflitos, negociações e representações: o Contestado Franco-Brasileiro na última década do século XIX*. Belém, Associação de Universidades Amazônicas/NAEA, p. 09-10.

Agamben, Giorgio. 2008. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo, Boitempo.

Althusser, Louis. 1998. *Aparelhos Ideológicos do Estado*. Rio de Janeiro, Graal.

Andrade, Ugo Maia. 2007. *O Real que não é visto – Xamanismo e Relação no Baixo Oiapoque (AP)* – Tese de Doutorado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, Brasil. (Inédita)

Aniká, Silney Wanderson & Silva, Yanomami dos Santos. 2016. *Os Karipuna do Vale do Curipi e a Exploração de oliu nue i gaz dji ofõ lame*. Trabalho de Conclusão de Curso de Licenciatura Intercultural Indígena – Área de Ciências Humanas/UNIFAP. Oiapoque. (Inédito)

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

Aron, Raymond. 1979. *Paz e Guerra entre as nações*. Brasília, Editora Universidade de Brasília.

Aslanov, Cyril. 2015. *A tradução como manipulação*. São Paulo, Perspectiva.

Audoin-Rozeau, Stéphane. 2013. “Exércitos e guerras: uma brecha no coração do modelo viril?” In: Courtine, Jean-Jaques (Dir.) *História da Virilidade. 3. A virilidade em crise? Séculos XX-XXI*. Petrópolis, Ed. Vozes, p. 239-268.

Azevedo, João Lúcio d’. 1999. *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Belém, SECULT.

Baldus, Herbert. 1962. “Métodos e resultados da ação indigenista no Brasil” – *Comunicação feita em simpósio sobre ‘Métodos e resultados da ação indigenista da América do XXXV Congresso Internacional de Americanistas’*. México, 21 de agosto de 1962. p. 1-36. Disponível em: http://www.persee.fr/doc/jisa_0037-9174_1999_num_85_1_1738. Acesso em 18 de agosto de 2017.

Barbosa, Gabriel Coutinho. 2005. *Das trocas de bens*. In: Gallois, Dominique (Org.). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo, FAPESP, p. 59-111.

Barreto, Cristina. 2010. *Cerâmica e complexidade social na Amazônia Antiga: uma perspectiva a partir do Marajó*. p. 195-212. Disponível em

https://www.academia.edu/776492/Cer%C3%A2mica_e_complexidade_social_na_Amaz%C3%B4nia_antiga_uma_perspectiva_desde_Maraj%C3%B3. Acesso em 13 de julho de 2018.

Barreto, Mauro Viana. 2016. *Soldados, Comerciantes, Colonos e Índios: a disputa europeia pela foz do Amazonas*. Belém, Editora Estudos Amazônicos.

Barth, Fredrik. 2005. *Etnicidade e o conceito de cultura*. Revista Antropolítica - Vol. 19, Niterói.

Batista, Ramiro Esdras Carneiro. 2017. *Casus Belli Ameríndio: Narrativas, armas e códigos da guerra entre os Arukwayene e os Imawri*. Projeto de Pesquisa apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA). Belém. (Inédito)

Batista, Ramiro Esdras Carneiro & Miranda, Daniel da Silva. 2017. "Ação Tutelar como Modalidade de Guerra: apontamentos sobre características da política indigenista brasileira explícitas nos relatórios Figueiredo e Comissão Nacional da Verdade" *In: Anais do II Seminário Internacional América Latina: política e conflitos contemporâneos*. p. 855-867. Belém do Pará, NAEA/UFPA.

Beltrão, Jane Felipe & Batista, Ramiro Esdras Carneiro. 2018. "Sr. Uwet, a tutela e o indigenismo" *In: Dossiê Povos Indígenas e Ditaduras na América Latina. Espaço Ameríndio*. Porto Alegre. V 12, n. 2, p. 10-26, jul./dez. Disponível em: <https://seer.ufgrs.br/index.php/EspacoAmerindio>

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

Benchimol, Samuel. 1977. *Amazônia: Um pouco antes e além depois*. Manaus, Ed. Umberto Calderaro.

Binford, Lewis. 2007. "Arqueología como Antropología" *In: Orquera, Luis & Horwitz, Victoria D. Clásicos de Teoría Arqueológica Contemporánea*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología, p. 15-27.

Blainey, Geoffrey. 2014. *Uma breve história das guerras*. São Paulo, Editora Fundamento Educacional.

Blok, Anton. 2016. "O narcisismo das pequenas diferenças" *In: Revista de Estudos Disciplinares*. Rio de Janeiro, vol. 18 n^o. 02. p. 1-34. Disponível em <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intersecoes/article/view/26570/19100>. Acesso em: 28 de fevereiro de 2018.

Boas, Franz. 2010. *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editora.

Bonilho, Pablo Ibañez. 2017. *La Conquista Portuguesa del Estuario Amazônico: identidad, guerra, frontera (1612-1654)*. Apresentação realizada em 22 de novembro de 2017 no Campus de Pesquisa do Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém. (Comunicação oral)

_____. 2015. *La Conquista Portuguesa del Estuario Amazônico: identidad, guerra, frontera (1612-1654)*. – Tese de Doutorado apresentada ao Programa Oficial de Doctorado em Historia y Estudios Humanísticos. University of St. Andrews, Sevilha, Espanha. (Inédita)

Bourdieu, Pierre. 2006. “A ilusão biográfica” In: Amado, Janaína; Ferreira, Marieta de Moraes (Orgs.). *Usos & abusos da História Oral*. Rio de Janeiro, Editora FGV, p. 183-191.

Brasil. Comissão Nacional da Verdade (CNV). 2014. Relatório da Comissão Nacional da Verdade. V. I. Brasília. Disponível em: http://www.cnv.gov.br/images/pdf/relatorio/volume_2_digital.pdf. Acesso em: 14 de fevereiro de 2017.

Brasil. Ministério das Relações Exteriores. 2011. *Fronteira Norte Demarcando e aproximando a Amazônia Primeira Comissão Demarcadora de Limites – PCDL oito décadas*. Bélem, FUNAG/PCDL.

Brasil. Relatório Figueiredo: documento na íntegra. 2013. “Síntese”. Disponível em: <HTTP://racismoambiental.net.br/2013/06/02/relatorio-figueiredo-documento-na-integra-7-mil-paginas-pdf-pode-agora-ser-baixado/>. Acesso em 25 de março de 2017.

Bowern, Claire. 2008. *Linguistic Fieldwork: a practical guide*. New York, Palgrave Macmillan.

Cabral, João de Pina. 2007. “Galvão na terra dos canibais: a constituição emocional do poder colonial” In: Bastos, Cristiana; Almeida, Miguel Vale de; Feldman-Bianco, Bela (Orgs.). *Trânsitos Coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Campinas, Editora da Unicamp, p. 101-124.

Câmara dos Deputados. 2016. *Legislação sobre o índio*. Brasília, Edições Câmara.

Cascudo, Luis da Câmara, 1989. *O livro das figuras velhas VI*. Natal, Ed. do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte.

Capiberibe, Artionka Góes. 2014. “Não cutuque a cultura com vara curta: os Palikur e o projeto “Ponte entre os Povos” In: Carneiro da Cunha, Manuela & Cesarino, Pedro Niermeyer (Orgs.) *Políticas Culturais e Povos Indígenas*. São Paulo, Cultura Acadêmica, p. 165-194.

_____. 2007. *Batismo de Fogo: Os Palikur e o Cristianismo*. São Paulo, Annablume.

_____. 1998. *Conversão ao Pentecostalismo Evangélico: o caso Palikur*. Trabalho apresentado ao GT Etnologia Indígena no XXII Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais em Caxambú/MG. (Inédito)

Cardoso, Francinete do Socorro Santos. 2008. *Entre conflitos, negociações e representações: o Contestado Franco-Brasileiro na última década do século XIX*. Belém, Associação de Universidades Amazônicas/NAEA.

Carneiro da Cunha, Manuela. 2012. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo, Claro Enigma.

Cardoso de Oliveira, Roberto. 2006. *Caminhos da Identidade: Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo, Editora Unesp.

Chagnon, Napoleon. 2014. *Nobres selvagens: minha vida entre duas tribos perigosas: os ianomâmis e os antropólogos*. São Paulo, Três Estrelas.

Clifford, James. 2008. Sobre a autoridade etnográfica *In: A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, p. 17-62. Disponível em: <https://pt.scribd.com/doc/131363305/James-Clifford-Sobre-a-autoridade-etnografica>. Acesso em: 02 de agosto de 2018.

Collomb, Gérard. 2018. “Indiens ou Brésiliens? Les Karipuna entre Curipi et Cayenne. (No prelo).

Collomb, Gérard & Tiouka, Félix. 2000. *Na'na Kali'na: une histoire des Kali'na em Guyane*. Matoury, Ibis Rouge Editions.

Comisión Amazonica de Desarrollo y Medio Ambiente. 2017. “Amazônia sin Mitos”. *Geo Amazônia PROG* pp. 15-61. Disponível em: <http://otca.info/portal/admin/upload/publicacoes/SPT-TCA-ECU-SN-AMAZONIA.pdf>. Acesso em 30 de março de 2018.

Cruikshank, Julie. 2006. “Tradição oral e história oral: revendo algumas questões” *In: Amado, Janaína; Ferreira, Marieta de Moraes (Orgs.). Usos & abusos da História Oral*. Rio de Janeiro, Editora FGV, p. 149-164.

Davy, Damien & Filoche, Geoffroy. 2014. *Zones de Droits d'Usage Collectifs, Concessions et Cessions em Guyane française: Bilan et perspectives 25 ans Après*. Institut de recherche pour le développement – CNRS Guyane. (Inédito).

Davy, Damien. 2018. *Comunidades Indígenas e Fronteiras Internacionais*. Apresentação realizada em 17 de maio de 2018 no Campus Binacional de Oiapoque. Amapá. (Comunicação oral)

_____. 2015. *Aroumans – Ressource et usages des Amérindiens du sud de la Guyane*. Cayenne, Parc Amazonien de Guyane.

Das, Venna. 1999. "Fronteiras, Violência e o Trabalho do Tempo: alguns temas wittgensteineanos" In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 14, n 40, p. 2-12. Disponível: [google.com.br/scholar?hl=ptBR&as_sdt=0%2C5&q=Fronteiras%2C+Violência+e+o+Trabalho+do+Tempo%3A+alguns+temas+wittgensteineanos"&btnG=](https://scholar.google.com.br/scholar?hl=ptBR&as_sdt=0%2C5&q=Fronteiras%2C+Violência+e+o+Trabalho+do+Tempo%3A+alguns+temas+wittgensteineanos). Acesso em: 20 de novembro de 2017.

Das, Veena & Polle, Débora. 2008. "El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas" In: *Cuadernos de Antropología Social*. N°. 27. Disponível em <https://revistas.uam.es/index.php/relacionesinternacionales/.../538>. Acesso em: 28 de fevereiro de 2018.

Debret, Jean-Baptiste. 2016. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. São Paulo. Imprensa Oficial.

Descola, Philippe. 1986. *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, Maison des sciences de l'home.

Díaz-Quiñones, Arcadio. 2016. *A memória rota: ensaios de cultura e política*. São Paulo, Companhia das Letras.

Dreyfus, Simone. 1980. *Note sur La situation actuelle des indiens Palikur*. Paris. Mission CNRS.

Douglas, Mary & Isherwood, Baron. 2013. *O mundo dos Bens: para uma antropologia do consumo*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ.

Fausto, Carlos. 2001. *Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

_____. (2000). *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro, Zahar.

Fernandes, Florestan, 2006. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo, Editora Globo.

Ferreira, Lúcio Menezes. 2009. "'Ordenar o Caos': Emílio Goeldi e a arqueologia amazônica" In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Vol. 04, n 1, p.71-91, Belém. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-81222009000100007. Acesso em 13 de novembro de 2017.

Fonte, Ana Paula Nóbrega da. (Org). 2015. *Uasei, o livro do açai: saberes do Povo Kari'puna*. São Paulo, Iepé.

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

Gallois, Dominique Tilkin. 2014. *Wyra rekoawerã kô – As marcas do começo dos tempos*. São Paulo, IEPÉ.

_____. (Org.). 2005. *Rede de Relações nas Guianas*. São Paulo, FAPESP.

_____. 1994. *Mairi Revisitada: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*. São Paulo: FAPESP.

Gallois, Dominique Tilkin, Grupioni, Denise Fajardo. 2009. *Povos indígenas no Amapá e Norte do Pará. Quem são, onde estão, quantos são, como vivem e o que pensam?* São Paulo, IEPÉ.

Garcia, Elisa Fruhauf. 2014. *Trocas, guerras e alianças na formação da sociedade colonial*. In: Frago, João Luís Ribeiro; Gouvêa, Maria de Fátima. (Org.) *O Brasil Colonial: volume 1* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, p. 317-355.

Gomes, Flávio dos Santos; Queiroz, Jonas Marçal; & Coelho, Mauro Cezar (Orgs.). 1999. *Relatos de Fronteiras: Fontes para a História da Amazônia séculos XVIII e XIX*. Belém, Editora Universitária.

Gomes, Ivanildo. 2012. *A História Palikur a partir da Memória dos mais velhos: Licenciatura em Educação Escolar Indígena - Ciências Humanas/UNIFAP*. Oiapoque. (Inédito)

Green, Diana & Green, Harold. 2004. *Vocabulário Português – Palikur – Kheuol*. Belém: Associação Internacional de Linguística (SIL) Brasil.

Green, Diana & Green, Harold. 2017. *Kayta Iwitkekne Parikwaki-Parantunka-Parikwaki/Dicionário Palikur-Português-Palikur*. Belém: Associação Internacional de Linguística (SIL) Brasil.

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

Green, David & Green, Lesley. 2013. *Waramwi: a cobra grande / Uwet Manuel Antonio dos Santos*. São Paulo, IEPÉ.

Gruzinski, Serge. 2014. *A Amazônia e as origens da globalização (Sécs. XVI-XVIII) – Da história local a história global*. Belém, Editora Estudos Amazônicos.

Guzmán, Décio de Alencar. 2016. *Holandeses na Amazônia (1620-1650): documentos inéditos*. Belém, IOE.

_____. 2012. *Guerras na Amazônia no século XVII: resistência indígena à colonização*. Belém, Estudos Amazônicos.

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

Hemming, John. 2008. "Os Índios e a Fronteira no Brasil Colonial" In: Bethell, Leslie (Org.) *História da América Latina: América Latina Colonial – Volume II*. São Paulo, EDUSP, p. 423-469.

_____. 2007. *Ouro Vermelho: A Conquista dos Índios Brasileiros*. São Paulo, EDUSP.

Huralt, Jean Marcel. 1972. *Français et Indiens em Guyane, 1604-1972*. Paris. Union Générale d'Éditions.

Iaparrá, Azarias Ioiô. 2018. *Representação Etnozoológica nos Contos Palikur - Terra Indígena Uaçá*. Licenciatura Intercultural Indígena – Área de Ciências Humanas/UNIFAP. Oiapoque. (Inédito)

Iaparrá, Vivaldo Ioiô. 2019. *Narrativa de Surgimento e Domesticação do Kaneg (Manihot esculenta) entre o Povo Palikur do Rio Urukawá – Amapá – Brasil*. Licenciatura Intercultural Indígena – Área de Ciências Humanas/UNIFAP. Oiapoque. (Inédito)

IEPÈ. 2010. Mapa das Terras Indígenas do Oiapoque (*Juminã, Galibi e Uaçá*). São Paulo.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. 1987. *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju*. Rio de Janeiro, Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística em colaboração com a Fundação Nacional Pró-Memória.

_____. 2010. *Os indígenas no Censo Demográfico 2010 – primeiras considerações com base no quesito cor ou raça*. Rio de Janeiro, Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão/ Diretoria de Pesquisas. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena.censo2010.pdf>. Acesso em 20 de fevereiro de 2013.

Instituto Socioambiental/ISA. 2017. *Histórico de Contato Galibi*. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/galibi-marworno/133>. Acesso em: 13 de outubro de 2017.

Keegan, John. 2006. *Uma história da guerra*. São Paulo. Companhia das Letras.

Keeley, Lawrence. 2011. *A guerra antes da civilização: o mito do bom selvagem*. São Paulo, Realizações.

Kopenawa, Davi & Albert, Bruce. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo, Companhia das Letras.

Labontê, Hélio Ioiô. 2015. *Trajetórias Históricas do Povo Palikur do Urukauá: contatos, evangelização e escolarização em processo*. Licenciatura Intercultural Indígena – Área de Ciências Humanas/UNIFAP. Oiapoque. (Inédito)

Labonte, Gessinei dos Santos. 2018. *Pewru-Ahavwukune: a incorporação do *Canis familiaris* na sociedade Palikur-Arukwayene*. Licenciatura Intercultural Indígena – Área de Ciências Humanas/UNIFAP. Oiapoque. (Inédito)

Lasmar, Denise Portugal. 2011. *O acervo imagético da Comissão Rondon: no Museu do Índio 1890-1938*. Rio de Janeiro, Museu do Índio.

Lattour, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos: ensaios de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro, Ed. 34.

Laval, Pauline. 2018. Map Toponymie du Bas Oiapock. (Inédito)

Leach, Edmund. 1982. *A Diversidade da Antropologia*. Lisboa, Edições 70.

Lenk, Wolfgang. 2013. *Guerra e Pacto colonial: a Bahia contra o Brasil Holandês (1624-1654)*. São Paulo, Alameda.

Lima, Helena Pinto. 2017. *Koriabo: do mar do Caribe ao rio Amazonas*. Apresentação realizada em 26 de setembro de 2017 no Campus de Pesquisa do Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém. (Comunicação oral)

Machado, Juliana Salles. 2006. “Dos artefatos às aldeias: os vestígios arqueológicos no entendimento das formas de organização social da Amazônia” *In: Revista de Antropologia*. São Paulo, Vol 49 (2), p. 01-32.

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

Malinowski, Bronislaw. 2015. *Crime e costume na sociedade selvagem*. Petrópolis, Editora Vozes.

Maranhão, Haroldo. 1982. *O Tetranelo Del-Rey*. Rio de Janeiro, Ed. Francisco Alves.

Mazurek, Rosélis Remor de Souza (Org.). 2013. *Programa de gestão territorial e ambiental das terras indígenas do Oiapoque*. Belém, The Nature Conservancy.

Meira, Márcio. 2018. *A persistência do aviamento: colonialismo e história indígena no noroeste amazônico*. São Carlos, EDUFSCar.

Meira, Sérgio. 2017. *Koriabo: do mar do Caribe ao rio Amazonas. A língua geral Galibi*. Apresentação realizada em 25 de setembro de 2017 no Campus de Pesquisa do Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém. (Comunicação oral)

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

Mendes, Kelton Lima Monteiro & Batista, Ramiro Esdras Carneiro. 2017. “O passado e o presente entre o povo Palikur-Arukwayene: reflexão sobre identidade e território entre povos indígenas na Amazônia brasileira” In: *Anais do II Seminário Internacional América Latina: política e conflitos contemporâneos*. Belém do Pará, NAEA/UFPA, p. 957-966.

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

_____. 2008. “Le rôle de la Guyane précolombienne dans la zone d’interactions caribéo-amazonienne” In: *EchoGéo*. n°. 6, Disponível em: journals.openedition.org/echogeo/7113. Acesso em: 30 de junho de 2015.

Mitchell, Angus. 2016. “A presença de Roger Casement no Brasil hoje” In: *Diário da Amazônia de Roger Casement*. São Paulo: Edusp, p. 25-36.

_____. 2011. *Roger Casement no Brasil: a borracha, a Amazônia e o mundo Atlântico, 1884-1916*. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo.

Monteiro, Pedro Meira. 2016. “A arte de furtrar-se” In: Díaz-Quiñones, Arcadio. *A memória rota: ensaios de cultura e política*. São Paulo, Companhia das Letras, p. 20-34.

Morris, Ian. 2015. *Guerra: o horror da guerra e seu legado para a humanidade*. São Paulo, LeYa.

Muniz, Tiago Silva Alves. 2018. *Arqueologia histórica em Oiapoque: vestígios de interações em pedaços*. Apresentação realizada em 09 de fevereiro de 2018 no Campus IFAP de Oiapoque. Oiapoque/AP. (Comunicação oral)

Musolino, Álvaro Augusto Neves. 2006. *Migração, identidade e cidadania Palikur na fronteira do Oiapoque e litoral sudeste da Guiana Francesa*. Tese de Doutorado apresentada na Universidade de Brasília, Distrito Federal. (Inédita)

Neves, Eduardo Góes. 2006. *Arqueologia da Amazônia*. São Paulo, Ed. Zahar.

_____. 1999. *O velho e o novo na Arqueologia amazônica*. In: *Revista USP*. 44, pp. 86-111. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/30096/31981>. Acesso em 13 de março de 2017.

Nimuendajú, Curt. 1926. *Os Índios Palikur e seus vizinhos*. São Paulo, USP.

Nunes Filho, Edinaldo Pinheiro. 2005. *Pesquisa Arqueológica no Amapá*. Macapá, BABA.

_____. 2010. *Túmulos Pré-Históricos no Amapá: Sepultamentos em poço*. Macapá, Ed. Centro Genildo Batista.

_____. 2014. *Desenvolvimento cultural em terra firme: condições ecológicas de ocupação humana na região do Amapari no período pré-colonial*. Macapá, Ed. UNIFAP.

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

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

Pagliari, Heloíza; Azevedo, Martha Maria & Santos, Ricardo Ventura. 2005. "Demografia dos povos indígenas no Brasil: um panorama crítico" *In*: Pagliaro, Heloíza; Azevedo, Martha Maria & Santos, Ricardo Ventura (Orgs.). *Coleção saúde dos povos indígenas* (p. 11-32). Rio de Janeiro, Fiocruz. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-49792009000300001. Acesso em 13 de julho de 2015.

Pateo, Rogério Duarte. 2005. "Guerra de devoração" *In*: Gallois, Dominique (Org.). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo, FAPESP, p. 113-150.

Pinto, Renan Freitas. 2008. *A Sociologia de Florestan Fernandes*. Manaus, Editora da Universidade Federal do Amazonas.

Portelli, Alessandro. 2016. *História oral como arte da escuta*. São Paulo, Letra e Voz.

_____. 2006. "O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum" *In*: Amado, Janaína; Ferreira, Marieta de Moraes (Orgs.). *Usos & abusos da História Oral*. Rio de Janeiro, Editora FGV, p. 103-130.

_____. 1997. *O que faz a história oral diferente*. São Paulo, Pro-História.

Poutignat, Philippe. 1998. *Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo, UNESP.

Pozzobon, Jorge. 2013. *Vocês Brancos não tem alma: histórias de fronteira*. São Paulo, Instituto Socioambiental.

Quijano, Aníbal. 2005. "Colonialidade do Poder, eurocentrismo e América Latina" *In*: Lander, Edgardo (Org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. p. 107-129. Argentina, CLACSO. Disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/>. Acesso em 20 de novembro de 2017.

Ramos, Alcida Rita. 1988. *O Índio Hiper-Real*. Palestra proferida no Seminário sobre Ética e Antropologia/ IUPERJ, em junho de 1988. Rio de Janeiro. Brasil. (Comunicação oral)

Reis, Arthur César Ferreira. 1993. *A Política de Portugal no Valle Amazônico*. Belém, SECULT.

Ribeiro, Darcy. 2010. *Falando dos índios*. Brasília, Editora UnB.

_____. 1996. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo, Companhia das Letras.

Ribeiro, Nelson de Figueiredo. 2005. *A questão geopolítica da Amazônia: da soberania difusa á soberania restrita*. Brasília, Senado Federal.

Ricardo, Carlos Alberto (Org.). 1983. *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo, CEDI.

Ricoeur, Paul. 2007. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, Editora da Unicamp.

_____. 2011. *Sobre a tradução*. Belo Horizonte, Ed. UFMG.

Rivière, Peter. 2001. *O Indivíduo e a sociedade na Guiana: um estudo comparativo sobre a organização social ameríndia*. São Paulo, EDUSP.

Rosa, Johnny Roberto. 2012. "A cultura política da reparação: por uma história comunicativa e uma memória apaziguada" *In: História: Debates e Tendências*. v. 12, n. 2, jul./dez., p. 345-359. Disponível em: <http://seer.upf.br/index.php/rhdt/article/view/3077/2064>. Acesso em: 12 de agosto de 2017.

Rouso, Henry. 2006. "A memória não é mais o que era" *In: Amado, Janaína; Ferreira, Marieta de Moraes (Orgs.) Usos & abusos da História Oral*. Rio de Janeiro, Editora FGV, p. 93-101.

Said, Edward. 2007. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras.

Sahlins, Marshall. 1997. "O "Pessimismo Sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (Parte II)" *In: Revista Mana*. 3(2), p. 103-150. Disponível em: <http://ref.scielo.org/vyhnzm> Acesso em 25 de janeiro de 2018.

Sarney, José & Costa, Pedro. 1999. *Amapá: a terra onde o Brasil começa*. Brasília, Senado Federal.

Schaan, Denise Pahl. 2007. "Uma janela para a história pré-colonial da Amazônia: olhando além – e apesar – das fases e tradições" *In: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. 2 (1), p. 77-89. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1981812222007000100006&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 03 de março de 2017.

Silva, Ana Cristina Rocha. 2015. "Formação Socioambiental do Estado do Amapá" In: Simonian, Ligia T. Lopes; Baptista, Estér Roseli (Orgs.). *Formação Socioambiental da Amazônia*. Belém, NAEA, p. 113-175.

Silva, Jonathan Viana. 2012. *Cabralzinho: a construção do mito de um herói inventado na sociedade amapaense*. São Paulo, Ed. Schoba.

Silva, Katiane. 2017. "Para o Pará e o Amazonas: látex. Notas sobre as pressões e violações no interior da Amazônia na economia extrativista" In: Beltrão, Jane Felipe; Lacerda, Paula Mendes (Orgs.). *Amazônias em tempos contemporâneos: entre diversidades e adversidades*. Rio de Janeiro, Mórula, p. 54-80.

Silva, Luiz Fernando Villares. 2008. *Coletânea da legislação indigenista brasileira*. Brasília, FUNAI.

Sitoie, Carlitos Luís. 2018. *Percepção e cultura: sobre as sombras dos objetos e coisas dos moradores do Povoado de Aqui (Moçambique) e da cidade de Macapá (Brasil)*. Palestra proferida em 14 de junho de 2018, no auditório do Instituto Federal do Amapá/Campus Avançado de Oiapoque. Oiapoque. Brasil. (Comunicação oral)

Smocovitis, Vassiliki. 2012. *Humanizing evolution: Anthropology, the evolutionary synthesis, and the prehistory of Biological Anthropology, 1927–1962*. *Current Anthropology*, 53(S5), pp. S108-S125. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/pdf/10.1086/662617.pdf>. Acesso em: 20 de outubro de 2016.

Souza Junior, José Alves de. 2012. *Tramas do cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do setecentos*. Belém, Ed. UFPA.

Souza Lima, Antônio Carlos de. 2011. "Reconsiderando poder tutelar e formação do Estado no Brasil: notas a partir da criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais" In: Freire, Carlos Augusto da Rocha. *Memória do SPI: textos, imagens e documentos do Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/Funai, p. 201-211.

_____. 2007. "Tradições de Conhecimento na gestão colonial da desigualdade: reflexões a partir da administração indigenista no Brasil" In: Bastos, Cristiana; Almeida, Miguel Vale de; Feldman-Bianco, Bela (Orgs.). *Trânsitos Coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Campinas, Editora da Unicamp, p. 163-186.

_____. 1995. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis, Vozes.

Souza, Márcio. 1994. *Breve História da Amazônia*. São Paulo, Marco Zero.

Standen, Hans. 1998. *A verdadeira história dos selvagens, nus e ferozes devoradores de homens (1548-1555)*. Rio de Janeiro, Dantes.

Stephanides, Menelaos. 2000. *Ilíada: a guerra de Troia*. São Paulo, Odysseus.

Sztutman, Renato. 2005. "Sobre a ação xamânica" In: Gallois, Dominique (Org.). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo, FAPESP, p. 151-226.

Tassinari, Antonella Maria Imperatriz. 2003. *No Bom da Festa: o Processo de Construção Cultural das Famílias Karipuna do Amapá*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

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

Teixeira, Dante, Papavero, Nelson. 2009. *Os primeiros documentos sobre a História Natural do Brasil (1500-1511) – Viagens de Pinzón, Cabral, Vespucci, Albuquerque, do Capitão de Gonville e da Nau Bretoa*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi.

Todorov, Tzvetan. 2003. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo, Martins Fontes.

Tourtier-Bonazzi, Chantal de. 2006. "Arquivos: propostas metodológicas" In: Amado, Janaína; Ferreira, Marieta de Moraes (Orgs.). *Usos & abusos da História Oral*. Rio de Janeiro, Editora FGV, p. 233-245.

Tricornot, Marie-Chantal de. 2007. *L'art céramique des Kali'na*. Paris, Vents d'ailleurs.

Trigger, Bruce G. 1989. *História do Pensamento Arqueológico*. São Paulo, Odysseus.

Valente, Rubens. 2017. *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura*. São Paulo, Companhia das Letras.

Vallot, Hugues. 2012. "A construção da fronteira Brasil/Guiana Francesa e os Palikur". In: Pimenta, José; Smiljanic, Maria Inês (Orgs.) *Etnologia Indígena e Indigenismo*. Brasília, Positiva, p. 53-73.

Vidal, Lux Boelitz. 2011. *A roça e o Kahbe: a produção da farinha de mandioca no Oiapoque*. São Paulo, IEPÉ/KUAHÍ.

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

_____. 2009. *Memória e Identidade dos Kali'na Tilewuyu*. São Paulo, IEPÉ.

_____. 2001. "Mito, História e Cosmologia: as diferentes versões da guerra dos Palikur contra os Galibi entre os povos indígenas da Bacia do Uaçá, Oiapoque, Amapá" In: *Revista de Antropologia*. Vol. 44. N^o. 01. São Paulo, p. 117-147. Disponível

em www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012001000100004. Acesso em: 18 de março de 2013.

_____. 2001. "O modelo e a marca, ou o estilo dos 'misturados': cosmologia, história e estética entre os povos indígenas do Uaçá" In: Silva, Aracy Lopes da; Ferreira, Mariana Kawall Leal (Orgs.). *Antropologia, História e Educação: A questão indígena e a escola*. São Paulo, Global, p. 196-208.

Vidal, Lux Boelitz, Levinho, José Carlos & Grupioni, Luís Donizete Benzi. 2016. *A presença do invisível: vida cotidiana e ritual entre os povos indígenas do Oiapoque*. Rio de Janeiro, IEPÉ/ Museu do Índio.

Vieira, Antônio. 2016. *Sermões do Padre Antônio Vieira*. Porto Alegre. L e PM.

Vieira, Marina Guimarães. 2014. "A descoberta da cultura pelos Maxakali e seu projeto de pacificação dos brancos" In: Carneiro da Cunha, Manuela & Cesarino, Pedro Niermeyer (Org.) *Políticas Culturais e Povos Indígenas*. São Paulo, Cultura Acadêmica, p. 241-256.

Visigalli, Egle Barone & Sarge, Kristen. 2011. *La Montagne d'Argent – Um site remarquable de Guyane (Ouanary)*. Matoury, Ibis Rouge Editions.

Viveiros de Castro, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio" In: *Revista Mana*. 2(2), p. 115-144. Disponível em <http://ref.scielo.org/fmqcn7>. Acesso em 13 de dezembro de 2015.

Vodman, Danièle. 2006. "A invenção do depoimento oral" In: Amado, Janaína; Ferreira, Marieta de Moraes (Orgs.). *Usos & abusos da História Oral*. Rio de Janeiro, Editora FGV, p. 33-41.

Wolff, Cristina Scheibe. 1999. *Mulheres da Floresta: uma história, alto Juruá (1890 – 1945)*. São Paulo, Hucitec.

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