



Programa de Pós-Graduação em  
**Antropologia • UFPA**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

Ramiro Esdras Carneiro Batista

**De colonialismos e memórias sitiadas:  
história, antropofagia e tecnologia bélica nas guerras guianenses**

**Tese de Doutorado**

Belém, Pará

2023



Ramiro Esdras Carneiro Batista

**De colonialismos e memórias sitiadas:  
história, antropofagia e tecnologia bélica nas guerras guianenses**

**Tese de Doutorado**

Tese de doutoramento apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), junto a Universidade Federal do Pará (UFPA).

Área de concentração: Antropologia Social.

Linha de pesquisa: Povos Indígenas e Populações Tradicionais.

Orientadora: Profa. Dra. Jane Felipe Beltrão.

Belém, Pará

2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD  
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará  
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a)  
autor(a)

---

B333c Batista, Ramiro Esdras Carneiro.  
De colonialismos e memórias sitiadas : história,  
antropofagia e tecnologia bélica nas guerras guianenses /  
Ramiro Esdras Carneiro Batista. — 2023.  
352 f. : il. color.

Orientador(a): Profª. Dra. Jane Felipe Beltrão  
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará,  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-  
Graduação em Antropologia, Belém, 2023.

1. Etnologia indígena e quilombola. 2. Antropologia  
da guerra. 3. Amazônia antropogênica. 4. Povos  
indígenas e populações tradicionais. 5. História e  
Memória guianense. I. Título.

---

CDD 980.411



Ramiro Esdras Carneiro Batista

**De colonialismos e memórias sitiadas:**  
história, antropofagia e tecnologia bélica nas guerras guianenses

Tese de Doutorado

Banca Examinadora:

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. **Jane Felipe Beltrão** – PPGA/UFPA  
Presidente e Orientadora

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. **Katiane Silva** – PPGA/UFPA  
Examinadora Interna

---

Prof. Dr. **Handerson Joseph** – PPGAS/UFRGS  
Examinador Externo

---

Prof. Dr. **Almires Martins Machado** – PPGD/UFPA  
Examinador Externo

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. **Zélia Amador de Deus** – ICA/UFPA  
Examinadora Externa

---

Prof. Dr. **Daniel Souza Barroso** – EA/UFPA  
Examinador Externo

---

Profa. Dra. **Rosani de Fátima Fernandes** – EA/UFPA  
Examinadora Externa

---

Prof. Dr. **Uwira Xackriabá** – *Campus de Altamira*/UFPA  
(William Cesar Lopes Domingues)  
Examinador Externo

Belém, 10 de maio de 2023.

*Este texto é dedicado àquelas e àqueles obrigados a viverem imersos nos horrores da guerra e da exceção - em diferentes níveis de intensidade - bem como a cuidar, de forma ininterrupta das feridas causadas. Que a poesia de León Gieco, o tambor e a voz de Mercedes Soza prevaleçam ressoando entre nós...*

## AGRADECIMENTOS

Aos homens e mulheres-memória da região do Baixo rio Oiapoque, especialmente ao Cacique Miguel *Jean Jacques* (Povo *Galibi Kali'nã Tilewuyu*); ao *Muchê Koko Tavi*/Manoel Firmino - *in memorian*, (Povo *Galibi Marworno*); ao *Awaig Uwetmin*/Manoel Antônio dos Santos - *in memorian* - (Povo *Palikur Arukwayene*); e ao *Muchê Waddy Many Camby Benoît* (Povo *Saamaka*).

À madame Sônia *Jeanjacque* e ao *monsieur Ettiene François* (Povo *Galibi Kali'nã*); aos jovens Elson Forte e Gildo Firmino (Povo *Galibi Marworno*); aos *awaig Gessinei Labontê* e a *Nerry Ioiô* (Povo *Palikur Arukwayene*); e ao *muchê Roger Levi* (Povo *Saamaka*), pela disposição em dialogar no modo remoto em tempos sindêmicos, mesmo quando a Internet rarefeita não nos favorecia. Cumpre dizer que esse texto também pertence a vocês.

À minha caríssima orientadora, Professora Jane Felipe Beltrão (Povo *Belemense*) por sua competência e dedicação na orientação de meu trabalho.

Aos meus colegas de percurso no doutoramento: Ailson dos Santos (Povo *Truká*), Daniel Miranda (Povo *Marajoara*), e Peti Mama (Povo *Mandjaco*), pelo apoio e companheirismo.

Aos Professores Almiros Martins Machado (Povo *Guarani/Terena*), Professor Daniel Souza Barroso (Povo *Belemense*), Professor Handerson Joseph (Povo *Haitiano*), Professora Katiane Silva (Povo *Manauára*), Professora Rosani Fernandes (Povo *Kaingang*), Professor William César Lopes Domingues (Povo *Xacriabá*), e à Professora Zélia Amador de Deus (*Anansia* amazônida), membros das bancas de qualificação e defesa, por sua leitura atenta e generosa.

Aos servidores da universidade, pelas muitas partilhas no âmbito da UFPA, especialmente aqueles que atuam no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), do qual destaco o competente trabalho do secretário Antônio Carlos Villas (Povo *Paraense*).

Aos meus conterrâneos, Professora Maria Zeneide Carneiro Magalhães de Almeida (Povo *Urucuiano*), da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO); ao Professor Pedro Borges Pimenta Júnior (Povo *Geraizêro*), do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Norte de Minas Gerais (IFNMG); aos Professores Ros'elles Magalhães Felício

(Povo *Corjesuense*) e Cássio Alexandre da Silva (Povo *Catrumano*), ambos da Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES).

A Saulo Esdras de Matos Carneiro (Povo *Catrumano*), Técnico em Educação Ambiental pelo IFNMG, cujas habilidades em pesquisa digital foram essenciais para o desenvolvimento de minha investigação e pelas muitas partilhas – dentro e fora de campo.

Às Professoras Claudiane de Menezes Ramos (Povo *Baré*) e Evilânia Bento da Cunha (Povo *Nordestino*), ambas da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP); agradeço também a Professora Paula Faustino Sampaio (Povo *Cabaceirense*), da Universidade Federal de Rondonópolis; e ao Professor Reginaldo Gomes de Oliveira, nortista da Universidade Federal de Roraima (UFRR).

Aos pareceristas do Conselho de Caciques dos Povos Indígenas de Oiapoque (CCPIO) pela apreciação ao meu projeto de pesquisa; e à UNIFAP, pela licença concedida para cursar o doutorado.

Finalmente, à minha família *catrumana* pelo apoio incondicional, nas pessoas de: Vilma Carneiro, Elza Carneiro e Patrícia de Matos.

À minha filhinha Ana-Sophia Carneiro. Filha, continua sendo verdade que existe uma vetusta antena parabólica que *linka* as pessoas que se gostam, independentemente da distância entre elas. Tudo nos divide mas nada nos separa, minha princesinha-parabólica...

*[D]ecerto são complexas as distâncias (mas também os parentescos) entre a memória enquanto fenômeno sociocultural e a história enquanto epistemologia, como são manifestas as interferências entre o discurso histórico e o discurso da memória. O que, sim, me interessa é dizer algo sobre a forma como poderíamos pensar os modos de inscrição da colônia no texto negro [e indígena].*  
(Mbembe 2018a:185).

## **De colonialismos e memórias sitiadas: história, antropofagia e tecnologia bélica nas guerras guianenses**

**RESUMO:** Este estudo constitui-se no exercício de documentação, tradução e interpretação das narrativas de guerra de quatro povos habitantes do Baixo rio Oiapoque. Por meio de métodos etnográficos, mnemônicos e narrativos o texto discorre sobre o tema da colonização que sulca a história da invasão de um Caribe periférico, situado à região do Oiapoque. Considerando que a produção de uma história Afro e Indígena apresenta-se, em muitos casos, como uma história de impossibilidades, dada a dificuldade teórica e metodológica das Ciências Sociais em lidar com um passado caracterizado pela ausência de registros escritos, pressupõe-se que as possibilidades de produção da História Étnica, narrada nos próprios termos, estão diretamente relacionadas ao conhecimento e tradução da memória originária. Na produção acadêmica é comum o exercício de reinterpretação e/ou correção da memória coletiva a partir da produção historiográfica, mas os dados desta pesquisa propõe uma pergunta invertida: as memórias afro e indígenas podem auxiliar na correção e/ou complementação dos cânones historiográficos? Perseguindo a questão, este estudo procura identificar e traduzir aspectos constantes das memórias de pessoas etnicamente diferenciadas marcadas pelo advento da Colônia, em que guerra, exercício de alteridade, aliança Inter étnica e violação/recomposição de direitos territoriais parecem fazer parte de uma mesma dinâmica. A tradução das narrativas de guerra desses quatro povos converge no sentido de propor a invasão colonial como um dos marcos fundantes da historicidade afro e indígena. Neste sentido, constata que a colonização perpetrada por diferentes povos e agências europeias à região das guianas – colonialismos que prevalecem de distintas maneiras no presente – constitui-se como o fio enredador que permite não só recompor, como entrecruzar as Memórias e Histórias recentes e remotas dos povos e narradores alcançados, desvelando, finalmente, como cada grupo étnico representa e compreende as hierarquias, alianças e dissonâncias constantes do mundo neocolonial.

**Palavras-chave:** Colonialismos. Memória e História Afro e Indígena. Amazônia caribenha.

## **From Colonialism and besieged memories: history, anthropology and war technology in the Guyanese wars**

**ABSTRACT:** This study consists in the exercise of documentation, translation and interpretation of the war narratives of four peoples who inhabit the Lower Oiapoque River. Through ethnographic, mnemonic and narrative methods, the text discusses the Colonization that furrows the History of the invasion of a territory of the peripheral Caribbean located in the Oiapoque River region. We assume that the possibilities for the production of Ethnic History, narrated in its own terms, are straightly associated to the knowledge and interpretation of the original memory. However, this is so only if we consider that the production of an Afro and Indigenous history presents itself, in many ways, as a history of impossibilities, and given the theoretical and methodological difficulties of the Social Sciences to deal with a past characterized by the absence of written records. In academic production, the exercise of reinterpretation and/or correction of collective memory based upon historiographical production is common, nevertheless, data obtained from this research give rise to an inverted question: can afro and indigenous memories help correct and/or complement the historiographical canons? On the pursuit for answering such a question, this study seeks to identify and translate recurring aspects in the memories of ethnically differentiated people marked by the advent of the Colony, where categories such as war, exercise of alterity, Inter-ethnic alliance and violation and subsequent recomposition of territorial rights seem to be part of a same dynamics. The hermeneutics of these four peoples' war narratives converges in terms of their agreeing that the colonial invasion is one of the founding landmarks of Afro and indigenous historicity. In this sense, the interpretation highlights that the colonization carried out by different European peoples and agencies in the Guyana region - colonialisms that prevail in different ways in the present - constitutes an entangling thread that allows for not only recomposing, but also intertwining recent and past Memories and Histories of those peoples and narrators. Finally, such hermeneutics reveals how each ethnic group understands and represents hierarchies, alliances and dissonances inscribed in the neocolonial world.

**Keywords:** Colonialisms. Afro and Indigenous' Memory and History. Caribbean Amazon.

## **Du colonialisme et des mémoires assiégés: histories, anthropologie et technologie guerrier dans les guerres guyanaises**

**RÉSUMÉ:** Cette étude est constituée dans l'exercice de documentation, traduction et interprétation des récits de guerre de quatre peuples habitants du bas fleuve de l'Oiapoque. Par des méthodes ethnographiques, mnémoniques et narratives, le texte traite du thème de la colonisation qui sillonne l'histoire de l'invasion d'une Caraïbe périphérique située dans la région de l'Oiapoque. En considérant que la production d'une histoire afro-indigène se présente, dans de nombreux cas, comme une histoire d'impossibilité, étant donné la difficulté théorique et méthodologique des sciences sociales à traiter un passé caractérisé par l'absence de documents écrits, on suppose que les possibilités de production de l'histoire ethnique, racontée dans les mêmes termes, sont directement liées à la connaissance et à la traduction de la mémoire originaire. Dans la production académique, l'exercice de réinterprétation et/ou de correction de la mémoire collective à partir de la production historiographique est courant, mais les données de cette recherche proposent une question inversée : les mémoires afro et indigènes peuvent-elles aider à corriger et/ou compléter les canons historiographiques ? Poursuivant la question, cette étude cherche à identifier et traduire les mémoires des peuples ethniquement différenciés marquées par l'avènement de la Colonie, dans lesquelles la guerre, l'exercice de l'altérité, l'alliance interethnique et la violation/recomposition des droits territoriaux semblent faire partie de la même dynamique. La traduction des récits de guerre de ces quatre peuples converge dans le sens de proposer l'invasion coloniale comme l'un des repères fondateurs de l'historicité afro et indigène. En ce sens, il note que la colonisation menée par différents peuples et organismes européens dans la région guyanaise – des colonialismes qui prévalent de différentes manières dans le présent – constitue le fil conducteur qui permet non seulement de recomposer, mais aussi d'entrecroiser les Mémoires et Histoires récentes et lointaines des peuples et des narrateurs atteints, en dévoilant enfin comment chaque groupe ethnique représente et comprend les hiérarchies, les alliances et les dissonances constantes du monde néocolonial.

**Mots-clés:** Colonialisme. Mémoire et Histoire Afro et Indigène. Amazonie caribéenne.

## De colonialismos y memorias cercadas: historia, antropofagia y tecnología bélica en las guerras guyanesas

**RESUMEN:** El presente estudio constituye un ejercicio de documentación, traducción e interpretación de las narrativas de guerra de cuatro pueblos habitantes del bajo río Oiapoque. Por medio de métodos etnográficos, mnemónicos y narrativos, el texto discute el tema de la colonización que atraviesa la historia de la invasión de un Caribe periférico, situado en la región del Oiapoque. Considerando que, la producción de una historia Afro e Indígena se presenta, en muchos casos, como una historia de imposibilidades, debido a la dificultad teórica y metodológica de las Ciencias Sociales para lidiar con un pasado caracterizado por la ausencia de registros escritos, se presupone que, las posibilidades de producción de la Historia Étnica, narrada en los términos propios, están directamente relacionadas con el conocimiento y traducción de la memoria originaria. En la producción académica, el ejercicio de reinterpretación y/o corrección de la memoria colectiva es común, realizado a partir de la producción historiográfica. Sin embargo, los datos de esta investigación proponen una pregunta a la inversa: ¿pueden las memorias afro e indígena ayudar en la corrección y complementariedad de los cánones historiográficos? Siguiendo esta pregunta, el presente estudio busca identificar y traducir elementos que permanecen en las memorias de personas étnicamente diferenciadas, marcadas por la llegada de la Colonia, en las que la guerra, el ejercicio de la alteridad, la alianza interétnica y la violación/recomposición de derechos territoriales, parecen hacer parte de una misma dinámica. La traducción de las narrativas de guerra de los cuatro pueblos converge en el sentido de proponer la invasión colonial como uno de los marcos fundadores de la historicidad afro e indígena. En este sentido, se constata que la colonización perpetrada por diferentes pueblos y agencias europeas en la región de las Guayanas – colonialismos que prevalecen de distintas maneras en el presente – se constituye como un hilo que entrelaza, recompone y teje las Memorias y las Historias recientes y remotas de los pueblos y narradores alcanzados, develando, finalmente, cómo cada grupo étnico representa y comprende las jerarquías, alianzas y disonancias constantes del mundo neocolonial.

**Palabras-clave:** Colonialismos. Memoria e Historia Afro e Indígena. Amazonia caribeña.

## LISTA DE IMAGENS<sup>1</sup>

Imagem 1 - A faixa costeira do Amapá, compreendendo da foz do rio Oiapoque/Vicente Pinzõn de prevalência jesuítica (linha vermelha), até a região do rio Araguay, área de atuação dos padres inacianos (linha verde) .....	12
Imagem 2 - O esbulho do território, a tortura e a jagunçagem contra a vida <i>Xacriabá</i> , .....	33
Imagem 3 - O ancião <i>Palikur Uwetmin</i> (Manoel Antônio dos Santos), também cognominado como o último xamã <i>arukwayene</i> . .....	38
Imagem 4 - O Cacique Miguel Jean Jacque, sobrinho do falecido patriarca <i>Kali'nã</i> Gérard Lód. fotografado em sua aldeia São José dos Galibi .....	40
Imagem 5 - O <i>Muchê KokoTavi</i> (Senhor Manoel Firmino), narrador/escritor do povo <i>Galibi Marworno</i> .....	42
Imagem 6 - O poeta Waddy Many Camby Benoît dialoga em língua <i>Kheuól</i> com estudantes universitários indígenas, no Campus Binacional de Oiapoque (UNIFAP). .....	45
Imagem 7 - A calha do Baixo Oiapoque, com destaque para as comunidades de origem e lugares de memória dos autores/narradores, quais sejam: Tampak, São José dos Galibis, Kumarumã e Kumenê. ....	47
Imagem 8 - A fronteira Franco-brasileira oficialmente delimitada pelo talvegue do Rio Oiapoque, em município homônimo. Ao fundo, a ponte estaiada binacional. ....	54
Imagem 9 - O Escudo das Guianas, fatiado entre as nações europeias.....	55
Imagem 10 - Geolocalização de comunidades afro e indígenas constantes de ambos os lados da borda fronteira.....	58
Imagem 11 - Na imagem, a “Carta Geral da Guiana representando as pretensões das duas partes, segundo documentos franceses e brasileiros (1900)”.....	61
Imagem 12 - No círculo em vermelho, o Platô das Guianas .....	74
Imagem 13 - O Mar do Caribe e as Ilhas antilhanas que perfazem o caminho flúvio-marítimo para acesso à Amazônia Caribenha. No canto inferior direito, o Escudo das Guianas.....	78
Imagem 14 - A identificação filo-linguística e os povos de origem <i>arawak-maipure</i> .....	84
Imagem 15 - Em vermelho a faixa costeira do atual ente federado do Amapá, território correspondente á antiga Costa Palikura. ....	86

---

<sup>1</sup> Esclarecemos que mesmo após submetidas ao trabalho de recuperação e recomposição digital, as imagens constantes do corpo do trabalho não apresentam boa resolução, tendo em vista terem sido recuperadas de arquivos pessoais.

Imagem 16 - A <i>Mamã-Djilõ</i> (em <i>Kheuól</i> ) ou <i>Wenti</i> (na língua <i>Saramaka</i> ), entidade cuja morfologia é apresentada como misto de serpente e mulher, sob a perspectiva indígena. Arte de <i>Ghowei</i> .....	88
Imagem 17 - Guerreiro <i>Palikur</i> pintado para a guerra, conforme a designação de seus “inimigos” <i>Galibi</i> .....	96
Imagem 18 - Escultura em madeira executada pelo sábio <i>Palikur Uwetmin</i> (Manoel Antônio dos Santos), referente à serpente cósmica “mãe da chuva”.....	99
Imagem 19 - Iconografia da povoação da Ilha de <i>Cayenne</i> (Caiena), palco de disputas entre diferentes nações e agências coloniais no curso de três séculos .....	102
Imagem 20 - O vapor “ <i>Cassiporé</i> ” atracado na vila <i>Oiapoque</i> na primeira década do século XX.....	105
Imagem 21 - Cena de um batismo católico realizado na igreja da República Independente do <i>Cunani</i> , nos últimos anos do século XIX.....	115
Imagem 22 - O “ <i>Oyapock</i> ” ancorado em Santo Antônio, no limite do talvegue que separa o Brasil da <i>Comune de Saint George’s de L’Oyapock</i> – rio Vicente Pinzón ou <i>Uyapkun</i> ( <i>Oiapoque</i> ) –, por volta de 1930.....	117
Imagem 23 - Petróglifo constante do patrimônio arqueológico da aldeia <i>Açaizal</i> , na Terra Indígena <i>Uaçá</i> ( <i>Oiapoque/Brasil</i> ).....	124
Imagem 24 - Vista aérea da Ilha de Caiena com seus rochedos dominando o mar.....	127
Imagem 25 - Os <i>Galibi Kalinã</i> , retratados pelo explorador francês <i>Crevaux</i> , em 1883.....	130
Imagem 26 - O diácono <i>Kalinã</i> <i>Silvio Kayamare</i> , de Maná, celebra missa com os parentes da margem brasileira em São José dos Galibis.....	132
Imagem 27 - Canoa a vela utilizada até o presente por diferentes povos do litoral guianense.....	136
Imagem 28 - A migração dos <i>Kalinã</i> percorreu a linha vermelha ( <i>voie maritime</i> ) no topo da imagem.....	138
Imagem 29 - Da esquerda para a direita: a Senhora <i>Pipi Margôt</i> (cunhada do Senhor <i>Lod</i> ); de óculos o líder <i>Gérard Lod</i> ; ao lado o atual Cacique Miguel <i>Jean Jaques</i> ; e finalmente a extrema direita o pai do Cacique Miguel, o Senhor José <i>Jean Jaque</i> . <i>Gérard</i> e José realizaram juntos a navegação ao Brasil pela costa marítima.....	142
Imagem 30 - Da esquerda para a direita, o Prefeito <i>Rocque Pennafort</i> , ao lado do líder <i>Kalinã Gérard Lod</i> , em algum momento da década de 1950.....	146
Imagem 31 - Talvez, o maior diacrítico da etnicidade <i>Kali’nã-Tilewuyu</i> depois da língua <i>Kalynia</i> , o ritual do <i>Sanpula</i> mobiliza toda a comunidade <i>Galibi</i> .....	150

Imagem 32 - Mulheres <i>Kali'nã-Tilewuyu</i> prontas para o <i>Sanpula</i> , a “Dança do Tambor- <i>Kalinã</i> ”, aí inclusas as <i>pityãni</i> (crianças). .....	152
Imagem 33 - Mapa da ilha Guiana e representação de seus habitantes no século XVI. ....	160
Imagem 34 - Detalhe da profusão de sítios e monumentos fúnebres identificados no norte do Amapá, segundo os arqueólogos Guapindaia, Meggers, Evans e Rostain.....	164
Imagens 35 - Grafismos e desenhos de ossos pirografados no <i>Sanpula Kalinã</i> , embora seus proprietários somente admitam tratar-se de “ossos de veado”. .....	167
Imagens 36 - Grafismos e desenhos de ossos pirografados no <i>Sanpula Kalinã</i> , embora seus proprietários somente admitam tratar-se de “ossos de veado”. .....	168
Imagem 37 - Modalidade de luta em pares antagônicos praticada pelo povo <i>Galibi Kalinã</i> na região de <i>Awala Yalimapo</i> (Guyane) .....	170
Imagem 38 - Lança, borduna, escudo e armadura de entrecasca que compunham o <i>yakwokty</i> (kit de armas) de um guerreiro <i>Palikur Arukwayene</i> . Pintura de autoria coletiva. ....	171
Imagem 39 - Esboço do cemitério <i>palikur</i> na ilha <i>Kwap</i> , com os espaços delimitados para os defuntos, segundo seu pertencimento clânico. ....	177
Imagem 40 - A quebra acidental de um pote funerário com os ossos de um parente morto. ....	179
Imagens 41 - O rito de cremação dos mortos entre os <i>Palikur Arukwayene</i> e respectiva preparação do corpo para a ultravida .....	183
Imagens 42 - O moqueado descrito pela narrativa ocidental, em que se descreve o canibalismo <i>Tupinambá</i> .....	184
Imagem 43 - Uma página dos manuscritos de <i>Koko Tavi</i> (Manoel Firmino [19--?]).....	193
Imagem 44 - Rito do Turé <i>Galibi Marworno</i> .....	199
Imagem 45 - Um Zepelim, aeronave também conhecida como <i>Blimp</i> , atracada a pouca distância do território <i>Marworno</i> na BAA, no contexto da Segunda Guerra Mundial. ....	204
Imagem 46 - Destroços de máquina de guerra que jaz nas ruínas da BAA até o presente ...	205
Imagem 47 - Os Zepelins ou <i>Blimp's</i> , aeronaves antissubmarino operando na Base do Amapá em algum momento da Segunda Guerra Mundial.....	207
Imagem 48 - Cartaz alemão de 1939, em que se denota o racismo utilitarista atribuído aos homens e mulheres africanos como produtores de matéria-prima em sistemas de <i>plantation</i> .....	208
Imagem 49 - Documentário nazista <i>Rätsel der Urwaldhölle</i> (1938), que registrou a expedição de busca por rota ribeirinha que ligasse o rio Amazonas a costa guianense. ....	209

Imagem 50 - O hidroavião nazista que chegou à Amazônia amapaense por ocasião da Segunda Guerra Mundial. - Expedição Nazista na Amazônia/ Instituto Federal do Amapá..	210
Imagem 51 - A cruz de madeira esculpida com suástica nazista fotografada ao lado dos guias <i>Apalai</i> que a instalaram, demarca a sepultura de Joseph Greiner na margem paraense do rio Jari.....	211
Imagem 52 – Motor de um dos aviões estadunidenses B-26 que não voltou à sua base, conforme a descrição de <i>Koko Tavi</i> (Manoel Firmino).....	216
Imagem 53 - Atracadouro de Zepelim constante das ruínas da BAA, município de Amapá/AP .....	218
Imagem 54 - A arte anterior retrata a forte relação das jovens mulheres com o espírito depositado na Cuia.....	225
Imagem 55 - As armas e objetos rituais do Pajé <i>Galibi Marworno</i> abandonadas na selva. Arte de <i>Gowhey</i> .....	227
Imagem 56 - Caveira de Búfalo fotografada na ilha de Maracá-Jipioca (Amapá/AP).....	234
Imagem 57 - Da esquerda para a direita os líderes <i>Galibi Marworno</i> Camilo Narciso e Jeannet Alexandre, de acordo com o arquivo do Marechal Rondon .....	238
Imagem 58 - Um búfalo feral da “raça” dos que invadiram o território Galibi Marworno. Arte de <i>Gowhey</i> .....	244
Imagem 59 - Barqueiros <i>Saamaka</i> , também designados <i>Saramaká</i> , <i>Bosch Nègres</i> ou <i>Buchinenguê</i> , retratados na região do rio <i>Approuage</i> , interior da Guiana Francesa (Guyane). .....	253
Imagem 60 - <i>Canotiers Saamaka</i> trabalhando para a expedição do Ministério da Guerra brasileiro ao Oiapoque, em 1927 .....	254
Imagem 61 - Pessoas <i>Saamaka</i> constantes dos registros da Comissão Rondon.....	255
Imagem 62 - Mural constante da orla do município de Oiapoque/AP em que se retrata o negro caribenho Emille de Martinique (Emille Boston), tendo como pano de fundo a cachoeira Gran Roche.....	259
Imagens 63 - Pessoas <i>Boni</i> territorializados no interior da guiana francesa, retratados em fins do século XX.....	264
Imagem 64 - Pessoas <i>Boni</i> territorializados no interior da guiana francesa, retratados em fins do século XX.....	265
Imagem 65 - Da esquerda para a direita, um cidadão francês não identificado e o <i>Saamaka</i> de <i>Tampack Muchê Bekini</i> , amigo pessoal de <i>Ouadi Many</i> . .....	266

Imagem 66 - Primeira bandeira da República da Guiana Independente (ou República do <i>Cunani</i> ) que vigorou entre 1886 e 1887 .....	281
Imagem 67 - Fragmento de “Guiana Amarga”, publicado eletronicamente por Waddy Many Camby Benoît (2021) .....	283
Imagem 68 - Jovens atletas <i>Saamaka</i> de <i>Tampak</i> e jovens e idosos <i>Galibi Kalinã</i> da Terra Indígena Galibi, em jogo de futebol disputado na margem brasileira.....	287

**LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

BAA	Base Aeronaval do Amapá
BLIMP	Balão Aerodirigível
CASAI	Casa de Saúde do Índio
CCPIO	Conselho de Caciques de Oiapoque
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CLII	Curso de Licenciatura Intercultural Indígena
CLII	Curso de Licenciatura Intercultural Indígena
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos no Brasil
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CONAMA	Conselho Nacional do Meio Ambiente
EB	Exército Brasileiro
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICMBio	Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
IFCH	Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
IFNMG	Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Norte de Minas Gerais
MDES	Movimento de Descolonização e Emancipação Social
OIT	Organização Internacional do Trabalho
OMS	Organização Mundial de Saúde
PPGA	Programa de Pós-Graduação em Antropologia
PUC-GO	Pontifícia Universidade Católica de Goiás
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
TFA	Território Federal do Amapá

TI	Terra ou Território Indígena
UFPA	Universidade Federal do Pará
UFRR	Universidade Federal de Roraima
UnB	Universidade de Brasília
UNIFAP	Universidade Federal do Amapá
UNIMONTES	Universidade Estadual de Montes Claros
URSS	União das Repúblicas Socialistas Soviéticas
USP	Universidade de São Paulo

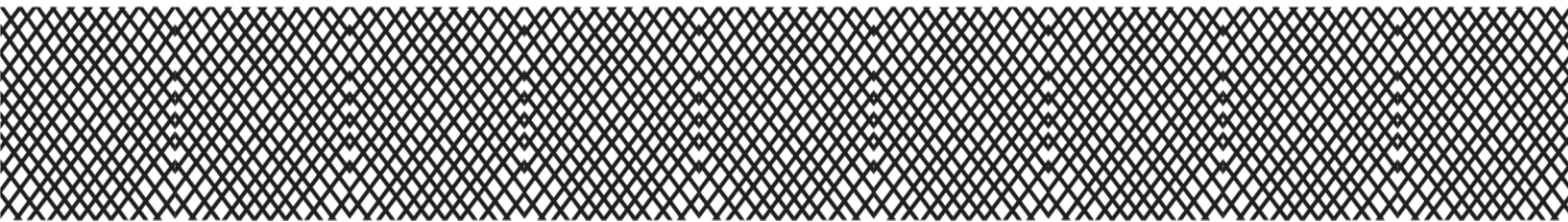
## SUMÁRIO

<b>CAPÍTULO I: TEMA, PRESSUPOSTOS E AUTORIAS: POR UMA HISTÓRIA AFRO-INDÍGENA.....1</b>	
<b>1</b>	<b>TEMA, PRESSUPOSTOS E AUTORIAS: POR UMA HISTÓRIA AFRO-INDÍGENA.....2</b>
<b>1.1</b>	<b>O faro é fino: organização e distribuição dos capítulos..... 23</b>
<b>1.2</b>	<b>Guerra ininterrupta, ilusão biográfica e o Dom Casmurro-catrumano ..... 28</b>
<b>1.3</b>	<b>Autores/narradores na pesquisa ..... 37</b>
<b>1.3.1</b>	<b><i>Uwetmin (Manoel Antônio dos Santos)</i> ..... 37</b>
<b>1.3.2</b>	<b><i>Miguel Jean Jacque</i>..... 39</b>
<b>1.3.3</b>	<b><i>Koko Tavi (Manoel Firmino)</i> ..... 41</b>
<b>1.3.4</b>	<b><i>Waddy Many Camby Benoît</i>..... 47</b>
 <b>CAPÍTULO II: COLONIALISMOS NA GEOGRAFIA FÍSICA E HUMANA DA FRONTEIRA OIAPOQUE: “CRIoulos E Índios Franceses”; “NÉGRES DA FLORESTA”; “NORTISTAS, SULISTAS” E INDÍGENAS “BRASILEIROS” ..... 49</b>	
<b>2</b>	<b>COLONIALISMOS NA GEOGRAFIA FÍSICA E HUMANA DA FRONTEIRA OIAPOQUE: “CRIoulos E Índios Franceses”; “NÉGRES DA FLORESTA”; “NORTISTAS, SULISTAS” E INDÍGENAS “BRASILEIROS”. ..... 49</b>
<b>2.1</b>	<b>Grupos étnicos de pertencimento dos autores/narradores ..... 62</b>
<b>2.2</b>	<b>Bebendo água de muitos rios: religiões percebidas e línguas praticadas..... 68</b>
<b>2.3</b>	<b>A <i>Guayana</i> pré-colonial, o <i>Inini</i> e a ilha do <i>Amapa’Ú</i>: variações de uma mesma ... 73</b>
	<b>toponímia ..... 73</b>
 <b>CAPÍTULO III: AS KEKA E O OIAPOQUE, SEGUNDO OS PALIKUR ARUKWAYENE..... 83</b>	
<b>3</b>	<b>AS KEKA E O OIAPOQUE, SEGUNDO OS PALIKUR ARUKWAYENE ..... 82</b>
<b>3.1</b>	<b><i>Keka Holandê</i>: a memória Indígena às turras com a história colonial ..... 89</b>
<b>3.2</b>	<b>A invasão e a colônia no caminho das anacondas: o Cobra-Grande <i>Waramwi</i> ..... 96</b>
<b>3.3</b>	<b><i>Keka Sirhara</i>: as medidas da maldade nas guerras dos brancos..... 104</b>
 <b>CAPÍTULO IV: REVISITANDO A ALEKU HOLANDESA: GUERRA, MEMÓRIA E ESQUECIMENTO ENTRE OS GALIBI-KALINÃ-TĪLEWUYU..... 122</b>	
<b>4</b>	<b>REVISITANDO A ALEKU HOLANDESA: GUERRA, MEMÓRIA E ESQUECIMENTO ENTRE OS GALIBI-KALINÃ-TĪLEWUYU..... 123</b>
<b>4.1</b>	<b><i>Na’na Kali’nã!</i> Uma epopeia de argonautas <i>Tilewuyu</i> no mar do Cabo Orange, em pleno século XX..... 132</b>
<b>4.2</b>	<b>“Não éramos gente atrasada:” os <i>Kalinã-Tilewuyu</i>, o xamanismo e o poder tutelar brasileiro ..... 141</b>
<b>4.3</b>	<b>Memórias e esquecimentos na Guerra dos <i>Palikur</i> contra os <i>Galibi</i>: o tambor <i>Sanpula</i> e o advento dos <i>Kalinã</i>-holandeses ..... 148</b>

<b>CAPÍTULO V: TECNOLOGIA BÉLICA E COLONIZAÇÃO DA MORTE: EM BUSCA DE UM ENTENDIMENTO PARA A CAPTURA DE OSSOS HUMANOS EM CONTEXTO DE GUERRA.....</b>	<b>155</b>
<b>5</b>	<b>TECNOLOGIA BÉLICA E COLONIZAÇÃO DA MORTE: EM BUSCA DE UM ENTENDIMENTO PARA A CAPTURA DE OSSOS HUMANOS EM CONTEXTO DE GUERRA..... 156</b>
<b>5.1</b>	<b>Sobre o ato de “tocar nos ossos”: a negação da morte moralmente adequada e o controle xamânico sobre guerreiros errantes..... 165</b>
<b>5.2</b>	<b>A jornada no <i>pahakap</i>: conservar os ossos para preservar a outra vida..... 175</b>
<b>5.3</b>	<b>Encerrando o que não tem fim: é livre para viver a própria vida quem é livre para morrer a própria morte ..... 186</b>
<b>CAPÍTULO VI: RACISMO À BRASILEIRA: GUERRAS MUNDIAIS, CRISTÃOS E BÚFALOS NO CAMINHO DOS GALIBI MARWORNO DURANTE O BREVE SÉCULO XX.....</b>	<b>191</b>
<b>6</b>	<b>RACISMO À BRASILEIRA: GUERRAS MUNDIAIS, CRISTÃOS E BÚFALOS NO CAMINHO DOS GALIBI MARWORNO DURANTE O BREVE SÉCULO XX ..... 192</b>
<b>6.1</b>	<b>Vestígios e reminiscências das guerras mundiais no <i>Amapa’Ú</i> ..... 202</b>
<b>6.2</b>	<b>Escutando os mortos com os olhos: intoxicação de subjetividades afro-indígenas e possíveis doenças do colonialismo ..... 219</b>
<b>6.3</b>	<b>A Guerra dos <i>Bubalos bubalis</i> e a resistência do povo ao sistema <i>Soraimon</i> ..... 230</b>
<b>CAPÍTULO VII: RACISMO À FRANCESA: BÓSCH NÈGRES, CRÉOLES E O CONTEXTO DA “INVENÇÃO” DE GRUPOS ÉTNICOS NO BAIXO OIAPOQUE.....</b>	<b>247</b>
<b>7</b>	<b>RACISMO À FRANCESA: <i>BÓSCH NÈGRES, CRÉOLES</i> E O CONTEXTO DA “INVENÇÃO” DE GRUPOS ÉTNICOS NO BAIXO OIAPOQUE..... 248</b>
<b>7.1</b>	<b>Enredando os fios dos conflitos ..... 256</b>
<b>7.2</b>	<b>Nou ladjé à kont l’esklavaj: os <i>Saamaka</i>, segundo o filho do <i>Ghãmun Ouadi</i>..... 267</b>
<b>7.3</b>	<b>Colonização escravocrata <i>versus</i> etnicidade <i>Saamaka</i> ..... 284</b>
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 288</b>
	<b>O PASSADO NÃO É MAIS COMO ERA ANTIGAMENTE!..... 289</b>
	<b>Considerações Finais ..... 289</b>
	<b>REFERÊNCIAS ..... 294</b>

# CAPÍTULO I

*Tema, pressupostos e autorias:  
por uma história afro-indígena*



*Tradição Cerâmica Policroma Palikur  
(Conforme Stéphen Rostain, 2011)*

## 1 TEMA, PRESSUPOSTOS E AUTORIAS: POR UMA HISTÓRIA AFRO-INDÍGENA

*[E]screvo [...] desde o Brasil contemporâneo à beira de uma eleição presidencial, com múltiplas tensões embutidas: um país enredado nas teias dos regimes neoextrativistas que perpassam América(s) Latina(s), África(s) e outros cenários no planeta. **Diante do momento histórico que vivemos, mais do que nunca me parece fundamental que consigamos entender — para não nos iludirmos com soluções mágicas e superficialmente eficazes — este legado colonial que, queiramos ou não, estrutura nosso presente de uma crescente desigualdade e de subordinação no plano da divisão internacional do trabalho. Sem isso, me parece impossível o enfrentamento das disparidades de renda e de oportunidade, de racismos, de violência e brutalidade que estruturam nossa vida cotidiana.** (Lima 2022:7 grifos nossos).<sup>2</sup>*

A colonização, fenômeno que perpassa a sujeição física de continentes, territórios, nações e as estruturas mais íntimas do pensamento, trancafiou, nos termos de Achille Mbembe (2019:21), “[u]ma parte importante do globo numa rede imensa de dependência e dominação [sendo que o] combate para acabar com ela tomou, em compensação, um aspecto planetário”. Reconhecer este aprisionamento em sua dimensão sistêmica não é o mesmo que dizer que os subalternizados no processo não participaram de sua produção, embora se trate de uma coparticipação no plural, irremediavelmente heterogênea. (Spivak 2010).

Edward Said (2007) lembra que a história humana é produzida pelos seres humanos, por todos os humanos, independentemente das hierarquias constituídas entre eles. Disto, podemos depreender que a Colônia é parte fundante da historicidade afro e indígena, embora ela não possa ser resumida ao advento do colonialismo. Nos referenciais mnemônicos e cosmológicos dos povos alcançados na pesquisa, veremos, inclusive, que, para além dos humanos, os não humanos também participam da construção da historicidade colonizadora. O texto que segue trata, portanto, dos dissensos entre aqueles que se arrogam o direito de monopolizar a narrativa histórica, produzindo o que a aspiração europeia deseja ver em uma Guiana que transita entre um inferno verde e o jardim edênico à espera de um Adão-branco que o organize e subjugue<sup>3</sup>; e de outro lado, a diversidade de narrativas histórico-mnemônicas sobre a invasão dos territórios guianenses visibilizadas por

---

<sup>2</sup> Para detalhes da reflexão consultar: Antônio Carlos de Souza Lima (2022).

<sup>3</sup> Sobre o assunto, consultar: Mary Louise Pratt (1999).

pessoas e povos supostamente sem história, a quem podemos chamar, nos termos de Mary Louise Pratt (1999:33), de os produtores da contra-história, mulheres e homens que, exercendo distintas modalidades de auto-etnografia, acionam mecanismos mnemônicos próprios a fim de dialogarem e se apropriarem do “léxico do conquistador”, abrindo-nos para a possibilidade de repovoamento da epopéia humana nos caminhos amazônicos ancestralmente abertos pelas anacondas.

É nesse sentido que as narrativas das guerras pelejadas em diferentes momentos por distintos povos, em diferentes topônimos da região das guianas, podem compor uma História de longo alcance da luta pela descolonização global, que não é óbvia ao primeiro olhar. Região das guianas, neste texto, remete a uma amplitude espacial que abrange diferentes países e biomas da Amazônia caribenha composta por manchas de cerrado, mangues, savanas e florestas, compreendendo toda a região entre o norte do rio das Amazonas e o leste do rio Orinoco,<sup>4</sup> espacialidade em que grupos humanos – pretéritos e atuais – se deslocaram em resposta à invasão européia e posterior formação de novas colônias e estados nacionais.

É nesse sentido, também, que, descolonizar, de um ponto de vista pretensamente nativo, torna-se sinônimo de historicizar, de (re)povoar a história da humanidade com narrativas outras que se contraponham à história eurocentrada, essa “potência do falso”,<sup>5</sup> sempre habituada a vencer e a impor sua versão recorrendo, inclusive, à exclusão dos povos colonizados da história. (Memmi 2007).

Para quem acredita que as colonialidades ficaram no passado, citamos um exemplo que vivenciamos e que foi devidamente testemunhado por uma pessoa no contexto da Amazônia caribenha que, em que pese ser possessão luso-brasileira, é fortemente impactada pelos colonialismos de base franco-holandesa, por razões históricas e geopolíticas, as quais abordamos mais adiante.

No exemplo mencionado, assistimos ao jurista do povo *Galibi Kali'nã* Alexis Tiouka (2019) testemunhar que, na atual Guyane (antiga Guiana Francesa), no sistema público de educação ainda se ensina que os colonos franceses, ao chegarem às imediações da ilha de

---

<sup>4</sup> Sobre o assunto, consultar: Reginaldo Gomes Oliveira (2011a).

<sup>5</sup> Para a discussão sobre a relação entre história eurocentrada, racismo e necropolítica, conferir: Achille Mbembe (2019).

Caiena, no principiar do século XVI, teriam ocupado uma porção da costa guianense desabitada. Trata-se do ensino de uma versão historiográfica baseada no carcomido universalismo francês que pretende monopolizar a verdade, a civilização e, em última instância, o conceito do que é ser um humano. Verdade “histórica” que, cumpre dizer, não encontra respaldo na própria ciência arqueológica francesa de base histórico-culturalista, que traz a lume as centenas de sítios pré-coloniais de ocupação koriabo e aruaquinóide para toda a região costeira guianense, desde tempos imemoriais. (Rostain 2011; Migeon 2016).

É nesse sentido, que as memórias cultivadas por diferentes métodos na intimidade dos grupos étnicos do universo guianense aparentam andar “sempre às turras com a história”. (Schwarcz 2018:409). Há quem discorde desta percepção etnográfica referente à existência de possíveis dicotomias entre memória e história indígena e historiografia ocidental, por entender que ambas estão profundamente imbricadas. (Silva 2016). Ocorre que imbricação não significa concordância, e é preciso considerar – sempre – que o monopólio da narrativa histórica reproduz, no plano simbólico, o estado de guerra ininterrupta e o racismo estruturante dirigidos aos povos indígenas e às populações tradicionais não restritos a um passado doloroso, mas, encontram-se presentes no cotidiano de vida e subcidadania<sup>6</sup> impostos pelos estados e agências neocoloniais, em direção aos sujeitos sociais constantes da pesquisa.

Sobre os quadros de guerra e a violência ininterrupta que resultam na ausência de cidadania dirigida pelo Estado-Nação, precisamente aqueles corpos, pessoas e populações a quem cumpriria proteger, Judith Butler demonstra que a violência legalizada e inflingida pelo Estado está diretamente relacionada à perspectiva racista de que existem vidas consideradas valiosas enquanto outras não o são, sendo as supostamente inutilitáveis expostas tanto à precariedade inerente a todos os organismos vivos quanto às políticas deliberadas de precarização de uma vida plena, visto tratar-se de modalidades de vida supostamente “destrutíveis e não passíveis de luto” (Butler 2018:53). Na mesma elucubração, a autora demonstra que esta miríade de humanos e não humanos classificados

---

<sup>6</sup> A subcidadania inflingida a indígenas e afroguianenses refere exatamente “o quadro de escassez de direitos [que] está presente com maior incidência justamente nestes grupos” (ROTONDANO, 2022, p. 150). Para aprofundamento na discussão da negação de direitos a partir da doutrina do não racismo vigente no Brasil contemporâneo, consultar: (Rotondano 2022).

como “não enlutáveis”<sup>7</sup> podem e efetivamente são obrigados “a suportar a carga da fome, do subemprego, da privação de direitos legais e da exposição diferenciada à violência e à morte” (Butler, 2018:45-46), o que no caso dos povos indígenas e afroguianenses, aponta para uma precariedade da vida racial e etnicamente diferenciada constantemente forcejada pelo esbulho territorial, combinado à manutenção de políticas e operações de direito racistas e racializadas que visam “maximizar a precariedade” (Butler 2018:15) do/no sujeito colonizado.

Voltando a denúncia de Alexis Tiouka (2019), reiteramos, sobre a educação na rede pública, situamos um entre muitos exemplos que visibilizam a colonização de mentes e territórios em curso, a partir da cognominada potência eurocentrada do falso, que preconiza um mundo engendrado à sua própria imagem e conveniência, qual seja: a do europeu como aquela “[r]aça dura e laboriosa” (Mbembe 2019:175) ; em contraposição aos “selvagens” do novo mundo, racialmente degenerados, visceralmente belicosos, enfim, dos indígenas e afroguianenses<sup>8</sup>, sob uma versão supostamente mórbida do que é ser um humano. (Rotondano 2022).

Um sentido para a descolonização proposto por Achille Mbembe (2019:251) que entendemos ser de difícil desconstrução diz respeito à desracialização do outro, tendo em vista que “[o] racismo foi um dos principais ingredientes da colonização”. Ocorre que cinco séculos de racialização destes outros produzidos pelos colonialismos em curso impactam a própria proposição de alteridade no/do pensamento indígena<sup>9</sup> que, sem necessariamente descaracterizar-se, domestica sistemas simbólicos coloniais, a fim de construir sua própria versão de outredade e, ao que indicam as narrativas que compõem os capítulos da tese, também racializam, ou antes, aprenderam a racializar, o invasor/colonizador.

---

<sup>7</sup> Analisando a violação de direitos humanos produzida pela máquina de guerra estadunidense em diferentes lugares do mundo contemporâneo, a autora aponta para a ausência de indignação com a violência causada pela cotidianidade da guerra, o que demonstra a existência de um grande contingente de humanidade(s) que, estando vivos, não são considerados/classificados como vidas humanas plenas ou, nos termos da autora, vidas passíveis de pesar e luto por sua eventual eliminação. Sobre o assunto, consultar: Judith Butler (2018).

<sup>8</sup> Utilizamos do termo Afro-guianense no texto, em conformidade com seu uso na região do Baixo Oiapoque, a fim de nos referirmos a pessoas de distintos pertencimentos étnicos e nacionais que guardam em comum a presumida origem africana, que se reterritorializou em toda a região das guianas. Portanto, a expressão Afro-guianense não remete a nacionalidade alguma (Guyane, Guiana), mas, a uma identidade pan-guianense que se define para habitantes da ampla região entre o norte do Amazonas e o leste do rio Orinoco.

<sup>9</sup> A respeito de uma possível “ideologia endogâmica” entre indígenas do Baixo Oiapoque, consultar: Meire Adriana da Silva (2020:67).

Essa domesticação ou “amansamento” da simbologia colonial, também denominada transculturação, trata de um fenômeno histórico e social palpável, em uma zona de contato como o Baixo rio Oiapoque, lugar onde culturas díspares se encontram e se entrelaçam em meio à assimetria provocada pelo tacão de diferentes agências coloniais e neocoloniais. A transculturação é percebida por Mary Louise Pratt (1999) como a capacidade que os povos subjugados têm para selecionar o que vão absorver da cultura do outro, visto que, se não podem resistir à cultura dominante, esta, por sua vez, não tem força para impor-se de maneira absoluta. Nesse sentido, a transculturação seria um fenômeno próprio das zonas de contato interétnico.

Albert Memmi (2007:172) propõe que um possível racismo reverso, ora identificado no que ele chama de sujeito colonizado, pressupõe a incorporação do racismo do colonizador e do maniqueísmo da situação colonial, resultando na “mistificação colonialista”. É assim que,

[F]uncionando simultaneamente como categoria originária, material e fantasmática, a raça esteve, no decorrer dos séculos precedentes, na origem de inúmeras catástrofes, tendo sido a causa de devastações psíquicas assombrosas e de incalculáveis crimes e massacres. (Mbembe 2018a:13).

Não obstante este possível racismo microcapilar que permeia as relações interétnicas e, conseqüentemente, a historicidade afro e indígena no caso em tela, pressupomos na tese que, sobre os ombros de suas próprias tradições e imaginários – e em constante diálogo com o imaginário do colonizador –, os sujeitos sociais autóctones podem e efetivamente criam sua própria versão histórica, opondo-se ao jogo de repetição que lhes foi imposto por diferentes agências teológicas e estatais constantes do aparato colonial. Presumimos, ainda, que há uma memória preferencial a ser acessada pelos sujeitos colonizados, a fim de cumprirem com o objetivo insurreto de criatividade histórica, dentre os povos e narradores alcançados na pesquisa, que são, exatamente, as memórias de guerra. Entendemos memória, nesta investigação, como a expressão de uma narrativa individual que se traduz como o ponto de vista de uma memória coletiva, relativamente consensuada. (Halbwachs 1990).

É assim que as narrativas das *Keka*, *Aleku*, *Guerras Mundiais* e *Ladjé*<sup>10</sup> seriam, respectiva e particularmente, formas de acessar uma tradição mnemônica que, se não compõem um passado comum entre indígenas e afroguianenses, ao menos tratam de passados que se entrecruzam. (Gomes e Schwarcz 2018) Ocorre que, para se insurgir contra a lei da raça<sup>11</sup> preconizada pelo pacto colonial ao redor do globo e, especialmente na América, foi imperativo aos subalternizados no processo assumirem uma postura exaltada, incendiária, tornada possível principalmente a partir do estado generalizado de guerra, contexto em que a violência sofrida ascende ao *status* de violência escolhida, belicosidade por meio do qual “[o] colonizado opera um retorno a si mesmo”. (Mbembe 2018a:282). O estado e, conseqüentemente, a narrativa de guerra seriam nesse sentido, o *locus* onde o sujeito colonizado expulso da história busca “se reassenhorear de si mesmo” e de seu lugar no mundo. (Memmi 2007:177).

Nesse sentido, em sua sequência, este texto propõe comparar referenciais cosmológicos e histórias vivenciais de povos de distintas origens, que se reterritorializaram em diferentes momentos da colonização na região do Baixo Rio Oiapoque, fronteira do Brasil com o território ultramarino europeu da Guyane (antiga Guiana Francesa). Tratar a memória e a historicidade de quatro povos afro e indígenas habitantes da região pressupõe a busca por um ou mais eixos norteadores que nos permitam uma movimentação entre narrativas tão distintas e a um só tempo, “aparentadas”, no sentido de que tratamos de povos que reconhecem algum grau de aliança entre si, no passado e no presente.

Como demonstramos no curso do texto, o exercício de documentação, tradução e interpretação que fazemos, percorre diferentes métodos mnemônicos e narrativos, em que o tema das guerras de implantação e consolidação das bases coloniais à região das guianas parece fornecer o elemento que nos permite uma “costura” entre diferentes memórias, visto que a invasão colonial e a prevalência de seu ideário na atualidade constituem além de marco fundante, também o arcabouço argumentativo para explicar as hierarquias percebidas entre pessoas e povos que vivem a reificação de identidades/etnicidades que

---

<sup>10</sup> Sinonímia para guerra nas línguas *Parikwaki*, *Kalinya*, *Português* e *Kheuól*, faladas pelos povos *Palikur-Arukwayene*; *Kali'nã-Tilewuyu*, *Galibi-Marworno* e *Saramaka-Maroom*, respectivamente.

<sup>11</sup> Para aprofundamento na discussão, consultar: Achille Mbembe (2018b), Lilia Moritz Schwarcz (2018:403-409) e Ricardo Oliveira Rotondano (2020).

teimam em se sobrepôr aos pertencimentos nacionais/coloniais, depois de séculos de escravização e domínio.

A Colônia e os colonialismos explicitados e escamoteados nas narrativas de guerra – que seguem propondo a inferiorização de seres humanos em detrimento de seus direitos fundamentais – parecem constituir-se como o fio enredador que nos permite enfeixar memórias e histórias de ameríndios e afroguianenses de diferentes origens, e com diferentes históricos de aliança e resistência aos agentes invasores. Investigar, esmiuçar e (des) cobrir a barreira colonizante que nos impede de acessar a história vivenciada, recente e remota, dos povos subalternizados no processo de colonização guianense, parece ser condição primeira para entendermos como grupos e pessoas – tratadas como minoria pela violência colonial, mesmo quando de fato, não o são – representam, compreendem e vivem, na atualidade, sob as hierarquias, conflitos e alianças.

Na pesquisa etimológica à qual procedemos, a origem mais remota para a palavra Guerra parece estar em *Gavisti*, que, na antiga língua védica, significa literalmente um "[d]esejo por vacas" (Campbell 1994:151).<sup>12</sup> Nesse sentido, a guerra partiria essencialmente do desejo de pilhar a propriedade ou o recurso de outrem, guardando coerência com a principal motivação do colonialismo em escala mundial, exatamente a “[e]spoliação organizada” dos outros (Mbembe 2018a:13). Também é fato que a religião dos colonizadores mobilizou recursos para tornar “justa” a guerra de espoliação colonial na América e alhures, aliviando eventuais consciências de culpa para que os súditos da cristandade não apostatassem da fé, ao tempo em que se criavam marcos jurídicos para a empreitada.

Como argumenta Maurizio Marchetti (2016), historicamente, coube aos padres da Igreja romana teorizar sobre a guerra contra os não europeus. Do africano Aurélio Agostinho, nascido no ano 374 da era supostamente cristã, ao italiano Tomás de Aquino nascido em 1225 do mesmo calendário, constam quase mil anos de produção de engenharias teológicas que permitiriam tornar nula a ética proferida pelo Cristo da Palestina, de que aos cristãos não é lícito empunhar a espada ou qualquer modalidade de violência contra outro ser humano.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Para ver a etimologia da palavra guerra, consultar: Joseph Campbell (1994).

<sup>13</sup> Conforme o evangelho de (Mt 26) proposto na bíblia cristã. (Bíblia 2021).

Por sua vez, o cisma eurocêntrico produzido no interior da religião dos colonizadores, que fraturou a hegemonia católica, não torna menor a responsabilidade do braço protestante do cristianismo para a produção de uma engenharia teológica a serviço da guerra e do racismo estruturante. Zélia Amador de Deus (2019:48) lembra que os calvinistas “[...] transformaram os herdeiros de Cam em negros. O filho Jafé [no] ancestral branco, e Sem [no] ancestral dos amarelos. [Assim,] cristãos calvinistas tomam por base esse relato para justificar e legitimar o racismo contra o negro.”

Sob esse mesmo tema, Tidiane N’diaye (2019:173) argumenta que muçulmanos em expansão pelo continente africano foram os primeiros a fazer dos negros os descendentes de Cam,<sup>14</sup> sendo posteriormente seguidos por comentadores europeus na leitura racista do pentateuco, que permitiu o encontro de suposta base canônica para legitimar a escravização de pessoas negras. Emenda o antropólogo senegalês que “[d]e seguida, no século XVII, foram dois crioulos de origem espanhola, Buenaventura de Salinas y Cordova e Leon Pinelo, que procuraram servir-se disto, de modo a legitimar o tráfico atlântico”.

Em medida similar, é possível supormos que teólogos católicos e protestantes colaboraram para o embranquecimento da imagem do *Kristos*, aquele messias palestino que vivera em um contexto histórico cuja única possibilidade de convivência com pessoas de pele branca seria experimentando a brutalidade da colonização romana no próprio corpo. Neste tocante, a potência do falseamento eurocêntrico da história referida por Achille Mbembe (2019) mostra mais uma de suas faces, ao propor justificativas supostamente religiosas para legitimar o escravismo e a inferiorização de pessoas, partindo de uma interpretação canônica datada, mas que se pretende atemporal.

Sobre motivações religiosas e suas intrínsecas relações com a máquina de guerra e espoliação colonial preponderante no Caribe, vale reproduzir o discurso de Aimé Césaire (2020), falando de Fort de France:

Colonização e civilização? [...] [N]ão é nem evangelização, nem empreendimento filantrópico, nem vontade de empurrar para trás as fronteiras da ignorância, da doença e da tirania, nem expansão de Deus, nem extensão do direito; [...] e o grande responsável nesse campo é o pedantismo cristão, por ter elaborado as equações desonestas: cristianismo = civilização; paganismo = selvageria, das quais só poderiam resultar abomináveis consequências colonialistas e racistas, cujas

---

<sup>14</sup> Para aprofundamento na “invenção” teológica da ancestralidade negra, consultar: Tidiane N’diaye (2019).

vítimas seriam os índios, amarelos e negros [...] [E]ntão camarada, perceba – de maneira altiva, lúcida e consistente – como teus inimigos não [são] apenas os governadores sádicos e prefeitos torturadores, não apenas os colonos flageladores e banqueiros gananciosos, não apenas pomposos políticos [e] magistrados a venda, mas, da mesma forma e da mesma maneira, jornalistas venenosos, acadêmicos boçais [,] etnógrafos metafísicos e [t]eólogos excêntricos e belgas, intelectuais tagarelas [,] os paternalistas, os que dão beijinhos, os corruptos, os que dão tapinhas nas costas, os amantes do exotismo, os divisores [...] os mistificadores, os farsantes e [...] que não se perca tempo tentando saber se esses senhores estão pessoalmente de boa ou má fé, se estão pessoalmente bem ou mal intencionados, se são pessoalmente, ou seja, em sua consciência íntima de Pedro ou Paulo, colonialistas ou não: o ponto essencial é que sua muito aleatória boa-fé subjetiva é irrelevante diante do significado objetivo e social do mau trabalho que fazem como cães de guarda do colonialismo. (Césaire 2020:10-46).

Caracterizadas as máscaras e funções de parte dos personagens que compõem essa farândula de piratas, garimpeiros, evangelizadores, comerciantes, milicianos e administradores que invadem o Caribe e são ironicamente alcunhados por Aimé Césaire (2020) como portadores da “civilização”<sup>15</sup>, importa dizer que, no histórico dos povos e territórios abordados na pesquisa, a colonização religiosa ficou, inicialmente, a cargo de ordens católicas a serviço da invasão, sendo que os originários da região do Baixo Oiapoque somente tomariam contato permanente com missionários protestantes no século XX. (Capiberibe 2007).

Tendo os jesuítas se aliado aos franceses, implantado missões nas margens do médio e baixo rio Oiapoque (Vide rio de *Vicente Pinsõn* na Imagem 1), entre fins do século XVII e parte do século XVIII (Nascimento 2018); por sua vez, o empreendimento colonial português nas guianas implantou missões com os padres inacianos na margem do rio Araguay (na parte inferior do mapa de Rio Branco, na página seguinte), empreendimento finalmente destruído por uma gigantesca *pororoca*<sup>16</sup> da guyana indígena, no ano de 1697. (Castro 1999).

Os documentos de época também dão conta da fundação de missões jesuíticas no Oiapoque em 1733 (Missão de *Saint Paul*), em 1736 uma Missão do *Ouanarry* e, finalmente,

---

<sup>15</sup> Sobre os supostos portadores de civilização e os diferentes olhares dos colonizados sobre eles, vale reproduzir uma anedota atribuída ao líder indiano *Mahatma Ghandi*, que inquirido sobre o que achava da “civilização ocidental”, teria respondido com ironia que achava uma boa ideia: o esforço de civilizá-los. (Pratt 1999).

<sup>16</sup> Provável onomatopéia de origem *Tupi* que designa o “estruondo” das águas, fenômeno natural comum na costa atlântica do Amapá, que ocorre quando as águas do mar entram em confronto com as fluviais. As grandes *pororocas* do passado estão associadas ao poder de *xamãs* que supostamente tinham poder de controlá-las, a fim de limpar e/ou fechar as calhas de rios e igarapés.

a Missão do *Camopi*, no alto-médio rio Oiapoque, em 1739. No rio Araguay, os registros denotam inacianos atuando entre 1660 e 1697, no lugar que depois constituiria a Colônia Militar Pedro II, dos luso-brasileiros.<sup>17</sup>

Sobre a atuação destes missionários de possível nacionalidade portuguesa no Araguay, no curso do período seicentista, o Barão do Rio Branco menciona o assassinato de pelo menos dois clérigos por parte dos “índios Maracúrios”, o que teria ensejado uma imediata declaração de “guerra justa” contra esse povo guianense extinto em meio à promoção dos copiosos “abat[es, além de] numerosos prisioneiros” resultantes da peleja (Rio Branco 2008:99). Pairam poucas dúvidas sobre o “humanismo” da pedagogia jesuítica de viés lusófono, mormente quando examinamos o legado escrito de expoentes inacianos como o Padre José de Anchieta (1534-1597) que, em relação à evangelização dos “nossos índios” brasis, afirma textualmente que, para este gênero de gente, não haveria melhor pregação do que a espada e a vara de ferro (Anchieta *apud* Ribeiro 2007).<sup>18</sup> Mesmo admitindo que são “gente”, o clérigo autoriza a tratá-los como animais.

Na imagem 1, a seguir, apresentamos uma representação cartográfica do interflúvio Oiapoque/Araguay coligida na pesquisa do Barão do Rio Branco (José Maria da Silva Paranhos Júnior), por ocasião do litígio pela definição fronteiriça Brasil-França, na região do Caribe amazônico.

---

<sup>17</sup> Sobre o assunto, consultar Bruno Rafael Machado Nascimento (2018) e José Maria da Silva Paranhos Rio Branco (2008).

<sup>18</sup> Sobre o assunto, consultar: Maria Beatriz Ribeiro (2007).

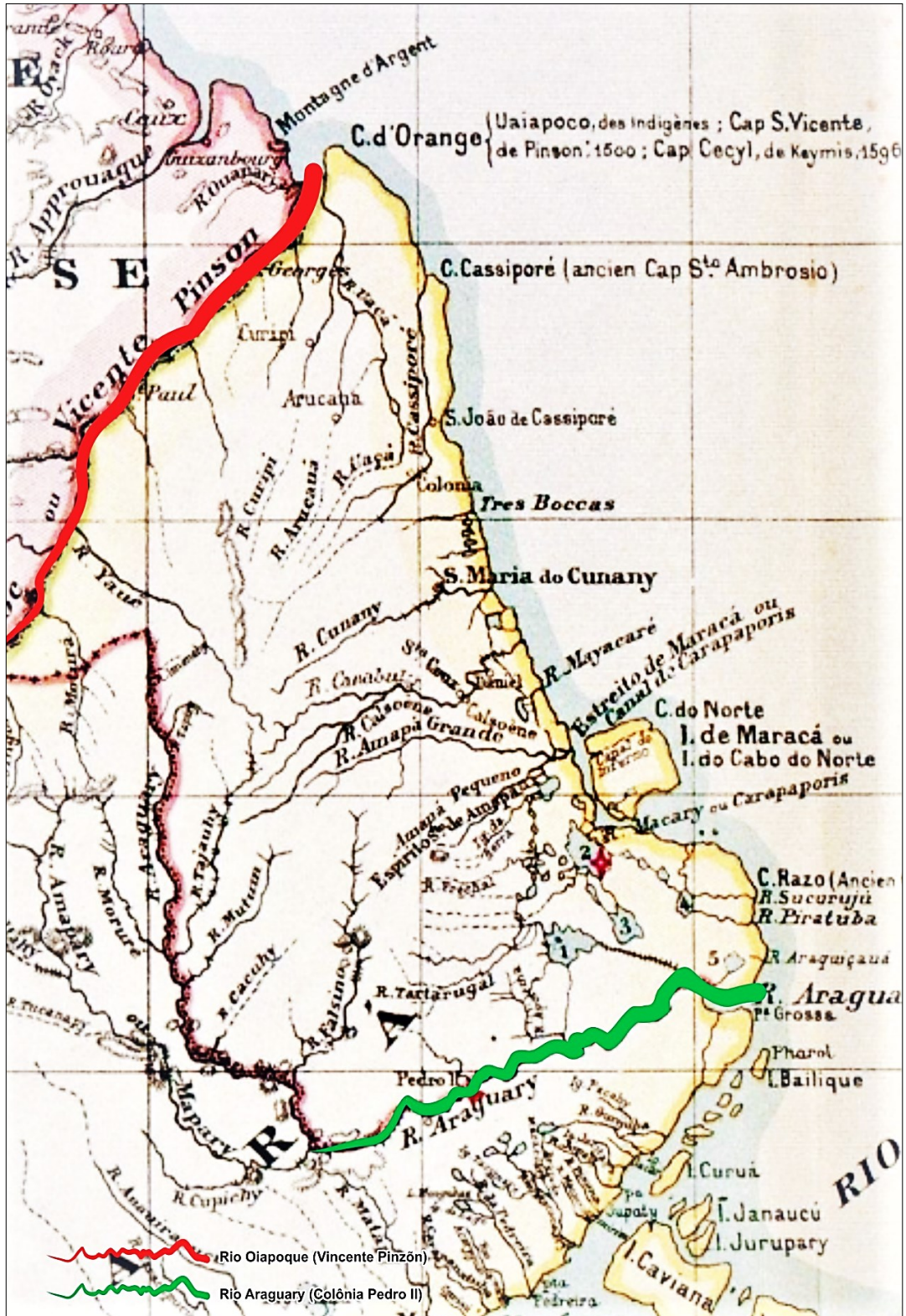


Imagem 1 - A faixa costeira do Amapá, compreendendo da foz do rio Oiapoque/Vicente Pinzón de prevalência jesuítica (linha vermelha), até a região do rio Araguaary, área de atuação dos padres inacianos (linha verde)  
Fonte: (Rio Branco 2008:213).

Ainda sobre a dimensão religiosa da colonização, demonstramos no curso das narrativas dos autores/interlocutores que apresentamos a seguir, que a mobilização e

resistência afro e indígena em parte do platô foi fortemente influenciada pelas lideranças religiosas de cada povo, que teriam realizado espaços de celebração de aliança entre humanos e não humanos, a fim de garantir a manutenção da autonomia territorial da grande ilha guianense, em meio à belicosidade da invasão. Lideranças religiosas que canalizaram as energias coletivas, tornando-se, assim, instrumentos privilegiados de resistência social, e convertendo-se, portanto, no alvo preferencial dos colonizadores. Assim, xamanismos e xamãs, após séculos de luta anticolonial, supostamente, extinguíram-se em diferentes momentos dos séculos XIX e XX, sendo finalmente relegados ao âmbito dos segredos da floresta. (Tavi [19--?]).

Ainda no que tange ao tema da “justa guerra”, constatamos que racismo e inferiorização de seres humanos demonstram seu potencial utilitarista para a empresa colonial, pois, uma vez que o não europeu tenha seu estatuto de humanidade posto em dúvida, assegurando enunciados de que “são dementes”, “infiéis”, “primitivos” ou “selvagens” (Francisco de Vitoria *apud* Aleixo 2016:144), fica suficientemente justificada a guerra de pilhagem, escravização e o extermínio. Diante da prodigalidade de estudos e sumas teológicas produzidas ao longo dos séculos em relação aos denominados “gentios” – multidão de criaturas menos humanas, porque supostamente idólatras –, é que se constituiu a teoria da *Bellum justum* (guerra justa), que fornece, da perspectiva eurocêntrica, o código jurídico definitivo para justificar a expropriação em escala global.<sup>19</sup>

Finalmente, sistematizada por Tomás de Aquino, em período anterior ao mercantilismo inaugurado no Caribe, a “Guerra Justa” vai embasar-se em três requisitos básicos, quais sejam: a justa causa, a declaração por autoridade competente e, finalmente, a reta intenção ou finalidade (Marchetti 2016), requisitos de justiça e retidão que jamais poderão ser arbitrados por autoridades não brancas. É assim que o *Bellum justum* vai constituir-se como metanarrativa a ser acionada em todo e qualquer *Casus belli* (caso de guerra), ao redor do mundo não europeu.

Dos crimes contra a humanidade testemunhados nos arquipélagos caribenhos contra pessoas e povos indígenas, nos séculos XV e XVI, também em função do *Bellum justum*, nasceu a literatura obstinada de clérigos como Frei Antonio Montesinos (1475-

---

<sup>19</sup> Para aprofundamento na discussão sobre a construção histórica e teológica do conceito de guerra justa, consultar: José Carlos Brandi Aleixo (2016).

1540), Bartolomeu de Las Casas (1484-1566) e o dominicano Francisco de Vitoria (1486-1546), cujas produções discursivas relacionadas aos povos originários fundamentariam o direito internacional moderno. Da pena de Vitoria nasceu a importante premissa de que “[n]ós não temos sobre os índios da América mais direitos do que eles teriam sobre nós se nos tivessem descoberto” (Francisco de Vitoria *apud* Aleixo 2016:18).

É óbvio que a cristandade europeia a serviço de diferentes agências coloniais fez “ouvidos de mercador” ao princípio da autodeterminação dos povos, relegando ao degredo, à prisão e morte eventuais agentes clericais que se posicionassem em favor do indigenato. Até onde se sabe, o instituto do indigenato foi elaborado pela filosofia grega clássica e delimita um direito de nascimento inerente à pessoa humana que antecede ao próprio Direito enquanto epistemologia, ou seja, é um conceito que reconhece a substância inerente ao sujeito autóctone por ocasião de seu nascimento, competentemente descrito nas palavras do jurista Luís Eloy Terena (2022:4) como um *status* “anterior ao próprio estado, anterior a qualquer outro direito”, não estando, por isso, condicionado a quaisquer análises ou processos de legitimação posterior.<sup>20</sup> Para o sucesso da empresa de expolição colonial inaugurada no Caribe e na América invadidos por Colombo, seria importante prevalecer a premissa de que:

[A]s pessoas desta região são naturalmente inúteis, corruptas, de pouco trabalho, melancólicas, covardes, sujas, de má condição, mentirosas, sem constância e firmeza [...] [sendo que] vários índios por prazer e passatempo, deixaram-se morrer com veneno para não trabalhar. Outros se enforcaram com as próprias mãos. E quanto às outras tais doenças, os atingiram que em pouco tempo morreram [...] Quanto a mim, eu acreditaria antes que Nosso Senhor permitiu, devido aos grandes, enormes e abomináveis pecados dessas pessoas selvagens, rústicas e animais, que fossem eliminadas e banidas da superfície terrestre[.] (Gonzalo Oviedo *apud* Romano e Pedreira 1973:76).

A citação aponta para um racismo de base teológica a que os povos Aruaque territorializados nos arquipélagos caribenhos vão responder com a repulsa aos brancos e às suas respectivas divindades, como exemplarmente expresso no discurso atribuído ao Cacique *Hatthuey* que, supliciado pelos espanhóis, juntamente com todo o seu povo na atual ilha de Cuba, teria dialogado com um clérigo católico, enquanto aguardava sua pena de morte na fogueira dos brancos:

---

<sup>20</sup> Sobre o assunto, consultar: Luís Eloy Terena (2022).

[E] como estava atado a um tronco, um religioso de São Francisco (homem santo) lhe disse alguma coisa de Deus e de nossa Fé, que lhe pudesse ser úteis (sic), no pequeno espaço de tempo que os carrascos lhe davam. Se ele quisesse crer no que lhe dizia, iria para o céu aonde a glória e o repouso eterno [...] e, se não acreditasse iria para o inferno, a fim de ser perpetuamente atormentado. Esse cacique, após ter pensado algum tempo, perguntou ao religioso se os espanhóis iam para o céu; o religioso respondeu que sim, desde que fossem bons. O cacique disse incontinenti, sem mais pensar, que não queria absolutamente ir para o céu; queria ir para o inferno, a fim de não se encontrar em lugar em que tal gente se encontrasse. (Las Casas 1984:41).

Não obstante a prevalência jurídica e normativa da guerra justa declarada ao arbítrio dos colonizadores ter se imposto, o confronto entre dois grupos armados e antagônicos não necessariamente se aplica ao conceito de guerra, quando a belicosidade é empreendida pelos originários nas Américas e no Caribe (Batista 2019). Como demonstramos em nossa pesquisa de mestrado, para o caso da região das guianas, a busca pelo equilíbrio cósmico e parental parece ser a principal motivação para o evento belicoso, o que torna o tratamento com as memórias de guerra ameríndia, em sua relação com a memória afroguianense e, finalmente, a guerra de escravização e extermínio dos colonizadores, um exercício ambíguo e multifacetado.

A título de exemplo, apresentamos em um capítulo específico desta tese que, para pelo menos uma unidade étnica afroguianense consultada na pesquisa, libertar-se dos grilhões do escravismo e reconquistar seu estatuto de sujeitos plenos do mundo<sup>21</sup> teriam se constituído como o imperativo para a guerra, sendo a conquista territorial considerada uma ferramenta mais para a manutenção da autonomia e do bem viver, do que de um bem patrimonial/econômico.

Isso posto, informamos que traduzimos de pelo menos três línguas afro e indígenas uma profusão de eventos belicosos a partir do conceito genérico de guerra, porque assim me foram propostos pelos autores/narradores/tradutores, os mestres da tradição oral, eventos estes que constituem os dados desta pesquisa.

De qualquer forma, quer nos parecer que a reelaboração da própria memória e historicidade, nos casos acessados, torna-se sinônimo de recorrência à narrativa de guerra não como opção, mas, como um imperativo histórico, tendo em vista que os homens-

---

<sup>21</sup> Para a discussão sobre o homem-objeto, ou homem-mercadoria que, por ser “coisificado” e pertencer a outrem, não mais participa do mundo dos vivos, consultar: Jacob Gorender (2016), Achille Mbembe (2018a) e Achille Mbembe (2018b).

memória consultados guardam em comum o fato de viverem suas vidas sob a égide de uma guerra de “baixa intensidade” proposta, ainda que em diferentes graus de colonialidade, pelos estados nacionais cerceadores de seus respectivos direitos de humanos plenos.

No presente, como no passado, a justiça ou injustiça da guerra continua ao arbítrio do colonizador, por meio do monopólio das referências jurídicas e historiográficas. Cremos, portanto, que o presente texto trata não apenas da memória e historicidade indígena e quilombola narrada nos próprios termos (Beltrão e Lopes 2017), mas, também, das atitudes e dos comportamentos dos sujeitos diaspóricos envidados em resposta às suas “[c]idadania[s] em suspenso” (Mbembe 2019:153), tendo em vista o atual cerceamento das liberdades individuais e coletivas operado pelo ininterrupto estado de sítio que traduz o cotidiano sociohistórico e geopolítico em que são constrangidas as pessoas a viverem. (Memmi 2007; Butler 2018).

Ainda que complexas, relações neocoloniais não podem ser reduzidas ao binarismo eu-outro, o que agora nos parece unir percepções históricas tão particulares, não são narrativas sobre o outro, o alienígena, agressivo, estranho ao grupo, mas, sobretudo, a um outro muito específico: o “branco”, sujeito histórico e social que capitaneou a espoliação física e simbólica que experimentaram, e ainda experimentam, os povos, homens e mulheres-memória consultados no trabalho. Outrossim, as narrativas de guerra podem assumir um caráter mais complexo, pois, ao se iniciarem como uma guerra pela memória, também podem ir se conformando, metaforicamente, como uma guerra das memórias contra as histórias, como demonstramos mais à frente.

Como pesquisador/autor cumpre mencionar que nos engajamos ao tema por imperativo laboral<sup>22</sup> ou, dito de outra forma, por termos sido atropelados, em diferentes medidas, pelas demandas políticas e epistêmicas de nossos alunos que, durante anos ininterruptos, levantaram questões e revelaram anseios para os quais não encontravam respostas na literatura histórica e etnológica disponível sobre o platô guianense. É dessa maneira que o conteúdo da presente tese segue propondo-nos diferentes dilemas, dentre eles o mais incômodo, talvez, se situe no tema (conceito de) autoria, palavra cuja etimologia remete àquele que é fundador ou gerador de algo. Sempre nos inquirimos como um

---

<sup>22</sup> Sou servidor da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), desde o início de 2013, atualmente atuando como professor no curso de Licenciatura Intercultural Indígena, no Campus Binacional de Oiapoque/AP.

pesquisador pode efetivar-se como autor, diante do vislumbre ou da simples apreensão da historicidade do outro?

De forma análoga, temos nos debatido com as (im)possibilidades do mediador intercultural, que tem “[p]or ofício o papel desconcertante de tentar fazer falar o texto de outrem, em um constante processo de adiamentos, aproximações e, sobretudo, negociações.” (Almeida 2010:9). Nesse sentido, a crítica de Gayatri Chakravorty Spivak (2010:78) em relação à precariedade da posição do investigador social ainda me parece pertinente, sobretudo quando inquire: “[c]omo a voz-consciência do subalterno<sup>23</sup> pode falar?”, se se encontra mediada pelo intelectual ocidentalizado que, para a autora, é, por atavismo, cúmplice dos interesses do Ocidente.<sup>24</sup>

Cumprido lembrar que a produção de uma História Indígena apresentava até bem pouco tempo, com o perdão da redundância, como uma história de impossibilidades. A esse respeito, Manuela Carneiro da Cunha (2017:127) considera a ausência do passado indígena como “[u]ma dupla reticência, de historiadores e de antropólogos”, sendo “[a] reticência dos historiadores metodológica, e a dos antropólogos, teórica.” Formados para tratar com as fontes escritas, a pouca confiabilidade da memória e da tradição oral (Ricoeur 2007) levou a história dos historiadores a lidarem sobejamente com metanarrativas e documentos legados por missionários e viajantes de época, bem como com os inevitáveis equívocos deles decorrentes, ao não considerarem que a observação/descrição de agentes exógenos pode constituir-se anteriormente como uma distorção, mediante a aludida superioridade do etnógrafo e/ou historiógrafo em relação aos assim designados nativos. (Pratt 1999).

Por outro lado, as ciências e os fazeres arqueológicos que prometiam ser fontes confiáveis para descreverem as ocupações pré e pós-coloniais, esbarram, em nosso caso, na densidade dos biomas amazônicos que fazem desaparecer rapidamente grande parte dos resquícios de cultura material, além de terem de lidar sempre com as infinitas possibilidades

---

<sup>23</sup> Categoria utilizada nesta tese para identificar o homem ou a mulher cujo discurso é historicamente obliterado. Lembrando que, mesmo descrevendo camadas sociais alijadas de representação política e legal, não se trata de categoria monolítica, posto que o conceito alcança um sujeito social heterogêneo, no tempo e no espaço. (Spivak 2010).

<sup>24</sup> Para a discussão sobre as possibilidades de mulheres e homens subalternizados constituírem sua “voz na história” a partir de espaços propostos na produção intelectual ocidental, consultar: Gayatri Chakravorty Spivak (2010).

de deslocamento, fusão e desaparecimento de grandes contingentes de população e, conseqüentemente, da memória, da história negra e indígena. (Lima 2017).

Não obstante, abordagens integradas entre a antropologia, história, arqueologia e a linguística, com o objetivo de recompor o passado afro e indígena, parecem ser um campo promissor (Santos 2007), se admitirmos que os povos indígenas e as populações tradicionais fizeram parte do passado e comporão o futuro da(s) humanidade(s). Cunha (2017) entende que a história indígena, em sentido *lato*, obtém seu principal divisor de águas com a chegada do branco, sendo sua origem, inserção cosmogônica/cosmológica e conseqüente ampliação e/ou ressignificação das relações sociais, o eixo norteador para a elaboração de uma narrativa Histórica indígena, o que aparentemente vem sendo corroborado pelos homens-memória com quem interagimos no cotidiano etnográfico. Como lembra Almiros Martins Machado (2021), da perspectiva ameríndia à terminologia anterior ao e após o Branco é mais útil para periodizar a hecatombe que se abateu sobre a América indígena, do que a convenção eurocêntrica que divide a história entre eventos anteriores e posteriores ao nascimento do Cristo.

Cumprir mencionar que o itinerário da pesquisa, que se pretendia essencialmente antropológica, por tratar do *ethos* de dois povos ameríndios guerreiros “aparentados”, ainda que de diferentes origens diaspóricas, apontou-nos para os (des)caminhos da memória e história desde o princípio, sendo a aparente (e para mim incomoda) bifurcação equacionada por Jane Felipe Beltrão (2018), em uma única frase, quando a autora assevera que “[n]ão há antropologia sem história.”<sup>25</sup>

Obviamente que não se trata univocamente da história dos historiadores – muito embora esta nos permita ilações pertinentes, à luz da memória indígena, mas, sobretudo, da História narrada nos próprios termos por quem sempre falou, mas não foi ouvido, ou, pelo menos, jamais havia sido ouvido antes da virada interpretativa proporcionada pela mirada decolonial, que se insurge no interior do próprio fazer acadêmico contra a história eurocentrada e o “pensamento abissal” dela decorrente. (Tettamanzy e Santos 2018:22).

---

<sup>25</sup> Assertiva proferida durante a 31ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, nas dependências da Universidade de Brasília (UnB), em 10 de dezembro de 2018. A sentença completa é “[P]elos trabalhos apresentados, foi possível perceber que não há antropologia sem história.” (Beltrão 2018).

Em medida similar, o trabalho de pesquisa que se pretendia com narrativas, memórias e consequente História indígena, bifurcou-se novamente, agora pelo atravessamento realizado por grupos diaspóricos de origem africano-guianense que complexificam, ao mesmo tempo em que enriquecem as visões sobre as colonialidades e os respectivos grupos étnicos por elas engendradas, bem como seus *loci* de enunciação que convergem para demolir discursos hegemônicos daquilo que possa aparentar ser uma narrativa científica de ocupação da Amazônia caribenha.

A memória e a etnicidade não são entidades prontas ou dadas, mas se caracterizam e se constituem no momento mesmo em que delas se fala. Isto não significa que pessoas e povos não cultivem seus acervos e ritos mnemônicos, mas que estes existem para serem acessados e deles sejam selecionados elementos úteis à conjuntura vigente de vida, sem que isso se configure como manipulação, no sentido desonesto ou pejorativo do termo.

Como lembra João Guimarães Rosa (2006), a lembrança “demuda” de valor e recompõe-se, em atenção às demandas políticas e existenciais de quem enuncia o discurso e, nesse sentido, todas as enunciações sobre o que poderia compor uma narrativa da epopeia humana, seja em espaços físicos, seja em espaços supra-humanos, são legítimas e preenchem os desejados critérios de plausibilidade e de cientificidade, quando e se analisadas com cuidado.

Se há algo que a literatura decolonial tem dito de forma renitente é que é preciso renunciar à suposta prerrogativa ocidental e ocidentalizante de falar, classificar, avaliar e julgar a partir de um referencial único do que possa ser o mundo, bem como a necessidade de atentar para as diferentes formas de ser humano, nesse mesmo mundo (Butler, 2018). Séculos de necropolítica<sup>26</sup> não foram bem sucedidos ao fazer desaparecer a diversidade epistêmica produzida por diferentes grupos humanos ao redor do globo, porque, não obstante o trágico desaparecimento de uma miríade de códigos linguísticos e culturais, mulheres e homens subalternizados continuam reinventando sua História a partir de outros suportes de memória, à semelhança dos diferentes recursos sonoros e visuais utilizados por

---

<sup>26</sup> O conceito de necropolítica utilizado neste texto é fruto da discussão que Achille Mbembe (2018b) faz, ao se apropriar do preceito de biopoder, de matriz foucaultiana, que preconiza a política necrófila como expressão máxima da soberania estatal, autorizando-a a promover a destruição material de corpos e populações. Para uma síntese da referida discussão, consultar: Achille Mbembe (2018b).

diferentes povos, e das diferentes formas de contar e “grafar” a História, como mostramos no corpo deste texto.

Sobre as tensões que caracterizam a relação entre o discurso histórico – supostamente “verdadeiro” porque cientificamente validado – e as representações mnemônicas e respectivas ficções literárias, Levi Roger Chartier (2017),<sup>27</sup> reflete que:

Não se trata de reivindicar a memória contra a história, à maneira de alguns escritores do século XIX, e sim de mostrar que o testemunho da memória é o fiador da existência de um passado que foi e não é mais ... A epistemologia da verdade que rege a operação historiográfica e o regime da crença que governa a fidelidade da memória são irredutíveis, e nenhuma prioridade, nem superioridade, pode ser dada a uma à custa da outra. (Chartier 2017:23-24)

A consideração de que a memória autóctone trata de um passado que foi e não é mais, portanto, de relações de poder e subalternidade que caracterizariam uma organização sociológica superada, nos permitem, no caso em tela, ressignificar o “regime de crença” de forma diferente do proposto pelo autor, visto que tratam de crenças políticas e epistêmicas passíveis de mensuração, tendo em vista o cotidiano de esbulho e não cidadania impostos aos sujeitos da pesquisa no presente, assim como no passado. O “monopólio de poder” que designa tanto o que é a história “verídica” quanto quem pode ser considerado historiador (Chartier 2017:19), aparentemente vai sendo tensionado pelos mestres da tradição oral que se apresentam ao longo da tese, visto o que aqui podemos considerar como uma contra-história – ou História narrada nos próprios termos – apresenta-se analogamente como uma produtora de verdades etnicamente diferenciada.

A exemplo da história produzida e credenciada pelos historiógrafos ocidentais, a história vivencial afro e indígena é regida por operações e técnicas de saber, nesse caso uma técnica literal, visto que a iniciação é dada pela submissão dos corpos dos aprendizes aos códigos, dietas e posturas exigidas pelos ritos mnemônicos. Também a história autóctone é submetida a critérios de validação, visto que o narrador é posto a prova por seus pares no sentido de que os enunciados precisam guardar verossimilhança com as histórias contadas pelos antigos. O que estou tentando demonstrar é que nos ritos que se prestam a externar o palmilhar histórico-mnemônico dos povos em tela, percebe-se um caminho de saber

---

<sup>27</sup> Sobre o assunto, consultar: Levi Roger Chartier (2017).

construído concomitante a narrativa, para que o narrado possa ser considerado como “verdade aceita” por todos, a exemplo do ofício do historiador ocidental.

Portanto, para o que se propõe na tese, a verossimilhança é mais que uma palavra a ser perseguida, uma vez que a exemplo do que se faz na história ficcional, é ela quem nos orienta para o entrecruzamento entre a história vivencial guianense e as efemérides constantes da historiografia eurocêntrica. Isso para dizer que se aos guianenses sujeitos da pesquisa parece interessar o tensionamento entre o referencial mnemônico próprio e a historiografia interessada dos “brancos” – o que podemos chamar provisoriamente de a batalha das memórias contra as histórias – ao etnógrafo *catrumano* interessa mais o entrecruzamento das diferentes versões escritas e narradas a fim de que se possa encontrar similitudes que permitam uma ancoragem espaço-temporal do conteúdo alcançado, além de uma interpretação que possa ser pleiteada como uma tradução intercultural adequada.

Nesse contexto, vale ainda atentar para os “perigos” apontados por Levi Roger Chartier (2017:30) quanto a processo de reconstrução identitária de grupos alheios as identidades nacionais, o que poderia inspirar “uma reescrita do passado que deforma, esquece ou oculta ás contribuições do saber histórico controlado”. É interessante que em sua defesa das inequívocas conquistas proporcionadas pela operação historiográfica, muitos cientistas sociais não se perguntem a quem, ou á quais povos tal operação interessa ou interessou. A exemplo da urgente constituição de uma pluralidade jurídico-normativa que possa permitir aos estados nacionais contemplar os regimes de direito societário dos etnicamente diferenciados de forma mais adequada, talvez seja preciso engendrar uma pluralidade de regimes de validação da história da(s) humanidade(s), uma vez que o eurocentrismo historiográfico está posto na berlinda pelos movimentos decolonizantes, em diferentes partes do globo.

Isso posto, faz-se necessário apontarmos que as narrativas de guerra dos povos *Palikur Arukwayene*, *Kalinã Tilewuyu*, *Galibi Marworno* e *Saamaka Maroons* abordados na pesquisa, lançam mão de diferentes homens-memória com diferentes níveis de prestígio interno, tais como o *Awaig Uwetmin*, o Cacique Miguel, o *Muchê Koko Tavi* e o *Muchê Waddy Many Camby Benoît*, e de diferentes métodos mnemônicos e narrativos, quais sejam: o círculo da fogueira, a “fala” do tambor *Sanpula*, as páginas amareladas de diários pessoais e, finalmente, o banquinho de madeira *Saamaka* que discorreremos nos capítulos

seguintes. Métodos e arcabouço histórico-mnemônicos etnicamente diferenciados que ora se mostram, ora se escondem mediante percepções próprias, indiciam aqueles que podem ser os aliados e/ou os inimigos na tarefa ininterrupta de consulta aos saberes ancestrais e no consequente adiamento do fim do mundo. (*Krenak* 2019).

Trata-se de conhecimentos cultivados pelos originários e seus aliados que se contrapõem a uma alegada ausência de fontes para a história afro e indígena, faltas e ausências que não mais se justificam (Joseph 2021), sendo mais coerente considerarmos a necessidade de envidar formas outras de interpretação sobre a miríade de documentos e testemunhos orais disponíveis (Oliveira 2012; Sampaio 2021); além da mobilização de recursos que proporcionem a organização de bancos de dados em consonância com a necessidade de descolonização do conhecimento humano, concomitante à formação de cientistas sociais, no tempo exíguo da escrita de uma dissertação ou tese. Resta por óbvio que tal mobilização pressupõe um mundo em que Ciência e Tecnologia, em seu sentido mais amplo, sejam prioridades para os orçamentos e poderes públicos constituídos.

Do que conseguimos observar até o presente momento, podemos afirmar que todas estas formas de produzir e narrar a história vivenciada encontram seu maior sentido/objetivo, quando elaboram uma espécie de luto referente às feridas coloniais, ao mesmo tempo em que explicitam e procuram dar significação ao funcionamento das hierarquias, alianças e dissonâncias constantes do mundo neocolonial. Vale considerar ainda que, embora o projeto de pesquisa se propusesse a investigar as etiquetas de belicosidade e aliança ritual guianense que constituíram a territorialidade indígena na região, os autores/narradores da pesquisa insistem em discutir características e efeitos sociais da guerra em moldes coloniais e neocoloniais, delimitando aos brancos o que é dos brancos, e aos originários e seus aliados o que lhes é próprio.

## 1.1 O faro é fino: organização e distribuição dos capítulos

*Guerra, é um estado permanente da relação [com] os povos originários daqui, os que foram chamados de índios, sem nenhuma trégua, até hoje, até agora [...] Nós estamos em guerra! Eu não sei porque você tá me olhando com essa cara tão simpática [...] nós estamos em guerra! Os nossos mundos [es]tão todos em guerra. A falsificação ideológica que sugere que nós temos paz, é prá gente continuar [...] mantendo a coisa funcionando [...] Não tem paz em lugar nenhum, é guerra em todos os lugares, o tempo todo! (Krenak 2019 grifos nossos).<sup>28</sup>*

Para melhor compreensão da tese, este estudo está dividido em sete capítulos e uma conclusão. Nesta Introdução, que constitui o primeiro capítulo, abordamos aspectos do acesso à história afro e indígena, ora silenciada completamente, ora guardando silêncio estratégico, mediante a percepção de cada povo. Além disso, intentamos levantar questões éticas referentes ao tratamento dos conteúdos elaborados pelos mestres da tradição oral, que, podem ser propostos como guardiões da história étnica, reflexão que perpassa todo o corpo da tese.

A etnologia tem avançado desde o século XIX, quando então tratava com os cognominados “informantes”, sem lhes atribuir a autoria dos saberes que lhes pertencem, de fato e de direito. Hoje, sabe-se que a voz obliterada da História dificilmente se desvelará para aqueles que pretendem continuar identificando e classificando o outro a partir de sua própria referência. Além disso, a busca do adequado tratamento com os saberes e fazeres afro e indígenas e seus legítimos donos é instrumental de descolonização da antropologia, produção científica que guarda longo histórico de servilismo em relação às agendas e interesses coloniais, convém insistir.

No segundo capítulo da tese, abordamos o colonialismo em suas dimensões físicas e psíquicas, apontando para o instituto que desorganiza as geografias humanas em grande parte do globo, conseqüentemente forçando a resignificação das relações inter e multiétnicas na região do Baixo rio Oiapoque. No mesmo espaço, buscamos coligir um panorama de identidades culturais ainda difusas, que se apresentam tardiamente naquela fronteira bi e trinacional, reforçando – de formas não tão novas – o racismo e a

---

<sup>28</sup> Excerto da entrevista do escritor indígena Ailton Krenak, constante do documentário *Guerras do Brasil.doc*. Para apreciação do discurso completo, consultar: Luiz Bolognesi (2019).

subalternização que separa pessoas de origem afro e indígena de franceses e brasileiros, na conformação das fricções étnicas relativamente fáceis de serem identificadas no contexto.

O terceiro capítulo narra a história étnica do Povo *Palikur Arukwayene* no Baixo rio Oiapoque, presumidamente um dos grupos de ocupação mais antiga na região, dentre os povos consultados. A História e a Memória *Palikur* propõem diferentes formas de entendimento para a colonização da costa amapaense, demonstrando o peso da atuação dos agentes mercantis holandeses para o rompimento de alianças, e conseqüentemente, a constituição de dissonâncias políticas dentre os originários, em um passado distante. A julgar pelas evidências arqueológicas, históricas e mnemônicas, tratava-se da conformação de um sistema sociopolítico baseado em alianças regionais centradas nas federações Aruaque, tanto anterior quanto concomitante à chegada dos “brancos”. A prevalência da belicosidade das potências coloniais limítrofes, em relação ao trato com a territorialidade *palikur*, demonstra como o empreendimento colonial apresenta *modus operandi* padronizado, no tempo e no espaço.

No quarto capítulo, relatamos as memórias e os “esquecimentos” dos deslocamentos do Povo *Galibi Kalinã* experimentados em sua existência pan-guianense, a partir da historicidade narrada por um grupo de famílias migradas para o Brasil, em meados do século XX, histórias e memórias constituídas no texto etnográfico e em constante diálogo com a literatura colonial, bem como as impressões trocadas com pessoas *Kalinã* habitantes da atual fronteira franco-surinamesa. As lembranças e os esquecimentos – silêncios e silenciamentos – das memórias de guerra *Kalinã* constituem importante instrumental para pensarmos na dimensão ideológica da memória/história, em sua relação com as etnicidades e o jogo de alianças políticas contemporâneas. Dinâmica interétnica que busca fazer frente ao neocolonialismo em ambas as margens da fronteira Oiapoque, agora estabelecida pelo Laudo<sup>29</sup> dos brancos.

No capítulo cinco reportamos as memórias das primícias do colonialismo na América e África a partir de um potente instrumento do racismo, que propõe a divisão entre civilizados/selvagens com base nas supostas práticas antropofágicas denotadas na literatura de época, bem como seu falseamento e inadequação para diferentes povos da região

---

<sup>29</sup> Emitido pelo suíço Walter Hauser, em 01 de dezembro de 1900, que delimitou a fronteira amazônica entre as repúblicas brasileira e francesa, marco que prevalece até o presente, no talvegue do rio Oiapoque. (Meira 1989).

oiapoquense, considerando as narrativas de práticas funerárias pretéritas constantes da memória indígena. O olhar colonial e colonizador que condena a manipulação de despojos esqueléticos e práticas de enterramento secundário relativas a distintas civilizações indígenas é aqui confrontado pelas memórias originárias, tendo em vista a necessidade de reposicionar a figura do “canibal guianense”.

No sexto capítulo tomamos à análise as páginas amareladas do diário pessoal do *Muchê Koko Tavi* (Senhor Manoel Firmino), um homem *Galibi Marworno*, agente de saúde e educador de seu povo, que nos legou, além de uma memória dos caminhos percorridos pelos *Galibi* no curso do intenso século XX, uma possível interpretação, em termos xamânicos, tanto para o aparecimento quanto para o arrefecimento das duas guerras mundiais operadas na Amazônia oriental pela sanha colonizadora dos brancos. Implícitas nas memórias de guerra e resistência do Povo *Marworno* está ainda o desenvolvimento de doenças de fundo psíquico produzidas pela colonização, que afligem, até a atualidade, pessoas e povos no território *uaçauára*, tendo em vista que a descolonização do território não implica, automaticamente, a descolonização da mente.

No capítulo sete tratamos das colonialidades e conseqüentes tensões interétnicas identificadas no discurso de nosso interlocutor *Saamaka*. Já a partir do título, que causou algum mal-estar entre pessoas da comunidade antropológica, o texto trata do exercício de perseguir a premissa fanoniana que postula desconstruir a mistificação de que “a França é o país menos racista do mundo” (Fanon 2008:85), como se possível fosse estabelecer gradientes nacionais para o racismo e a inferiorização de pessoas. A partir da díade negros da costa/pretos da floresta e/ou selvagem/evoluído, buscamos desvelar o acesso ao passado escamoteado pelo colonialismo, aparentemente interno, que busca anular as memórias da antiga unidade afro-guianense e também afro-indígena.

No último texto com nossas considerações finais, intituladas “o passado não é mais como era antigamente!”, refletimos sobre algumas premissas da tese, no que respeita ao diálogo entre o imaginário dos colonizados e dos colonizadores que engendram novas unidades étnicas, além de distintas formas de compreender e reificar a memória e a história vivencial guianense. O que os dados parecem configurar como a guerra das memórias indígenas contra as histórias eurocêntricas se traduzem em mais que uma disputa epistemológica, pois os autores/interlocutores deixam claro que a construção de um

passado que subalterniza os povos guianenses encontram-se em plena vigência no presente, restando claro que o combate ao racismo e ao estado de sítio que configura as territorialidades afro e indígenas, remete a necessidade de (re)composição de uma história antirracista que possa viabilizar a vida e o direito as existências etnicamente diferenciadas no mundo neo-colonial.

Nesse e nos outros capítulos, unindo memórias que podem ser percebidas, ora como díspares, ora como “aparentadas”, identificamos dois pontos em comum: a narrativa e o léxico colonizador construído para essencializar as identidades e os comportamentos das pessoas (Lovejoy 2002), reificando uma aludida inferioridade dos povos guianenses que, por desdobramentos óbvios, são alvo de crítica e revisão a partir da memória cultivada, da história vivenciada e das diferentes línguas e linguagens propostas pelos autores/interlocutores afro e indígenas.

Do que temos apreendido e experimentado do cotidiano de trabalho e estudo no diretório de pesquisa *Cidade, Aldeia & Patrimônio na Amazônia* - Universidade Federal do Pará (UFPA) / Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) – grupo que acolhe pesquisadores etnicamente diferenciados de distintas partes do cone sul da América, além de pessoas que interseccionam pertencimentos nacionais e étnicos em África – a discussão sobre as designações étnicas e étnicas histórica e antropologicamente construídas são alvo de um debate complexo e ininterrupto, cujo objetivo é aferir o processo de crioulização, reapropriação e afirmação dos sujeitos sociais a que se referem tais designações.

Chama-nos atenção a discussão em torno das designações étnico-raciais e sociais que podem ser percebidas como ofensivas, derogatórias, honrosas ou jocosas, distantes ou provisórias, adequadas e/ou inadequadas, dependendo do caso, mas jamais neutras. O que nos leva à conclusão de que ninguém, nem mesmo o cientista social podem se arrogar a legitimidade para formular, legitimar/deslegitimar ou reificar tais designações, porquanto isso cabe unicamente aos sujeitos sociais a que elas se referem, e mediante processo de reflexão profunda e maturação permanente. Em uma aparente contradição, é fato que para lutar contra o racismo e a desigualdade que precariza a vida das pessoas étnica e racialmente diferenciadas na conjuntura de um Brasil de orientação política miliciana, faz-se necessária a reificação dos termos e conceitos inerentes a raça e etnia, visto que estes estão

“[n]o cerne das disputas institucionais para que sejam formulados mecanismos de supressão dessas desigualdades seculares”, como bem distingue Ricardo Oliveira Rotondano (2022:165).

Também, refletindo sobre o *status* dos autores/interlocutores da pesquisa e acerca das possibilidades de como visibilizá-los no produto final desta tese, experimentamos da discutida descolonialidade epistêmica, para efetivamente categorizá-los como autores constantes da bibliografia, na forma como esta é “tradicionalmente” aceita e entendida pela academia, tendo em vista a necessidade de ultrapassar a simples prática discursiva sobre os autores originários e conferir-lhes o lugar de autoridades em História oral e escrita. Porque pode, pretensiosamente, ser considerado um trabalho de antropologia histórica, o texto lida com diferentes caminhos metodológicos que perpassam da etno-história à antropologia decolonial, mediante um processo de autocritica que busca reposicionar e, sobretudo, colocar em xeque nossas possíveis interpretações sobre o visto e o narrado, levando em conta nossa precária condição de observadores-participantes e/ou de participantes-observadores culturalmente ocidentalizados.

É possível pressupormos que a pesquisadora ou o pesquisador “brancos” não conseguem alcançar, em sua totalidade, os significantes e significados das narrativas autóctones que relacionam guerra/esbulho, racismo/escravismo e cristianismo/subalternidade, não obstante o esforço dos mestres da tradição em envidar uma narrativa “para que os brancos entendam”. É por esta razão, que consideramos a valorização das biografias e autobiografias originárias como ponto fulcral para um entendimento adequado da batalha política e ideológica que caracteriza a situação colonial e suas possíveis traduções, a partir de termos pretensamente êmicos.

No texto, grafamos em itálico palavras e expressões das línguas afro e indígenas, e com aspas as palavras-conceito não propostas, ou não acatadas pelos interlocutores da pesquisa, mas, que são parte da tipologia regional utilizada pelos não índios. É dessa maneira que o uso de aspas estará relacionado aos epítetos, às descrições e designações racializadas exogenamente. As mesmas descrições, quando consideradas êmicamente adequadas pelos interlocutores, também são grafadas em itálico, porém sem as aspas, mesmo se aportuguesadas.

Por fim, vale comentar que nos causa espécie a convenção acadêmica que exige a delimitação entre a fala do sujeito da pesquisa e o respectivo comentário do pesquisador, a partir do expediente do recuo do parágrafo e a diminuição do tamanho da fonte, do espaçamento entre linhas, formato que, inadvertidamente, enseja uma hierarquia entre a fala dos interlocutores e a reflexão/comentário do pesquisador, que ainda me parece absolutamente inadequada. Para uma relação e um diálogo que se pretendem simétricos urge encontrar formas e formatos textuais que denotem o princípio de que o discurso dos que dialogam são socialmente complementares, não devendo haver, sob qualquer pretexto normativo, fontes maiores e menores que possam distingui-los.

## 1.2 Guerra ininterrupta, ilusão biográfica e o Dom Casmurro-catrumano

*Eu sou é eu mesmo. Divêrjo de todo mundo... Eu quase que nada sei. Mas desconfio de muita coisa. O senhor concedendo, eu digo: **para pensar longe, sou cão mestre – [a senhora] solte em minha frente uma idéia ligeira, e eu rastreio essa por fundo de todos os matos, amém!** (Rosa 2006:15, grifos nossos).*

Na fronteira *Uyapkun* (Oiapoque) eu sou um designado *parnãn*,<sup>30</sup> mas nasci e me criei no sertão do médio rio de São Francisco, região da tríplice fronteira entre os atuais entes federados de Minas Gerais/Goiás/Bahia, outrora território do grande *Paranapetinga*,<sup>31</sup> que junto com o Nilo e o Amazonas formam a tríade dos maiores caudais de água doce do planeta.

Em grande parte da história da colonização, nossa região de origem pertenceu à Capitania do Pernambuco, sendo dela desligada e imediatamente anexada às *Minas Geraes*, em função da necessidade de controlar os “motins do Sertão”, movimento de libertação política e tributária envidado contra a Coroa Portuguesa que foi protagonizado pela Donatária Maria da Cruz Porto Carreiro, ainda na primeira metade do século XVIII (Oliveira 2020b).

<sup>30</sup> Ocidental, branco, falante de português, uma das designações usadas por pessoas indígenas para se referirem a neo-portugueses, na região do Baixo rio Oiapoque.

<sup>31</sup> *Paranapetinga* e *Opará* são dois dos nomes originários do colonizado rio de São Francisco. Em seu sentido original, o étimo, advindo de línguas de matriz *Tupi* e *Guarani*, remete à descrição de um mar de água doce, ou aos caminhos percorridos no mar de água doce (Oliveira 2020b).

Em que pese nossa identidade *catrumana*, na escola ensinaram-nos a reverenciar “heróis regionais” como Borba Gato, Fernão Dias e, muito particularmente, o trio apocalíptico Manuel Pires Maciel Parente, Mathias Cardoso e Januário Cardoso, bandeirantes paulistas que, no início do século XVIII, se apropriaram do território por meio da declaração de “guerra justa”, encurralando<sup>32</sup> diferentes povos ameríndios, os legítimos donos do médio São Francisco/*Paranapetinga*. Sobre a identidade *catrumana*, vale dizer que a expressão pode se traduzir em um termo familiarizante ou pejorativo, dependendo do contexto de fala. De etimologia latina, *quadrumanus* designa um sujeito social tão arcaico que anda de quatro pés (Oliveira 2020b). Segundo João Batista Costa (2021), a terminologia foi cunhada por Auguste de Saint-Hilaire que, ao percorrer o sertão, descreveu nosso povo como as pessoas de quatro patas do *Urucuia*, em seus modos rústicos e canhestros. É assim que *Catrumano* ou *Tabaréu* é o caipira que vive isolado no sertão dos *Gerais*, de linguajar originalíssimo, alheio aos discursos da modernidade.

Retomando a história da colonização do São Francisco/*Paranapetinga*, sabe-se que em menos de meio século, os paulistas expulsaram os *Kayapó* do Tapiraçaba (Oliveira 2020b), subjugaram os *Xacriabá* nas Missões (Silva 2014), e exterminaram os *Guayba* das ilhas do médio São Francisco (Oliveira [19--?]). Os *Kayapó* que sobreviveram ao genocídio migraram para a região do rio Araguaia; os *Xacriabá* subjugados pela guerra de extermínio contemporizaram, recebendo, além de uma ínfima porção de seu território,<sup>33</sup> o direito de sobrevivência precária, e sendo obrigados a fornecer mão de obra escrava intermitente para as fazendas dos paulistas. Finalmente, os *Guaybas* de São Romão, povo de provável origem *Tupi* que sequer chegaram a ser conhecidos na literatura pertinente (Oliveira 2020b) e desapareceram para sempre, cercados em uma ilha do rio e exterminados até a última mulher e criança, em uma noite infernal.

Isso posto, creio que podemos afirmar, com elevado grau de verossimilhança, que descendo de pessoas que se alimentavam, nos termos do Antônio Vieira (2007), de carne e sangue indígena, ou “brancos-canibais” como os nomearia o ancião indígena *Palikur Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) (Batista 2020). Não sendo vítima direta do racismo e

---

<sup>32</sup> Há memórias antigas sustentadas na tradição oral norte-mineira de pessoas indígenas reduzidas em “currais de vara”, durante o período colonial. Supostamente, a prática de arrebanhar pessoas como gado *vacum* seria obra de “heróicos” bandeirantes paulistas.

<sup>33</sup> Sobre o assunto, consultar o depoimento do líder Xacriabá Hilário Dbazaksékó (2021), no vídeo *Marco Temporal, Espacialização e Territorialização dos Povos Indígenas*.

da inferiorização de pessoas, entendemos que isso nos diga respeito em nível muito pessoal, e, concordando com a assertiva de Ailton *Krenak* (2019) quando afirma a guerra sem trégua movida contra os povos originários, cumpre reafirmarmos que a violência do passado permanece até o presente naqueles sertões, em disputas agrárias por terras manchadas de sangue afro e indígena que aparentam não ter fim. Declino minha origem por entender que ela permite um entendimento sobre o novo ciclo de predação que temos presenciado na calha do rio das Amazonas, sobretudo na última década, o que aparentemente constitui uma versão atualizada do expansionismo neocolonial que, tendo esgotado as possibilidades socioambientais no vale do São Francisco, agora migra em bloco para as Amazônias.<sup>34</sup>

O trabalho de Ariovaldo Umbelino de Oliveira (2020:7) e equipe de pesquisadores<sup>35</sup> da Universidade de São Paulo (USP) demonstra que a história do Brasil é caracterizada por “cinco séculos de grilagem de terras [esmiuçando passagens] que cercam os sem fins [do esbulho] que muitos dos ilustres historiadores escondem, escamoteiam e impedem que as novas gerações descubram”, demonstrando particularmente como em nossa região de origem a desconstrução da idealizada história dos mártires da independência nos levam aos caminhos dos invasores brancos, que ao longo da história se apoderaram do aparato judiciário para viabilizar processos ilegais de incorporação fundiária privada, “[o] que fez do estado de Minas Gerais o exemplar [...] paraíso da grilagem de terras” (Oliveira 2020:7).

O estudo demonstra ainda que, no presente, como no passado, a violência no espaço não urbano e a cooptação do aparato judiciário que viabiliza a concentração de terras e territórios indígenas estão vinculados a “de que lado estão os muitos funcionários públicos que lá trabalham, “[posicionando-se sempre do] lado dos grileiros e dos homens mais ricos de nossa sociedade” (Oliveira 2020:8), o que denuncia a deliberada produção de uma alegada violência sertaneja.

Concomitante a concentração de terras e o cerceamento das territorialidades indígenas, a grilagem promove a vulnerabilidade alimentar visto que ao tornarem inacessíveis “[s]uas áreas de coleta, de caça, de cultivo [e] terem seus rios e solos contaminados” (Ramos et al., 2021:5), os povos indígenas e as populações tradicionais são

---

<sup>34</sup> Inspirado em Jane Felipe Beltrão (2022), referencio o território continental amazônico no plural a fim de visibilizar a diversidade étnica e racial que alcança suas territorialidades, em atenção à singularidade de seus povos bem como a multiplicidade de espaços socialmente produzidos.

<sup>35</sup> Sobre o assunto, consultar: Oliveira (2020).

condenados a fome e a ausência de saúde proveniente da dieta industrializada, quando conseguem acessá-la.

Desse ancestral esquema de esbulho territorial que constitui a realidade fundiária do médio São Francisco e, por conseguinte, do Brasil, Darcy Ribeiro (1986) vai dizer que a classe dominante inscreve uma Lei de Terras demasiado simples no país, sendo o primeiro e mais óbvio imperativo a compra e, depois, a exceção que se constituiu como regra, o conhecido estatuto do Usucapião, que consiste em:

[P]rovar, diante do escrivão competente, que ocupou continuamente, por 10 ou 20 anos, um pedaço de terra [e] talvez consiga que o cartório o registre como de sua propriedade legítima. Como nenhum caboclo vai encontrar esse cartório, quase ninguém registrou jamais terra nenhuma por esta via. Em consequência, a boa terra não se dispersou e todas as terras alcançadas pelas fronteiras da civilização, foram competentemente apropriadas pelos antigos proprietários que, aquinhoados, puderam fazer de seus filhos e netos outros tantos fazendeiros latifundiários. (Ribeiro 1986:6).

É neste contexto de esbulho e extermínio programático do modo de existir *Xacriabá*<sup>36</sup> que se dá nosso primeiro contato consciente com a realidade dos povos indígenas no Brasil. A primeira desdita que me vem à memória ocorreu em fevereiro de 1987, quando contávamos onze anos de idade. Foi um sinistro que envolveu um fazendeiro, um prefeito e alguns pecuaristas da região, conforme o Conselho Indigenista Missionário (CIMI 2021). Consta que um dos criminosos passou uma década na prisão condenado por uma prática genocida que provavelmente não cometera sozinho. O crime, regionalmente conhecido como jagunçagem, resultou na morte de três lideranças indígenas do povo *Xacriabá* naquele fatídico evento de guerra de “baixa intensidade”. Em termos regionais, a Jagunçagem ou jagunçada diz respeito à designação de um fazendeiro a frente de um bando armado, tratando-se, portanto, de uma milícia particular. A palavra Jagunço tem origem na língua africana Quimbundo e é traduzida literalmente como soldado. No sertão do médio São Francisco, o jagunço e o cangaceiro são personagens sinônimos do ponto de vista de representação social. (Oliveira 2020a).

---

<sup>36</sup> Povo Jê, que por filiação linguística e cultural são um provável ramo dos *Xerente* e dos *Xavante*, então separados pelas guerras coloniais. Os *Xacriabá* são assinalados em distintos lugares da antiga capitania do Pernambuco e atualmente estão territorializados em duas terras indígenas homologadas: T.I *Xacriabá* e T.I Rancharia, no município de São João das Missões, extremo norte de Minas Gerais. Sobre o assunto consultar: Instituto Socioambiental (2022).

Segundo o registro do CIMI (2011), na madrugada de 12 de fevereiro de 1987, quinze homens armados sob o comando de um conhecido grileiro de terras invadiram a aldeia Sapé e mataram o líder *Xakriabá* Rosalino Gomes de Oliveira, além de seus parentes José Pereira Santana e Manoel Fiúza da Silva. Do atentado escapou com vida Anizia Nunes de Oliveira, esposa do líder Rosalino, mas, gravemente ferida a bala.<sup>37</sup> A morte de Rosalino, que impedira com o próprio corpo o avanço das fazendas de gado sobre o diminuto território *Xacriabá*, em São João das Missões (Silva 2014), atingiram-nos em cheio, visto que o homem condenado como genocida era residente e domiciliado na mesma rua que nós, o que nos fez colega de brincadeiras e futebol de seus filhos e filhas.

É interessante perceber que esse episódio específico do genocídio *Xacriabá* foi sendo anunciado em crescente violência e urgência, em diferentes edições do Mensageiro dos anos de 1985 e 1986,<sup>38</sup> até o extermínio da família do líder Rosalino *Xacriabá*, em 1987, sendo os nomes de vítimas e verdugos, conhecidos, denunciados e registrados, sem que o Estado impedisse o crime, finalmente levado a termo em fevereiro de 1987, o que demonstra que a extinção das vidas indígenas é conhecida e programada e planejada. Uma matéria do Jornal Mensageiro (1985) (Imagem 2), traz um resumo descritivo do conluio entre políticos, fazendeiros, polícia militar e jagunços a soldo, que promoveram a perseguição e o assassinato das lideranças indígenas no norte de Minas Gerais, com o intuito de avançar no esbulho territorial iniciado no período colonial:

---

<sup>37</sup> Para detalhes da desdita, consultar: CIMI (2011).

<sup>38</sup> Refiro-me especificamente as edições de número 32/1985 e 40/1986 do Jornal Mensageiro. Para acesso aos arquivos originais da publicação, consultar: Biblioteca Nacional (2022).

MENSAGEIRO Julho-Agosto/85

# XAKRIABÁ:

## DESAFIANDO A VIOLÊNCIA E CONSTRUINDO O DIA DE AMANHÃ

"Para todos os Xakriabá despertar para a luta significou o despertar para um novo dia de maior prosperidade. O desafio do amanhã está lançado nas esperanças semeadas hoje".  
Fábio Alves dos Santos



Tocadores e cantadores Xakriabá

**UM APELO DA ALDEIA SAPE**

**HISTÓRICO**

**HISTÓRICO:**  
Área 46.414 ha.  
Demarcação 1979  
População 4000  
Local: No município de Itacarambi-MG

Os Xakriabá são do tronco linguística de família Akuen. No passado ocuparam toda a região entre os rios São Francisco e Tocantins. Aos poucos foi diminuída a área com o avanço de colonização e agro-indústria. Em 1979 quando a reserva foi demarcada pela FUNAI já foi diminuída a menos de um terço do que os índios tinham direito.

Ainda continua a grilagem das terras Xakriabá com o prefeito de Itacarambi na frente. O Mensageiro Nº 29

**HISTÓRICO**

(janeiro-fevereiro '85) conta um pouco do sofrimento dos Xakriabá e pede apoio para eles. Os ataques continuam mas os Xakriabá não desistem e continuam garantindo a ocupação de suas terras. Praticamente todos os dias se reúnem em mutirão para trabalhar nas roças, principalmente nas terras griladas. Pouco a pouco a esperança volta a reacender no coração do povo Xakriabá e a certeza de que um dia terão seu território livre de todos os invasores e sob total controle indígena. Mas não é fácil. Segue dois relatos de líderes Xakriabá contando os perigos enfrentados e a coragem deste povo. Para frente, nossos irmãos! Estamos com vocês!

**UMA DENÚNCIA**

Aqui vai uma denúncia contra o prefeito de Itacarambi, José de Paula, Alcio, Renato, Paulo Roque, feita pelos índios Xakriabá. Porque esses homens estão colocando jagunços e polícia militar contra os índios.

No dia 15 de maio nós iniciamos de derrubar a roça do índio Jaminiano na aldeia Barrairo na terra grilada por Renato. Ele contribuiu com aqueles homens mais o Caesário e contrataram 8 jagunços armados de carabines, revólveres e

No dia 10, de junho um grupo de 103 índios estava fazendo a roça do índio Toninho na aldeia Riacho do Braço, na terra grilada por Alcio. Chegou três policiais de Itacarambi e gritou para parar o serviço. Os índios se reuniram em volta dos policiais e nós perguntamos com que ordem vão parar nosso serviço. Ele falou que era ordem do Batalhão de Montes Claros.

Os índios falou para eles que

Imagem 2 - O esbulho do território, a tortura e a jagunçagem contra a vida *Xacriabá*,  
Fonte: (CIMI 1985).

Vivemos nossa infância e adolescência sob o signo dessa dubiedade: a beleza da produção cerâmica dos *Xacriabá*, com os quais nosso pai comerciava e a extinção programada daquele povo que, sob o signo do racismo escancarado, não deveria mais se apresentar como indígena porque, supostamente, não tinham mais “cara nem nome de índio”. Evidentemente que isso se justificava, porque não podiam mais deter a porção de território que lhes sobrara das guerras pela implantação das bases coloniais nos sertões do *Paranapetinga*, pois, “[s]e não há índios, tampouco há direitos” (Cunha 1994:125).

Cumpramos dizer, ainda, que as designações impostas à caminhada histórica do Povo *Xacriabá* pelo cerrado brasileiro devem aguçar nossa percepção de que uma ciência social escrita por homens brancos, eurocentrados, retroalimenta uma antropologia preteritamente comprometida com a expansão colonial, produzindo a “marginalização” dos povos *Jê* em atenção aos rudimentos do indigenismo à brasileira, uma vez que os mesmos são subcategorizados como seminômades e tecnologicamente “inferiores”, quando indevidamente comparados aos originários de origem *Tupi*, *Aruaque* e *Caribe*. (Sampaio 2021).

Nosso arroubo de reflexividade também tem o intuito de justificar a dificuldade para exercermos uma autoetnografia referente ao nosso lugar no universo de pesquisa com pessoas indígenas, pois entendemos que um aprendiz de antropologia (branco), que intenta

resenhar algo que se assemelhe a uma autoetnografia e/ou autobiografia, sempre incorre no risco de denunciar seu próprio racismo e sua inadequação, em relação ao necessário relacionamento de confiança que deve nortear o trabalho dentre distintos interlocutores de pesquisa. (Gama 2020).

Sobre o caráter hegemônico dessa modalidade de antropologia nívea, vale reproduzir a “obviedade” apontada por um cientista social norte-mineiro, oriundo do Arraial das Formigas:

A antropologia, minha ciência, por exemplo, por demasiado tempo não foi mais do que uma doutrina racista, sobre a superioridade do homem branco, europeu e cristão, a destinação civilizatória que pesava sobre seus ombros como um encargo histórico e sagrado. Nem foi menos do que um continuado esforço de erudição para comprovar e demonstrar que a mistura racial, a mestiçagem, conduzida a um produto híbrido inferior, produzindo uma espécie de gente-mula, atrasada e incapaz de promover o progresso. Os antropólogos, coitados, por mais de um século estiveram muito preocupados com isso, e nós, brasileiros, comemos e bebemos essas tolices deles durante décadas, como a melhor ciência do mundo. (Ribeiro 1986:2).

Outra dificuldade com o exercício autoetnográfico se dá pela própria forma como as Ciências Sociais se estruturam, do ponto de vista gnoseológico. Ocorre que memórias pessoais, metáforas particulares e expressões sentimentais supostamente constituem um excesso de reflexividade que a academia não aceita como algo inerente à produção de uma ciência humana e social. Fina ironia, na medida em que emoções e subjetividades – humanas – não são entendidas como parte legítima da produção das Ciências Humanas.

Acusações de possíveis “ilusões biográficas” talvez, um dia, possam ser (re)consideradas como elementos de enriquecimento das ciências humanas e sociais, visto que nenhum humano é capaz de constituir uma imagem de si que não traduza algum nível de autobenevolência, potencialmente ilusória, mas nem por isso falseada. Temos dito que os testemunhos sempre se revestem de novos significados, e, ainda, que a memória não mente, mas se (re)estrutura, em atenção às demandas do cotidiano. (Delgado e Ferreira 2013).

Sendo professor de rede pública há bons vinte e cinco anos, nossa primeira experiência com estudantes indígenas ocorreu quando éramos docente substituto, nos

curso de Geografia e Pedagogia oferecidos pela Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES), à época, sem programas de acesso diferenciado às pessoas etnicamente diferenciadas que a ela acorriam, camuflando seu pertencimento.

Posteriormente, no final da primeira década do século XXI, prestamos concurso público para universidades públicas no Acre e Amapá, o que me levou ao território da *Guyana* brasileira, o qual, posteriormente, descobri ser uma Amazônia bastante distinta, constituída em um Caribe periférico. Uma vez reterritorializado no Cabo Orange, região do escudo guianense no Brasil conhecida como fronteira Oiapoque, pudemos atuar como professor no Curso de Licenciatura Intercultural Indígena (CLII), na UNIFAP, onde me encontro até o presente momento.

Trata-se de um curso que preconiza a formação específica e diferenciada de professores pertencentes a nove povos indígenas dos atuais entes federados do Amapá e Pará. Na UNIFAP pudemos conviver com diferentes povos, mas, uma mesma história, ou melhor dizendo, uma mesma ausência na história. Não havia, como ainda não há, na literatura das línguas de origem europeia em que transito, um passado indígena reconstituído nos termos de seus protagonistas. (Beltrão e Lopes 2017) Ausência e silenciamento que geram profundo mal-estar no currículo de um curso que, pretendendo-se intercultural, padece da contradição de estruturar-se a partir de historicidades e sociologismos ocidentais e ocidentalizantes.

É desta maneira que a formação de professores indígenas constituintes de uma cultura escolar nova, no sentido de indianizada, que guarde pertinência aos conhecimentos, histórias, arranjos sociais e reafirmação etnolinguística de seus *curumins* me parecem guardar contradições insolúveis, do ponto de vista das pedagogias ocidentalizantes. (Luciano 2011).

É assim que, debatendo-nos a quase uma década com as possibilidades e (im) possibilidades do mediador intercultural, este sujeito social que tem por dever de ofício traduzir o texto e as razões de outrem, em um constante processo de aproximação e, sobretudo, negociação (Almeida 2010), encontramos, no passado e no presente, constante orientação junto à estudantes, lideranças comunitárias, colegas de pós-graduação, professores e orientadores da organicidade de intelectuais indígenas e não indígenas. (Gramsci 1976). Relações e aprendizagens que têm tornado essa nossa mochila de

intelectual ocidentalizado (e suposto cúmplice dos interesses do ocidente), mais leve de ser carregada. Nesse sentido, os sábios narradores que apresentamos e com quem dialogamos no corpo da tese parecem corroborar, em alguma medida, a figura do intelectual orgânico gramsciano, então definido como uma pessoa que para além do profundo conhecimento sobre seu meio, acumula larga visão sobre outros aspectos do mundo, utilizando-se de sua experiência para desenvolver noções e teorias próprias sobre o universo que o cerca. Para Antonio Gramsci, “intelectual é também alguém que tem coragem para questionar a autoridade e que se recusa a agir contra sua própria vivência e julgamento” (Gramsci 1976:47), perfil comum aos autores/narradores da pesquisa, pessoas que reconstróem o passado histórico a partir da combinação de seus problemas atuais com a memória cultivada dos antigos, como demonstramos neste texto.

As palavras de Antenor Firmin (1885) também têm norteado nossa caminhada rumo a uma formação antropológica que se pretende descolonizada, pois segundo o cientista haitiano não haverá ciência antropológica humanizante se dela não for extirpada a chaga do racismo. Nosso sentimento é de que o histórico de servilismo da disciplina em relação a seus patrocinadores criou uma desconcertante carga de suspeição e desconfiança que todo antropólogo-branco leva, inadvertidamente, em sua mochila. Uma mochila cheia de pedras, é preciso dizer. E para que não parem dúvidas sobre a metáfora da pesada mochila, ela se refere exatamente à possibilidade de pensar que, embora nem todos os brancos sejam racistas, “[e]sses pesquisadores acadêmicos beneficiam-se do racismo e da discriminação racial, obtendo privilégios.” (Amador de Deus 2019:29). O privilégio econômico e racial é barreira rochosa que impede o diálogo simétrico entre pessoas etnicamente diferentes, que devem se reconhecer iguais em gradiente de humanidade. Dito de outra forma, quando e onde foi possível legitimar a presença de antropólogos indígenas e africanos, escrutinando redes de parentesco e estruturas simbólicas de povos europeus e/ou de pessoas de pele branca?

### 1.3 Autores/narradores na pesquisa

#### 1.3.1 *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos)

**[Ele] queria saber o que eu tinha ido fazer na aldeia. Os velhos estavam preocupados, queriam saber por que eu vim remexer no passado, e ele não gostava quando os velhos ficavam preocupados. Eu tentava convencê-lo de que não havia motivo para preocupação. Tudo o que eu queria saber já era conhecido. E ele me perguntava: “Então, por que você quer saber, se já sabe?” (Carvalho 2006:85, grifos nossos)**

Dentre as duas dezenas de pessoas indígenas, surinameses, franco e afro-guianenses – vivos e mortos – donos de distintas nacionalidades transfronteiriças com quem tivemos de negociar e tratar das miudezas relativas ao projeto de pesquisa, quatro destacam-se como autores/narradores por excelência, tanto em função da memória privilegiada, quanto pela disponibilidade em dialogar conosco, razão pela qual traçamos um breve perfil de cada um deles.

O narrador *Palikur Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) é um falecido ancião do povo *Palikur-Arukwayene* (nascido em 21 de outubro de 1933 e morto em 23 de junho de 2018), habitantes do rio *Urukauá*, na Terra Indígena Uaçá, município de Oiapoque/AP, Brasil. Trata-se de um velho-sábio na melhor acepção do termo, com quem pudemos conviver e dialogar por anos, e que nos legou mais de uma dezena de narrativas sobre os percursos históricos palmilhados por seu povo. Seu nome indígena era *Uwet*, e seu nome no registro de identidade brasileiro era Manoel Antônio dos Santos.

Filho de um *awaig parhana* (homem branco) com uma *tino* (mulher) *Palikur*, o narrador *Palikur Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) experimentou em vida muitos problemas quanto ao próprio posicionamento na rede de parentesco de seu povo, em função de nele a marca clânica ter caráter exclusivamente patrilinear (Batista 2019), e de ele ser filho de um *parnãn* (brasileiro). Isso teria feito de *Palikur Uwetmin* um homem da fronteira étnica, visto que experimentava a pecha de parcialmente índio, parcialmente branco (Iaparrá 2019), ao tempo em que também detinha as nacionalidades brasileira e

francesa,<sup>39</sup> respectivamente. Não obstante os problemas, o ancião suplantou em vida sua origem alegadamente “crioula”, firmando-se como um dos mais importantes homens-memória do clã de sua mãe, os *Waxiyene/loiô*. É da memória deste ancião que obtivemos as narrativas mito-históricas da *keka Holandê* (guerra dos holandeses) e da *Keka Sirhara* (guerra dos cearenses), temas do segundo capítulo desta tese. A seguir, Imagem 3, do ancião, por ocasião do último ritual que ele celebrou, a *Kayka Aramtem* (Dança da Flauta):



Imagem 3 - O ancião *Palikur Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos), também cognominado como o último xamã *arukwayene*.

Fonte: (Silva et al. 2018).

Conforme Jane Felipe Beltrão e Ramiro Esdras Carneiro Batista (2018) em artigo intitulado “Sr. Uwet, a tutela e o indigenismo”, grande parte dos problemas experimentados pelo autor/narrador no interior de seu grupo étnico foram potencializados pela intervenção de agentes do regime tutelar brasileiro, no âmbito do extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI), que, por razões alheias ao sistema jurídico *arukwayene*, o condenaram à prisão e trabalhos forçados em um Posto indígena, na foz do rio Uaçá. Além de neto de um grande xamã do passado, o Senhor *Palikur Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) foi um

<sup>39</sup> Por razões e alianças históricas que discorremos na dissertação de mestrado (Batista 2019), os membros do povo *Palikur-Arukwayene* detêm nacionalidade automática e livre trânsito na Guyane (antiga Guiana Francesa), do período colonial até os dias atuais.

sobrevivente do regime de exceção instaurado em diferentes territórios indígenas pelo estado brasileiro, no curso do século XX<sup>40</sup>, sofrimento partilhado entre diferentes povos e pessoas indígenas em diferentes recônditos da Amazônia brasileira.

### 1.3.2 Miguel Jean Jacque

**[A] realidade do mundo se expressa efetivamente com sua fuga. Assim, também, a verdadeira força do escapismo brota da perseguição, e a força pessoal dos fugitivos cresce à medida que crescem a perseguição e o perigo. (Arendt 2008:31 grifos nossos).**

O Cacique Miguel Jean Jacque (Imagem 4), atual líder da aldeia São José dos Galibis, constante da Terra Indígena Galibi, município de Oiapoque/AP, Brasil, é um descendente direto dos *Kali'nã-Tilewuyu* que realizaram uma perigosa migração pelo *palana* (mar) caribenho em direção ao Brasil, por volta de 1950 (Vidal 2010), ocasião em que confeccionaram canoas a vela e mudaram-se de sua aldeia *Couachi*, na foz do rio Maná, litoral da antiga guiana franco-holandesa (atual Guyane), para a foz do rio Oiapoque, em terras brasileiras, desobedecendo as ordens do governo colonial francês que vetou a imigração, conforme veremos em narrativa específica. A exemplo do sábio *Palikur Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos), também se tratava de um homem transfronteiriço que, tendo nascido em território brasileiro, jamais perdeu o contato com os parentes *Kali'nã* que permaneceram no território francês.

---

<sup>40</sup> Para confrontar a possibilidade de guerra de baixa intensidade dirigida pelo indigenismo brasileiro em desfavor de povos indígenas, conferir: Brasil (2014).



Imagem 4 - O Cacique Miguel Jean Jacque, sobrinho do falecido patriarca *Kali'nã* Gérard Lód. fotografado em sua aldeia São José dos Galibi  
Fonte: Foto do autor (2019).

Filho dos falecidos José Jean Jaque e sobrinho de Gérard Lód, o Cacique Miguel Jean Jaques nasceu em 09 de janeiro de 1959 em terras oiapoquenses, portanto, alguns anos depois da migração, sendo que dois de seus irmãos (Afonso Alexandre e Madalena), ainda muito pequenos, fizeram a travessia marítima nas canoas. (E. Jeanjaque. 2019,2020).

Historicamente, os *Kali'nã* no Oiapoque têm buscado casamentos interétnicos com os *Karipuna* do rio Curipi, o que também aconteceu com o Senhor Miguel que, tendo ficado viúvo de sua primeira esposa *Karipuna*, casou-se com uma mulher *Galibi Marworno*, habitante da vizinha Terra Indígena Uaçá.

Miguel Jean Jaques frequentou as séries iniciais do ensino fundamental na escola de sua aldeia, dedicando-se à família e ao seu povo. Na versão do Cacique Miguel é possível inferir tanto silenciamentos quanto esquecimentos em torno da guerra dos *Galibi* com os *Palikur*, que guardam coerência com o mesmo silêncio guardado por seus antepassados. Memórias, esquecimentos e medição de silêncios no sujeito colonizado (Spivak 2010), que são também objeto de nossas reflexões.

Particularmente importantes e valiosas são as narrativas que o Cacique Miguel compartilhou conosco sobre seus antepassados argonautas, que, desde o período pré-

colonial dominam a arte de conviver e “amansar” os perigosos *Palanagëili*, os temperamentais seres e espíritos que controlam o mar do Caribe.

### 1.3.3 *Koko Tavi* (Manoel Firmino)

**[N]ão podemos dominar o passado mais do que desfazê-lo. Mas podemos nos reconciliar com ele. A forma para tal é o lamento, que brota de toda recordação.** (Arendt 2008:29 grifos nossos)

Segundo os registros notariais constantes da margem brasileira, o Senhor *Koko Tavi* (Manoel Firmino) nasceu em 01 de junho de 1953 na Terra Indígena Uaçá, e faleceu em 23 de junho de 2016, na zona urbana de Oiapoque/Amapá/Brasil. Também foi Manoel Fernando em algum momento de sua vida, terminando sua existência física na guiana luso-brasileira com a identidade de Manoel Firmino.<sup>41</sup> Tratava-se de um homem *Galibi Marworno* que se adaptou a diferentes processos de cristalização étnica no curso do século XX, sendo o primeiro no “abrasileiramento” dos indígenas do Uaçá imposto pelo (SPI) a partir de orientações exaradas pelo Ministério da Guerra (Rondon 2019). Posteriormente, o escritor/narrador vivenciou um complexo processo de “indianização” dos povos originários protagonizado pela federação de caciques<sup>42</sup> dos povos indígenas do Oiapoque, movimento oxigenado pelos trabalhos com línguas e educação escolar indígena patrocinados pelo CIMI, sob a batuta do Padre Nello Ruffaldi e da Irmã Rebeca Spires. (Beltrão e Batista 2018)

Durante sua vida, o *Muchê Koko Tavi* (Manoel Firmino) manteve uma modalidade de diário pessoal que pudemos escrutinar junto aos seus descendentes. Trata-se de um consolidado de papéis de cunho histórico e mnemônico que também podem ser classificados como uma história *Galibi Marworno*, escrita nos próprios termos. (Beltrão e Lopes 2017). Percebe-se que os registros vão experimentando mudanças de estilo e grafia com o passar dos anos, conforme o nível de intimidade do escritor com a língua portuguesa,

<sup>41</sup> Segundo a crônica familiar, *Koko Tavi* (Manoel Firmino) assumiu o nome “brasileiro” de Manoel Firmino em função da necessidade de firmar contrato de trabalho com o SPI e, posteriormente, a FUNAI. O principal argumento utilizado a época foi de que as chefias do órgão indigenista “não sabiam falar seu nome” indígena. (Informação fornecida por Gildo Firmino Nunes em jul./2020).

<sup>42</sup> Para uma interessante discussão sobre o indigenismo da Era Vargas que não somente reprime, mas também possibilita o fortalecimento da política indígena, consultar: Seth Garfield e Bowdoin College (2000).

na mesma medida em que alguns cacoetes e vocábulos<sup>43</sup> que se repetem, denunciam uma construção textual de alguém familiarizado com os relatórios e documentos próprios dos servidores do SPI e posterior Fundação Nacional do Índio (FUNAI), da época.

A análise de parte dos manuscritos de *Koko Tavi* (Manoel Firmino) constitui um capítulo desta tese. São documentos que se referem à história de seu povo no curso das duas guerras mundiais vivenciadas no século XX, razão que nos leva a considerar os manuscritos como um complexo diálogo entre as culturas escritas indígena, e indigenista. Na Imagem 5, a seguir, o escritor e memorialista ameríndio:



Imagem 5 - O *Muchê KokoTavi* (Senhor Manoel Firmino), narrador/escritor do povo *Galibi Marworno*  
Fonte: Acervo de família

Implícito no enredo autobiográfico dos manuscritos do Senhor *Koko Tavi* (Manoel Firmino), identificamos, também, possíveis causas para a cisão registrada entre ele e seu povo. Para além da descrição de movimentos militares e deslocamento de negros guianenses pelos territórios indígenas no curso das guerras mundiais, localizamos na obra do autor a comunidade de *Kumarumã* envolta em uma modalidade de “doença dos nervos”,

---

<sup>43</sup> Por cacoetes e linguagem própria ao indigenismo militarizado nos referimos a termos como “população”, frequentemente repetido nos manuscritos de *Koko Tavi* (Manoel Firmino), além do hábito de marcar todos os seus arquivos e manuscritos com carimbos, assinaturas e CPF próprio.

experimentada principalmente por jovens *Galibi Marworno*, o que remete às patologias de fundo psíquico estudadas por Frantz Fanon (2020), no arquipélago antilhano.

A premissa da intoxicação nas subjetividades dos colonizados (as), tal como proposta por Fanon (2020), podem permitir algum entendimento prévio sobre a desdita, visto que a colonização racista de subjetividades originárias causa patologias tomadas como loucura ou insanidade, sob a perspectiva ocidental. Importa saber como os saberes indígenas interpretam essa suposta anomalia, identificada por *Koko Tavi* (Manoel Firmino) como um tipo de doença nervosa. Importa, ainda, vislumbrar o papel das religiões do colonizador na produção de doenças e sofrimentos mentais entre os originários.

#### 1.3.4 *Waddy Many Camby Benoît*

**[E]nquanto o sentido dos acontecimentos permanecer vivo – e esse sentido pode persistir por longuíssimos períodos de tempo –, o “domínio do passado” pode assumir a forma da narração sempre repetida. O poeta, num sentido muito geral, e o historiador, num sentido muito específico, tem a tarefa de acionar esse processo narrativo e de envolver-nos nele. (Arendt 2008:30 grifos nossos).**

O afro-guianense Waddy Many Camby Benoît (2019) é o único dos autores/narradores na pesquisa que se autodefine como um “homem de fronteira”, não obstante a definição perpassar, de forma semelhante, a história de vida dos outros interlocutores.

Waddy Many Camby Benoît é filho de uma mulher negra amazônica de nacionalidade brasileira e de um homem *nègre* do povo *Saamaka*, o *Ghãmun Ouadi Many*<sup>44</sup> da comunidade de *Tampack*, situada na margem francesa do rio Oiapoque. Sua mãe, Madame Maria Pereira dos Santos, apontada como descendente de imigrantes paraenses refugiados da Cabanagem, é uma pessoa de quem meu interlocutor guarda poucas referências, visto ela ter sido expulsa da Guyane por *gendarmes* (soldados) franceses a partir da acusação genérica de “feitiçaria”, quando era criança. Separado de sua família por

---

<sup>44</sup> Trata-se do *Muchê Ouadi Many*, falecido barqueiro *Saramaka*, que veio ao Oiapoque no início do século XX, para comerciar canoas, extrair pau-rosa, balata e ouro nas aldeias de *Bienvenue* e *Tampack*. Sobre o assunto, consultar: Waddy Many Camby Benoît (2018).

supostas agressões xamânicas, cresceu com as freiras de Saint Paul de Chartres no internato (Home-Indien) de Saint' Georges de L'Oyapock, depois de parte da infância passada junto aos seus, na aldeia *Tampack*. (Benoît 2019).

O relato de Waddy Many Camby Benoît (2019) faz pensar que, na segunda metade do século XX, ainda prevalecia a ideia popularizada pelos escritos de Madame Coudreau, de que pessoas negras na região detinham conhecimentos xamânicos capazes de impor malefícios aos vizinhos. Aparentemente, a mãe dele foi expulsa do território francês pelo suposto crime de “ter pajé”,<sup>45</sup> ou em termos *Saamaka*, ser uma mulher que incorporava as *Wenti-gadú* (divindades aquáticas) ou alguma modalidade de *Obia* (magia).<sup>46</sup>

Nascido no ano de 1972, é fluente em francês, português e nas variações dialetais da língua *créole*<sup>47</sup> usada na região da tríplice fronteira Brasil/Suriname/França. O fato de ser filho de um casamento interétnico criou uma série de dificuldades para que fosse aceito na comunidade *Saramaka*. (Benoît 2019). Segundo seu próprio relato, a rejeição foi quebrada com a obrigação (imposta por seu pai) de que o jovem, ao se levantar pela manhã, percorresse “todas as casas da aldeia”, cumprimentando os velhos na forma tradicional. O artifício, que consumia todas as manhãs do pequeno (e que se repetiu durante meses) o fez ser aceito no grupo, não obstante sua origem materna. Meu interlocutor lembrou que em *Tampack* as crianças são filhas de “todas as mulheres e de todos os homens” da aldeia, daí a necessidade de ser aceito por todos. (Benoît 2019). Na Imagem 6, a seguir, o poeta/narrador:

---

<sup>45</sup> A esse respeito, consultar o relato de Coudreau (1901).

<sup>46</sup> Sobre o assunto, consultar: Richard Price (2007:119-146).

<sup>47</sup> Discorremos sobre as idiossincrasias desta língua (*Créole/Kheuól*) afro e indígena, em uso no Baixo Oiapoque, em diferentes capítulos do texto.



Imagem 6 - O poeta Waddy Many Camby Benoît dialoga em língua *Kheuól* com estudantes universitários indígenas, no Campus Binacional de Oiapoque (UNIFAP).

Fonte: Foto do autor (2019).

Além de ostentar sua identidade fronteiriça, Waddy Many Camby Benoît (2019) também se autodefine como um “homem negro ativista dos direitos humanos”, o que o teria indisposto com as forças policiais da *comune de Saint’ Georges* e, no limite, provocado sua prisão por pelo menos sete vezes, sob a acusação de uma alegada “rebeldia contra as autoridades”. Consoante nos relatou, o confisco de seus livros por parte da gendarmeria o teriam beneficiado, pois, uma vez devolvidos, suas várias passagens na prisão foram “na companhia dos livros de Damas, Fanon e Mandela” (Benoît 2019).

Na margem francesa do rio Oiapoque, Waddy Many Camby Benoît é considerado como um “ativista anticolonialista”, notadamente dentro do Movimento de Descolonização e Emancipação Social (MDES) da Guyana. Escritor e poeta, os textos dele declinados em francês e *Creóle* são descritos por críticos guianenses como dotados de “grande profundidade” (tradução nossa), em função de o autor ter convivido parte de sua vida adulta

na comunidade de Camopi, no alto Rio Oiapoque, uma aldeia dos povos indígenas *Teko* e *Wajãpi*, fortemente afetada pelo suicídio.<sup>48</sup>

De uma primeira aproximação, podemos inferir que a literatura e o discurso desse poeta são frutos de seu pertencimento étnico adicionado às leituras a que procedeu, sobretudo dos textos políticos e poéticos do afro-guianense Léon Damas, que descreveu a miséria e a riqueza da colônia guianense “[à] luz de seus próprios critérios anti-assimilacionistas”, denunciando a predação do estado francês que condena afro-guianenses e ameríndios da região colonizada “[a]o desastre”. (Choucotou e Dorcy 2015:27).<sup>49</sup>

Apresentados, o pesquisador-*catrumano* e os quatro autores/narradores afro e indígenas, cujas memórias e elucubrações constituem o cerne do presente trabalho, referenciamos no esboço cartográfico abaixo (Imagem 7), as quatro comunidades abordadas na pesquisa em ambas as margens da fronteira, apontando também para alguns de seus lugares de memória:

---

<sup>48</sup> Conforme texto disposto em língua francesa, como introdução a coletânea de textos decoloniais, consultar: Waddy Many Camby Benoît (2018).

<sup>49</sup> Para uma descrição da obra de Damas, consultar: Lydie Ho-Fong-Choy Choucotou e Monique Dorcy (2015).

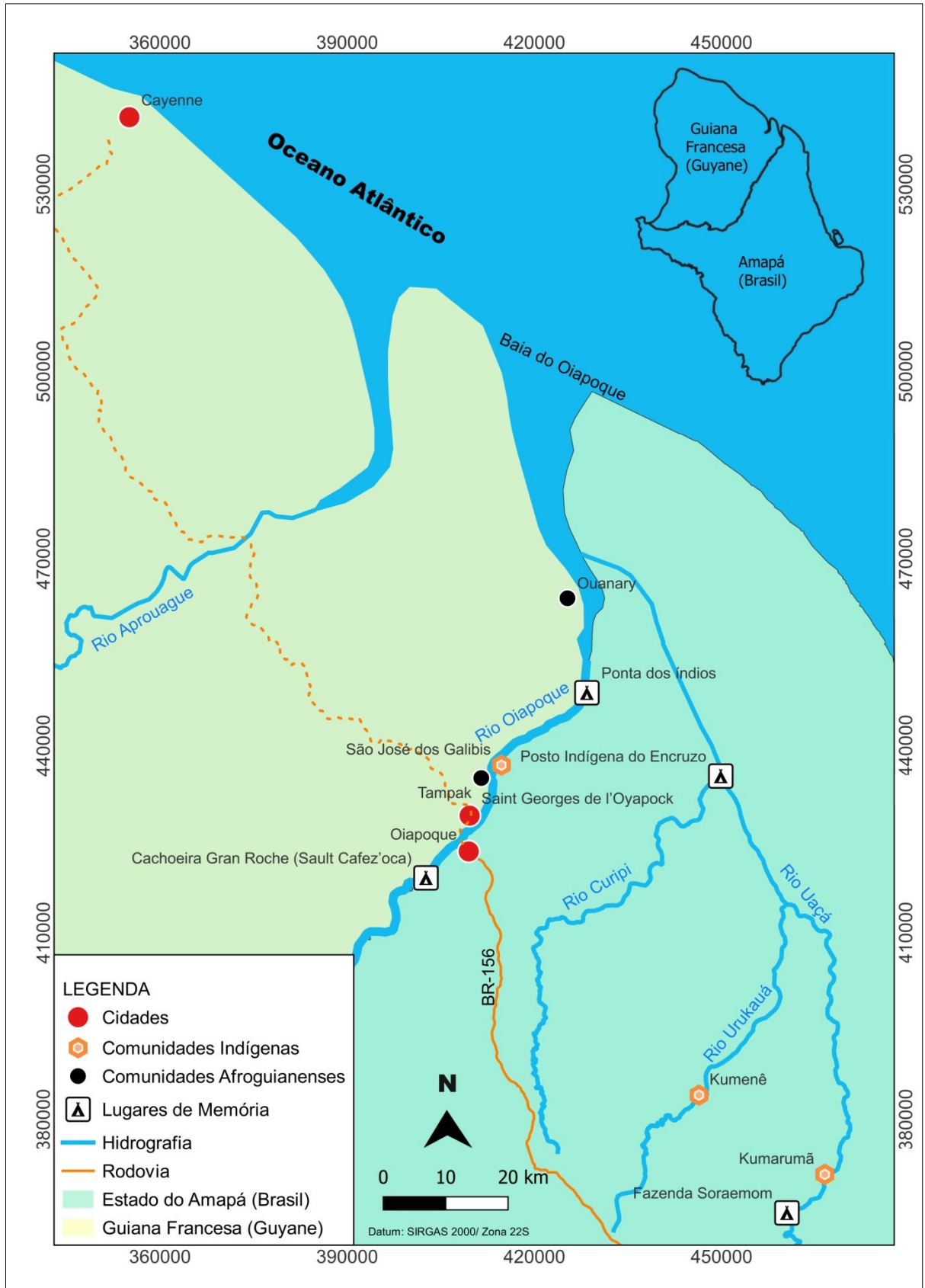
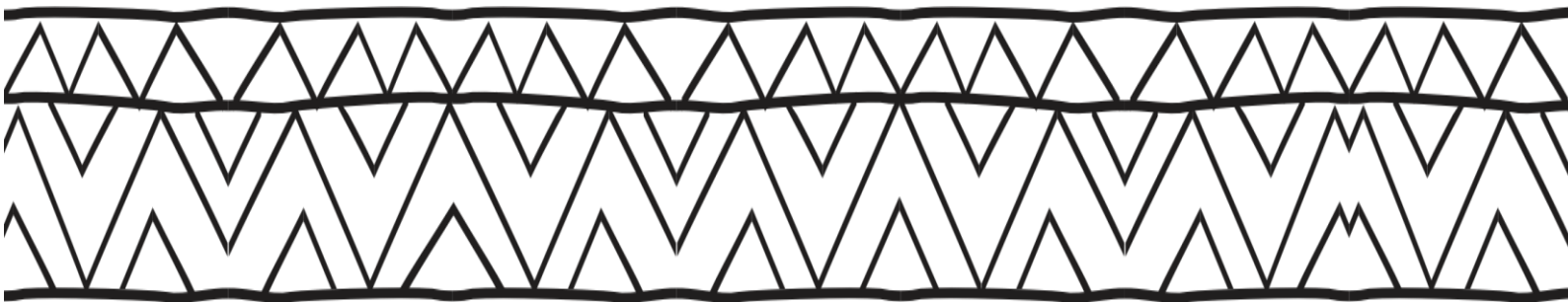


Imagem 7 - A calha do Baixo Oiapoque, com destaque para as comunidades de origem e lugares de memória dos autores/narradores, quais sejam: Tampak, São José dos Galibis, Kumarumã e Kumenê.

Fonte: Produzido por Ramiro Esdras e Isabela Itabaiana (2022).

## **CAPÍTULO II**

***Colonialismos na geografia física e humana da  
fronteira Oiapoque: “crioulos e índios franceses”;  
“négres da floresta”; “nortistas, sulistas” e  
indígenas “brasileiros”***



*Tradição Cerâmica Policroma Palikur  
(Conforme Stéphen Rostain, 2011)*

## 2 COLONIALISMOS NA GEOGRAFIA FÍSICA E HUMANA DA FRONTEIRA OIAPOQUE: “CRIoulos E ÍNDIOS FRANCESES”; “NÉGRES DA FLORESTA”; “NORTISTAS, SULISTAS” E INDÍGENAS “BRASILEIROS”<sup>50</sup>.

*O rio [Oiapoque] não é uma fronteira, é uma veia que alimenta um corpo grande [...] o corpo guianense.* (Pindard 2019, grifos nossos)<sup>51</sup>

Como problematizou Albert Memmi (2007) para uma psicologia do colonialismo, embasado na tríade lucro-privilégio-usurpação, o sistema nega à grande parcela da humanidade o acesso aos seus direitos fundamentais, principalmente por meio de sua invenção estrutural, o racismo. A condição do colonizador como usurpador se legitima a partir da premissa de que existem seres humanos com os quais não podemos partilhar uma existência em comum, sendo necessária a produção ininterrupta de fronteiras físicas e psíquicas entre Nós e Eles. (Memmi 2007:59).

É nesse sentido que a situação colonial impõe – a colonizadores e colonizados, elites administrativas e pessoas subalternizadas – condições econômicas, políticas e afetivas contra as quais é possível se insurgir, mas, sem que dela os sujeitos sociais consigam se abstrair completamente. É assim que a substância fantasmática da raça produz, simultaneamente, a realidade social, material e territorial das pessoas. Assim sendo, uma possível tradução para a tríade lucro-privilégio-usurpação proposta por Albert Memmi (2007) pode ser proposta a partir da guerra, do racismo e do esbulho territorial.

A descrição racializada do outro seria, então, o pilar fundamental do sistema colonialista, já que é ela que fundamenta a imutabilidade de uma relação histórica datada como se a desigualdade iniciada entre as pessoas detivesse caráter atemporal. Não obstante as relações humanas em dada situação de colonialismo não poderem ser consideradas unívocas, colonialidades e neocolonialidades parecem designar as relações entre os grupos étnicos e sociais no Baixo Oiapoque atual, visto que as situações de predomínio econômico,

<sup>50</sup> Mantemos a designação para os grupos identificados entre aspas, porque não tratam da autodesignação, mas de como são propostos e usados na tipologia colonialista regional, conforme seu uso a partir da margem brasileira.

<sup>51</sup> Afro-guianense, doutora em Etnomusicologia pela Universidad de Guyane. Frase proferida por ocasião de sua conferência no Festival Internacional Cafez’óca Brazil-Guyane, no campus avançado do Instituto Federal do Amapá, Oiapoque, em 30 de maio de 2019 (transcrição e tradução nossa).

arbitrariedade fronteiriça/territorial, opressão policial e subalternidade cultural parecem consolidar-se na relação povo a povo. Sociabilidades e hierarquias percebidas que remontam sempre a impermeável lei da raça (Memmi 2007), conforme refletimos na sequência do texto, partindo dos referentes étnicos. Para além do racismo estruturante que retroalimenta a “guerra justa”, o colonialismo detém um de seus sustentáculos jurídicos na produção das assim denominadas “novas” e/ou “naturais” fronteiras geopolíticas.

Fronteira não é uma noção consensual e é um sintagma polissêmico, variando de acordo com o campo de produção do conhecimento a que a pesquisa está vinculada. Grosso modo, as fronteiras são cotidianamente entendidas no seu sentido de delimitação político-territorial, bem como no sentido de apontar o lugar de encontro de perfis demográficos étnica e linguisticamente distintos entre si.<sup>52</sup>

Para nossa reflexão, importa considerar que a invenção de diferentes marcos fronteiriços nas Américas e África – em consonância com a conveniência europeia – foi operada de acordo com princípios geopolíticos constantes da arte da guerra hoje considerados “clássicos”,<sup>53</sup> visto que nestes moldes, a fronteira é o lugar que delimita a relação Eles versus Nós, concretizando, finalmente, o lugar onde “[s]e pode lutar [e eliminar o outro] até a morte, sem que esta conduta seja considerada criminosa.” (Aron 1986:382).

No texto que se segue, partimos do princípio de que não existem fronteiras “naturais” presentes ou remotas e ainda, o que aqui denominamos “fronteiras arbitrárias” são as produzidas ao toque do tambor e clarim de guerra europeu, desde a invasão da América, que, por sua vez, desorganizaram os marcos territoriais autóctones. Cumpre dizermos, então, que a delimitação do espaço de manutenção do modo de vida de um povo ou nação – a que podemos chamar territorialidade originária – é fenômeno histórico legítimo, complexo e interativo, que pode ser proposto para todos os grupos étnicos conhecidos ao redor do globo. Portanto, os marcos que neste texto denominamos arbitrários designam tão somente a “[t]entativa de abreviar este processo [histórico], transpondo certos traços das regiões centrais consolidados para a periferia, [o que] acarreta uma série de efeitos perversos que caracterizam as regiões de fronteira.” (Heinsfeld 2016:25).

---

<sup>52</sup> Para aprofundamento sobre diferentes conceitos de fronteira, consultar: Adelar Heinsfeld (2016:25-42).

<sup>53</sup> Sobre o assunto, consultar: Raymond Aron (1986) e Yves Lacoste (1988).

Nesse sentido, Adelar Heinsfeld (2016) leciona que:

Historicamente, podemos perceber três tendências básicas na formação das fronteiras. Nos locais onde a pressão pela posse territorial foi mais intensa, nas áreas mais povoadas, estabeleceu-se uma fronteira natural, demarcada por um acidente geográfico separador, que pode ser um rio, lago, cadeia montanhosa, floresta fechada, deserto; nas áreas de menor povoamento, mas onde existe uma pressão de posse, embora menor, surgiu a fronteira faixa, que se caracteriza como um espaço de transição, onde coexistem interesses diferentes; nas áreas desconhecidas, não povoadas, para antecipar seu direito de posse, governantes decidiram-se pela fronteira linha, que é traçada artificialmente utilizando-se os recursos da geodésia, demarcando-se pelos meridianos e paralelos. Nesta última tendência, quando a área limítrofe é ocupada populacionalmente e aparecem as pressões, procura-se buscar um acidente geográfico natural para estabelecer definitivamente a fronteira. (Heinsfeld 2016:27).

Não seria exagero dizer que a construção da arbitrária fronteira Oiapoque comporta mais de uma das tendências apontadas por Adelar Heinsfeld (2016), se considerarmos um processo histórico e social que abrange pelo menos três séculos de guerras indígena-européias constantes no universo guianense. (Meira 1989). A antiga territorialidade que estabeleceu limites de ocupação costeira entre os povos Caribe (*Costa Carib*) e Aruaque (*Costa Parikura*) em tempos remotos, parece ter sido apropriada pela guerra de esbulho dos povos guianenses, tendo os originários se envolvido no antagonismo das agências e dos estados nacionais franceses, batavos, ingleses e portugueses, respectivamente. (Batista 2020). A “antiguidade” dessas delimitações pré-coloniais também pode ser relativizada, visto que a história guianense e a própria memória indígena a que temos acesso está, em grande medida, mediada pelas divisões deixadas pelo colonizador, sendo que parte dos limites percebidos no presente são indubitáveis produções coloniais. (Dozon 2017).

Ainda no quesito tendências para a conformação de fronteiras no Baixo Oiapoque, sabe-se que estas também se configuram por posses territoriais propostas a partir de marcos “naturais” como o rio Vicente Pinsõn (Oiapoque-Brasil) e a montanha D’Argent, atual território ultramarino francês. (Rio Branco 2008). Para a segunda tipologia dirigida às áreas de menor peso demográfico – perseguindo a ideia de fronteira-faixa – caracteriza-se o espaço de transição e incerteza que configura a região do Contestado amapaense por séculos. Nessa direção, a atual fronteira franco-brasileira do Baixo Oiapoque, majoritariamente demarcada por essa grande veia aquífera que perpassa o corpo guianense

como menciona Marie-Françoise Pindard (2019), pode ser lida como o fruto ou o somatório de diferentes conceitos de delimitação, marcados e constituídos no tempo e no espaço.

A esta altura, é importante diferenciar as construções fronteiriças “dos Brancos”, via de regra baseadas em marcos “naturais” e sempre constituídas em bases cartográficas e iconográficas (Heinsfeld 2016), pois dessa perspectiva, quem possui o mapa, suposta e automaticamente, possui a terra<sup>54</sup>; em contraponto à perspectiva fronteiriça Afro e Indígena, ou melhor dizendo, a territorialidade guianense, via de regra embasada nos relacionamentos cultivados entre si, sendo a demarcação do território visibilizada pela circulação de humanos e não humanos e, sobretudo, pelos eventos diplomáticos e belicosos que retroalimentam as tensões e os necessários acordos celebrados de forma contínua e intermitente no curso do tempo.

É assim que podemos considerar o território afro e ameríndio, como fruto de um constructo ininterrupto permeável a mudanças, mediante as dissonâncias, migrações e os acordos celebrados no curso da história. Como demonstramos em nossa pesquisa de mestrado, para o Baixo Oiapoque, a *Keka* (guerra) indígena não é apenas rito belicoso de iniciação dos jovens na comunidade pan-guianense, mas, também, o espaço para a troca de esposas, de tecnologia e bens (tangíveis e intangíveis) e, finalmente, o lugar de elaboração e reificação dos discursos sobre os direitos territoriais de cada povo enunciados em meio ao vigor das competições guerreiras. (Batista 2019).

Nesse aspecto, o lugar onde o conceito de fronteira eurocêntrico se aproxima da construção da territorialidade afro e indígena seria por ocasião do apontamento das fricções interétnicas que caracterizam esse espaço. Atrito e tensão a que indígenas e afro-guianenses sabem responder com uma miríade de ritos festivos, trocas e acordos de paridade, ao passo que os não índios parecem sempre responder com a banalização da violência e a ostensividade do aparato militar.

Sobre esse mesmo assunto, Adelar Heinsfeld (2016) propugna que sob a perspectiva ocidental:

[O] sentido de fronteira não é o de fim, mas do começo do Estado, o lugar para onde ele tende a se expandir. [...] Assim, a fronteira pode ser um fator de

---

<sup>54</sup> Sobre o assunto, consultar: Brian Harley (2009).

integração, “na medida que for uma zona de interpenetração mútua e de constante manipulação de estruturas sociopolíticas e culturais distintas” [...] A fronteira pode ser considerada uma fonte de perigo ou ameaça, pois ela pode desenvolver interesses distintos aos do governo do Estado; já o limite é criado e mantido pelo governo central do Estado, não tendo vida própria, nem mesmo existência material. Assim, o limite não está ligado à presença humana, não sendo mais que uma abstração generalizada na lei nacional. [Assim, o] limite é uma linha fixa, enquanto a fronteira é uma linha móvel[.] (Heinsfeld 2016:31).

Diante da histórica mobilidade das pessoas etnicamente diferenciadas – que efetivamente conhecem e reconhecem seu território de origem e de direito em movimentos circulares – e a fixidez arbitrária dos limites estatais, a polissemia conceitual permitida do termo Fronteira nos permite considerá-la ora como lugar de instalação da válvula de escape para pressões internas sobre os grupos étnicos ou nacionais<sup>55</sup>, ora como lugar de cultivar o equilíbrio político necessário entre a pressão de dois ou mais leviatãs. Além disso, a faixa de fronteira também pode ser o lugar onde a “americanização” dos valores e comportamentos é mais rápida e efetivamente construída, tornando débeis os princípios europeus e esgarçando as linhas que separam a suposta “civilização” europeia de uma fabulada “barbárie” americana. (Turner 2004).

Isso posto, convém considerarmos que os marcos fronteiriços que denominamos arbitrários somente se impõem na região do Oiapoque por força das armas e patrulhas de fronteira, visto que, à semelhança de qualquer outra fronteira colonial, as repartições dos territórios guianenses foram decididos em lugares de ultramar e sem consulta às territorialidades produzidas e constituídas por seus povos, a exemplo do marco produzido entre a Venezuela e a Guiana Inglesa, então arbitrada pela Secretaria de Estado do governo estadunidense, em 1895 (Bruit 1987). E mais importante para nossa pesquisa, a fronteira entre o Brasil e a França arbitrada cinco anos depois pelo presidente da Suíça, Walter Hauser, nos idos do ano de 1900. (Meira 1989). É interessante assinalar que essa fronteira franco-brasileira, finalmente arbitrada a aproximados cento e vinte anos, constituiu 730 quilômetros de borda fronteira contínua entre os dois países, perfazendo do alto ao Baixo rio Oiapoque. (Nascimento 2018). Nesse sentido, o rio Oiapoque constitui a particularidade de fazer do Brasil o país que compartilha da maior faixa fronteira (Imagem 8) com a

---

<sup>55</sup> Sobre isto, consultar: Berta Becker (1988).

República francesa (Cavлак 2017), mesmo se considerarmos todas as outras possessões ultramarinas francesas:



Imagem 8 - A fronteira Franco-brasileira oficialmente delimitada pelo talvegue do Rio Oiapoque, em município homônimo. Ao fundo, a ponte estaiada binacional.

Fonte: Foto do autor (2018)

Um vislumbre sobre a atual configuração geopolítica desenhada sobre o escudo das guianas nos permite a ilação de que o colonialismo realizou ali um primeiro experimento de partilha de territórios entre as nações europeias, o que fariam secundariamente no auge da corrida imperialista empreendida no século XX, quando da disputa por nacos do continente e dos povos africanos, em meio, ou como estopim para a deflagração das guerras mundiais. Essa constatação nos permite questionar a premissa defendida por Héctor Hernan Bruit (1987), de que a América não teria sido esquartejada como a África, muito embora o “esquartejamento” territorial nela tenha ficado mais restrito à porção amazônico-caribenha do continente, talvez, em função do gigantesco amálgama territorial produzido nas Américas portuguesa e espanhola ao longo de séculos, antes que se levantasse de forma definitiva o grande retaliador estadunidense, bem como as demais potências imperialistas do século XX que operacionalizaram as guerras mundiais.

No Imagem 9, a seguir, o retalhamento do atual território guianense localizado no ponto de interseção entre o oceano Atlântico e o mar do Caribe:



Imagem 9 - O Escudo das Guianas, fatiado entre as nações europeias.  
Fonte: (Platon 2012).

A região do Baixo rio Oiapoque onde se encontra parte da guiana, supostamente portuguesa, foi caracterizada por Lux Boelitz 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 2001:160), de maneira que, para referirmos esta amplitude geocultural, política e humana e seus variados componentes de fricção interétnica, é preciso realizar um exercício de imaginação histórica e geográfica que rompa com a lógica dos mapas atuais, situando o Baixo rio Oiapoque na Amazônia caribenha, territorialidade que prevalece no imaginário de indígenas e afro-guianenses que habitam a região de distintas maneiras até o presente. É nesse sentido que a afirmação da acadêmica afro-guianense Marie-Françoise Pindard (2019), constante do *caput* do texto, parece explicitar o fato de que enquanto os estados querelantes (Brasil e França) pretenderem que a fronteira seja aquilo

que os separa, os povos e populações que nela habitam, em contrapartida, ressignificam as águas neofronteiriças do Oiapoque como aquilo que os une.

Nesse diapasão, importa dizer que, enquanto percebemos uma categoria relativamente hegemônica de fronteira de interesse do arbítrio colonial, no Baixo Oiapoque a palavra é criouliçada e (re)conceituada pelos originários, o que nos permite tratar com a noção de fronteira como sinonímia para territórios e territorialidades em constante processo de (re)construção, negociação e (re)significação, mediante alianças e dissonâncias celebradas entre as pessoas e os assim considerados “donos” do território, via de regra, seres não humanos também conhecidos como *Karuanãs*.

Embora inexista por parte dos países invasores (Brasil e França) um marco jurídico específico que reconheça o direito de circulação tranfronteiriça dos povos guianenses em respeito às suas territorialidades ancestrais, essa fronteira guarda um histórico de permeabilidade a pessoas oriundas de distintos sistemas de migração, tais como o europeu, africano, caribenho e asiático, ao longo de séculos e até o presente momento. (Joseph 2022).

Esta permeabilidade e também a resistência e conseqüente esgarçamento dos limites nacionalizantes daqueles que se consideram mutuamente como os habitantes das guianas, encontram-se devidamente ilustradas pelo caso da migração de famílias do povo *Galibi Kalinã* de nacionalidade supostamente francesa, que se (re)territorializaram e (re)nacionalizaram em território brasileiro, a partir da segunda metade do século XX, como relatamos no capítulo quatro desta tese.

A fronteira em curso, que inferimos a partir do ponto de vista do imaginário dos originários e de seus aliados propõe uma aproximação com uma das regiões menos conhecidas do Brasil em termos de geografia humana, visto tratar-se de território de posse contestada até 1900, alegadamente ocupada por “crioulos e índios franceses”, até aquele período. (Meira 1989). Do processo histórico, via de regra belicoso, que combinou vozes, línguas e facções humanas sobre e em confronto ao tacão de diferentes agentes e estados coloniais, bem como das distintas relações sociais inauguradas pelo deslocamento, subalternização, escravismo e genocídio peculiares aos colonialismos em todo o universo caribenho (Hall 2013), resultou no Oiapoque atual o amálgama de uma diversidade de

grupos étnicos e nacionalidades em movimento – afro-guianenses, asiático-descendentes, ameríndios de diferentes nações e, finalmente, europeus e brasileiros de diferentes regiões.

Somente depois de três séculos conflituosos pela definição do marco fronteiro definitivo entre o Brasil e a França, a região do Baixo Oiapoque experimentou um breve ensaio de transformação do paradigma de “fronteira separação”, para o de “fronteira de cooperação” (Heinsfeld 2016:39), movimento protagonizado pelos presidentes Luis Inácio Lula da Silva e Nicolas Sarkozy, no final da primeira década do século XXI. Refiro-me aos “acordos binacionais” celebrados e assinados pelos dois chefes de estado em histórico encontro no Baixo rio Oiapoque, que à época anunciavam investimentos substanciais na região, prevendo a construção de rodovias, postos aduaneiros, ponte binacional, universidades e centros de pesquisa em biodiversidade com identidade binacional, além de novos marcos jurídicos e diplomáticos que previam tratamento de reciprocidade entre povos e populações de ambos os países.<sup>56</sup> Estes acordos, na prática, foram tornados sem efeito e/ou abandonados pelos governos das duas nações, segundo a percepção dos não índios no Oiapoque, entre os quais incluo a minha própria.

Na Imagem 10, a seguir, na parte superior esquerda do mapa, localiza-se o talvegue do rio Oiapoque (calha baixa), que historicamente delimita a arbitrária fronteira estatal que separa franceses de luso-brasileiros, ao mesmo tempo em que impacta os fluxos e territorialidades afro e indígenas na região.

---

<sup>56</sup> Sobre o assunto, consultar: Fabio Santos (2021).

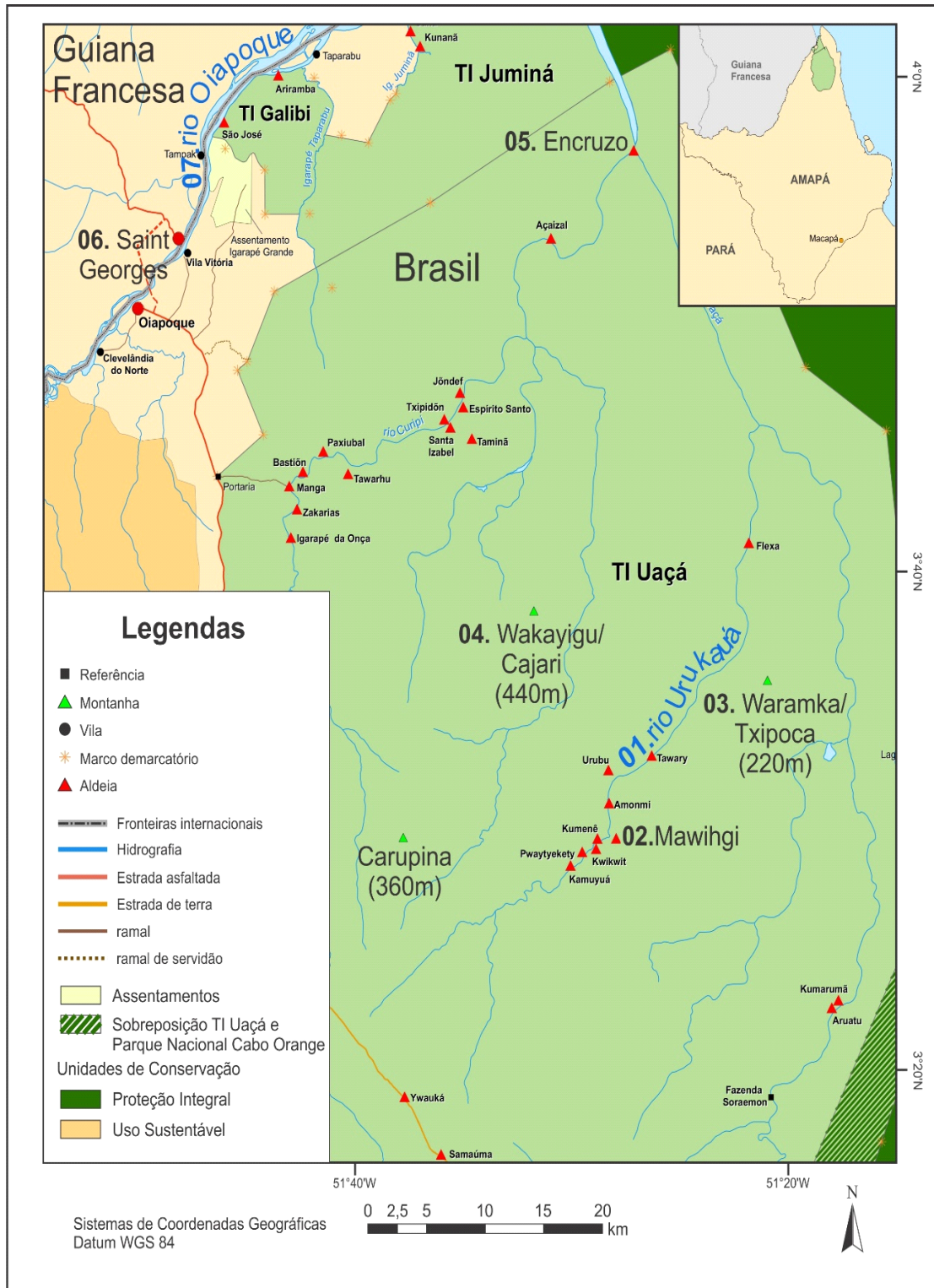


Imagem 10 - Geolocalização de comunidades afro e indígenas constantes de ambos os lados da borda fronteira  
Fonte: Adaptado de IEPÈ (2010).

Sob a perspectiva arqueológica, o estado da arte demonstra que essa região oiapoquense, que compreende parte da costa oriental das guianas, é um dos lugares chave para investigarmos a história social e ambiental da Amazônia, visto que nela foi possível

identificar a continuidade de ocupação de sociedades ameríndias contemporâneas, que ali se encontram em movimento desde o período pré-colonial, caso que envolve, principalmente, os povos *Palikur* e *Kali'nã*, respectivamente. (Saldanha e Cabral 2014). Esse espaço de enclave entre a Amazônia, a Guayana e o Circum Caribe reflete a diversidade cultural que compõe sua história de longo alcance, contemplando uma profusão de povos e culturas que permanecem em franca comunicação na atualidade, resistindo e se conformando às relações inauguradas pelo colonialismo/racismo e as novas fronteiras de base europeia.

O estudo dos estilos cerâmicos que relacionam objetos, lugares, grupos étnicos e respectivos monumentos megalíticos e fúnebres para a região perpassam desde as obras de Emílio Goeldi e Betty Meggers, até Denise Schaan.<sup>57</sup> Como ficou demonstrado pela relação entre grandes aldeias fortificadas, megalitos erigidos por povos e clãs federados, além do mapeamento de monumentos e artefatos fúnebres, a cultura *Aristé* predominou na faixa costeira do Amapá por aproximadamente mil anos (Rostain 2011), tendo seu desaparecimento definitivo sido datado por volta do século XVIII da era cristã, período que coincide com o registro histórico das guerras travadas por diferentes agências e nações europeias pela invasão e predomínio sobre as riquezas guianenses. (Green et al. 2011).

No que diz respeito às populações afro e indígenas, prevalecem no lado brasileiro da margem do rio Oiapoque quatro grupos étnicos autodeclarados indígenas, os de matriz Aruaque que são os *Palikur Arukwayene*; os Tupi *Karipuna* e os dois povos Caribe, *Galibi Kalinã* e *Galibi Marworno*, respectivamente, todos guardando estreitas relações interétnicas com os afro-guianenses<sup>58</sup> que vivem na margem francesa do mesmo rio, estes últimos designados ora como *Creóles*, ora como *Buchinenguê* e/ou *Saamaka*, povo e história étnica sobre quem discorreremos em outro capítulo desta tese. Ainda na margem francesa habitam povos e clãs de matriz Caribe *Galibi Kalinã* e *Wayana*; os Tupi *Teko* e os *Wajãpi*; e, finalmente, uma parte dos Aruaque *Palikur Arukwayene* e os *Lokono Arawaca*.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Para uma síntese dos estudos, consultar: João Darcy de Moura Saldanha e Mariana Petry Cabral (2014).

<sup>58</sup> Os afro-guianenses de nacionalidade inglesa na região fazem-se invisíveis na pesquisa por uma suposta e não confirmada relação, enquanto grupo étnico-racial, com o tráfico internacional de pessoas, drogas e armas.

<sup>59</sup> Conforme classificação do autor/narrador indígena *Yermollay Caripoune* (Luiz Yermollay Oliveira dos Santos) (2018, 2019).

É importante perceber que, não obstante a impossibilidade de estabelecermos delimitações entre práticas culturais por definição interdependentes, porque circunscritas a uma área cultural oiapoque/guianense comum, cada um dos grupos étnicos pratica diferentes formas de distinção entre si, a exemplo da visão particular de cada uma acerca das práticas religiosas e da história vivencial guianense narrada em diferentes gradientes de particularismo. Trata-se de exercícios de memória(s) e esquecimento(s) feitos no sentido de eleger e reinventar traços e símbolos que alimentam o processo de reificação étnica. (Cunha 1985).

As distinções percebidas na pesquisa aparentam ter em comum a contínua necessidade de afirmação dos povos frente à herança e a presença colonial. É Fredrik Barth (2000:123) quem lembra que “[a]s pessoas participam de universos de discurso múltiplos, mais ou menos discrepantes; constr[uindo] mundos diferentes, parciais e simultâneos, nos quais se movimentam”, conceituação que reputamos pertinente ao contexto abordado.

Um olhar sobre a geografia física da região, e sua constante (re)divisão política entre distintas nações e agências coloniais, ajudam a perceber a construção multi e interétnica em curso engendrada a partir do fatiamento dos territórios indígenas entre as potências colonizadoras, que produziram a identidade geocultural Europa e, por contraste, a Caribenho-guianense. O vislumbre sobre o mapa oitocentista de Henri Coudreau (Imagem 11) nos permite perceber, para além de um periférico Caribe brasileiro invisibilizado sob o manto da Amazônia, as territorialidades propícias à formação e consolidação de identidades diaspóricas múltiplas, conforme a caracterização de Stuart Hall (2013) para o Circum-Caribe:



Imagem 11 - Na imagem, a “Carta Geral da Guiana representando as pretensões das duas partes, segundo documentos franceses e brasileiros (1900)”.

Fonte: (Biaggi 2015).

É possível postularmos que a recusa de diferentes povos territorializados na Amazônia caribenha em se deixar “[e]ncurrala[r] dentro das fronteiras nacionais transgredindo os limites políticos” (Hall 2013:39), nacionais e nacionalizantes, conforme a proposição do autor, se aplicam ao Baixo rio Oiapoque, visto que o cotidiano etnográfico nos permite a percepção de um esgarçamento e reconstituição contínua de identidades e territorialidades nacionais, conforme demonstramos neste texto. É possível teorizar, ainda, que as fronteiras estabelecidas pelas guerras coloniais em sobreposição às territorialidades Caribe e Aruaque não se consolidaram em sua completude, visto a prevalência discursiva das antigas territorialidades ora percebidas na história vivencial e narradas pelos interlocutores da pesquisa, além da insistência de diferentes povos guianenses e de seus aliados em furar o bloqueio imposto à sua mobilidade – agora considerada transfronteiriça – tendo em vista a necessidade de circulação entre os territórios franco e brasileiro em atenção às suas próprias demandas familiares, religiosas e econômicas em fluxo contínuo. A exemplo de outros

limites estabelecidos pelos “brancos”, a premissa colonizadora de que as fronteiras são legalmente<sup>60</sup> “[e]státicas e de que os povos transfronteiriços deveriam se adequar à lógica ocidental que impõe homogeneidade [aniquilando itinerários] relacionad[o]s à etnicidade e [a] territorialidade [afro e indígena]” (Munhós 2022:159), longe está de ser completamente imposta pelas respectivas polícias de fronteira dos estados limítrofes.

Em suma, a região do Baixo Oiapoque parece marcar um contexto sócio e territorial em que seus povos, estando “[a]qui pertenciam originalmente a outro lugar” e cujos roteiros históricos “[s]ão tudo, menos pur[o]s.” (Hall 2013:33-34). Povos que parecem engendrar o hibridismo como força subversiva, que crioulizam os signos, limites e linguagens dominantes, conferindo-lhes diferentes significados. Trata-se de um recorte da Amazônia caribenha ainda pouco conhecido, mas que, historicamente, acolhe todos aqueles que “est[ando] na civilização ocidental [...] de fato se sente[m] fora dela, te[ndo] compreens[sões] única[s] sobre suas [respectivas] sociedades.” (Hall 2013:52-53).

## 2.1 Grupos étnicos de pertencimento dos autores/narradores

*Quem poderia proteger melhor as fronteiras desprotegidas e “espaços vitais” das “nações cobiçosas” que buscavam um depósito para seus “excessos de população” do que o índio?* (Revista apud Garfield e Colledge 2000:22, grifos nossos).

Um dos grupos étnicos considerado responsável pelo “afrancesamento”<sup>61</sup> linguístico e cultural, em termos regionais é, paradoxalmente, um povo de origem africana. Os *Saamaka* são, na atualidade, um grupo étnico afro-guianense que habita desde as florestas interiores da República do Suriname até as fronteiras periurbanas do território ultramarino francês (Guyane) com o Brasil, na calha baixa do rio Oiapoque. Trata-se de um

<sup>60</sup> Para um estudo de pluralismo jurídico que versa sobre a necessidade de reconhecimento do direito de circulação indígena em contexto de mobilidade transfronteiriça, a partir de cânones do direito internacional e interamericano, consultar: Luyse Vilaverde Abascal Munhós (2022).

<sup>61</sup> Afrancesamento e/ou abasileiramento são termos regionais criados para aferir o sucesso ou fracasso de os estados nacionais em disputa imporem-se aos povos e organizações regionais. (Batista 2019) Na pesquisa, utilizamo-nos dos termos não necessariamente para apontar o sucesso dos empreendimentos colonizadores em inculcar seus respectivos signos, mas, sobretudo, para relatar como os povos da região hibridizam, “crioulizam” e ressignificam os códigos, sobretudo linguísticos, a partir das matrizes europeias e/ou euro-americanas.

povo cuja diáspora marca as narrativas indígenas e também aquelas referentes ao histórico de ocupação da região, visto que sua atual configuração é fruto da intervenção do colonialismo escravocrata de base franco-holandesa e luso-brasileira. (Dozon 2017) Estes africano-guianenses são reputados como “responsáveis” pelo aludido afrancesamento das populações indígenas na margem brasileira, também em função de seu histórico de alianças comerciais e casamentos interétnicos, que, por sua vez, firmaram o *créole/khéuol* como “língua geral” na região.

A língua Créole merece algumas considerações. Além da base lexical francesa, no caso da língua da guiana surinamesa, ela toma emprestadas, palavras holandesas, indígenas e africanas e palavras inglesas, espanholas, indígenas e africanas, no caso do Martinica (Ribal-Rilos 2019ab). Para o caso do Baixo Oiapoque o *Créole* parece ter evoluído de um suposto patuá francês em conjunto com as relações coloniais, ganhando estatuto de língua na atualidade, sendo seu *status* afirmado por estudantes universitários de ambas as margens do rio que apontam para a sua estrutura gramatical própria. Sendo uma língua essencialmente oral, seu afrancesamento é tido como um fenômeno relativamente recente, tendo em vista uma aludida necessidade de ascensão social nas cidades, por parte de pessoas de origem indígena e africana. (Ribal-Rilos 2019ab).

Tendo língua e casamentos em comum com as populações indígenas, as práticas xamânicas *Saamaka* constituem-se, talvez, seu maior diacrítico, na atualidade. É fato que os xamãs<sup>62</sup> *Saamaka* são poderosos e idiossincráticos a ponto de atraírem tanto indígenas quanto não indígenas, em busca de cura para doenças e solução de problemas considerados de impossível resolução sob uma perspectiva ocidental. (Zaguetto 2019). Discorremos sobre o povo e a religiosidade *Saamaka* mais à frente, em um capítulo específico desta tese. Fato é que, entre a disputa europeia pelo esbulho dos territórios indígenas na região guianense, a peleja entre franceses e luso-brasileiros aparenta marcar mais fortemente as narrativas dos povos alcançados na pesquisa – talvez, por ter perdurado cerca de três séculos.

---

<sup>62</sup> Para a discussão constante da tese conceituo o *Xamã* (bem como os fazeres xamânicos), como o trabalho e as habilidades que alguns homens e mulheres apresentam na administração das relações entre os humanos e os extra-humanos, mobilizando o poder dos últimos em benefício ou detrimento de pessoas e comunidades, na vida cotidiana. Sobre o assunto consultar: Eduardo Viveiros de Castro (1996) e Ramiro Esdras Carneiro Batista (2020).

No mapa regional atribuído a *Coudreau*, nota-se que a área correspondente à antiga Costa *Palikur* – compreendida entre os rios Araguari e Oiapoque – aparece sob o domínio francês, como *Territoire contesté* pelo Brasil, o que ajuda a pensar no peso da aliança com os franceses implícita na base da etnicidade destes Aruaque. Reputados como “índios franceses” desde a invasão do litoral guianense, os *Palikur Arukwayene*, ainda hoje, reificam sua aliança francófona (Batista 2019), sendo o povo indígena “brasileiro” a ter trânsito garantido na França ultramarina até o presente, o que confirma o descrito em cartas e relatórios de época, expedidos tanto por Emílio Goeldi, por ocasião de sua passagem pelo Uaçá em 1895 (Gomes et al. 1999), como também pelos escritos do Marechal Rondon em seu Diário de Inspeção de Fronteiras, a partir de 1927, ambos designando os *Palikur* como amigos dos franceses. (Capiberibe 2007).

Dentre as muitas contradições do “humanismo” rondonista constam as orientações explícitas do velho Marechal quanto à necessidade de “civilizar” e “abrasileirar” os indígenas do Uaçá (Oiapoque), posicionando-se contrário à relação próxima dos seus “índios brasileiros” com os “franceses e crioulos da Guiana”, diretrizes administrativas finalmente implementadas a partir da instalação do Posto Indígena do Encruzo, na foz do rio Uaçá, por volta de 1940. (Arnaud 1969:115).

Acrescido aos dois agentes a serviço do Brasil, há ainda um terceiro – Curt *Nimuendaju* (1926:59 *sic*) – que confirma o *status* e a opção política desses aruaque, ao considerar que “[o]s brasileiros do Oiapoque são repulsivos aos Palikur [que preferem tratar] com o creolo [guianense] cortês e pacífico.” Os assim considerados “índios franceses” *Palikur* são um dos povos do Baixo Oiapoque cujas memórias de guerra foram importantes para a composição do *corpus* da pesquisa.

Por sua vez, os *Galibi Marworno* são formados por distintas ondas de população guianense em deslocamento, descendendo tantos de povos e clãs Caribe e Aruaque, quanto de afro-guianenses recebidos e incorporados ao povo no alto rio Uaçá em distintos momentos. Apesar do etnônimo, não possuem vínculo diaspórico com os vizinhos *Galibi*<sup>63</sup> *Kalinã*. Durante a maior parte do século XX, os *Galibi Marworno* declararam-se católicos envidando movimentos voluntários e/ou impostos, a fim de romperem com o universo

---

<sup>63</sup> *Galibi* é termo genérico amplamente utilizado nas colônias francesas para referir povos de origem Caribe. Usada sem adjetivação, a palavra não diz nada sobre os etnônimos guianenses.

xamânico. A instalação de um posto avançado do exército e a concomitante criação de uma fazenda de búfalos, ambos a iniciativa e o empreendimento das forças armadas causaram grande impacto na organização social e territorial do povo *Marworno* (Tavi [19--?]), em meados do século XX, como demonstramos mais à frente neste texto.

Finalmente, homologada a Terra Indígena Uaçá nas últimas décadas do período novecentista, os *Marworno* puderam livrar-se da arbitrariedade das manobras militares e da invasão dos búfalos que tantos transtornos causaram para suas práticas agroflorestais. Retomando a plena posse de seu rio Uaçá e rompendo definitivamente com o uso indevido e não autorizado de seu território, o povo *Marworno* atualmente enfrenta problemas com a multiplicação de religiões exógenas em seu meio, o que aparentemente vem sendo causa de muitos conflitos internos, visto a “disputa de almas” e consequentes acusações de agressões xamânicas trocadas entre católicos e pentecostais.

Completando o quadro relativo aos povos cuja memória/história compõe o *corpus* desta pesquisa, referenciamo-nos aos *Galibi-Kalinã*<sup>64</sup> – autodenominados *Kali’na-Tilewuyu* – migrados do norte da Guiana Francesa para a margem brasileira em 1950, que assumiram uma diáspora recente em busca de “sossego”, no que eles então consideravam ser o país dos índios. (Vidal 2010). Trata-se dos mesmos *Galibi Kalinã* identificados como os “inimigos” particulares dos *Palikur Arukwayene* em suas narrativas mito-históricas. A insistência do grupo em se autodenominar *Tilewuyu* (verdadeiros) retrata a distinção entre os grupos familiares *Galibi*, sobre a qual nos debruçamos mais a frente.

A ênfase na especificidade também pode ser entendida pela motivação de seus grupos familiares em deixar a costa da Guiana e se mudar para o Brasil em meados do século XX, o que segundo *Babal*<sup>65</sup> (V. Jean Jaques 2019, 2020), deu-se por uma briga com outras pessoas e a necessidade de fugir das agressões xamânicas veiculadas pelos desafetos.

Trata-se, seguramente, dos descendentes dos inimigos rituais dos *Palikur Arukwayene* na guerra ameríndia fruto de muita controvérsia na região. Um povo que o

---

<sup>64</sup> Sonia Zaguetto (2019:321), afirmou existirem 72 pessoas da etnia *Galibi-Kalinã* em todo o território brasileiro, no ano de 2019, 28 dos quais residentes no Baixo Oiapoque, mais especificamente na aldeia São José dos *Galibis*.

<sup>65</sup> Um de nossos jovens interlocutores entre os *Kalinã*, filho do Cacique Miguel Jean Jaques foi Valber Rogério dos Santos Jean Jaques. Desistente do engajamento ao exército brasileiro, Valber Rogério cuida da família e da roça em sua aldeia São José dos *Galibi*, no Baixo rio Oiapoque. Desde o início do ano de 2018, é acadêmico do CLII/UNIFAP.

governador da colônia francesa *De Ferrole* declarou, em 1699, como os “galibis submissos ao rei [...]”, apontando-os como os “índios de Caiena [que] ao longo do tempo trataram e negociaram com os naturais da referida Hyapoc [...] e os nativos da referida terra de Hyapoc do rio das Amazonas sempre comerciaram [c]om os moradores de Caiena [...]” (Rio Branco 2008:106). Em que pesasse a negação do patriarca, o Senhor *Gerárd Lod* – falecido em março de 2018 – com respeito à participação de seu povo no conflito contra os Aruaque (Vidal 2001), a história vivencial *Galibi* está diretamente relacionada à implantação das bases coloniais na ilha de Caiena, a partir do que é conhecido regionalmente como a “guerra dos *Palikur*”.

Apresentados os povos a que pertencem os respectivos autores/narradores, cumpre dizermos que os coletivos indígenas, afro-guianenses e genericamente “brasileiros” da calha baixa do 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 às interações individuais e coletivas a que estão expostos seus sujeitos sociais (Wolf 2005:462).

A fronteira Oiapoque configura-se, portanto, por arranjos pluriculturais, multi e interétnicos que guardam todas as ambiguidades inerentes à “[d]ialética entre etnicidade e nacionalidade” transfronteiriça (Oliveira 2006:112), quadro sociológico atual que não difere do passado colonial, conforme denunciam seus vestígios arqueológicos, históricos e mnemônicos perscrutados. Trata-se, portanto, de um lugar onde pessoas de diferentes origens interseccionam nacionalidade e etnicidade, de maneira que “[a]s identidades passam a ocupar, praticamente, o mesmo espaço da nacionalidade que tende a se internacionalizar”, conforme a reflexão de Eneida Corrêa de Assis para os habitantes do Oiapoque (Assis 2007:200).<sup>66</sup>

Finalmente, precisamos referenciar a população não indígena demograficamente majoritária na margem brasileira do Baixo Oiapoque, composta, principalmente, de nortistas e sulistas que surgem tardiamente no panorama demográfico regional, principalmente a partir da década de 1990 do século XX, em função das muitas oportunidades no serviço

---

<sup>66</sup> Para a discussão sobre nacionalidade e etnicidade transfronteiriça nas fronteiras guianenses, consultar: Eneida Corrêa de Assis (2007).

público federal brasileiro, dentre os quais nos incluímos.<sup>67</sup> No início de 2019, os nacionais somavam aproximadamente vinte mil residentes e domiciliados no município fronteiriço, de um universo total de vinte e nove mil pessoas<sup>68</sup> constantes daquela municipalidade. Dentre o quântico de “brasileiros”, há divisões mais refinadas, mas, dificilmente passíveis de alguma confirmação, visto a inadequação dos questionários do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), que não alcançam a dinâmica complexa das migrações sazonais e dos casamentos interétnicos, além da díade que separa “nortistas” (amazônidas e nordestinos) de “sulistas” (os do centro-sul do país), pessoas identificadas no cotidiano urbano local por sotaques, práticas e comportamentos alegadamente característicos de paraenses, maranhenses, cearenses, paraibanos, mineiros, goianos e gaúchos. Trata-se de migrantes que se agrupam para além do critério de origem e preferências culturais, mas, também, por participarem “[f]requentemente do mesmo setor de atividade profissional” e consequente posicionamento social. (Laval 2016:83).

De nossa percepção etnográfica, entendemos que na fronteira Oiapoque a definição para brasileiro e estrangeiro tenha um caráter movediço e conjuntural. É desta maneira que um oiapoquense não indígena provavelmente nos classificaria como um mineiro, ao passo que um oiapoquense indígena nos consideraria um *parnãn* (branco lusófono). *Parnãnzão* é um epíteto com o qual temos de conviver sistematicamente em nosso cotidiano de vida e trabalho. De forma análoga, brasileiros de todas as regiões tendem a denominar pessoas de pele preta como “crioulos”, não importando seu pertencimento étnico ou nacionalidade, praticando a mesma generalização de caráter pejorativo para as pessoas indígenas, os genericamente denominados “*muchê*” ou “*munchê*”.

---

<sup>67</sup> Sobre o assunto, consultar: Pauline Laval (2016).

<sup>68</sup> Dado coligido pela Secretaria Municipal de Saúde de Oiapoque e apresentado pela enfermeira Taís Carneiro por ocasião do I Encontro Binacional de Meio Ambiente, no eixo Crescimento e Poluição Urbana/Meio Ambiente e Saúde, em 31 de maio de 2019.

## 2.2 Bebendo água de muitos rios: religiões percebidas e línguas praticadas

*Por isso é que se carece principalmente de religião: para se desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara da loucura [...] Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio [...] (Rosa 2006:16, grifos nossos).*

As práticas religiosas da população lusófona no Oiapoque, incluídos neste grupo os que Expedito Arnaud (1969) classificou como neo-brasileiros, vão desde um catolicismo historicamente cultivado pelas famílias ditas “tradicionais”<sup>69</sup> da cidade, até uma profusão de denominações pentecostais e neo-pentecostais, as últimas frequentadas majoritariamente pelos assim chamados “nortistas”, neopentecostalismo que também conta com franca adesão de indígenas urbanizados. Mas, para além da zona urbana, religiões cristãs com presumida origem na reforma protestante avançam com velocidade nos territórios indígenas de ambos os lados da fronteira, provavelmente fruto de seu caráter colonizante/missionário adicionado à falta de políticas efetivas de consulta aos povos e consequente ausência de controle nas atividades de colonização religiosa financiadas por dezenas de denominações cristãs, nacionais e internacionais.

A análise das memórias do Senhor *Koko Tavi* (Manoel Firmino) que descrevem a história vivencial do Povo *Galibi Marworno* nos fornecem um quadro que podemos classificar como desolador, quando aborda o fenômeno da colonização religiosa entre povos indígenas no Oiapoque, em sua possível relação com a produção de sofrimento psíquico entre as pessoas, como mostramos no corpo da tese.

Na mesma zona urbana de Oiapoque, assinalamos um número desconhecido de praticantes do candomblé que somente são visibilizados pela quantidade de oferendas expostas ao amanhecer do dia em vias públicas que adentram a floresta, fato que pudemos presenciar ao longo dos anos. Referimo-nos a um Candomblé na Amazônia em termos gerais, porque além de seus praticantes não se deixarem conhecer na pesquisa, a designação de Candomblé amazônico não pode ser pensada genericamente para práticas, pessoas e discursos que não alcançamos. De todo modo, os vestígios que identificamos

---

<sup>69</sup> Referimo-nos aos netos e bisnetos dos antigos brasileiros no Oiapoque, comerciantes, fazendeiros e donos de garimpo que se autoproclamam moradores tradicionais da *Martinica*, antiga designação usada para a cidade. (Zaguetto 2019).

denotam essa prática religiosa, tendo em vista a presença de oferendas dirigidas às divindades africanas e indígenas conjuntamente. (Melo 2021).

No contingente da população oiapoquense transfronteiriça existem ainda os “homens e mulheres da fronteira” – de orientação religiosa desconhecida – cujo exemplo mais emblemático são os filhos de brasileiras com os comerciantes e empreendedores *chinoá* (chineses) habitantes da margem francesa, crianças e jovens cujos pais teimam em não assumir as respectivas responsabilidades legais, visto a “vergonha” supostamente conferida aos relacionamentos interétnicos. (Benoît 2019).

A profusão de línguas, práticas religiosas e relacionamentos interculturais engendram discursos de caráter hierárquico facilmente identificáveis na orla do Oiapoque. Embora o substantivo feminino possa ser aplicado ao caso, visto que a palavra hierarquia supõe um conjunto de elementos que apontam para relações escalonares de poder entre pessoas, e o vocábulo também denota sua dimensão colonizante, visto que, etimologicamente, hierarquia remonta sempre a uma ordem prévia e sacralizada. Como nada há de sagrado ou eterno em uma relação datada que inaugura o racismo estruturante mediador das relações entre as pessoas, utilizamo-nos da palavra “hierarquia” neste ponto do texto, para designar relações sociais baseadas, em grande medida, em critérios étnico-raciais locais.

Senão vejamos, em nossas próprias notas e observações, percebemos que brasileiros “sulistas”, bem como pessoas supostamente “brancas” nascidas em Oiapoque (e enriquecidas no garimpo), se encontram no topo da hierarquia social. Por sua vez, “nordestinos” e “amazônicos” são tidos como mão-de-obra barata e, portanto, subalternizados. Na base da suposta hierarquia, estariam os povos indígenas que precisam conviver cotidianamente com o peso do discurso de que “são um entrave” ao desenvolvimento econômico regional, por deterem a quase totalidade das terras férteis e auríferas da região. Esse discurso, historicamente produzido e reificado pelo indigenismo militarizado da fronteira, subjuga os antigos senhores do território de forma permanente, a partir de um imaginado “índio” genérico e economicamente incapaz. (Batista 2019).

Outrossim, as práticas discursivas que tentam, perniciosamente, separar os “índios de verdade” dos caboclos, bêbados e papudos – por isso considerados “índios genéricos” – guardam contradições de difícil solução, posto que apropriadas por parte da própria

população indígena que não milita diretamente ou não detém vivência cotidiana com as pautas proferidas pelo movimento indígena, em ambos os lados da fronteira. Uma exceção nessa troca de epítetos pejorativos, que fica latente em nossos dados de pesquisa, e que também transparece em outras referências bibliográficas, diz respeito aos povos *Palikur* e *Kalinã*, que se consideram mutuamente como “índios de verdade”. (Zaguetto 2019).

Outra contradição palpável é o fato de os “crioulos” da margem francesa serem bem quistos na cidade, independentemente de seu pertencimento étnico-racial, tanto em função de uma aludida origem “nativa”, quanto do aporte de euros que trazem todos os fins de semana e em datas comemorativas, dinamizando o comércio local. O que demonstra que em diferentes lugares das Amazônias existem distintas formas de ser e representar o negro, tanto no passado quanto no presente.<sup>70</sup> (Melo 2022).

Do que pudemos alcançar na margem francesa, a hierarquia social apresenta diferenças e similitudes em relação à brasileira, uma vez que os franceses metropolitanos – cognominados “metrô” – advindos do continente europeu para cargos e empreendimentos subsidiados pelo Estado, estão no topo, com os *Créoles* ou *négres* vindos logo em seguida. (Duarte 2016).

Aparentemente, em função de sua importância econômica para a Guiana Francesa e o Brasil, *Créoles* (Afro-guianenses urbanizados) e *Chinoá* (Chino-guianenses) estão em paridade social. Segundo Waddy Many Camby Benoît (2019), a tabela hierárquica segue em sentido descendente, posicionando ameríndios e *Bosch négres* (negros da floresta) no extrato inferior, sendo os imigrantes brasileiros tidos como as pessoas de pior posicionamento na escala social franco-guianense, seja pela sua condição de permanência considerada não legal em território francês, que supostamente abarrotava o sistema público de saúde, seja pelo suposto comportamento “criminoso” dos brasileiros que sobrecarrega os presídios e as forças de segurança daquele território europeu na América.

O perfil populacional multiétnico e plurilíngue que percebemos na margem francesa do rio Oiapoque atual, não difere em absoluto do passado, visto que o levantamento feito por Richard Price (2007:126) demonstra que, por volta de 1874, “[f]oram importados” para a colônia penal de Saint Georges de l’Oyapock 81 indianos, 14 africanos e cinco chineses, além

---

<sup>70</sup> Para um vislumbre sobre os diferentes lugares sociais enquistados por pessoas negras na Amazônia continental, consultar a matéria de Patricia Maria Alves de Melo (2022).

de um número desconhecido de franceses antilhanos e metropolitanos engajados nos negócios administrativos, aos quais se adicionam eventuais brasileiros que vinham do outro lado do rio em busca de oportunidades de trabalho.

Cumpramos mencionar que conhecemos na periferia de Caiena (região de *Catèco* e *Trou Biran*), *villages*, pontes e palafitas habitadas por um contingente de pessoas negras de nacionalidade inglesa, migradas das antigas colônias no Caribe, em busca de melhores condições de vida em território franco-europeu. A exemplo de grande parte dos brasileiros, a permanência destas pessoas no país é considerada ilegal e, por isto, são alvo de contínua perseguição/deportação por parte da gendarmeria francesa. Disso depreendemos que nem todas as pessoas negras de ocupação urbana da Guiana Francesa (Guyane) são consideradas *Créole*, tópico discutido em subseção específica desta tese, na qual abordamos as tensões interétnicas dentro dos coletivos afro-guianenses.

Sinteticamente, esse seria o quadro que pudemos alcançar, saldo de pelo menos quatrocentos anos de invasão, guerras, esbulhos e colonização das populações indígenas; escravidão, colonização, guerra, resistência e libertação de povos e pessoas de origem africana, e, mais recentemente, disputa e ocupação desordenada do Baixo Oiapoque motivada pela febre do ouro e predação de riquezas locais desde fins do século XIX, tanto por parte de franco-guianenses, quanto de neo-brasileiros de distintas origens. (Meira 1989). São imagens ambíguas e contraditórias, incongruências sobre etnicidades em construção, de difícil mensuração em função das divergências nas políticas de recenseamento estatais (Brasil e França), que demandam pesquisa e trabalho de campo para melhor compreendê-las.

Quanto ao universo de línguas faladas, cumpra destacarmos o francês metropolitano e o português do Brasil como as “oficiais” – porque necessárias ao trato com os órgãos estatais de atuação binacional –, mas, que não podem ser consideradas completamente hegemônicas, visto o ambiente preponderantemente multilíngue. O *Kheuól* (também considerado como patuá francês), o *Taki-Taki* (supostamente um patuá holandês) e o *Parikwaki* (língua exclusiva dos *Palikur Arukwayene* habitantes de ambos os lados da fronteira) são variedades também ouvidas no comércio local. Além disso, identificamos o uso do *Saamaka* (língua exclusiva do povo *Saramaka*) e o *Kalinya* (língua dos *Galibi Kalinã*), que também entram nessa dinâmica multilíngue, embora com menor peso (Laval 2016).

Considerando a margem brasileira, a língua *Kheuól/Creóle* aparenta ser a mais útil e preponderante para o comércio e as relações transnacionais, pois conecta indígenas e afro-guianenses de diferentes pertencimentos. O *Kheuól* ou *Creóle* é efetivamente a língua geral de comunicação interétnica entre os coletivos indígenas e afroguianenses da fronteira trinacional – Suriname, Guiana Francesa, Amapá. (Ho-Fong-Choy 2019:2). Grosso modo, a população regional de falantes pode ser dividida entre crioulófonos (afroguianeses e indígenas de ambas as margens); francófonos (franceses e afroguianenses urbanos da margem franca) e lusófonos (indígenas e brasileiros migrados de diferentes regiões do país), se excluirmos do levantamento feito as línguas de menor peso.

Pauline Laval (2016) lembra que, para além da variação dialetal que distingue a língua *Kheuól* indígena, do *Creóle* afro-guianense, essa língua criada no universo guianense apresenta outras subdivisões, como o *creóle* costeiro versus o *creóle* falado no interior florestal, o que aparentemente não cria dificuldades de comunicação entre os falantes. Importante para um entendimento da maior amplitude do *Kheuól/Creóle* no Oiapoque é a reflexão de Achille Mbembe (2019:106-107), que considera o que os colonizadores chamam de *patuá* – um tipo de idioma francês degolado – consolidando-se em uma perspectiva decolonial como algo muito diferente, mediante a criouliização linguística, pois os colonizadores “[d]emoraram a compreender que o francês a partir de agora é uma língua no plural”, que acabou por se tornar, após séculos de apropriação e reapropriação por povos e grupos diaspóricos, uma “[l]íngua africana por completo”, e nós acrescentaríamos, para o caso do Baixo Oiapoque, uma completa língua afro-indígena.<sup>71</sup>

O potencial político e descolonizante dessa nova língua é explicitado, quanto se percebe uma vontade deliberada do governo francês de extinguir o *patuá/Creóle* a partir da intervenção da escola estatal. (Laval 2016). Particularmente relevante é a afirmação da língua *Creóle* em diferentes territórios caribenhos, sempre associada à transgressão e contestação política, tanto no território ultramarino de Guyane, quanto em Guadalupe e na Martinica, sendo a língua o veículo “[u]sado no discurso para o povo, por ser carregada de força, de emoção e de violência”. (Benoît 2019).

---

<sup>71</sup> Para a discussão sobre a língua de dominação colonial ser reapropriada como instrumento de afirmação, consultar também: Avani Souza Silva (2010).

Segundo Myrtô Ribal-Rilos (2019b), o estado francês nem implementa política educacional alguma, nem presta qualquer auxílio aos professores com respeito ao ensino do *Creóle* nas escolas, ficando este trabalho ao encargo e intuição do próprio docente. Todavia, não obstante a deliberada política monolíngue francesa, “[d]os vulcões de Guadalupe às colinas da Martinica” [...], passando pela Amazônia guianense no Baixo Oiapoque, “[as culturas linguísticas *Creóle*/africana se multiplicam] com base no valor supremo da transmissão geracional” (Ribal-Rilos 2019b:234), e em constante diálogo com as línguas e tradições indígenas.

### **2.3 A Guayana pré-colonial, o Inini e a ilha do Amapa’Ú: variações de uma mesma toponímia**

*As aldeias na costa foram aculturadas pelos invasores de outras ilhas, que por sua vez foram influenciados pelos europeus. Só os nativos do interior mantinham intacto aquilo que ele procurava: uma sociedade em que, a despeito da rigidez das leis, os próprios indivíduos dedidiam os seus papéis [...] Foi o que ele me disse. Sempre teve fascínio pelas ilhas. São universos [em si mesmas].* (Carvalho 2006:103, grifos nossos).

O território amazônico, como delimitado atualmente, engloba vários países da América do Sul, quais sejam: Bolívia, Colômbia, Equador, Peru, Brasil (com parte da antiga Guiana portuguesa), Guiana (Inglesa), Suriname (antiga Guiana holandesa), Venezuela (antiga guiana espanhola), e finalmente a Guyane (Francesa), abrangendo um total aproximado de sete milhões de quilômetros quadrados. Dados do IBGE (2010) calculam que a Amazônia brasileira se estenda por mais de cinco milhões de quilômetros quadrados, o que corresponde a mais da metade do território nacional.<sup>72</sup>

Com essa amplitude geopolítica a região é palco de tensões infinitas no que respeita as territorialidades afro e indígenas em rota de colisão com diferentes regimes de soberania nacionais, além dos potenciais conflitos globais que envolvem a emergência climática, com ênfase na exploração de suas reservas naturais. Os marcos fronteiriços ocidentalizantes, que se estabelecem no que o estado brasileiro conceitua como Amazônia legal, nos permitem

---

<sup>72</sup> Sobre o assunto consultar: IBGE (2010).

localizar o território de pessoas e povos interlocutores da pesquisa como os originários da Amazônia oriental, contrastando e sobrepondo-se esta designação à da Amazônia Caribenha, esta última conformada a partir de relações socioculturais e rotas de escambo baseadas em redes de parentesco de distintos povos, que, historicamente, se movimentam entre o mar do Caribe e o escudo guianense. Amazônia Legal, portanto, remete a um conceito forjado pelo governo brasileiro para referir o território, a partir de um critério sociopolítico e desenvolvimentista, que condensa os biomas amazônico, cerrado e pantaneiro em um plano pretensamente contínuo.

Fechando o quadro de visão em nossa área de pesquisa, assinalamos que o território que compreende esta Amazônia caribenha, do século XVI até a atualidade, está assinalada no interior ou nas imediações do Escudo<sup>73</sup> das Guianas, território que passou por diferentes fases de ocupação humana sobrepostas, pelo menos no que diz respeito à sua faixa litorânea (Imagem 12):



Imagem 12 - No círculo em vermelho, o Platô das Guianas  
Fonte: (Hollowell 2011).

<sup>73</sup> Utilizamos-nos de Escudo ou Planalto das Guianas como sinônimos para nos referirmos ao relevo da região que, em termos geológicos, é considerado de formação vetusta e remete ao período pré-cambriano. (Versteeg 2003).

A sobreposição e a disputa ininterrupta pela ocupação de seus nichos e a posse de riquezas adequadas à vida que atravessam o tempo e o espaço são denunciadas pela profusão de nomes que referenciam a mesma região, que pode ser identificada como *Guayana* (lugar onde nascem as águas), segundo a designação de povos *Tupi*; ou território do *Inini*, conforme pessoas e povos de origem Caribe; de *Amapa'Ú* (ilha do Amapá-Grande) de acordo com parte dos integrantes da federação dos povos indígenas do Oiapoque (os autodenominados *Uaçáuara*); de Goyana portuguesa ou Cabo do Norte, consoante os colonizadores lusos; e ainda de região do Cabo Orange, se considerarmos a perspectiva dos agentes holandeses, dentre outras nomenclaturas historicamente forjadas como declaração de posse.

As peculiaridades dos processos de territorialização eminentemente indígenas acabaram interferindo nos posteriores recortes nacionais, a partir de alianças e dissonâncias das nações autóctones com as bandeiras dos colonizadores, mas não se resumiram a elas. (Oliveira 2011). Isto, em função das novas investidas das empresas coloniais e neocoloniais em direção ao Escudo, além, evidentemente, das contínuas e mal resolvidas guerras por definições fronteiriças na Amazônia guianense propostas por diferentes agências e estados que perpassam séculos de história.

Acumulando uma toponímia bastante diversificada, por algum motivo, a designação de origem *Tupi* acabou prevalecendo para todas as guianas (originada do étimo *Guayana*), não obstante as diferenças entre as agências e os estados colonizadores. Diante da profusão de topônimos, o critério mais seguro de que podemos lançar mão para identificar essa porção da Amazônia é o geológico, que delimita o Platô das Guianas (*Guiana Shield*).

Drenado por um intrincado de rios e bacias, algumas independentes da calha do grande Amazonas, o Platô das Guianas guarda evidências arqueológicas pré-coloniais que apontam para o mesmo difuso processo de ocupação repleto de sobreposições, tal como o percebido no período colonial. Trata-se de uma das áreas de abundância restrita da Amazônia cujas florestas disputaram, em diferentes glaciações, nacos de ocupação com a vegetação dos campos sazonalmente alagados, as savanas e campos que os estudos arqueológicos também consideram fruto de produção humana, o que pode ser proposto como uma premissa de formação para boa parte do território amazônico, um ambiente antropogênico por definição. (Magalhães 2016).

Para estabelecer algum entendimento sobre a ocupação humana nesta Guiana pré-colonial, e entender a mobilidade de suas populações é preciso combinar evidências arqueológicas e paleontológicas constantes da região. Como vimos apontando, o assentamento das florestas tropicais ocorreu entre a Ásia e a América em diferentes períodos geológicos, sendo o último há pouco mais de cinquenta mil anos, período em que a floresta parece ter conformado uma ocupação bastante próxima da que conhecemos na atualidade. (Versteeg 2003)

A posterior ocupação humana de áreas de floresta tropical na América, além de força motriz para a seleção de plantas e animais que proporcionaram áreas antropizadas mais aptas a essa mesma ocupação, contribuiu para o surgimento de grandes organizações políticas de caráter regional, que poderíamos provisoriamente chamar de civilizações hidráulicas, porque organizadas na várzea dos rios amazônicos, mediante suas dinâmicas de cheia/vazão.

Trata-se de áreas de abundância restrita que regularam as migrações/ocupações ao mesmo tempo em que também foram reguladas pela ação humana, em um movimento dialético. Exemplos disso são as obras identificadas como antigos aterros para horticultura constante da faixa litorânea guianense, que, além de denotarem uma ocupação humana de grande vulto no tempo e no espaço, sugerem que a domesticação de plantas americanas como a mandioca, a batata-doce e o amendoim teriam ocorrido especificamente nas amazônias. (Froment e Guffroy 2003).

Quanto ao povoamento específico do território guianense, as evidências apontam para amplos corredores que ocorrem desde a atual Venezuela oriental, passando pelo Suriname e a Guiana Francesa (Guyane), lugares que guardam uma profusão de restos mortais humanos datados de dez mil anos atrás, período climático em que estas savanas provavelmente constituíam um “[a]mplo corredor desmatado mais ou menos ininterrupto que interligava a parte oriental do continente.” (Froment e Guffroy 2003:260).

Há também indícios remotos de que a limpeza desses campos sazonalmente inundados era realizada intencionalmente por diferentes grupos humanos ocupantes de seus nichos ecológicos, a partir do uso controlado do fogo – a exemplo do que ocorreu durante parte do período colonial, até a atualidade. A exemplo do observado entre os povos da calha baixa do rio Oiapoque, pelo menos até o início do século XX, os nichos ecológicos do referido Platô eram explorados em sua plenitude a partir da mobilidade proporcionada

pelos corredores savânicos, que permitiam desde a coleta de caranguejos e mariscos da área litorânea, até as raízes e palmas da área pantanosa interior, conformando uma dieta rica e multifacetada. A julgar pelo tamanho do sambaqui encontrado no vale do Uaçá, tributário do rio Oiapoque, os animais com conchas forneciam uma quantidade suficiente de proteína que justificaria uma estadia permanente de grupamentos humanos maiores. (Green et al. 2011). É fato que a combinação da água doce com a salobra proporcionada pelas marés na região costeira da foz do rio Oiapoque criou um ecossistema único, do qual seus ocupantes souberam se apropriar.

A partir do vestígio cerâmico, podemos concluir que os primeiros agricultores de várzea e ceramistas nas guianas legaram quatro culturas ou tradições sucessivas: a proto-salazoide, a salazoide, a barrancoide e finalmente a aruaquinóide. (Froment e Guffroy 2003). O fato relevante a ser considerado a partir das evidências mais antigas é que a população guianense do período pré-colonial não se limitou ao ambiente da savana, mas, utilizou-se também da tecnologia da canoa com a qual foi “[c]apaz de viver em quase todos os lugares: tornou-se onipresente”. (Froment e Guffroy 2003:267, tradução nossa).

Essa universalização e possível divisão na ocupação dos biomas por diferentes grupos humanos parece estar na origem das alianças políticas regionais e, sobretudo, nas hierarquias de ocupação aruaquinóide estabelecidas a partir da autodesignação de diferentes povos e clãs que prevalecem na organização interna dos *Arukwayene*, até o presente. (Batista 2020).

Voltando às designações utilizadas pela República brasileira, em relação à região, dentre os muitos equívocos produzidos sobre o que se convencionou chamar de Amazônia Legal, interessa para a pesquisa o conhecimento acumulado sobre a porção oriental desse território, geopoliticamente ligado à Amazônia caribenha (Imagem 13):<sup>74</sup>

---

<sup>74</sup> Nesta pesquisa, denominamos Amazônia Caribenha a territorialidade que compreende “[o] litoral Atlântico Norte entre o delta do rio Orinoco (Venezuela) e do rio Amazonas, pela margem esquerda do rio Amazonas e do rio Negro, pelo Canal de Cassiquiare (Brasil/ Venezuela) e a margem direita do rio Orinoco.” Para a delimitação, consultar: Reginaldo Gomes de Oliveira (2011b).



Imagem 13 - O Mar do Caribe e as Ilhas antilhanas que perfazem o caminho flúvio-marítimo para acesso à Amazônia Caribenha. No canto inferior direito, o Escudo das Guianas.

Fonte: (Dreamstime 2019).

Trata-se de especificidades que cremos, o governo brasileiro, em alguma medida, desconhece, não obstante o longo histórico de ocupação belicosa luso-brasileira na região. Concentrado no planalto central, o Estado parece não ter se apropriado do legado de Rio Branco (José Maria da Silva Paranhos Júnior), bem como dos estudos de Emílio Goeldi, Curt Nimuendajú e outros agentes que perscrutaram a região em diferentes momentos da conquista. Na mesma direção, é preciso reconhecer a especificidade dessa zona de fronteira em sua dimensão neocolonial, estendendo seu conjunto de relações culturais, discursivas e étnicas desde o mar interior do Caribe até o Atlântico brasileiro, o que parece ser condição para um entendimento de sua atual organização interétnica e transnacional. (Joseph 2021). Um vislumbre sobre o *Caribbean Sea* (Mar dos Caraíbas ou Mar do Caribe no mapa anterior), nos permite recompor visualmente a profusão de influências étnico e raciais historicamente percebidas para a região do Escudo guianense, onde, perifericamente, podemos identificar a fronteira Oiapoque como um prolongamento natural daquele caminho flúvio-marítimo palmilhado por diferentes povos e civilizações, ao longo da história.

Vale dizer, finalmente, que a designação de “inferno verde” conferida à região guianense por diferentes agentes coloniais em diferentes línguas de origem europeia, sempre fazendo referência aos territórios indígenas, deve ser exaustivamente problematizada, visto que, em princípio, trata da designação exógena de pessoas não adaptadas à vida na floresta tropical, e que a ela recorrem com interesses escusos, imediatistas, belicosos e predatórios, isto, se quisermos negar a premissa. Mas, em caso de se desejar considerar a existência palpável do *l'enfer vert* (inferno verde) guianense, reificado principalmente pela literatura de base francófona, é interessante fazê-lo, considerando que a Amazônia antropogênica e suas zonas de abundância restrita produzidas por diferentes civilizações indígenas, ao longo de séculos, e completamente adequadas à ocupação humana, foram suprimidas – ou melhor dizendo roubadas – de seus produtores originários, por ocasião das guerras de implantação das bases coloniais na região, sendo os *amerindien* obrigados a se refugiar em locais inóspitos e inacessíveis, condição última para a sua sobrevivência como povos testemunho. (Carvalho 2006). A escolha entre o Bem Viver em paradisíacas praias caribenhas ou a coabitação em pântanos insalubres infestados de anofelinos e grandes predadores, que, na maioria das vezes, sequer poderia ser considerada uma escolha dada a violência da invasão europeia e a arbitrariedade das guerras coloniais, que abordamos a seguir, a partir da memória dos autores/narradores, os senhores da História guianense.

Em uma última consideração sobre a hecatombe que se abateu sobre esse suposto “inferno verde” e “desabitado,” que constitui as áreas de abundância restrita da região do Oiapoque, conforme constatado nos vestígios arqueológicos, cumpre mencionar os estudos sobre a evolução da tradição cerâmica *Aristé* (aristocrática) que predomina entre o rio Araguari (atual estado do Amapá), perpassando a baía do rio Oiapoque e chegando até a ilha de Caiena (atual Guiana Francesa), por quase mil anos ininterruptos, registros estes que demonstram as mudanças e permanências na cultura material pré-colombiana cujos correspondentes atuais ainda podem ser mensurados na cultura cerâmica *Palikur Arukwayene* da atualidade, segundo Stéphen Rostain (2011).

Segundo o estado da arte da arqueologia, a região do Oiapoque experimentou sobreposições de diferentes culturas cerâmicas nos períodos pré e pós-colonial, que denunciam a pujança de sua história anterior à chegada dos “brancos” pela densidade da

produção e trocas culturais entre povos ameríndios, ora classificados nos registros como as tradições *Aristé*, *Aruã*, *Aruaquinóide* e *koriabo*. (Rostain 2011; Migeon 2016).

Tecnologia e arte ameríndia que, estendendo-se desde as Antilhas até o Araguari, e cobrindo uma dimensão temporal que perpassa pelo menos dos anos 600 da era cristã até o ano de 1750 do século XVI, se vê, nesse momento histórico, às voltas com seu desaparecimento vertiginoso,<sup>75</sup> comprovado pelo sumiço abrupto da produção cerâmica nos sítios guianenses, o que vem demonstrar que a pujança demográfica dos povos que se encontravam no Oiapoque fora rapidamente extinta pelas guerras coloniais, em acordo com o que conseguimos levantar em nuances do registro etnológico e da tradição oral emanada das memórias Caribe e Aruaque.

É fato que os diferentes povos que se movimentaram e antropogenizaram as florestas e savanas oiapoqueenses chegaram a partilhar de uma “cultura material comum” (Rostain 2011:290, tradução nossa), bem como do constructo de uma possível federação indígena destruída pela intervenção dos brancos em suas respectivas modalidades de guerra de extermínio das civilizações amazônicas encontradas. A presença de louça holandesa, contas de vidro e adornos de origem europeia nos esqueletos oriundos dos enterramentos *Aristé*, e datados entre 1700-1750, demonstram que houve uma tentativa dos representantes dos aristocratas ameríndios de incorporar os invasores à constelação de povos que partilhavam do território guianense, o que não pode ser levado a termo pela incivilidade e falta de educação dos brancos, conforme denuncia *Krenak* (2019).

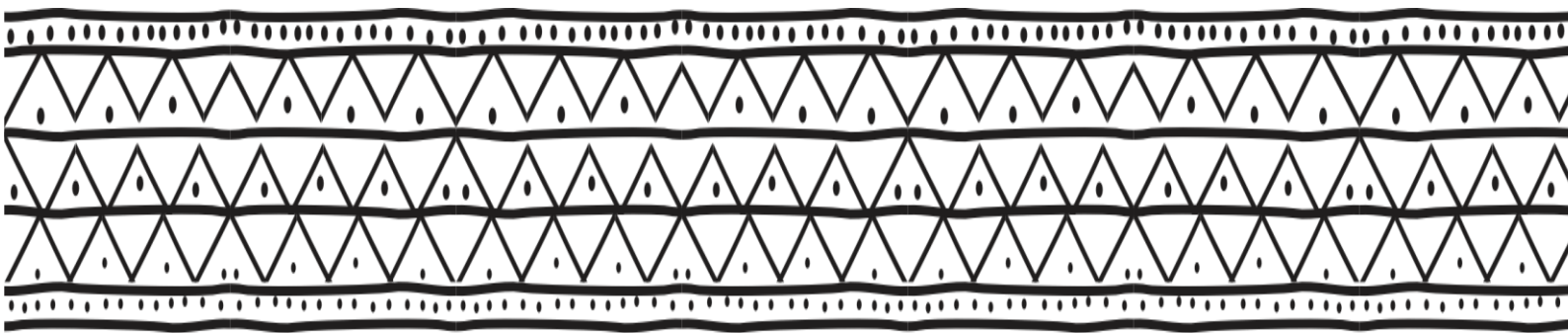
---

<sup>75</sup> Para detalhamento dos resquícios materiais e respectiva análise da cultura *Aristé* na região do Baixo Oiapoque, consultar: Stéphen Rostain (2011).

# CAPÍTULO III

*As keka e o Oiapoque, segundo os Palikur*

*Arukwayene*



*Tradição Cerâmica Policroma Palikur  
(Conforme Stéphen Rostain, 2011)*

### 3 AS KEKA E O OIAPOQUE, SEGUNDO OS PALIKUR ARUKWAYENE<sup>76</sup>

*[O] vencedor conserva a guerra, o derrotado deixa de possuí-la, o vencedor a incorpora a seu patrimônio, transforma-a em coisa sua; o vencido não a tem mais; é obrigado a viver sem ela. (Benjamim apud Graça 1998: 148, grifos nossos).*

Se arriscarmos um diálogo entre a premissa de Walter Benjamim como referenciada no *caput*, onde se propõe a patrimonialização das memórias de guerra como troféu dos vencedores, e a reflexão empreendida por Edgar Salvadori De Decca (2004), quando o autor analisa o silêncio dos vencidos na historiografia brasileira da primeira metade do século XX<sup>77</sup>, pode-se concluir que os colonizadores/vencedores monopolizam o arbítrio de definir o passado e propor o futuro, determinando, inclusive, as características e fragilidades dos vencidos.

Desta maneira, compreender a insistência em uma memória de guerra que levou os *Palikur Arukwayene* à beira do desaparecimento faz parecer que, para além de não aceitarem as definições propostas pelos invasores, eles e elas insistem na narrativa de guerra como um patrimônio imaterial, restando evidente o protagonismo ameríndio na conformação do Oiapoque euro-indígena, conforme examinamos no discurso do autor/narrador *Palikur Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos), patrimonialização esta que não pode nos causar estranheza, se nos lembrarmos de que para a maior parte dos povos indígenas etnografados a guerra não pressupõe um ato de selvageria, mas antes um espaço de produção ontológica que constitui a “odisséia” de cada povo, no tempo e no espaço. (Mano 2010).

De senhores da Costa *Palikura*, a mais absoluta minoria étnica, se consideramos o contexto atual de uma Amazônia transnacional em que os demais povos afro e indígenas da região guianense se apresentam como demograficamente majoritários, o apego à memória de guerra por parte de narradores *palikur* parece propor a reificação de um passado grandioso que, além de remontar a objetivos tão pragmáticos como a precedência nos

---

<sup>76</sup> Parte importante deste capítulo foi publicada em livro autoral, com base em nossa dissertação de mestrado, escrita para o Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da UFPA. Para o texto completo, consultar: Ramiro Esdras Carneiro Batista (2020).

<sup>77</sup> Para a discussão consultar: Edgar Salvadori De Decca (2004).

direitos socioterritoriais, faz constante alusão a uma antiga hierarquia interétnica elaborada em moldes aruaque, federação e vontade de poder que podem ter constituído, e ainda constituírem-se como possibilidade de fazer política em termos próprios, conformando, assim, a projeção de um passado e possibilidades de futuro dos quais os *Palikur* não parecem dispostos a renunciar. É nesse sentido que a memória da *Keka* (guerra) pode ser pensada, para além da base da etnicidade *arukwayene*, como o lugar de praticar a estruturação, ordenação e continuidade de sua própria História.

Buscar a origem de unidades étnicas no universo amazônico-guianense pode ser um exercício confuso, visto que parte das descrições de navegadores e viajantes de época nem sempre coincidem com a autodesignação e história vivenciada no interior dos grupos diaspóricos. O estado da arqueologia para esta região periférica do Caribe situada no Baixo rio Oiapoque é bastante inconcluso, mas demonstra a profusão de federações e cacicados de abrangência regional, tanto no período pré-colonial, quanto concomitante à implantação da colônia, o que denota a multietnicidade e conseqüente política indígena intrínseca à região (Rostain 2011; Lima 2017). Riquezas e particularidades que tornam a busca por seu histórico de ocupação um trabalho pouco produtivo, mas como temos argumentado, as abordagens integradas entre diferentes disciplinas podem nos levar, senão a perscrutar o histórico, ao menos a elaborar perguntas mais adequadas sobre o assunto. (Batista 2020).

A expansão Aruaque na América e Caribe demonstra seu vigor a partir do que percebemos na combinação dos estudos linguísticos e arqueológicos, denotando uma população em constante movimento pelos biomas amazônicos nos últimos seis mil anos, distribuindo-se desde a ilha de Cuba, passando pelos arquipélagos antilhanos e adentrando o centro da Amazônia continental a partir de diferentes rotas fluviais tanto nas bacias e sub bacias do Orinoco, quanto do Amazonas, em uma profusão ininterrupta de gente que chega e parte da cordilheira andina em direção as águas caribenhas de forma ininterrupta. Segundo a pesquisa de Roger Blench (2015), os dialetos e as línguas alegadamente aruaque encontrados por Colombo parecem tratar de seu encontro fortuito com ondas de migração tardia, bem como a formação de novos cacicados no Circum caribe, principalmente conformados por grupos de filiação aruaque-*maipure*.

Na sequência, apresentamos um mapa (Imagem 14) ilustrativo da expansão aruaque entre as calhas do Orinoco e Amazonas que, posteriormente, se lançariam ao mar do Caribe.



Imagem 14 - A identificação filolinguística e os povos de origem *arawak-maipure*  
Fonte: (Blench 2015).

Estas ondas migratórias aruaque teriam sido posteriormente sobrepostas por migrações de povos de origem Caribe, o que, aparentemente, é confirmado pelas narrativas e memórias que pudemos colher sobre a relação de belicosidade/inimizade entre os *Aruaque-Palikur* e seus “inimigos-fiéis”<sup>78</sup>, os *Caribe-Kalinã*, pelo menos no que diz respeito ao interflúvio Oiapoque/Caiena. (Batista 2019) A mesma pesquisa de Roger Blench (2015) confirma a ênfase na relação comercial entre os dois povos, a partir da existência de uma língua cerimonial chamada por alguns de “masculina”, de provável origem Caribe, cuja existência foi testemunhada tanto pelo Reverendo Raymond Breton (Breton 1665 *apud* Blench 2015), quanto pelo ancião *Palikur Uwetmin* (Santos 2016 *apud* Batista 2019).

<sup>78</sup> Inimigos fiéis é expressão emprestada de Carlos Fausto (2001), para caracterizar a relação concomitante de parentesco e belicosidade que se consolidou entre os aruaque *Palikur* e os caribe *Kalinã* na região do Cabo Orange, desde o período pré-colonial. Para detalhes da discussão, consultar: Carlos Fausto (2001) e Batista (2019).

A identificação de pelo menos setenta e seis línguas *arawak-maipure* das quais meia centena segue sendo considerada “línguas vivas”, na atualidade, (Blench 2015:8) demonstram o vigor demográfico e a prevalência dos povos aruaque, pelo menos 6000 anos antes do tempo presente. Ainda que os registros espanhóis de *Pinzón* nos levem à suposição de que a ocupação Aruaque na região do Baixo Oiapoque remeta a um passado remoto (Teixeira e Papavero 2009), a autorepresentação *Palikur Arukwayene* mostra-se mais complexa. Em seu discurso sobre os direitos territoriais dos Aruaque no Oiapoque, parece haver uma combinação autodesignada de povo anfitrião, portanto, de *Warik Akiwara* (donos do rio), com outras ocupações mais recentes, fruto das diferentes ondas migratórias que teriam amalgamado grupos aruaque ou filo-aruaque no período colonial, dentro desta mesma territorialidade cognominada pelos ibéricos Costa *Parikora*. (Blench 2015; Hulsman, 2016).

As diferentes ondas de migração realizadas por distintos “clãs” em momentos históricos distintos, aparecem na memória *palikur* como as grandes viagens flúvio-marítimas realizadas no *inetit minikwak* (tempo antigo), empreendimento cujo sucesso dependia tanto dos acordos xamânicos realizados no âmbito do *pahakap* (outro mundo), quanto do eventual encontro físico com o Cobra Grande (*Eunectes murinus*), podendo o avistamento da criatura impedir ou confirmar o acerto da rota de viagem no caminho continental das anacondas, conforme a interpretação do *Ihamwi* (Xamã) que guiava a expedição (*Uwetmin* 2015, 2018).

Certo é que parte do povo *Palikur* ou pelo menos, um de seus clãs, se reconhece como descendente dos argonautas dos *Urumwewniyene* (Gente do Amazonas), que teriam chegado ao Baixo Oiapoque em algum momento do período colonial, precisamente na primeira metade do século XVII, se levarmos em conta os registros holandeses que parecem ser corroborados pelo registro arqueológico. (Hulsman 2016).

No caso específico do Baixo Oiapoque, a exemplo do que conseguimos alcançar junto ao histórico de ocupação de povos de origem Caribe e Aruaque para a região que compreende os interflúvios *Mahury* (Caiena) e *Uyapkun* (Oiapoque), parece mais coerente pensar em uma profusão de grupos humanos que se organizavam principalmente, mas não exclusivamente, por afinidade linguística (Batista 2019), o que propõe uma morfologia diferente para a Costa Palikura (ou *Parikora*), que antes de ser eminentemente aruaque

como convém aos espanhóis (Teixeira e Papavero 2009), trata-se, antes, de uma territorialidade aruaquinóide – de morfologia e tradição aruaque – que impõe seu mando e jogo de alianças a povos de distintas origens, pelos menos até algum momento dos séculos XVII e XVIII, quando a federação indígena parece entrar em colapso e desaparecem seus resquícios de produção material. (Rostain 2011). No esboço a seguir, demarcado em vermelho está o território pantanoso (Imagem 15) que corresponde à antiga Costa Palikura:

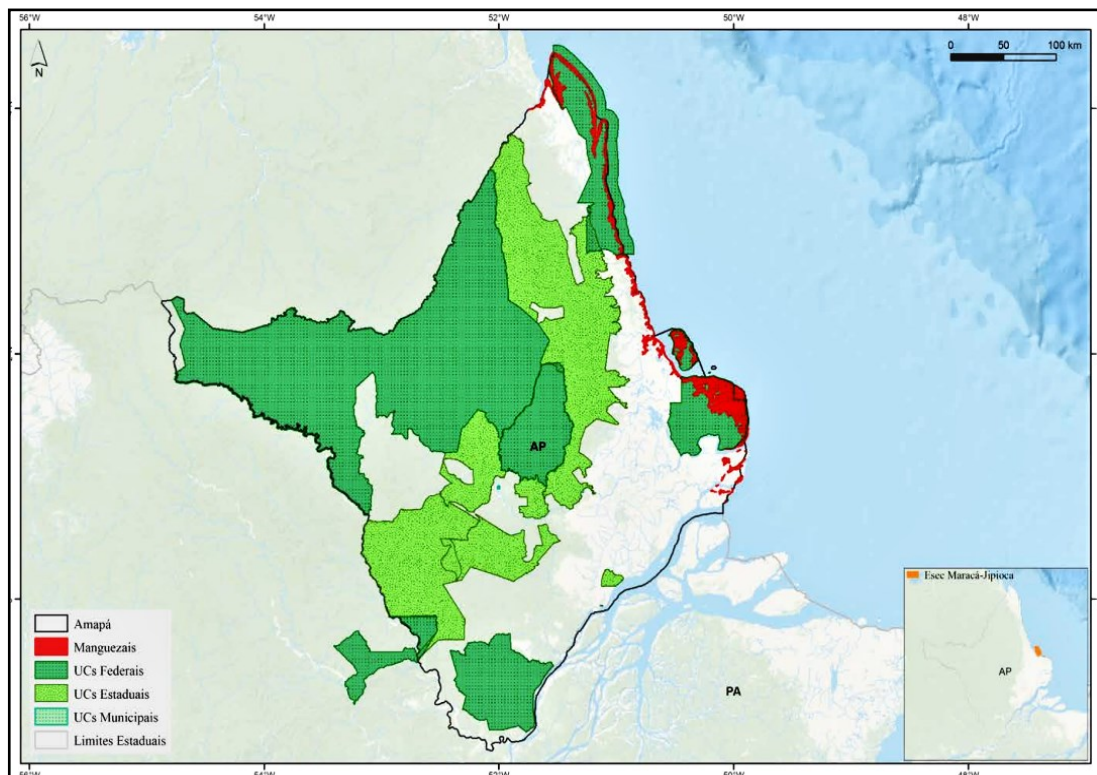


Imagem 15 - Em vermelho a faixa costeira do atual ente federado do Amapá, território correspondente à antiga Costa Palikura.

Fonte: Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio 2018).

O ingrediente novo que não aparece nas narrativas da *Keka* (guerra) entre os caribe e aruaque é a (relativamente) recente aliança aruaque/*Palikur* com grupos humanos tão distintos como os de matriz africana, cuja motivação seria forjada pela convergência de afinidades e objetivos em determinada conjuntura histórica, o que pode explicar rupturas entre povos considerados de origem comum, ou alianças entre os assim considerados de origem díspare. (Bukharin 1917:163). Para as territorialidades em análise, esta afinidade pode ser mensurada a partir do confronto entre as narrativas indígenas e afro-guianenses, como fazemos no curso do texto.

Como exemplo atual, podemos mencionar possíveis sincretismos entre representações cosmológicas afro e indígenas percebidas no particularismo do trabalho etnográfico. É assim que os afro-guianenses *Saamaka* do Baixo Oiapoque, guardando sua matriz africana, emprestam poder aos mortos de forma muito distinta dos indígenas, mas, sincretizam conhecimentos e reconhecimento mútuo quando se referem ao panteão de seres e divindades aquáticas. Em Oiapoque, é de conhecimento público o rito *Saamaka* que promove um tipo de “procissão” com relíquias humanas em cima de pranchas de madeira, uma vez por ano. À semelhança do suposto “paganismo” *Saamaka* identificado na floresta surinamesa, as relíquias africanas carregadas nas pranchas, supostamente, teriam poder de responder a perguntas feitas por pessoas vivas. (Pires 2015).

Consultando a perspectiva *Palikur*, constatamos que a mãe d’água do rio Oiapoque, por exemplo, seria uma entidade “amansada” pelos xamãs africanos. (Uwetmin 2015, 2018). Essa entidade descrita como um ser antropozoomorfo, meio serpente, meio mulher teria sido “amansada” pelo poder dos pajés *Saamaka*, quando estes realizaram a abertura dos rios para a prospecção de ouro, em algum momento entre o século XIX e início do XX.

Essa alusão da memória *palikur* aos xamãs *saamaka*, que “trabalharam” no sentido de amansar os sirenídeos e serpentes míticas do *Warik Uyapkun* (rio Oiapoque), guarda estrita coerência com o relato dos Caribe *Katxuyana* do rio trombetas, que de forma análoga atribuem aos *cimarrones saramakas* e a seus mestres *Sakaka* a “limpeza do rio”<sup>79</sup>, mediante o uso de plantas de poder e *óbia* (magia). (Alonso 2016). Em consonância, Waddy Many Camby Benoît (2019) admite que essa entidade do rio Oiapoque, um tipo de sirenídeo misto de deusa das águas e serpente marítima, foi reconhecida como análoga a *Mamã-Wata* (Imagem 16)<sup>80</sup> de África, embora, neste contexto, ela apareça como uma fera única e indomável<sup>81</sup> que provocou muitas mortes, ao tombar canoas na pedra da cachoeira *Morne*.

---

<sup>79</sup> A esse respeito, consultar: José Luis Ruiz-Peinado Alonso (2016:407-421).

<sup>80</sup> Entidade sirenídea correspondente a *Nzuzu*, a rainha das águas doces do interior da África. (Couto 2006).

<sup>81</sup> A mesma descrição dos *Palikur Arukwayene* com respeito ao monstro aquático *Uyapkun*, habitante do rio Oiapoque. (Batista 2019).



Imagem 16 - A *Mamã-Djilõ* (em *Kheuól*) ou *Wenti* (na língua *Saramaka*), entidade cuja morfologia é apresentada como misto de serpente e mulher, sob a perspectiva indígena. Arte de *Ghowei*  
 Fonte: (Galiby 2019).

Cumpre mencionar que, até o presente, pessoas negras <sup>82</sup>sempre envidam a prática de um rito de oferenda a essas divindades oiapoquenses na *roche Saramaka*, evento que inspira respeito e distanciamento em São José dos *Galibis*. (V. Jean Jaques 2019, 2020). Este espírito do rio, que também se manifesta em sua forma física, exige rigoroso código de conduta junto às suas águas, afetando “[t]odas as áreas da vida quotidiana” dentre os *Saramaka* de Tampak. (Laval 2016:70). Da perspectiva afro-guianense, por sua vez, Waddy Many Camby Benoît (2019) segue admitindo que seus ancestrais, ao conseguirem a liberdade nas florestas guianenses, aprenderam a domesticar as divindades aquáticas e a “[f]alar com as cachoeiras” a partir do casamento com as mulheres indígenas.

Memórias e reminiscências que nos permitem afirmar a ocupação recente do Baixo Oiapoque como fruto de um consórcio Afro e Indígena. Relatos constantes de distintas histórias étnicas de povos que habitam do Oiapoque ao Trombetas fazem pensar em distintos processos de migração e deslocamento dos pretos da floresta em direção ao

<sup>82</sup> Rito que supostamente reifica o poder do *peréperé* (feitiço) atribuído aos xamãs *Saamaka*. (Levi 2019).

interior florestal guianense condicionados as alianças e dissonâncias entre humanos e não humanos de origem africana e ameríndia. Em suma, relatamos, no curso do texto, Histórias étnicas forjadas em um diálogo intercultural amazônico que parece não se coadunar com a história tradicional,<sup>83</sup> à semelhança do que ocorre na narrativa da *Keka Holandê*, a seguir, na guerra dos holandeses narrada por um sábio *palikur*.

### 3.1 *Keka Holandê*: a memória Indígena às turras com a história colonial

*Inventando tradições, Rondon omitiu a deslealdade do índio para com o português e minimizou atrocidades cometidas contra os índios. [...] Apesar da insistência de Rondon de que “foi essa a primeira manifestação heróica da nossa existência nacional”, o índio teve um papel muito mais complexo que o de proto-patriota durante a invasão holandesa. De fato, muitos índios ficaram ao lado dos holandeses e, com a derrota e a expulsão [destes] lamentaram o seu abandono. Estas verdades foram empurradas para debaixo do tapete pelo governo: elas eram inapropriadas para a imagem do nobre selvagem e de uma nação que procurava pôr a casa em ordem. (Garfield e Collee 2000:17, grifos nossos).*

A narrativa de guerra empreendida pelo ancião *Palikur Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) e congominada *Keka Holandê* (Guerra dos Holandeses)<sup>84</sup> da qual tomamos a análise, diz respeito à memória indígena de longo alcance referenciada por Florestan Fernandes (2006), e parece apontar para os períodos iniciais da invasão européia. Essa memória aponta para uma interpretação indígena do processo de mundialização mercantilista da Amazônia guianense, região que adentra o circuito mercantil atlântico-europeu, antes mesmo da “invenção” das colônias do Grão-Pará e do Brasil.<sup>85</sup>

A narrativa parece se referir ao período de implantação de bases de escambo e plantações de tabaco na foz do rio Oiapoque, intensificadas pelas necessidades mercantis das companhias europeias, a fim de atender à demanda do produto no mercado mundial.<sup>86</sup> Existem evidências históricas de que a Costa Palicura, atual litoral do ente federado do

<sup>83</sup> Considerada pela autora Lilia Moritz Schwarcz uma produção racista, curta e tendenciosa. Para aprofundamento do assunto, consultar: (Schwarcz 2018:403-409).

<sup>84</sup> A narrativa da *Keka Holandê* pertence exclusivamente à história étnica do povo *Palikur* e foi analisada em nossa dissertação de mestrado (Batista 2019) defendida junto ao PPGA da UFPA.

<sup>85</sup> Sobre o assunto, consultar: (Wolf 2005; Hemming 2007; Visigalli e Sarge 2011; Meira 2018).

<sup>86</sup> Para a discussão, consultar: Lodewijk Hulsman (2016:39-59).

Amapá/Brasil, supostamente “descoberta” por espanhóis e portugueses (Vallot 2012), ainda se mantinha incólume à invasão europeia no principiar do século XVII, sendo que distintos povos guianenses mantinham o controle territorial a partir de acordos, alianças e dissonâncias empreendidos em termos próprios.

A *Keka Holandê* (Guerra dos Holandeses) e seu narrador parecem querer explicitar a natureza das conexões com os agentes de além-mar, remetendo a um período em que se intensifica o trânsito e a permanência de homens brancos na região do Baixo Oiapoque, bem como à cizânia por eles espalhada entre distintos povos. Tal trânsito parece coincidir com a expulsão dos não ibéricos da foz do Rio das Amazonas, feito dos portugueses estabelecidos em Belém do Grão-Pará que, após meio século de expedições militares, consolidaram o mando do império Luso na foz do grande rio, em meados do século XVII.

No relato de *Palikur Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos), os brancos são colocados no cerne do “desequilíbrio” entre os povos indígenas locais a partir da atuação de um guerreiro “espiritual” chamado *Imawri*<sup>87</sup>, que, a um só tempo, é também um *awaig* (homem). Em sua forma humana, o *Imawri* se apresenta muito *barewyo* (bonito), sendo descrito como um sujeito “[a]lto, forte e branco, de cabelos anelados e louros, sendo mais bonito que as flores do *Kwik*”<sup>88</sup> (Uwetmin 2016 apud Batista 2019). É esse branco que inaugura a *Keka* (guerra) em termos distintos da ritualística indígena.

O que a narrativa parece demonstrar com alguma insistência é que a belicosidade ritual – que podemos supor como uma forma de fazer política e diplomacia – entre os povos indígenas foi quebrada e transformada em choques armados que desconsideram regras e etiquetas ancestrais, cambiando o caráter relacional do evento, e tornando-o, a partir de então, em um conflito “desequilibrado”. É assim que o *nukukri* (tio) *Palikur* parece ressentir-se de seu *nuwaygi* (sobrinho) *Galibi*, que modifica sua rede de aliança e parentesco, e passa a se relacionar com os guerreiros brancos, sem consultá-lo. Trata-se, portanto, de uma “infidelidade” que conduziria ao desequilíbrio que, finalmente, se traduziria em extermínio ou, nos termos de Peter Rivière (2001), em uma reciprocidade intercultural que se

---

<sup>87</sup> O *Imawri* é um ser que aparece para os *Ihamwi* (Pajés) em forma de *Waramwi* (Cobra Grande), invertendo, portanto, a díade antropomorfo/zoomorfo.

<sup>88</sup> Árvore frondosa que dá muitos cachos de flores. De acordo com o que nos foi mostrado por *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) (2015, 2018), trata-se muito provavelmente do Ipê amarelo (*Handroanthus abus*).

transformaria em predação, episódios que parecem ter dado início à subalternização da *keka* indígena em favor da “guerra dos brancos”.

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”, à qual nos referimos no final do nosso diálogo com *Palikur Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos), 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”<sup>89</sup>, e a segunda pode não ser tão óbvia, porque 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.

É de se imaginar que a primeira visão de um *awaig nawotuye* (homem branco) por um aruaque navegando no âmago de seu território, nas imediações da montanha *Waramka/Txipoca*, tenha deixado marcas indeléveis na memória coletiva. Não obstante os registros históricos mencionarem o primeiro evento de efetiva ocupação do rio Oiapoque sendo realizado por não ibéricos, a partir de uma feitoria inglesa de duração efêmera,<sup>90</sup> a memória *arukwayene* é incisiva ao propor os relatos desta primeira incursão sendo realizada pelos *holandê* (holandeses), portanto a memória indígena nesse evento, se contrapõe à narrativa histórica legada pela literatura colonial.

O pleito de rivalidade que se efetiva entre agentes europeus parece ser fruto da disputa por aliados e consequente acesso à mão-de-obra e ao escambo indígena, mas, é importante lembrar que registros da historiografia neerlandesa demonstram que “marinheiros holandeses começaram a visitar o delta do rio Amazonas no final do século XVI, seguindo franceses e ingleses – com quem mantinham relações amistosas.” (Hulsman 2016:41). Nesse sentido, a prevalência dos holandeses, constante na narrativa *palikur*, parece corroborar a versão dos agentes dos países baixos, o que não necessariamente exclui a presença inglesa na região.

---

<sup>89</sup> *Parauyune* em língua *parikwaki*, designação referente à gente vinda do mar.

<sup>90</sup> Conforme João José Reis (1993), José Sarney e Pedro Costa (1999), Serge Gruzinski (2014) e Mauro Viana Barreto (2016), entre 1604 e 1606 os ingleses teriam instalado a primeira feitoria europeia na foz do rio Oiapoque ou rio de Vicente Pinzón.

Por outro lado, há um estabelecido poderio naval holandês para o período que cumpre mencionar, porque também confere suporte à memória indígena, uma vez que as feitorias inglesas e irlandesas estabelecidas em distintos lugares do globo dependiam de navios holandeses para seu efetivo funcionamento. (Hulsman 2016). É sabido que, no início do século XVII, “[o]s holandeses já tinham duas vezes mais navios que os ingleses” (Wolf 2005:292), ademais, tanto a Companhia das Índias Orientais, supostamente batava, quanto a Companhia Ocidental, supostamente inglesa, não dispunham de marinheiros em número suficiente, por isto, arregimentavam mercenários franceses, alemães, escandinavos e irlandeses com alguma experiência no mar, o que torna confusa a ocupação da costa guianense por nações europeias, do ponto de vista da nacionalidade/origem de seus agentes.

A historiografia propõe que os ingleses teriam sido os primeiros a instalar uma feitoria na foz do rio Oiapoque, entre 1604 e 1606. Mas, o registro histórico sobre esta ocupação parece resumir-se à relação que Robert Harcourt empreendeu em 1608, na qual se acusa a presença de ingleses como Water Raleigh, Lawrence Keymis e Charles Less mantendo promissoras relações de aliança com os ameríndios do “Oyapock”, de onde trouxeram seus principais até Londres. A literatura francófona também segue constatando que, entre 1623 e 1624, os holandeses “[a]ncoram na desembocadura do Oiapoque, no sopé do Monte Caripo” (tradução nossa).<sup>91</sup> (Visigalli e Sarge 2011:10-11), ocasião em que os batavos declaram ter encontrado nas imediações do Cabo Orange somente um inglês plantando tabaco, na companhia de três africanos escravizados.

Em uma das muitas “turras” da memória indígena em relação à história da invasão colonial, o *Palikur Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) nos 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*. [Porque] eles vieram fazer a *Keka!!!*” (Uwetmin 2016 apud Batista 2019). É desta maneira que 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, não foram olvidadas em séculos de tradição oral. O Senhor *Uwetmin* considerou, ainda, que os *holandê* (holandeses) desejavam “casar com as mulheres *Palikur*

---

<sup>91</sup> “[a]ncore à l’embouchure de de l’Oiapok, au pied du monter Caripo”.

mais bonitas” (Uwetmin 2016 apud Batista 2019) 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 2005:290) da Holanda buscaram alianças comerciais dentre os *Palikur* a partir da consolidação de laços matrimoniais, não obtendo sucesso, mesmo com a ostentação de sua riqueza mercantil. A estratégia da aliança por casamentos parece ter obtido sucesso com povos de origem Caribe, tanto nos arquipélagos caribenhos quanto na costa guianense (Hulsman 2016), o que não ocorreu em relação aos rebeldes aruaque *Palikur*, que, neste momento da invasão, podem ser considerados os líderes e dignatários da civilização Aristé que predomina, desde a ilha do Cacique *Cayenne* até a foz do rio das Amazonas, há aproximadamente mil anos. (Rostain 2011). Segundo o Senhor *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos), as negativas da “entrega de mulheres” teriam contribuído para acirrar a guerra e fortalecer a aliança do *holandê* (holandês) com os Caribe *Galibi*.

Sabe-se 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”<sup>92</sup> que os indígenas coletavam. Deixavam-se, então, alguns encarregados – via de regra gente com experiência e traquejo militar – na área, a fim de cuidar do estoque e do comércio, enquanto aguardavam o retorno do navio cargueiro, o que acontecia em tempos regulares. (Barreto 2016). Segundo o historiador português João Lúcio d’Azevedo (1999), os “flibusteiros da Hollanda” se caracterizavam pelo agudo tino mercantil, não se deixando iludir por “lendas do Eldorado” e promessas de enriquecimento fácil, à semelhança dos portugueses, mas, antes, faziam dos “[p]roductos de modesto valor um opulento commercio”. É assim que a cada ano “mais de vinte navios carregavam [fumo] e peixe-boi,

---

<sup>92</sup> As drogas do sertão referem-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, o tabaco e a carne salgada de peixe-boi (Azevedo 1999; Ribeiro 2005).

nas paragens do Cabo do Norte” (Azevedo 1999:69), o que denota a importância desse entreposto.

A julgar pelo que disse o Senhor *Palikur Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos), 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 o autor/narrador indígena, o estrangeiro “*Imawri* veio da Guiana Francesa boiando em uma montanha”<sup>93</sup> e, quando a água baixou, fixou-se com seus “sobrinhos” em um lugar próximo à entrada do rio *Urukauá*, de onde tentava comerciar”. (Uwetmin 2016 apud Batista 2019)

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 seiscentista (Wolf 2005:290), confere mais lastro à versão *palikur*. Jean Marcel Huralt (1972) também afirma que os ingleses desapareceram prematuramente da região e restringiram sua atuação posterior a ataques piratas.

Desta maneira, ao cruzarmos a história da colonização com a memória ameríndia, podemos inferir que os indígenas do Oiapoque travaram contato de forma mais definitiva, prioritariamente, 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 rio das Amazonas, a partir da baía do Guajará, no “presépio” de Belém (Reis 1993; Azevedo, 1999), ao passo que os ingleses, por razões que não alcançamos, não se fixaram na baía do Oiapoque, lugar que passaria à história rebatizado como Cabo D’Orange, uma provável homenagem à realeza holandesa.

No final de 1653, encontram-se novos registros de navios holandeses chegando à região guianense para expulsar os franceses, então ocupantes da ilha de Caiena. Sobre a disputa, Nelson de Figueiredo Ribeiro (2005) informa 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 2005:44).

---

<sup>93</sup> Comparação que, segundo Décio de Alencar Guzmán (2012:14), também era feita pelos indígenas do delta amazônico em relação aos portugueses, no sentido de que as caravelas eram “montanhas flutuantes”.

Somente uma década depois da ocupação holandesa de *Mahury* (Caiena), que 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 o comando de John Harman. No diário de van Stapels, também se encontram os registros e mapas de um assentamento holandês no rio Oiapoque, datado de 1672 (Hulsman 2016). Segundo a narrativa ocidental, os holandeses retomam definitivamente Caiena oito anos depois da incursão inglesa, agora sob a chefia de Jacob Binkes, no ano de 1675 – e por decisão das Províncias Holandesas Unidas – fundam um forte e a cidade de Orange na foz do rio Oiapoque (Sarney e Costa 1999). Essa é a *Paramnavri*, a “cidade dos brancos” erigida na atual Ponta do Mosquito (território constante do Parque Nacional do Cabo Orange), que aparece em diferentes narrativas *palikur*.

O “definitivo” Oiapoque neerlandês dura pouco, pois um ano depois, em dezembro de 1676, os franceses retomam Caiena e destroem as fortificações e postos de “vigia” holandeses construídos nos rios Oiapoque e Aprouage (Sarney e Costa 1999). O que é interessante perceber nos registros dos governadores coloniais franceses (de La Barre e De Ferroles), é que nas canoas carregadas de soldadesca para reparações de guerra utilizadas na definitiva ocupação do sítio de Caiena, só há menção aos *parasi* (franceses) empunhando armas, bandeira e tambor. (Sarney e 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 europeus mal alimentados e reduzidos às extremidades das febres que grassavam no ambiente guianense, fossem capazes de fazer frente aos “muitos *Galibi*”, além dos agentes holandeses, ingleses e mercenários irlandeses<sup>94</sup> em armas.

Há uma premissa constante, racista e eurocentrada, na produção da história dos vencedores, a de que, das conquistas, vitórias e perdas que compõem a epopeia humana, não participaram os indígenas e africanos subalternizados. (Wolf 2005). Não obstante, a história vivencial demonstra que, tanto da fundação da colônia euro-indígena de Caiena, quanto da “cidade dos Brancos” referenciada na foz do rio Oiapoque, líderes e guerreiros indígenas de diferentes povos participaram, ora em aliança, ora em dissonância e

---

<sup>94</sup> Esse grupo de soldados 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 Eric Wolf (2005:250).

resistência. A seguir, na Imagem 17, apresentamos uma reconstituição artística de um guerreiro de infantaria *palikur*, personagem histórico central para a consolidação das possessões francesas na Amazônia guianense.



Imagem 17 - Guerreiro *Palikur* pintado para a guerra, conforme a designação de seus "inimigos" *Galibi*.  
Fonte: (Vidal et al., 2016:154).

### 3.2 A invasão e a colônia no caminho das anacondas: o Cobra-Grande *Waramwi*

*O mito da anaconda-Yube ilustra um aspecto dessa cultura indígena amazônica que Levi-Strauss (1993:14) definiu como "a abertura para o outro" das filosofias e éticas do dualismo ameríndio. [...] [A] ética de "abertura para o outro" leva os [indígenas] a apreender a alteridade radical como algo perigoso e ao mesmo tempo desejável, um paradoxo insolúvel, onde não há outra possibilidade a não ser permitir-se tornar-se outro. (...) [U]ma vez nesse mundo da alteridade, isolado e distante de seu lar, ele se deixa transformar no outro. Uma vez transformado, ele por sua vez transforma o que adquiriu da alteridade, domesticando-a [...] Tal é a dialética da alteridade ameríndia [...] (Souza 2002, grifos nossos).*

O histórico da disputa entre franceses, *Galibis* e holandeses pelo domínio da Ilha de Caiena referenciada por Nelson de Figueiredo Ribeiro (2005) em meados do século XVII, encontra ressonância na história mitificada dos *Palikur Arukwayene*, com relação ao personagem *Waramwi* (Cobra Grande).<sup>95</sup> Trata-se de uma narrativa que sintetiza o contato dos grupos aruaque com os primeiros *nawotuye* (estrangeiros brancos) que “descobriram” o rio *Urukauá*, tributário da baía do Oiapoque. Dentre outras questões, o relato dessas batalhas protagonizadas por Aruaque/*Palikur* e Caribe/*Kalinã*, em meio às diferentes bandeiras europeias, parece remeter à necessidade que os originários sentem de incorporar os europeus, a partir de categorias nativas que lhes permitissem melhor entendê-los. É assim que os animais da super-natureza são acionados em um tipo de reflexão familiarizante que lhes faculta caracterizar cada um dos Cobras em litígio.

Vale apontarmos que a afecção inerente aos seres humanos que se transformam em Cobra pode não referir especificamente um corpo de serpente, porque a fisiologia distintiva que no ocidente denominamos “corpo” parece, da perspectiva *amerindien*, referir:

[U]m conjunto de maneiras ou modos de ser que consituem um *habitus*, um ethos, um etograma. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afetos e capacidades, e que é a origem das perspectivas. Longe do essencialismo espiritual do relativismo, o perspectivismo é um maneirismo corporal. (Castro 2018:66).

Portanto, ser Cobra, ter jeito de Cobra ou transmutar-se em Cobra para os guianenses de diferentes etnias pode designar aquele ou aquela que assume a condição de predador máster, líder guerreiro, indivíduo cujo poder sobre a vida e a morte exibido e assinalado nas cruzadas de guerra não poderiam advir de um frágil humano, mas antes, são tomados de empréstimo da “roupa” da Anaconda amazônica (*Eunectes murinus*).

Cumprido dizer que as características do Cobra são multifacetadas, não constando apenas o poder de matar, mas também, e, sobretudo, o de conferir vida e constituir o sistema-mundo indígena, uma vez que os Cobras são reconhecidamente os agentes

---

<sup>95</sup> Na cosmologia *Palikur Arukwayene*, o *Waramwi* é um Cobra-grande e ao mesmo tempo um ser humano, lembrando que a humanidade é a condição primeira e inerente a todos os Cobras. A entidade ou “pessoa” adquire grandes poderes ao praticar a zoomorfia vestindo o *givalita* (paletó), que seria a pele ou “roupa” de uma anaconda, o maior predador aquático da Pan-Amazônia. Trata-se de um processo de transformação que somente é visibilizado pelo discurso dos xamãs, visto que são eles os que detêm a “dupla cidadania” que lhes permite atravessar os mundos e ver as coisas da perspectiva das cobras.

demiúrgicos que, a serviço de *Uhowki* (o avô ancestral), abriram os rios e tributários que compõem a baía do Oiapoque em um passado remoto, além de neles terem distribuído os povos e estabelecido as hierarquias e alianças necessárias à vida em uma sociedade multiétnica e intercultural.

Ao narrar a perseguição dos *Palikur* aos *Kalinã*, no que hoje seria o território ultramarino francês, entre a montanha *Bruriyet* e a ilha de *Cayenne*<sup>96</sup>, o Senhor *Palikur Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) nos contou que

[E]les 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* 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[.] (*Uwetmin* 2015, 2018).

A inferência que a narrativa nos permite fazer é a de que os *Palikur*, ao executarem uma incursão guerreira contra os *Galibi Kalinã* da ilha *Mahury*, em Caiena, encontraram um *awaig* (homem) que estava no caminho aquático<sup>97</sup>, e lhes informou que os Caribe, seus inimigos, tinham fugido para o litoral. Ao concordar em transportar aquele 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 2005:464), por isso, um guerreiro *nawotuye* (estrangeiro) que opera prodígios com pólvora e canhoneiras, aparentemente ganhava *status* de predador-mór, segundo uma classificação belicosa nativa.

Figura central para a cosmologia dos povos do Baixo Oiapoque, o Cobra Grande, em suas distintas manifestações, é um dos não humanos que mais interfere nas narrativas da

<sup>96</sup> Topônimos constantes da faixa costeira da região de Caiena, atual capital da Guayane (Guiana Francesa).

<sup>97</sup> As batalhas envidadas na região eram essencialmente navais e corroboravam um “agendamento” ritual, conforme narrou o Senhor *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) (2015, 2018). De março a julho – período de “água grande” na região – é o ideal para os encontros bélicos, desde tempos imemoriais.

história vivencial. Como notamos na descrição do *Palikur Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos), não é possível realizar a interação com a alteridade do outro, sem prescindir das categorias próprias de explicação do mundo que nos circunda, referência epistêmica que permite o entendimento e a domesticação dessa alteridade exógena. (Souza 2002).

Na sequência, Imagem 18, apresentamos uma escultura representando o *Kayeb*, Cobra Grande multicéfalo que mora nas estrelas, e de lá organiza os vetores climáticos do *Oiapoque*, segundo a cosmologia *Palikur Arukwayene*:

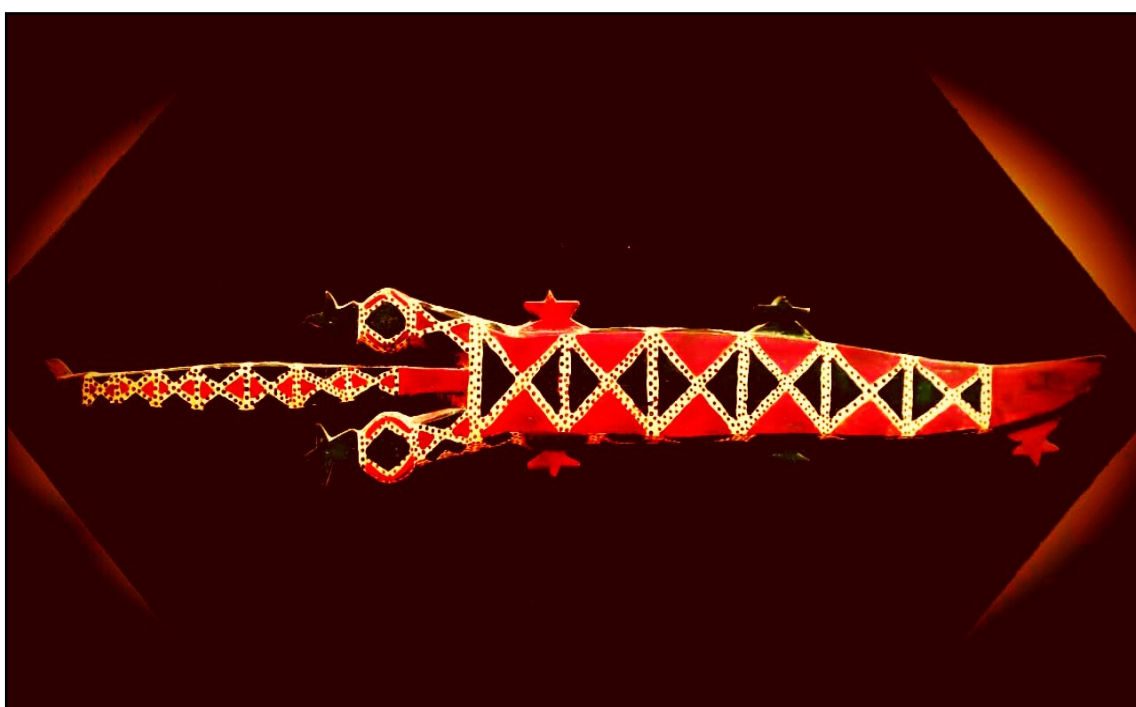


Imagem 18 - Escultura em madeira executada pelo sábio *Palikur Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos), referente à serpente cósmica “mãe da chuva”.

Fonte: Foto do autor (2019).

Ainda com base na narrativa de *Palikur Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos), seguimos descrevendo o “inimigo” e “cunhado” do Cobra Grande aliado dos *Palikur*, também classificado como um *Waramwy* e, então, os aruaques engendram a explicação que lhes parece mais familiar, a de uma “briga” entre parentes poderosos, em função de uma *tino* (mulher):<sup>98</sup>

<sup>98</sup> Na versão colhida por Lux Boelitz Vidal (2001:127) junto a um *Palikur* exilado entre os *Marworno*, a “briga” entre os dois Cobras ocorreu, porque um teria matado o filho do outro.

[O]s 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 padre francês que foi condenado a morte pelo *gendarme* [...] 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 pressentidos [...] *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. (*Uwetmin* 2015, 2018).

O desdobramento desse evento da memória de guerra na versão *Arukwayene* fica evidente, quando confrontado com a história registrada em moldes ocidentais, sobretudo na disputa que Nelson de Figueiredo Ribeiro (2005) referencia entre os franceses que buscam rechaçar holandeses e seus aliados indígenas da ilha de Caiena. Os dois Cobras Grandes – seres humanos que, nos termos indígenas, ficam muito poderosos ao trocar de “paletó”<sup>99</sup> – 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 a retirada dos guerreiros, a partir do momento em que disparar o trovão no céu.<sup>100</sup>

Dentro desse contexto, o outro Cobra perseguido, sendo um ser antropozoomorfo “branco”, poderia ser um 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 Artionka Góes Capiberibe (2007), ao problematizar categorias de assimetria na relação dos indígenas entre si, e deles com

<sup>99</sup> O “paletó”, ou a roupa de Cobra Grande que os guerreiros brancos usam, são explicados por Eduardo Viveiros de Castro (1996:133) como o “equipamento” que seres xamânicos usam, não para ocultar sua essência humana, mas antes para “ativar os poderes de um corpo outro”. Tais roupas e equipamentos – em termos *Arukwayene*, os “paletós” – são interessantes, porque definem a capacidade de um humano se apropriar da força de um não humano.

<sup>100</sup> 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.

agentes europeus no período colonial. 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 entre aliados, e por outros, como simples troca de mercadorias”. (Capiberibe 2007:79). Tais relações comerciais também denunciam a aliança bélica entre os *Kalinã* e o *Holandê* (holandês), que somente em um período posterior da invasão, com o afastamento dos batavos em direção ao território que lhes sobrou da repartição colonial, a partir do século XVIII, serão classificados como “índios portugueses”.

Entre ilações e incertezas, parece verossímil supor que a *Keka* pelejada por grupos guerreiros Caribe e Aruaque confunde-se e retroalimenta-se da guerra empreendida pelos dois “Cobras 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 Paramaribo.

Na Imagem 19, a seguir, iconografia da ilha de Caiena, atual colônia francesa que mudou de pertencimento de forma ininterrupta em séculos de história, desde o curso das guerras coloniais, até a segunda Grande Guerra mundial, em meados do século XX.



Imagem 19 - Iconografia da povoação da Ilha de *Cayenne* (Caiena), palco de disputas entre diferentes nações e agências coloniais no curso de três séculos

Fonte: (Parépou 1980).

As narrativas da *keka Holandê* (Guerra dos Holandeses) propõem aportes de memória para compreensão da História vivencial empreendida nos próprios termos pelos *Aruaque Palikur*, ao tempo em que reafirmam, em termos *Arukwayene*, uma antiga opção em ser *amis des français* (amigos dos franceses), além de repovoarem a história guianense com protagonismos outros e possibilidades outras de compreensão.

A escolha por lutar ao lado dos franceses na disputa pelo território de Caiena exporia estes aruaque no Oiapoque há pelo menos quatrocentos anos de contínua perseguição por parte de negociantes holandeses e piratas ingleses, no período da invasão, de soldados *pegyene* (gente de Belém) na conquista do Cabo Norte, e, ainda, dos luso e brasileiros de diversas regiões por ocasião da tomada do Contestado franco-luso-brasileiro, consoante a narrativa da *Keka Sirhara* (Guerra dos cearenses), a seguir.

Esta narrativa da incursão naval *palikur* também demonstra que o racismo estruturante, inaugurado pelos humanos de além-mar direcionado a indígenas e africanos,

pode ter sido adaptado para os entes demiúrgicos e seres da super-natureza, como algo que pode ser percebido como uma modalidade de “racialização” dos não humanos que povoam a Amazônia caribenha, isto, de uma perspectiva eminentemente ameríndia. No caso, o Cobra Grande *Waramwi*, categoria nativa aruaque utilizada para designar líderes guerreiros, humanos e não humanos (Batista 2019), teria sido aparentemente adaptada na narrativa de *Palikur Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos), para receber uma conotação racial.

Como mencionado anteriormente, Anacondas ou Cobras Grandes, que no mundo físico podem se manifestar no corpo de *Eunectes murinus*, são consideradas, a um só tempo, os donos e construtoras dos territórios e nichos flúvio-marítimos da região. Designadas em diferentes línguas por diferentes homens e mulheres-memória, os Cobras, quer sejam “machos” como o *Waramwi*, quer sejam “fêmeas” como a *Wanesse*, referem sempre o mesmo predador-mór, com quem é preciso celebrar acordos no âmbito xamânico, para bem viver e melhor se movimentar em seus domínios, sem lhe atrair a ira e o poder, senão aquele que deve ser acionado pelo xamã, quando o território se encontra ameaçado. Estamos nos referindo aos não humanos que perfazem diferentes histórias étnicas, ao mesmo *Aramary-Ghõ* dos *Karipuna*, ao *Potosi-Agouv* dos *Galibi Kalinã*, ao *Waramwi* dos *Palikur* e ao *Puy puy Hi* dos *Galibi Marworno*.

Percebemos que aos respectivos Cobras com os quais diferentes povos territorializados no Baixo Oiapoque cultivavam (e ainda cultivam) relações que a antropologia designaria como totêmicas, foi preciso crescer a chegada das anacondas “brancas” e a necessidade de com elas estabelecer uma relação política, que, ora eram holandesas, ora inglesas, francesas, irlandesas ou portuguesas. No presente, os mestres da tradição seguem apontando o dedo e o discurso para estes reptilíneos de pele branca, seres que lançaram mão de diferentes “paletós”, a fim de se apropriarem da *keka* ameríndia e cambiá-la em guerra de escravização e extermínio, com o objetivo de desmontar o sistema-mundo e a autonomia territorial dos povos guianenses.

Em que pese o povo *Palikur* e aliados terem lutado pela implantação das bases coloniais francesas na região, no processo de retalhamento dos territórios indígenas entre as potências europeias, o território da antiga Costa Palikura acabou cerceado pelos limites de outra Guiana, supostamente portuguesa, o que exporia estes Aruaque do Oiapoque a distintos ciclos de perseguição e predação por parte dos luso-brasileiros que buscavam

riquezas como ouro, madeira e borracha, em meio à consolidação da Guiana portuguesa na ilha do *Amapá'Ú*. Em fins do século XIX, a inimizade entre os *Palikur* e estes neoibéricos, que herdaram esse pedaço da Guiana, e seus presumidos descendentes os colocam na rota de uma nova guerra, agora pelejada contra os migrantes cearenses, o que fica visibilizado na narrativa da *Keka Sirhara*, a seguir.

### 3.3 *Keka Sirhara*: as medidas da maldade nas guerras dos brancos

*[Emílio Goeldi fez menção ao] estado de 'guerra' que presenciou no território do Amapá, com a atuação de uma "[o]ligarchia de capangas e aventureiros do Ceará que cometiam abusos, oppresões, vinganças pessoas e represálias [...] sem número. (Goeldi apud Gomes et al., 1999:102, grifos nossos).*

O conceito de guerra de baixa intensidade é útil para pensarmos a prevalência do estado de exceção imposto por agências coloniais aos territórios de vida afro e indígenas, uma vez consolidadas as bases estrangeiras nas amazônias. No entanto, vale refletir que uma presumida "intensidade" pode ser contestada, quando provém de designação exógena, visto que os gradientes de intensidade referidos para diferentes fenômenos históricos e sociais percebidos entre os originários, podem se traduzir em um ocidentalismo, a julgar pelo fato de que as pessoas constrangidas a viverem na intensidade da guerra administrativa movida em desfavor de seus modos de vida (Lima 1995), podem não concordar com a régua de "baixa intensidade" com a qual se mede a violência estatal e a subcidadania historicamente inflingida.

As narrativas da *Keka Sirhara* (guerra dos cearenses) também faz parte da História vivencial dos *Palikur* e podem se constituir em um espaço privilegiado para discutirmos as medidas de intensidade da invasão colonial, sob uma perspectiva pretensamente indígena, visto que, nesse espaço discursivo, o autor/narrador *Palikur Uwetmin* (Manoel Antonio dos Santos) nos permite analisar as medidas da "malvadeza", conforme percebidas por pessoas indígenas na invasão de seus territórios, nesse caso, a partir de um novo ciclo de predação inaugurado na Amazônia caribenha por ocasião das corridas da recém inaugurada república brasileira, em busca do caucho e do ouro.

A guerra pela sobrevivência pelejada contra os brancos *sirhara* (cearenses)<sup>101</sup>, nosso próximo relato, parece remontar a fins do século XIX e início do XX, em razão de algumas pistas deixadas no testemunho de nosso autor/narrador, o que nos permite relativa correlação com a história dos “brancos”, na Amazônia caucheira. A memória que abordamos na sequência, aponta para a presença massiva de pessoas de origem nordestina, praticando crimes contra vidas indígenas no interior dos campos alagados do Oiapoque, em um momento secundário do colonialismo nas guianas, mas que parece guardar uma continuidade com a invasão dos holandeses, da perspectiva do autor/narrador.

A notícia da chegada dos *sirhara* (cearenses) à região do Oiapoque é narrada pelo Senhor *Palikur Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos), a partir do avistamento de uma “grande *Umun*” (canoa) que descansava na foz do rio *Urukauá*, conforme mostra a Imagem 20, a seguir. Este relato coincide com a navegação a vapor que singrava toda a bacia do Amazonas, em fins do século XIX:

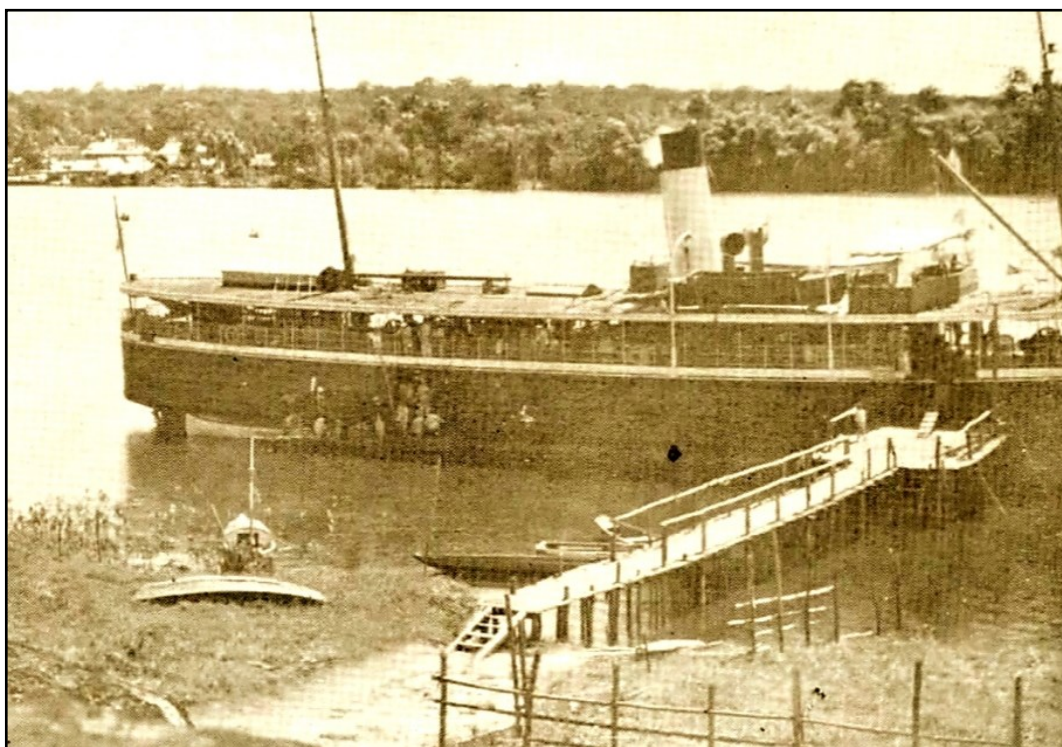


Imagem 20 - O vapor “Cassiporé” atracado na vila Oiapoque na primeira década do século XX.  
Fonte: (Marinha Mercante Brasileira 2021).

---

<sup>101</sup> 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 observamos ser de distinta pronúncia entre os falantes de *parikwaki*.

A narrativa inicia com nosso interlocutor afirmando que:

[O]s 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. (*Uwetmin* 2015, 2018).

*Nawotuye* (estrangeiros) navegando em território *Arukwayene* não constitui novidade, visto tratar-se de um povo que mantém relações com não índios, pelo menos desde a invasão européia, em princípios do século XVI. Esse antigo histórico de contato ajuda a explicar porque prevalecem, no código linguístico e respectivo referencial cosmológico *palikur*, distintos mecanismos de classificação para nomear homens brancos. A categorização de pessoas de pele branca em diferentes níveis de refinamento, conforme percebido no nosso cotidiano etnográfico, coloca 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/parnã* (branco lusófono), provavelmente 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 *Tucuju*, segundo Artionka Góes Capiberibe (2007).

Na atualidade, os *Palikur Arukwayene* utilizam pelo menos oito categorias próprias para classificar não indígenas de pele branca: [1] *Nawotuye* se refere a branco de maneira genérica, estrangeiro de qualquer nacionalidade; [2] *Parasi* refere-se à pessoa branca que fala francês; [3] *Tukuyene* ou *Tukukyene* são usados para se referir aos brancos de origem portuguesa e, dentro dessa classificação, há uma categoria para designar especificamente o português de Belém do Pará: o [4] *Pegyene*. O [5] *Parhana* ou *Parnã* designam, especificamente, o branco brasileiro, falante de língua portuguesa; e o [6] *Parhanayan* refere aquele que é filho “misturado” do *parhana* com outras etnias, ou seja, aquele “mestiço” que tem origem nos *parhana*.

Entre os brancos brasileiros existe ainda a subcategoria [7] *siraha* que refere a pessoa de origem cearense ou nordestina, como indicamos. E, por último, há referência aos [8] *axtigad* (grandes predadores), ou “brancos canibais” que referem ora os holandeses, ora os portugueses, dependendo do contexto de fala. Há, também, uma única categorização para os aliados da margem franco-guianense que designa distintos grupos étnicos de origem africana, qual seja, o *atiwi* (negro francófono). Essa riqueza de lista classificatória esboça uma contínua produção de conhecimentos antropológicos sobre outros povos, sob a perspectiva *Palikur*, que pode ser considerada como uma “antropologia reversa”, mas que preferimos considerar como uma contra-antropologia. (Castro 2018).

Voltando ao relato do Senhor *Palikur Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos), a chegada ostensiva de 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, era “território contestado franco-brasileiro” (tradução nossa)<sup>102</sup>, e, em tese, de livre acesso a agentes de ambas as nações.<sup>103</sup> Mas, o importante a apreendermos disso é que aquela autoridade religiosa – franco, se arriscarmos o histórico de aliança dos “índios franceses” – previa o massacre, e aconselhou aos indígenas das aldeias mais expostas a se refugiarem. Este conselho não foi seguido, segundo o narrador *Palikur Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos), dada a incredulidade do povo da ilha *Masikyene*, que preferiu organizar uma *kaika* (festa) a acatar o 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 um rito, que traduzimos como a festa da menina-moça. Assim, afirmou o *Palikur Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos):

[Q]uando 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 [...], muito maus [...]; eles pegavam os

<sup>102</sup> *territoire contesté franco-brésilien.*

<sup>103</sup> Para aprofundamento sobre o assunto, consultar: Sílvia Meira (1989) e Hugues Vallot (2012).

*ahwiy* [velhos], 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 prá 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. (*Uwetmin* 2015, 2018).

Temos nesta narração uma medida da intensidade e crueldade da guerra empreendida por pessoas de pele branca, provavelmente deslocadas para a região do Oiapoque em busca de reservas de caucho, mas nada que possa ser pensado em nível de baixa intensidade, se credenciarmos o testemunho indígena. Da perspectiva *Palikur*, a invasão foi liderada pelos *tukuyene* (portugueses) de Belém, supostamente donos das embarcações a vapor que traziam os cearenses ao Oiapoque, enquanto as torturas e assassinatos veiculados contra o povo de *Masiká*<sup>104</sup> foram perpetrados pelos mesmos cearenses que lotavam as “grandes canoas”.

Há múltiplas possibilidades de análise diante do relato, porém, nos preocupamos, inicialmente, com a figura antagônica dos *tukuyene*/portugueses, a quem os *Arukwayene* atribuem a prática genocida em uma narrativa que se passa, aparentemente, em algum momento entre os séculos XIX e século XX. O *Palikur Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) iniciou sua fala, tratando de um evento festivo local que surge atravessado de uma importância simbólica capaz até mesmo de desviar o povo de *Masiká* da oportunidade de fugir em segurança da ameaça estrangeira que chegava por água. Neste instante, o narrador usou de sua habilidade com as palavras para representar um contexto festivo que desempenhava um papel dentro de um calendário que se renovava naquela oportunidade, criando, assim, um cenário que se transformaria abruptamente com a chegada dos *tukuyene*/portugueses em suas canoas a vapor. Dentro da história narrada, isto desloca o não indígena para um lugar distinto do habitual caráter de herói, na história oficial da colonização.

---

<sup>104</sup> Clã ou grupo familiar *arukwayene*, antigos habitantes da ilha *Masiká*. Ao que tudo indica, os *Masikyene* foram extintos após o massacre perpetrado pelos *sirhara* (cearenses), sendo algum eventual sobrevivente acolhido por outras aldeias ou incorporado a outras.

Neste relato, o branco esteve na posição de um visitante negativamente inesperado, uma alteridade que traz consigo apenas morte, dor e a descontinuidade abrupta do ciclo natural da vida. No arco narrativo que compete aos *tukukyene/portugueses*, suas ações impediram a festa, a vida, sua presença tornou-se sinônimo de morte e de desequilíbrio. Tomemos o fato exemplar dos indígenas em fuga sendo atacados por jacarés, e temos aí a expressão da desordem ecológica e espiritual que chega na companhia dos não indígenas. Eis a figura antagônica do branco, coligida no testemunho de *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos).

Expressando ciência das distinções laborais existentes no empreendimento da colonização, bem como na empreitada de tortura, o narrador distingue os não indígenas entre os *tukukyene/portugueses*, donos da canoa de vapor, dos *sirhara/cearenses* sob o comando dos primeiros. Para tanto, o narrador *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) discrimina, com detalhes, escalas heterogêneas de violências praticadas contra idosos e mulheres gestantes. Enquanto os *tukukyene/portugueses* se ocuparam de usar prisões e violências não letais – nem por isso menos cruéis –, os *sirhara/cearenses* engendraram toda sorte de ações vis e letais a mando ou com o consentimento dos *tukukyene*.

Ainda de acordo com o relato, para as gestantes restou a violência incorrer também em escalas simbólicas, ao terem seus ventres rasgados e em seguida salgados. Tal crueldade, metonimicamente, remete ao processo de aplicação de sal no solo para se promover sua esterilização, evitar a sementeira e a colheita futuras. Neste sentido, o discurso do narrador descreve não apenas a brutal interrupção da vida latente, mas uma barbárie em escala simbólica, que mirava explicitamente o desejo de extinção dos futuros *Palikur*.

A bestialidade simbólica também alcançou aos que passaram pela lesão corporal que lhes tirou as peles e salgou a carne, em ação grotesca e atroz metonimicamente semelhante ao processo destinado à produção de carne salgada, conduta que revela total desprezo, ausência total de qualquer traço de humanidade, descaso e ojeriza pela existência dos *Palikur* e de tudo que representavam. Não bastou, portanto, ingressar com violência física, o discurso nas entrelinhas do relato evidencia formas de violência metonímicas, simbólicas atreladas a uma escala irracional que revelava o desprezo à humanidade dos *Palikur*.

Em outro trecho de sua narrativa, o Senhor *Palikur Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) deslinda e descreve a tentativa de resistir à barbárie dos brancos:

[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. (*Uwetmin* 2015, 2018).

É comum testemunhos dessa magnitude e perversidade serem tratados com descrédito por diferentes agências e agentes coloniais, porque não desejam enfrentar a face horrenda de seu Estado mantenedor, ou ainda, por não quererem empreender algum esforço de tradução, a fim de verificar a verossimilhança da memória indígena, via de regra silenciada pelos ocidentalismos em curso. Como apontamos, no contexto da narrativa do *Palikur Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos), aparentemente, os bárbaros não são mais agentes lusitanos, mas os brancos “falantes” do português dentre os quais uns são brasileiros de Belém que mantêm relações de domínio e servidão sobre os cearenses que fogem dos ciclos da seca<sup>105</sup> perene no sertão nordestino. A filiação linguística é o que parece determinar o elo que os indígenas conservam entre antigos e novos agressores “brancos”, por isso, não comprometendo a lisura da memória.

Quando confrontado com as cartas do antigo administrador da *Comune de Sain't Georges de l'Oyapock*, cidade e marco limite da possessão francesa na foz do Oiapoque, o relato do Senhor *Palikur Uwetmin* (Manoel Antonio dos Santos) ganha novo significado. Dirigida ao governo francês centralizado em Caiena, no final do período oitocentista, especialmente uma carta – datada de 28 de novembro de 1895 – cujo conteúdo é digno de nota, informa à administração colonial francesa que:

<sup>105</sup> Conforme registrou Euclides da Cunha, a diáspora e o exílio sistemático dos “flagelados” cearenses se realizavam quando “[a]barrotavam-se, às carreiras, os vapores, com aquêles fardos agitantes consignados à morte. Mandavam-nos para a Amazônia – vastíssima, despovoada, quase ignota”. (Cunha apud Benchimol 1977:317).

[...] 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. (Cardoso 2008:122, tradução nossa)<sup>106</sup>.

Neste contexto, os vinte denunciantes do *Rucaoua*, seguramente, são os *Palikur* do rio *Urukauá* e, mesmo não podendo afirmar peremptoriamente que estes “brasileiros armados” denunciados em *Saint Georges* sejam os mesmos cearenses (*siraha*) da memória do *Palikur Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos), de qualquer forma, a coincidência sociotemporal é flagrante. Confrontada com a historiografia referente à conquista do território amapaense, empreendida pela República brasileira nos últimos e conflituosos anos do período oitocentista, a memória indígena ganha ainda mais peso e verossimilhança, visto que há evidências de que o militar paraense, Francisco da Veiga Cabral<sup>107</sup>, recebia vapores com armas e “milicianos” nordestinos “[d]o próprio Pará com o conhecimento do governador Lauro Sodré”. (Cardoso 2008:137).

Este fato nos permite supor que, enquanto se buscava uma solução diplomática para a questão do longo Contestado entre o Brasil e França em busca de um marco fronteiriço em algum lugar do interflúvio Oiapoque/Araguary, o governo paraense efetivamente “conquistou” o Amapá a partir da violenta intervenção de Veiga Cabral e seus “nordestinos” armados, anos antes do Laudo Suíço<sup>108</sup> decidir a questão do ponto de vista jurídico.

Até mesmo os agentes que transitaram naquela época a serviço do governo brasileiro, por exemplo, o naturalista Emílio *Goeldi*, não se furtaram a demonstrar repulsa às violências perpetradas pelo bando armado de Veiga Cabral, no então território do Amapá. Aparentemente, esta “oligarquia de capangas e aventureiros do Ceará” (Cardoso 2008:120), referenciados por *Goeldi* como integrantes da milícia de Veiga Cabral, apresenta a mesma

<sup>106</sup> [...] 20 personnes Du Rocaoua est venue m’informer que plus 100 brésiliens armes sont arrivés dans leur village [...] ces brésiliens arrives dans trois bateaus et armes, assessorément um but et um chef qui (ilegível) chez Cabral.

<sup>107</sup> Francisco Xavier da Veiga Cabral foi um militar paraense migrado para o contestado do Amapá em algum momento do período oitocentista, região disputada pelas repúblicas brasileira e francesa por séculos. Trata-se de uma figura controversa, tido como “inventor da sociedade amapaense” por alguns e “homem sanguinário” por outros. (Silva 2012).

<sup>108</sup> Como referenciamos anteriormente, trata-se de Laudo emitido por Walter Hauser (então presidente da Suíça), em 01 de dezembro de 1900, que deu ganho de causa ao Brasil na “questão do Amapá”, encerrando trezentos anos de disputa pelo marco fronteiriço entre as guianas francesa e a luso-brasileira. (Meira 1989).

morfologia e o mesmo *modus operandi* dos que praticaram o genocídio contra o povo da ilha *Masiká*, no interior do território *palikur*.

O período em que podemos situar o genocídio praticado na *Keka Sirhara* corresponde ao momento em que se intensifica a guerra surda pelos territórios caribenhos entre os estados francês e brasileiro, período que, para fins didáticos, vamos situar entre os anos de 1895 e 1900 –, mas que se originam de uma disputa colonial que se arrastava há séculos. Ocorre que, no momento em que o governo brasileiro pretende ocupar o território aurífero e supostamente caucheiro do Amapá com populações subalternizadas da região nordeste, o governo francês arremete contra o mesmo território que eles chamam de Mapa, financiando secretamente o empreendimento colonial “privado” do Monsieur Henri Coudreau, especificamente localizado na região do antigo quilombo do *Cunani*.

O acirramento da disputa entre os dois estados caracteriza um território em que os povos guianenses ainda são obrigados a viver sob fogo cruzado no adiantado alvorecer do século XX. Nesse sentido, vale a pena apreciar a matéria publicada no caderno ilustrado do hebdomadário francês *Le Monde*, no início de 1895, então intitulado “Au Pays de Counani”:

[O] país de Counani é esta rica região da América do Sul localizada entre o Rio Amazonas e Guiana Francesa, país que o falecido Jules Gros tornou famoso, há dez anos, ao estabelecer ali uma “República da Guiana Independente”. Agora, a Terra de Counani está começando a ficar famosa novamente. Depósitos aluviais de ouro foram descobertos na bacia superior do rio Carsevenne, entre o Counani e o Mapa, **onde aventureiros de todas as raças e todas as proveniências irromperam nesta vasta terra disputada [...]** As coisas do contestado franco-brasileiro são, portanto, mais do que as notícias de hoje: serão também as notícias de amanhã. O que acontece em Carsevenne, Counani, Mapa e em todos os contestados é **[a]preciado na França apenas em atenção à correspondência fantasiosa, ou intencionalmente exagerada, que nos foi enviada pelos garimpeiros da Guiana.** Achamos útil negligenciar isso e nos atermos à nota verdadeira, isenta do excessivo entusiasmo e do ceticismo sistemáticos [...] [O] Governo confiou [ao] Sr. Henri Coudreau, [a] última [de suas quatro missões] em agosto de 1894. **M.Coudreau, então, partiu com sua jovem esposa e mais quatro companheiros franceses, a estudar os territórios de Counani, Carsevenne, Mapa e Maracá, tendo em vista [as possibilidades de uma] colonização racional. A expedição foi feita, quase que inteiramente, com os fundos próprios da nova “Colônia Exploratória” e não pôde ser chamada de oficial. De fato, o governo francês limita-se/limitou-se a conceder estritamente o que ele não poderia decentemente recusar a um de seus missionários, bem como ao seu melhor avaliado mestre da ciência [...]** o governador de Caiena, entusiasta da colonização negra na Guiana, não emprestou a tentativa de europeização do território por parte do Sr. Coudreau [...], mais do

que a estrita e mínima boa vontade devida. (Cacique 1895: 58-59, grifos nossos, tradução nossa)<sup>109</sup>.

Na primeira parte do artigo do *Le Monde* citado anteriormente, parece prevalecer a necessidade de isentar o governo francês do ensaio colonial ao território do “Mapa”, atribuído unicamente ao “homem de ciência” Henri Coudreau e respectiva comitiva. A matéria é ambígua e contraditória, mesmo se considerarmos possíveis problemas de tradução, visto que, a um só tempo, o texto afirma que a missão foi “confiada pelo governo francês”, mas tem caráter de escrutínio e colonização “não oficial”. A ênfase na colonização exploratória e de caráter privado em direção a um território supostamente sem dono, parece tratar de estratégia diplomática que vai de encontro à disputa territorial entre o Brasil e a França para a qual, até 1895, não se vislumbrava horizonte algum de arbitragem internacional. Como é próprio da literatura periodista, a matéria exprime a tensão internacional experimentada naquele momento. No mesmo artigo, lemos ainda que:

**[A] expedição, pouco depois de chegar à Guiana, foi reforçada por três franceses bem aclimatados, crioulos e mais crioulos; e mais tarde juntaram-se a eles outros cinco franceses, todos da França metropolitana. Um indiano e mais cinco negros de Caiena complementaram a equipe de gestão e os funcionários. Essa tentativa de colonização privada, sob direção de um explorador que conhece bem o país, com um fundo modesto [...] Em menos de quinze meses esta expedição de vinte pessoas já contava três mortos; mais cinco outros membros da expedição, doentes, foram forçados a retornar a Cayena; e outros três, mais a sério ainda alcançados em seu estado de saúde, foram forçados a retornar a França. M. Coudreau, por sua vez atacado violentamente por malária negra, foi obrigado a retornar à França –**

<sup>109</sup> Le Pays De Counani est cette riche région del'Amérique du Sud située entre le fleuve des Amazones et la Guyane française, pays que feu Jules Gros rendit fameux, voici une dizaine d'années, par l'établissement qu'il y tenta d'une « République de la Guyane Indépendante ». Or voici que le Pays de Counani recommence à devenir célèbre. Des gisements d'or alluvionnaire ayant été découverts dans le haut bassin du fleuve Carsevenne, entre le Counani et le Mapa, de nombreux aventuriers de toutes races et de toutes provenances ont fait irruption, au nombre de plusieurs milliers, dans cette vaste contrée contestée depuis deux siècles entre la France et le Brésil. Dans ce pays encore inattributionné, sans lois, sans police aucune, les ardentes compétitions des aventuriers chercheurs de fortune n'ont pas été sans provoquer des drames qui resteront, pour la plupart, le secret des forêts vierges, tandis que, chez nous, les appétits enflammés aux récits des trouvailles du nouvel Eldorado n'ont pas été sans produire divers projets plus ou moins fantaisistes de Sociétés d'exploitation et de colonisation. La dernière mission de M. Henri Coudreau (sa quatrième) date du mois d'août 1894. M. Coudreau partait alors, avec sa jeune femme, et quatre compagnons français, étudier les territoires de Counani, Carsevenne, Mapa et Maraca, au point de vue de leurs utilisations possibles par une colonisation rationnelle. Cette expédition qui fut faite, à peu près en totalité, avec les propres deniers des nouveaux « colon explorateurs » ne saurait être dite officielle. En effet, le gouvernement français se borna à octroyer strictement ce qu'il ne pouvait décemment refuser à un de ses missionnaires les mieux cotés auprès des maîtres de la science, et, de son côté, le gouverneur de Cayenne, chaud partisan de la colonisation nègre en Guyane, ne prêta à l' tentative de colonisation européenne de M. Coudreau que le strict minimum de bonne volonté.

em maio de 1894 [...] Não é, porém, por busca de um lucro fácil que inflama tão belo ardor colonial a jovem viajante [mas antes] correndo na luta pela expansão da vida e a glória patriótica – estas nobres vocações, sinal característico da boa raça francesa, que ainda são encontrados em bom número de nossas mulheres da França atual. E é melhor assim! Podemos obter muito [do] sangue generoso e apaixonado por grandes ousadias e grandes aventuras que irão ampliar e talvez melhorar a humanidade [...] [N]o que diz respeito aos nossos guianenses, há pouco o que confiar neles, uma vez que não utilizam seus próprios prados; e quanto aos negros guineenses e daomeanos que o governo de Caiena agora quer introduzir na Guiana, é uma boa aposta [...] Além da riqueza florestal: madeiras preciosas, marcenaria e construção; riqueza espontânea: balata (ou guta percha americana), borracha, repolho [...] e muitos outros produtos menos importantes, - a floresta amazônica pronto e sem trabalho, um grande número de outros produtos cada vez mais exigidos pelo mercado Europeu. (Cacique 1895: 58-59, grifo nossa, tradução nossa, grifos nossos).<sup>110</sup>

O artigo trata de questões interessantes para pensarmos a disputa franco-brasileira do período e o conflito bastante aquecido que o caracterizava, bem como o estado de guerra e sítio experimentado pelos afro-guianenses e indígenas naquele espaço-tempo. Desde a autoria do artigo, atribuído a um tal Senhor “J. Cacique”, a publicação demonstra a ambiguidade e desfaçatez que caracterizava a disputa territorial internacional de agentes que municavam a contenda, sem que isso pudesse transparecer para a comunidade internacional.

---

<sup>110</sup>L'expédition, peu après son arrivée en Guyane, s'accrut de trois Français bien acclimatés, créolisés ou créoles; plus tard vinrent s'y adjoindre cinq autres Français, tous métropolitains. Un coolie de l'Inde et cinq nègres Cayennais complétèrent le personnel de la direction et des employés. Cette tentative de colonisation privée, sous la direction d'un explorateur connaissant bien le pays, avec un fonds modeste mais à peu près suffisant, cette tentative put être considérée comme présentant en raccourci les chances et les dangers qui attendent les entreprises de colonisation européenne dans la zone torride. En moins de quinze mois cette expédition de VINGT personnes comptait déjà trois morts; de plus, cinq autres membres de 1 expédition, malades, étaient obligés de rentrer à Cayemte; et trois autres, plus gravement - atteints encore, étaient obligés de regagner la France. M. Coudreau, violemment attaqué à son tour par les nègres paludéennes, était obligé de rentrer en France-en mai 1894. Chose curieuse! ce fut Mme Coudreau qui résista avec le plus de succès aux maladies, aux fatigues et aux ennuis.de l'expédition. Accompagnant son mari malade, elle rentra en France en mai 1894: elle repart trois mois après, le 9 août, et la voici de retour, le 24,fdécemhre dernier, après avoir ravitaillé ses comptoirs du territoire contesté. et elle se prépare déiàà repartir à nouveau Ce n'est point cependant l'appât d'un lucre facile qui enflamme de si belle ardeur coloniale la jeune voyageuse. Les débuts ont été durs, la mortalité a été forte, les résultats matériels, sans être prohlématiques, ne sont pourtant pas immédiats. Dédaigner l'aisance facile et commune, courir à la lutte pour l'agrandissement de la vie et la gloire patriotique, — ces nobles vocations, signe caractéristique de la bonne race française, se retrouvent encore chez bon nombre de nos femmes de France d'aujourd'hui. Et c'est tant mieux! Nous n'en saurions avoir trop de ce sang généreux épris des grandes audaces et des grandes aventures qui agrandiront et peut-être amélioreront l'humanité. En plus des richesses forestières: bois précieux, fbénisterie et construction ; des richesses spontanhees : balata (ou gutta percha d'Amérique), caoutcholle,cacejosylverte, chouc, cacciosylverte, - et, nombre d'autres PrO- - et nombre d'autres produits moins importants, — la forêt amazonienne ourmt,prt!sque sans travail,un grand nombre d'autres Produits de plus en plus demandés par le marché européen.

Para além da ênfase no heroísmo do casal de cientistas *Coudreau*, as descrições pejorativas sobre a população guianense também desvelam o caráter de espoliação, – em bases essencialmente racializadas – que bem caracterizam a base ideológica do colonialismo em escala global. Nesse sentido, a caracterização do território do *Amapa'Ú* pela empresa mercantil/estatal francesa trata antes de uma (des)caracterização do território e de seus legítimos donos, tendo em vista a necessidade de legitimar a possessão ultramarina francesa e quiçá distendê-la, até a calha do Amazonas.

Tudo isso seria feito a partir do alegado altruísmo da “boa raça francesa” que inflinge a si mesma o fardo de “civilizar” a Amazônia e os amazônidas, supostamente selvagens. Na ausência de fotografias, a riqueza das ilustrações em nanquim que acompanham a matéria do *Le Monde*, além de apontar para o falseamento/descaracterização dos diferentes povos e respectivos arranjos sociais, que efetivamente ocupavam o território, podem demonstrar a intimidade entre os parceiros da empreitada colonizante: a comitiva *Coudreau* e sua “empresa privada”; o estado francês fornecendo “o mínimo apoio” a colonização; e por último, mas não menos importante, a igreja católica que, rapidamente, insere os povos do *Cunani* amapaense no “universo do batismo católico”, conforme atesta a Imagem 21:

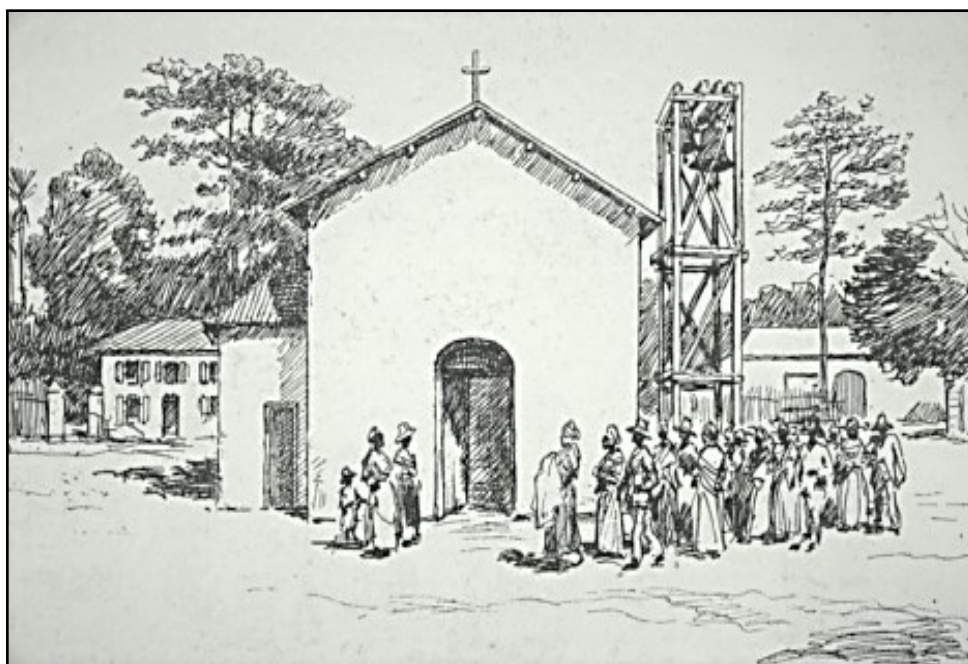


Imagem 21 - Cena de um batismo católico realizado na igreja da República Independente do *Cunani*, nos últimos anos do século XIX.

Fonte: (Cacique 1895).

Retomando a atuação do governo brasileiro no mesmo espaço, podemos relacionar a chegada de “brancos” nordestinos no extremo setentrional da suposta “Guiana portuguesa”, em período próximo ao auge da exploração caucheira amazônica, sempre considerando que a ocupação ostensiva guarda outras possibilidades e motivações que não somente a busca pelo caucho, mas, principalmente, o contexto de disputa entre as nações por nacos dos territórios caribenhos, o que nos permite questionar um suposto predomínio de colonização “paraense” nas plagas do Cabo Orange/Oiapoque.

A descrição dos migrantes deslocados em massa às expensas dos governos nacional e provinciais (Amazonas e Pará) para a região amazônica descrevem uma população “faminta”, “bexiguenta” e “moribunda” (Benchimol 1977), oriunda de diferentes topônimos que compõem os ciclos da seca nordestina. Além das generalizações sobre a população e respectivas motivações para o deslocamento expressos pelos signatários do governo brasileiro, digno de nota é também o entendimento generalizado do espaço amazônico como vazio demográfico, um lugar “despovoado”, o que concatena com o lugar atribuído à pessoa indígena na história do país, como aquele que é “[a]nterior ao Brasil” (Oliveira 2016b: 47) e, portanto, um personagem do passado. Dentro desse quadro transfronteiriço, é possível percebermos o delineamento de mais um ciclo de *Keka* (guerras) entre populações subalternizadas pela ocupação amazônica, no último quarto do século XIX, adentrando parte do período novecentista, e das quais participaram uma vez mais os *Palikur Arukwayene*.

Outro testemunho que ajuda a pensar na guerra sem trégua movida pelos novos colonizadores “brasileiros”, de um lado, e “franceses” do outro, sempre em desfavor dos originários do Oiapoque, pode ser detectado no discurso proferido no Congresso Nacional, em 1919, pelo Senador Justo Chermont, que, na ocasião, planejava um projeto de colonização para os “[f]lagelados do Nordeste [que] continuam a chegar em levadas ao Porto de Belém do Pará, [sendo] patriótica a medida de localizá-los na ubérrima região da fronteira [norte]”. (Tassinari 2001:171). No discurso de Chermont consta, além de 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.

Tais argumentos seriam reificados pelas agências indigenistas que fincariam bases na guiana brasileira, sobretudo, a partir da década de 1920. O deslocamento dos assim designados “brancos cearenses” para a guiana brasileira parece perdurar por uma

considerável parte do século XX, visto o trânsito cotidiano de navios a vapor brasileiros na calha baixa do rio Oiapoque.

Em princípio, o que parece estar em jogo na narrativa mítico-histórica elaborada pelos *Palikur* a partir do discurso organizado por *Uwetmin* (Manoel Antonio dos Santos) não seria a coincidência, ou não, de temporalidades, mas antes a sofisticação dos “mecanismos para inspirar o terror” e a morte, bem como os padrões de tratamento racializado referentes a pessoas e nações indígenas, por parte dos agentes colonizadores, nesse caso, os de matriz presumidamente ibérica. A indagação que permanece é: como contextualizar a descrição do genocídio empreendido em termos próprios pelos aruaque oiapoquenses que atribuem a invasão, o assassinato e a captura de escravos por parte de “cearenses” a serviço de belenenses (*Pegyene*), em um contexto no qual teoricamente, não havia mais venda e “exportação” de indígenas escravizados, nem tampouco militares ibéricos na região? (Imagem 22).



Imagem 22 - O “Oyapock” ancorado em Santo Antônio, no limite do talvegue que separa o Brasil da *Comune de Saint George’s de L’Oyapock* – rio Vicente Pinzón ou *Uyapkun* (Oiapoque) –, por volta de 1930.  
Fonte: (Brasil 2011).

Pertinente à desdita, Francinete do Socorro Santos Cardoso (2008) pinta o quadro de ocupação humana na região, por volta de 1895, inserido no que nos parece ser o

contexto histórico e geográfico próximo e coerente com a hecatombe da *Keka Sirhara* (Guerra dos cearenses) e o artigo do jornal *Le Monde*, que desenha o Amapá como um “território em aberto”, a revelia do controle efetivo dos estados nacionais em disputa onde qualquer incidente podia redundar em um “grande conflito” entre migrantes e imigrantes (Cardoso 2008:134). Desta maneira, esclarece a autora que:

[N]o rio Calçoene, diversas nacionalidades e identidades estão representadas. Não são apenas crioulos ou paraenses, mas também **martiniqueses, 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.** É o sonho do Eldorado concretizado. Sobre isso, nem mesmo os homens armados [do paraense Veiga] Cabral conseguiam ter controle.” (Cardoso 2008:134, grifos nossos).

Segundo um número atribuído a Coudreau, à região de Calçoene afluíram concomitantemente cerca de vinte mil garimpeiros, fluxo de pessoas que, talvez, sem precedentes na história de ocupação do interior guianense. (Price 2007). Nos primeiros apontamentos de Francinete do Socorro Santos Cardoso (2008) sobre a invasão, duas questões se fazem notar, a saber, a categoria “brasileiros de outros estados” que pode acolher os nordestinos *sirhara*, conforme a classificação dos *Palikur Arukwayene*, e a “ausência” do contingente indígena na região aurífera, supostamente ocupada por garimpeiros de diferentes origens. No desenvolvimento do seu texto, a autora, enfim, sinaliza para a existência de pessoas do povo *Palikur* e afro-guianenses – supostos “crioulos” – unidos no trabalho de extração aurífera, na mesma região. Este histórico de aliança e convivência entre os *Palikur* e os *Saamaka* 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]nsinado pel[a]s [mulheres dos] *Saramaká*” (Iaparrá 2019:11), quanto pela presença de grupos familiares e casamentos interétnicos com os *Saamaka* ocupantes do rio *Urukauá*, a exemplo da família do *Muchê Timor Sedô*, um negro *Saamaka* que se casou e habitou entre os *Palikur*. (Ricardo 1983: 33).

Não pode ser considerada mera coincidência que Indígenas e afro guianenses apareçam juntos resistindo aos novos ciclos de invasão neo-colonial da região do Cabo Orange, no alvorecer do século XX. Assim, é possível pressupor que a *keka sirhara*, a guerra que colocou mulheres e homens da diáspora cearense em rota de colisão com os aruaque na

região do Baixo Oiapoque, em meio a um incalculável contingente de pessoas de distintas origens, é, em grande medida, inspirada pela “lei da raça”, visto que este sujeito social nordestino de pele branca, então considerado neo-brasileiro (Arnaud 1969), é visto pelos arautos do congresso nacional da época como “mais humano” e civilizado, tratando-se, portanto, de uma categoria de flagelado/subalternizado mais apto ao resguardo dos interesses de Estado nas fronteiras daquela guiana, a partir do início do século XX, brasileira.

O Contestado no Amapá se arrefece nas primeiras décadas do século XX, sendo a população cearense incorporada aos povos indígenas e aos “neo-brasileiros” locais. Em sua dimensão cíclica, as guerras na região vão retomar seu movimento, mais uma vez, por ocasião dos conflitos mundiais pelejados no século XX.

Estando nós de posse de narrativas e memórias de guerra que percorrem praticamente toda a história da invasão europeia no atlântico guianense, estranhamente, não logramos detectar nas narrativas do autor/narrador *Palikur* Uwetmin (Manoel Antônio dos Santos) pistas que demonstrassem o envolvimento e/ou um entendimento *arukwayene* sobre as Guerras Mundiais, especialmente a Segunda que afetou ostensivamente a população guianense, principalmente entre as faixas costeiras das cidades de Caiena (Guyane) e Amapá/AP.

Da profusão de máquinas de guerra em atuação na Região do Cabo Orange, que atestam a presença de italianos, alemães e norte americanos em perseguições aéreas e navais entre si<sup>111</sup> (Cavlak e Granger 2014), a memória *palikur* consubstanciada na pessoa do sábio *Palikur* Uwetmin (Manoel Antônio dos Santos) aparentemente silenciou. Em nossa dissertação de mestrado, entretanto, pudemos encontrar uma única reminiscência da memória *palikur* que aponta para o envolvimento do território na Segunda Grande guerra, ocorrida décadas depois dos primeiros conflitos vivenciados com os cearenses. Trata-se do lugar de memória denominado montanha *Wakayigu* (ou Cajari), que guarda até o presente destroços do cargueiro B-29 do exército norte americano, que, alvejado por forças inimigas baseadas na guiana tornada alemã (por força da invasão da França), tentou pousar na base aérea do município do Amapá/AP, mas caiu na montanha em território de caça *Palikur*.

---

<sup>111</sup> Sobre o assunto, consultar: Iuri Cavlak e Stéphane Granger (2014).

Resumindo uma controversa narrativa sobre o acidente e os acidentados, o filho de *Palikur Uwetmin*, o Cacique *Natãn* dos Santos (2016, 2018) nos relatou que seu pai havia sido guia de uma expedição que resgatara “ossos e corpos” de pelo menos trinta soldados norte-americanos no alto da montanha. Segundo ele, tropas do exército brasileiro, juntamente com oficiais do exército estadunidense, procederam ao resgate dos corpos depois do acidente, constatando que os sobreviventes da queda da aeronave foram assassinados e a carga “saqueada pelos índios” da região. (Batista 2019:72).

Consta dessa mesma memória que os soldados *parnãn* (brasileiros), em missão, indignaram-se com a evidência de que pelos menos dois sobreviventes da queda da aeronave foram mortos a cacetadas, ato que o Cacique nos confidenciou ter sido necessário, já que os sobreviventes encontrados tinham pernas e braços quebrados e gritavam de dor, nada mais restando a fazer senão aliviar-lhes o intenso sofrimento. (Santos 2016, 2018). Por sua vez, os guias *arukwayene* que participaram do resgate – entre eles *Palikur Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) – testemunharam estarecidos, os soldados brasileiros arrancarem os dentes de ouro dos cadáveres encontrados, pilhagem que constituía violação ao corpo dos mortos, um acinte inadmissível para um membro do povo *Palikur*. O cargueiro aéreo *Yankee* ainda jaz no topo da montanha até o presente, guardando a memória de quando a Segunda Guerra Mundial adentrou o território *arukwayene*.

A resposta para o silenciamento da memória e da História *Palikur* sobre a Segunda Guerra Mundial viria muito tempo depois, quando pudemos dialogar com as memórias do vizinho Povo *Galibi Marworno* sobre o mesmo evento. Aparentemente a divisão territorial elaborada nos próprios termos pelos povos da região do Cabo Orange mantiveram os aruaque *Palikur* a salvo dos desdobramentos da Segunda Guerra Mundial no Amapá. Ocorre que o “rio do meio” do povo *Palikur Arukwayene* não permite acesso à costa marítima, à semelhança do rio Uaçá de predomínio dos *Galibi Marworno*, que, por intermédio do lago Maruane, tem acesso direto ao mar do Cabo Orange.

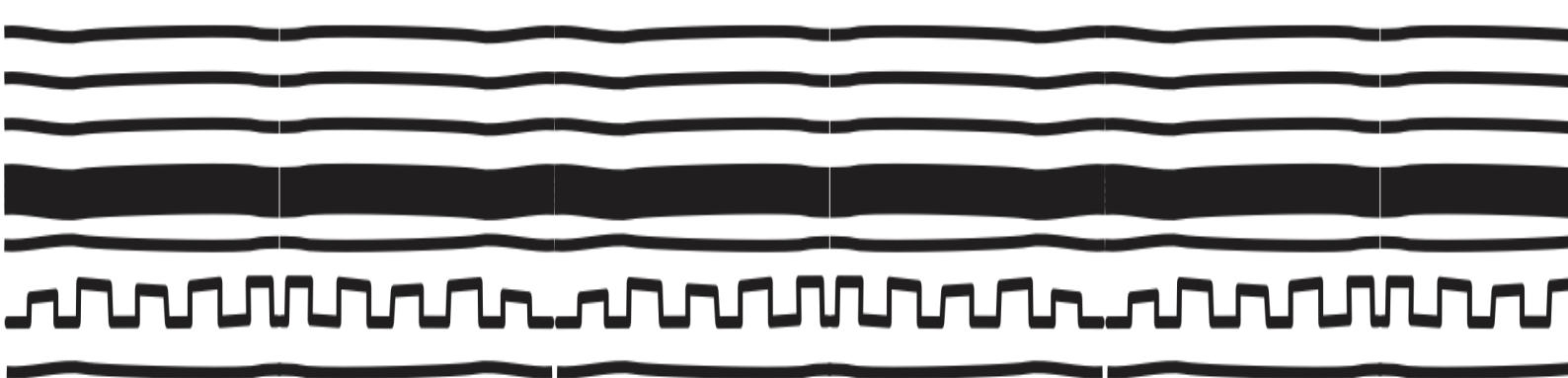
Desta maneira, é válido supor que os *Palikur* estiveram relativamente protegidos do conflito mundial por sua própria dinâmica territorial, tendo contato com a grande “guerra dos brancos”, somente por ocasião da queda de aeronaves B-24 e B-29 em seu território. Isso demonstra que a história vivencial que o *Palikur Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) nos resumiu, pode ser assim designada em sua dimensão literal, no sentido de que está na

memória *Palikur* somente aquilo que foi marcado em seu corpo coletivo: o corpo do Cobra Grande *Arukwa/Urukauá*, a anaconda eterna que serpenteia no rio do meio, até o presente.

A resposta para as nuances da História indígena em contato com a face sombria da Segunda Guerra Mundial, no universo do escudo guianense, podemos somente encontrar junto à história narrada nos próprios termos pelo povo *Galibi Marworno*, os Caribe do alto rio Uaçá que, por contingência territorial, estiveram expostos às movimentações e aos jogos de guerra dos “brancos” então operados pela Base Aeronaval do Amapá (BAA), em município homônimo, como mostramos no capítulo VI, sobre a história étnica *Marworno*.

# CAPÍTULO IV

*Revisitando a Aleku Holandesa: guerra,  
memória e esquecimento entre os Galibi-  
Kalinã-Tilewuyu*



*Tradição Aristé Colonial  
(Conforme Stéphen Rostain, 2011)*

#### 4 REVISITANDO A ALEKU HOLANDESA: GUERRA, MEMÓRIA E ESQUECIMENTO ENTRE OS GALIBI-KALINÃ-TĪLEWUYU<sup>112</sup>

*[A memória coletiva] idealiza o passado, que se torna o “belo passado”, apagando as tensões sociais e as lutas de clã, numa visão unanímista e pacífica. (Joutard 1993:526 grifos nossos).*

As memórias de *keka* (guerra)<sup>113</sup>, constantemente reificadas pelos guardiães da História *Palikur Arukwayene*, contrapõem-se ao silêncio de seus principais antagonistas sobre o assunto, os inimigos fiéis *Kalinã-Tilewuyu*, sobre os quais discorreremos neste capítulo. Em princípio, importa dizer que há, entre as etnicidades diaspóricas no Baixo Oiapoque, gradações hierárquica referidas em termos próprios, no sentido de delimitar antigas territorialidades que também encontram lastro nos registros históricos. Um exemplo disso, os *Kalinã*<sup>114</sup> que são reconhecidamente um povo que se movimenta no litoral guianense, desde tempos imemoriais, integrados às redes de comércio de povos da faixa costeira, em direção aos do interior da floresta, sistema de escambo pré-colonial indígena, posteriormente apropriado pelos holandeses.<sup>115</sup> (Meira 2018).

A apropriação do tempo e do espaço guianense pelas diferentes agências europeias sulcou profundas marcas nos referenciais mnemônicos dos povos da região. Exemplos disso são os *Palikur* que descreveram o “espírito” antropófago do *Imawri* como um jovem louro, alto e muito bonito, que comandou a guerra genocida contra a diversidade clânica aruaque (Batista 2019); os *Kalinã* referenciam, em seus próprios termos, um outro “espírito” devorador de carne indígena que vem do Suriname, guardando semelhanças com a descrição aruaque. Trata-se, na versão *Kali'nã*, de *Pailanti'po*, um antropófago-branco que

<sup>112</sup> Parte deste capítulo foi publicado em co-autoria com os acadêmicos indígenas Evangelina Sônia dos Santos Jeanjaque e Valber Rogério dos Santos Jean Jaques, em livro organizado pela diretório de pesquisa Educação, História e Memória em Diferentes Espaços Sociais, da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO). Para detalhamento consultar: Valber Rogério dos Santos Jean Jaques, Evangelina Sônia dos Santos Jeanjaque e Ramiro Esdras Carneiro Batista (2021:410-424).

<sup>113</sup> Conforme explicitamos na introdução, *Aleku* em língua *Kalinya*, e *Keka* em língua *Parikwaki*, são sinônimas para “Guerra” nas versões Caribe e Aruaque, respectivamente.

<sup>114</sup> No Brasil, são mais conhecidos como *Galibi* do Oiapoque, mas, recentemente, passaram a usar o etnônimo *Galibi-Kali'nã*, como o fazem seus grupos familiares em toda a Guayana. (Laval 2016; M. Jean Jaques 2019).

<sup>115</sup> Para vislumbre das rotas pré-coloniais e hierarquias no escambo indígena, posteriormente apropriadas pelo mercantilismo europeu na Amazônia, consultar: Márcio Meira (2018).

tem muitas bocas distribuídas pelo corpo,<sup>116</sup> personagem cuja existência mítica e histórica está grafada em petróglifos encontrados da costa do Suriname, à costa atlântica do Amapá (Brasil), como mostra a Imagem 23, a seguir.



Imagem 23 - Petróglifo constante do patrimônio arqueológico da aldeia Açaizal, na Terra Indígena Uaçá (Oiapoque/Brasil).

Fonte: Fotografia de *Yermolay Caripoune* (2018).

A imagem anterior parece apresentar um petróglifo antropomorfo que poderia – em uma conceitualização ampliada de escrita – remontar a descrição do ser ultramarino devorador de carne indígena referido na cosmologia de diferentes povos da região, entidade que se apresenta no litoral guianense, pelo menos, desde o século XVI. A possibilidade de trabalhar com um conceito não restrito de culturas escritas nos permitiria ressignificar o grupo de registros e representações arqueológicas legado por diferentes povos amazônicos que habitaram, e ainda habitam, a região do Baixo Oiapoque. Trabalhar com esse patrimônio, na perspectiva de considerá-lo uma fonte histórica nativa sobre o passado, nos

---

<sup>116</sup> Para uma descrição pormenorizada de seres da “raça branca” que devoravam os *Kalinã*, consultar: Gérard Collomb e Félix Tiouka (2000).

permitiria pensar em um amplo leque de investigações de caráter interdisciplinar. Para tanto, o conceito ampliado de cultura escrita, como mencionado por Eduardo Natalino dos Santos pondera que

[Q]ualquer sistema de representação visual ou tátil da fala ou de complexos ideológicos que se sirva de convenções, usos, lógicas e gramáticas estabelecidos de modo relativamente estrito, os quais garantiriam uma qualidade básica a tais sistemas: a permanência e a reabilitação de significados relativamente bem determinados e socialmente compartilhados a partir da decodificação de seus registros. (Santos 2007:13).

Evidentemente que, ao assumirmos essa amplitude conceitual, nos deparamos com as múltiplas – inclusive mutáveis – e multifacetadas compreensões que as sociedades indígenas do passado e do presente têm sobre seu patrimônio, dentre outras questões teórico e metodológicas que se apresentam. Não obstante, a admissão de um conceito amplo de produção e registro escrito nos permite trazer para o arcabouço da História indígena uma ampla gama de registros materiais dos povos americanos do passado, a semelhança dos petróglifos, obras de arte arquitetônica e patrimônio fúnebre, como o encontrado na Amazônia amapaense, além de uma miríade de quipos e pictóglifos que caracterizam o patrimônio arqueológico dos povos andinos e mesoamericanos. (Santos 2007).

A fotografia produzida por *Yermollay Caripoune* (Luiz Yermollay Oliveira dos Santos) (Imagem 23), em uma roça da aldeia Açaizal (atual território do povo *Karipuna*) demonstra que mais importante que o duvidoso exercício de identificar diferentes *Pailanti'po*, os petróglifos da região ajudam a pensar na inadequação do conceito de “povos sem escrita”, que desconsidera a existência de diferentes métodos e ferramentas de grafia engendradas por diferentes povos, à semelhança do que efetivamente está grafado nas rochas.

Quanto ao perigoso *Pailanti'po*, convém nos debruçarmos sobre a troca de acusações entre indígenas e europeus com respeito às práticas antropofágicas. Por ora, vale considerarmos que, se pesam suspeitas sobre a verossimilhança da existência de antropófagos “brancos” como os referidos pelas memórias indígenas, na mesma medida, deveriam cair suspeitas sobre a existência absoluta do antropófago ameríndio para o Caribe guianense, não fosse o racismo estruturante que monopoliza a narrativa histórica. Este

canibalismo caribenho Achille Mbembe (2018a) propõe considerar como um gigantesco trabalho de “fabulação” por parte de diferentes colonizadores, forjado a partir de devaneios etnográficos e relatos interessados de viajantes que impactariam o próprio imaginário ameríndio.

Para um entendimento sobre a suposta existência do canibal branco proposto pelas cosmologias indígenas na região do Baixo Oiapoque, insta considerar que, uma vez confrontados com os devastadores surtos epidêmicos que atravessaram toda a faixa costeira das guianas, especialmente nos séculos XVI e XVII, os xamãs *Galibi Kalinã* podem ter compreendido a direta relação entre os grandes morticínios dentre os originários e a chegada dos brancos, que, desde então, assediavam o litoral. Foi nesse contexto que a referência mnemônica *Galibi* constituiu a figura física e mitológica do devorador de carne indígena, portador do mal absoluto, no caso: “*Pailanti’po*, o destruidor dos *Kalinã*”. (Collomb e Tiouka 2000:51). Nesta altura da discussão e da caracterização dos racismos que permeiam as relações entre pessoas e povos na região, talvez seja desnecessário dizer que a estatura e cor da pele de *Pailanti’po* seja similar a de um guerreiro caucasiano, segundo a descrição originária – mas, mesmo assim, dissemos.

O reconhecimento mútuo dos *Galibi Kalinã*, em relação aos *Palikur Arukwayene* como povos anfitriões do escudo guianense, parece estar embasado nas fronteiras indígenas pré-coloniais delimitantes das Costas Caribe/Palikura: a Caribe iniciando-se em alguma lugar da atual Guyana franco-holandesa e subindo em direção ao litoral da Venezuela (Collomb e Tiouka 2000); ao passo que a Costa Aruaque referenciada pelos ibéricos como Palikura, inicia-se na fronteira da atual Guiana Francesa (Guyane) com o Brasil, descendo em direção a foz do rio das Amazonas.<sup>117</sup> É assim que *La Ravardière*, que narra as primeiras incursões dos franceses na ilha de Caiena (Imagem 24), em 1604, descreve a “[t]erra de Yapoco ou lapoco habitada por índios inimigos dos índios de Caiena e governados pelo rei [indígena] Anacajuri ou Anacaiuri”<sup>118</sup>. (Rio Branco 2008:64).

---

<sup>117</sup> Para percepção de aspectos da territorialidade guianense anotada por viajantes e “descobridores”, consultar: José Maria da Silva Paranhos Rio Branco (2008).

<sup>118</sup> Trata-se de um guerreiro-xamã que aparece em diferentes narrativas *Palikur Arukwayene*. Sua permanência no tempo e espaço das narrativas indígenas deve-se, provavelmente, à incorporação e ao uso de seu nome por seus descendentes, em diferentes momentos da História indígena.



Imagem 24 - Vista aérea da Ilha de Caiena com seus rochedos dominando o mar.  
Fonte: (Migeon 2016).

A ilha de Caiena apontada no registro arqueológico como uma das áreas de abundância restrita das guianas (Migeon 2016), trata de um topônimo que, por sua localização estratégica e adequação à ocupação humana, foi alvo de disputas entre povos indígenas e entre estes e os europeus<sup>119</sup>, desde tempos imemoriais, demarcando principalmente a territorialidade que separa o predomínio Caribe-*Kali'nã* de um lado, e o Aruaque-*Palikur* de outro, quesito em que a memória indígena parece concordar com os registros coloniais de base francófona (Visigalli e Sarge 2011).

É fato que os *Palikur* e os *Kalinã*, além de reconhecerem-se mútua e exclusivamente como “índios de verdade”, tratam-se ritualmente por “tio” e “sobrinho”,<sup>120</sup> o que implica, além de uma anterioridade nos relacionamentos, uma reciprocidade dos primeiros em relação aos segundos. Para efeitos de história indígena no contexto da invasão europeia, podemos dizer, com alguma segurança, que a fronteira originária se estabeleceu com a ilha

---

<sup>119</sup> Sobre as disputas e constante troca de dominação e predomínio indígena e europeu na Ilha de Caiena, entre os séculos XVI e XVII, consultar: João José Reis (1993), José Sarney e Pedro Costa (1999).

<sup>120</sup> Para a discussão sobre o tratamento ritual adotado por ambos os povos e suas implicações para a federação de povos indígenas no Oiapoque, consultar: Ramiro Esdras Carneiro Batista (2019).

de Caiena em direção ao Circum Caribe em favor dos *Kalinã*, e, a partir da região do Cabo Orange, até a foz do Amazonas, como territorialidade *Palikur*.

Voltando ao tema das memórias da belicosidade relacional, o intrigante “esquecimento” que percebemos em nosso cotidiano etnográfico acerca das narrativas de *Aleku* (guerra), por parte de homens e mulheres *Kalinã*, atualmente territorializados na região do Baixo Oiapoque, pode ser atribuído a diferentes causas, sendo a mais óbvia delas a prevalência discursiva dos agentes e estados coloniais que acompanham as permanentes investidas sobre os territórios indígenas. Tais “esquecimentos” podem ser postulados como fruto da pressão colonial que, não necessariamente, se exprimem como apagamentos (Ricoeur 2007), ou perda da memória de longo alcance/prazo, como mostramos na descrição do ritual *Kali'nã* do *Sanpula*.

Nessa direção, ao descrever os impactos da colonização francesa para a memória e a historicidade autóctone no norte da África, Albert Memmi (2007) leciona:

A lembrança não é um fenômeno de puro espírito. Assim como a memória do indivíduo é fruto de sua história e de sua fisiologia, a de um povo repousa em suas instituições. Ora, as instituições dos colonizados estão mortas ou esclerosadas [...] [e é assim que] o colonizado, por sua vez, só faz evitar seu passado. (Memmi 2007:143-145).

Em que pese o pessimismo de Albert Memmi, é fato que os “[o]riginários têm sido profundamente afetados em sua ordem espiritual e simbólica” (Tettamanzy e Santos, 2018:17), por diferentes modalidades de colonialismo, violência que classificamos como etnocídio, enquanto destruição deliberada das bases epistêmicas que sustentam determinada organização social. É nesse sentido que a guerra e sua narrativa parecem “pertencer” ao vencedor dela, como problematizamos no caso dos *Palikur*.

Ocorre que, para além dos colonialismos em curso que afetam as instituições mnemônicas e patrimoniais dos povos e pessoas subalternizadas, cumpre pensar em que medida a memória e a historicidade *Galibi Kalinã* do grupo liderado pelo Cacique Miguel *Jean Jacques* tem sido contingenciada, a fim de se adaptar a recente migração para a margem brasileira, considerando a fronteira instituída pelos brancos. Isso nos permitiria postular que a tradição mnemônica *Kali'nã* e, por consequência, as narrativas mito-históricas afro e

indígenas não tratam de eventos petrificados do passado, mas antes de um processo constante de reconstrução/ressemantização apropriado e reificado como ferramenta de resistência e sobrevivência ao mundo neocolonial, impedindo, assim, que o coletivo perca o vínculo com suas identidades ancestrais. Isto tudo para dizer, finalmente, que o silenciamento e relegamento das memórias para a dimensão do “segredo” não podem ser tomados como sinônimo de desaparecimento ou esclerose da tradição, mas antes, como evidência do protagonismo dos mestres e mestras da história originária.

Pelo que os mestres da tradição oral visibilizam no corpo do texto, propomos pensar que a suposta condição de esclerose das memórias e instituições afro e indígenas, após a colonização, tal como propostas por Albert Memmi (2007), não podem ser generalizadas. Na morte ou esclerose das instituições e ritos mnemônicos originários, há que se considerar a invenção de mecanismos de “proteção”, bem como de “reinvenção” de novos suportes para a memória étnica. Para isto, lança-se mão, inclusive, das ferramentas gráficas do branco apreendidas na educação escolar formal ou não, configurando-se, então, novas modalidades de resistências e adaptações características da situação colonial propriamente dita. No caso específico dos *kalinã* no Baixo Oiapoque, frente a uma suposta perda de memória, pode-se propor a existência de uma memória guardada com segurança e somente explicitada na intimidade de um grupo de sujeitos mais restrito, exatamente os iniciados em ocasiões ritualizadas, como descrevemos no exemplo do rito e da voz do tambor *Sanpula*.

Para esta guiana franco-luso-brasileira, os *Galibi kali'nã* são retratados na literatura dos viajantes de forma contraditória, ora como “índios holandeses”, “amigos” e/ou “inimigos dos franceses”, ora como amigos dos portugueses<sup>121</sup>, o que exprime a mobilidade e as idiosincrasias da situação colonial, que, além de pressupor jogos de aliança e inimizade em constante mutação, apontam para a dimensão interesseira da história grafada pelos não índios. Na sequência do texto, apresentamos, uma gravura representando os ceramistas *kalinã* no século XIX (Imagem 25).

---

<sup>121</sup> A pesquisa de Hugues Vallot menciona os Galibi como os guianenses da mesma origem dos “[c]onsiderados índios portugueses [...], hostis à presença francês[a]” na região de Caiena. (Vallot 2012:66).

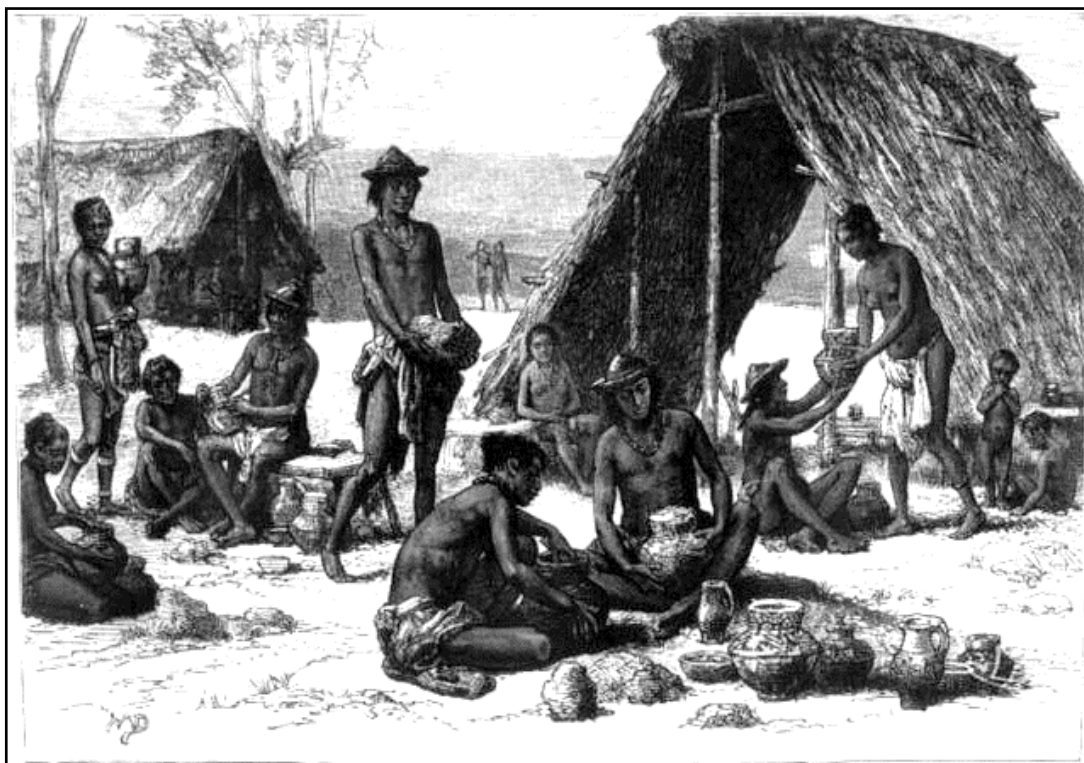


Imagem 25 - Os *Galibi Kalinã*, retratados pelo explorador francês *Crevaux*, em 1883  
 Fonte: (Vidal 2001).

Ocorreu que, expostos e “integrados” compulsoriamente ao universo dos invasores coloniais nas guianas desde o século XVI, o povo *Galibi-Kalinã* sofreu severo decréscimo demográfico pela atuação de diferentes *Pailanti’po*, do qual começaram a se recuperar, somente a partir do século XX. (Collomb e Tiouka 2000). Na comuna de *Awala-Yalimapo*, extremo norte do território ultramarino francês (Atual Guayane), o antropólogo Gerárd Collomb e Félix Tiouka recolheu uma narrativa *kali’nã* que demonstra a existência de dois espíritos antropófagos brancos *Pailanti’po* devorando as pessoas, um vindo do Suriname e o outro do Brasil, uma provável alusão a colonizadores holandeses e portugueses, respectivamente. (Collomb e Tiouka 2000). No planalto das Guianas, este povo aparece como o grupo étnico dominante na região costeira, pelo menos desde o século XVIII (Ricardo 1983), e sua demografia atual contabiliza, aproximadamente, 20.000 pessoas distribuídas em toda a costa guianense, sendo que mais da metade delas, aproximadamente 11.000 indivíduos, habitam o território venezuelano, 3.000 estão no território que compreende a atual Guiana inglesa, 4.000 na Guiana francesa (Guayane), e, finalmente, no Brasil, sua população atual conta com um número aproximado de 100 pessoas.<sup>122</sup>

<sup>122</sup> Perfil demográfico levantado por Pauline Laval (2016:66).

Segundo Pauline Laval (2016), no litoral guianense, os *Galibi* se casam com primos cruzados, regra que não pôde ser respeitada no Baixo Oiapoque, em função de sua fragilidade demográfica, após a migração. Sendo assim, na margem brasileira, os *Kalinã* vivenciaram um processo de fusão aparentemente voluntário nos últimos sessenta anos, pois, se casaram com mulheres do povo *Karipuna* e *Marworno*, e também com homens e mulheres não indígenas. No Baixo Oiapoque, é sabido que atualmente os *Kali'nã* mais jovens falam predominantemente o português, mas seus velhos/as dominam em alguma medida o francês, além da língua materna, o *Kalínya*.

No Brasil, os *Kalinã* parecem ter prevalecido nas práticas xamânicas somente até meados da década de 1960, assumindo depois o cristianismo católico com algum nível de exclusividade. Todavia, se, na margem brasileira, as práticas religiosas dos antigos parecem ser relegadas ao passado, em território francês é fato que os *Kali'nã* praticam o xamanismo em larga escala, o que é atestado tanto por *Babal* (V. Jean Jaques 2019, 2020), quanto pelo trabalho de Marie-Chantal de Tricornot (2007:81), que demonstrou que “[l]e dessin des corps”<sup>123</sup> realizado pelo *Piyei* (Xamã) *Kali'nã*, durante o ritual d'*Epektono*,<sup>124</sup> objetiva o tratamento e a comunicação adequada com o espírito dos falecidos.

Na foto, a seguir, um clérigo católico do povo *Kalinã* que conhecemos em uma celebração de Páscoa na aldeia São José dos Galibis, no ano de 2019, onde ficou demonstrada a convivência relativamente pacífica entre a religião do colonizador caracterizada pela missa católica, e a religião originária que se mostra em toda a sua pujança nas celebrações do *Sanpula*, como demonstram na sequência deste texto. (Imagem 26).

---

<sup>123</sup> “a pintura nos corpos” (tradução nossa).

<sup>124</sup> Para detalhamento do rito de comunicação com os mortos envidado pelo povo *Kali'nã*, consultar: Marie-Chantal de Tricornot (2007).



Imagem 26 - O diácono *Kalinã Silvio Kayamare*, de Maná, celebra missa com os parentes da margem brasileira em São José dos Galibis.

Fonte: Foto do autor (2019).

#### 4.1 *Ná'na Kali'nã!*<sup>125</sup> Uma epopeia de argonautas *Tilewuyu* no mar do Cabo Orange, em pleno século XX

*O importante não é a casa onde moramos. Mas onde, em nós, a casa mora [...]* (Couto 2003:52, grifos nossos).

O ato de analisar o que foi chamado de faccionalismo ameríndio, em suas diferentes nuances, pode se constituir em uma possibilidade de combate ao essencialismo produzido pela ciência antropológica, em relação a seres humanos e arranjos sociais tidos como exóticos. Observada por etnógrafos, em diferentes lugares e épocas, a “facção indígena” tanto pode denotar a existência de arranjos sociais próprios, quanto tratar de cisões internas que se constituíram ao longo do tempo como estratégia de resistência e/ou

<sup>125</sup> **Nós somos *Kalinã!*** (grifo nosso) Afirmação de etnicidade, preferencialmente expressa na língua *kalinya*. Tradução do Cacique Miguel *Jean Jaques* (2019).

acomodação ao sistema colonial.<sup>126</sup> E referimo-nos à resistência e acomodação no sentido de que a Colônia somente se consolida graças ao apoio de facções e “[s]etores autóctones cooptados e assimilados pelos conquistadores” (Oliveira e Almeida 2016:95-96), em que pese a percepção de que as sociedades indígenas foram sumariamente massacradas na aliança com os não índios. Mas o que é tratado como simples cooptação pelo olhar estrangeiro, também pode ter permitido, em muitos casos, a sobrevivência ao extermínio e posterior recuperação demográfica dos grupos diaspóricos que Darcy Ribeiro (2007) cognominou como povos testemunho.

É sabido que o colonialismo tem como regra tornar simples povos e arranjos sociais complexos, a fim de que sejam melhor administrados no âmbito dos estados e agências mercantis e teológicas a serviço da invasão. Por outro lado, cumpre-nos dizer que a ciência colonizadora que estudou o “homem primitivo” engendrou sua própria antítese, visto que a generalização e a comparação intercultural, tornada possível a partir das bases empíricas e conceituais apreendidas na singularidade dos fazeres etnográficos (Balbi 2017), pode ser determinante para uma leitura adequada de diferentes sistemas-mundo, a exemplo do *Buen Vivir* (Bem viver) de inspiração equatoriana<sup>127</sup>.

Em que pese o Bem viver, enquanto arcabouço conceitual indígena em construção ter sido alocado como política<sup>128</sup> e “discurso oficial” por diferentes governos latino-americanos, perdendo por consequência suas cores locais (Oliveira 2016a), a generalização deste conceito *en latino América*, pode nos ajudar a entender as etnicidades e referenciais cosmológicos em constante (re)construção, em meio aos colonialismos em que se debatem (Barth 1995). A luta pela territorialidade e a mobilização étnica daí decorrentes apontam para a possibilidade de uma busca pelo Bem viver em termos próprios, que também pode ser constatada na dinâmica da migração/imigração por parte de diferentes povos, a exemplo

---

<sup>126</sup> Para aprofundamento da discussão, consultar: Oliveira (2016b).

<sup>127</sup> De acordo com Alberto Acosta (2016), a tradução mais adequada para o *Sumak Kawsay*, seria “Bom Viver”, em acordo com a língua *Kichwa* de onde o conceito foi tomado, no entanto utilizamo-nos de “Bem viver” em razão de ser a tradução mais usada para o português brasileiro. Para a discussão, consultar: Alberto Acosta (2016).

<sup>128</sup> Em 04 de agosto de 2016, João Pacheco de Oliveira (2016a) demonstrou em sua conferência proferida na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia (João Pessoa/PB), a forma como o “Bem viver” indígena vem sendo incorporado por governos populistas sul americanos, citando o exemplo da Venezuela, que havia lançado o “cartão do Bem viver”, uma tarja magnética que “dava” aos indígenas naquele país o “direito” de comprar móveis e eletrodomésticos á crédito, a fim de melhor “usufruírem do bem-viver”.

do vivenciado pelos *Kali'nã-Tilewuyu* em sua mudança para a berma supostamente brasileira da guiana.

Em princípio, cumpre reafirmar sempre que a História indígena não começa com a colonização, mas ganha diferentes cores e nuances a partir dela, nela experimentando do complexo diálogo entre o documento falado e o escrito, além da exacerbação política do que é chamado de faccionalismo. Sobre as motivações para a migração *Kalinã* em direção à margem supostamente brasileira, consta que, uma vez insatisfeitos com o “afrancesamento” imposto pela política colonial francesa e sua educação escolar prosélita e eurocêntrica (Tiouka e Ferrarini 2017), os *Kali'nã*, atualmente territorializados em São José dos Galibis (Terra Indígena Galibi – Oiapoque/AP), empreenderam, em meados do século XX, uma migração em busca do que foi por eles considerado como o “[p]aís dos índios” (Zaguetto 2019), viagem que se deu em direção da margem da “goyana portuguesa”, que nos faz pensar em uma variação marítima da busca pela terra-sem-males *Guarani*, agora em versão *Kalinã Tilewuyu*.

Vale lembrarmos que a designação de migração e/ou imigração dos *Kalinã* pode se configurar como mais um colonialismo/ocidentalismo arbitrário, visto que da perspectiva dos Caribe, eles se deslocam por um território flúvio-marítimo escrutinado há séculos. Portanto, a imigração somente pode ser assim nomeada, sob a perspectiva dos estados nacionais invasores, visto que dessa perspectiva os *Kalinã* praticaram a desobediência civil, quando furaram o bloqueio da fronteira binacional franco-brasileira. Mas, da perspectiva ameríndia, o que ocorre é uma simples migração, visto que se trata apenas de uma mudança da aldeia de um lugar para outro no litoral das guianas, território que é sua casa desde sempre.

O Cacique Miguel *Jean Jaques*, meu principal autor/interlocutor na aldeia São José dos Galibis, ao refletir sobre os efeitos da migração em sua trajetória de vida e na cultura material de seu povo, considera que os *Kalinã* no Oiapoque sofreram muitas mudanças, devido ao “contato com outros povos” da margem brasileira, sendo exemplo disso o desuso de sua cerâmica tradicional. Emendou relatando que, ao chegarem no Baixo Oiapoque, em 1950, não sabiam onde encontrar a matéria prima para a produção cerâmica. E, sobre terem assumido o uso da língua portuguesa, o Senhor Miguel pondera que os chefes de família

ainda usam a língua *kalynia* entre si, mas que os mais jovens “não sabem” e não a usam mais (M. Jean Jaques 2019).

Cumpramos justificar que a fala do Cacique Miguel Jean Jaques (2019) não está transcrita literalmente em algumas partes do capítulo, porque nossas “conversas com finalidade”<sup>129</sup> se deram em meio aos trabalhos que ele realizava, preparando a aldeia para receber um grupo de parentes *Kalinã* que vinha da margem francesa para celebrar uma noite de *Sanpula* em São José dos Galibis, evento que, efetivamente, presenciamos e documentamos em abril de 2019, o que nos levou a reproduzir partes de nossa conversa, a partir de nosso caótico caderno de campo.

Quando lhe indagamos sobre o porquê da localização da nova aldeia próxima à baía do Oiapoque, o Cacique Jean Jacque (2019) nos afirmou que a escolha havia sido feita a partir da consulta e amizade de Seu *Gérard Lod* (seu falecido tio), com uma velha mulher *Palikur* que se chamava Dona Fifina.<sup>130</sup> No mesmo sítio da atual aldeia *Galibi*, o Senhor Bigode (José Calixto *Jean Jaque*), irmão do Cacique Miguel *Jean Jacques*, nos disse que a área é uma antiga ocupação *Saamaka*, devido às árvores frutíferas (antigos pés de manga), bem como aos túmulos feitos de garrafa de *whisky* por ele encontrados, materialidade característica de antigas ocupações afroguianenses, por ocasião de antigos ciclos de ouro e balata, anteriores ao fechamento da fronteira binacional. Concordando com o Cacique Miguel, Bigode emendou que a época da chegada de seu povo, o lugar era ocupado unicamente por um casal de “velhos” *palikur*, confirmando a “camaradagem e delicadeza” de Dona Fifina, ao recebê-los. (J. *Jean Jaque* 2019). Fazendo frente ao suposto faccionalismo ameríndio, percebemos na narrativa de reterritorialização dos *Kalinã* seus protagonistas acionando antigas redes de aliança com afroguianenses (*Saamaka*), bem como com os aruaque (*Palikur*), com o objetivo de construir a nova aldeia no Baixo Oiapoque.

Como apontamos, a aldeia São José dos Galibis está localizada na região da foz do rio Oiapoque e sua delimitação como territorialidade indígena é fruto do que Lux Boelitz Vidal (2010) considerou uma “diáspora assumida” por grupos familiares *Galibi Kalinã*, no

---

<sup>129</sup> Conversa com finalidade é termo cunhado por Jane Felipe Beltrão (2022), que chama nossa atenção para não mais utilizarmos expressões colonialistas como “informe” ou “comunicação pessoal”, que, eventualmente, podem ter conotação unilateral, retirando a agência do enunciador e conseqüentemente enfraquecendo a noção de um diálogo intercultural em curso.

<sup>130</sup> A referência a essa “índia Palikur” que vivia em uma ilha em frente à futura aldeia dos *Galibi*, também aparece no relato do finado Senhor *Gérard Lod*. (Vidal 2010:6).

sentido de que pessoas indígenas reunidas em torno de três “poito”<sup>131</sup> resolveram, a partir de 1948, enfrentar os *Palanagëili*,<sup>132</sup> que são *les esprits de la mer*<sup>133</sup> do Caribe, em uma arriscada viagem de aproximadamente oitenta léguas marítimas, mudando-se da foz do rio Maná, no litoral da Guiana Francesa, para a foz do rio Oiapoque, em terras brasileiras (Davy 2015:8).

A migração que obrigou os *kalinã* a praticar o que no mundo ocidental pode ser caracterizado como uma desobediência civil, foi bem sucedida e documentada do ponto de vista historiográfico, visto ter chamado muita atenção, à época, em função da administração colonial não ter permitido a migração de “seus índios”, por meio das linhas regulares de navios a vapor, ocasião em que eles se viram obrigados a realizá-la em canoas a vela construídas em sua própria aldeia, ao arpejo do que determinava o governo colonial francês. Em seguida, apresentamos a (Imagem 27) de canoa guianense utilizada até o presente para a pesca marítima, similar às que trouxeram as famílias *Kalinã* ao “país dos índios”:



Imagem 27 - Canoa a vela utilizada até o presente por diferentes povos do litoral guianense.  
Fonte: (Tiouka 2019).

<sup>131</sup> Antiga designação usada para os “Chefes” de clãs e grupos familiares, na relação entre caribes e aruaques do platô guianense. Chamado de *Poito* pelos *Palikur Arukwayene* e de *Yapoto* pelos *Galibi Kalinã*, o título identifica o chefe ou líder clânico com quem se deseja celebrar uma parceria vitalícia para fins de escambo, matrimônio e guerra. (Batista 2019).

<sup>132</sup> Entidades também conhecidas como *Palanakili*. (Collomb e Tiouka 2000: 29).

<sup>133</sup> Trata-se dos “espíritos do mar”, tradução nossa.

A resistência em permitir a migração para terras brasileiras consta da memória *Kalinã*, principalmente pelas dificuldades impostas pelo governo colonial francês, visto que, no período, havia uma linha regular de navios a vapor tanto no sentido Belém/Oiapoque, quanto no de *Caiena/Saint Georges de l'Oyapock*. É fato que, quando seu *Gérard Lod* veio ao Brasil buscar a autorização do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) para migrar com a família, em Belém do Pará, pode fazê-lo, com tranquilidade e gratuitamente, em um navio brasileiro, diferentemente do ocorrido quando tentou embarcar com a família. (Vidal 2010).

Percebemos que, além de lançarem mão de redes de aliança com outros povos para a migração, o conhecimento *Kalinã* das antigas rotas marítimas e ribeirinhas de escambo na Guyana pré e pós-colombiana foi essencial para o sucesso do deslocamento flúvio-marítimo. Na Imagem 28, em seguida, reconstituída a partir de evidências arqueológicas estudadas na guiana francesa atual (território do *Inini*), vemos que a rota da migração dos *Kalinã* em direção ao Baixo Oiapoque percorreu, em meados do século XX, a mesma rota de escambo utilizada por este povo desde tempos imemoriais, itinerário incorporado pelos arautos do mercantilismo holandês, a partir do século XVI.

Há registros históricos que conferem suporte às narrativas do finado *Gérard Lod* e, também, às do atual Cacique Miguel, visto que, em abril de 1949, quando o grupo de famílias *Kalinã* se dirigiu ao porto francês para empreender a viagem, “[o] governador de Caiena não autorizou o embarque [n]o navio brasileiro”. (Zaguetto 2019:312). Como apontamos, um ano depois de ser impedido de deixar o território colonizado pelos franceses, o grupo de famílias *Kalinã* ganhou o mar do Caribe em três canoas a vela, deixando *gendarmes* e *douaniers* impotentes para o cumprimento das ordens do governo.

A migração percorreu exatamente a linha vermelha (*voie maritime*) no topo da imagem 28, abrangendo da foz do rio Maná, margeando o mar do Caribe e chegando até a foz do rio Oiapoque:

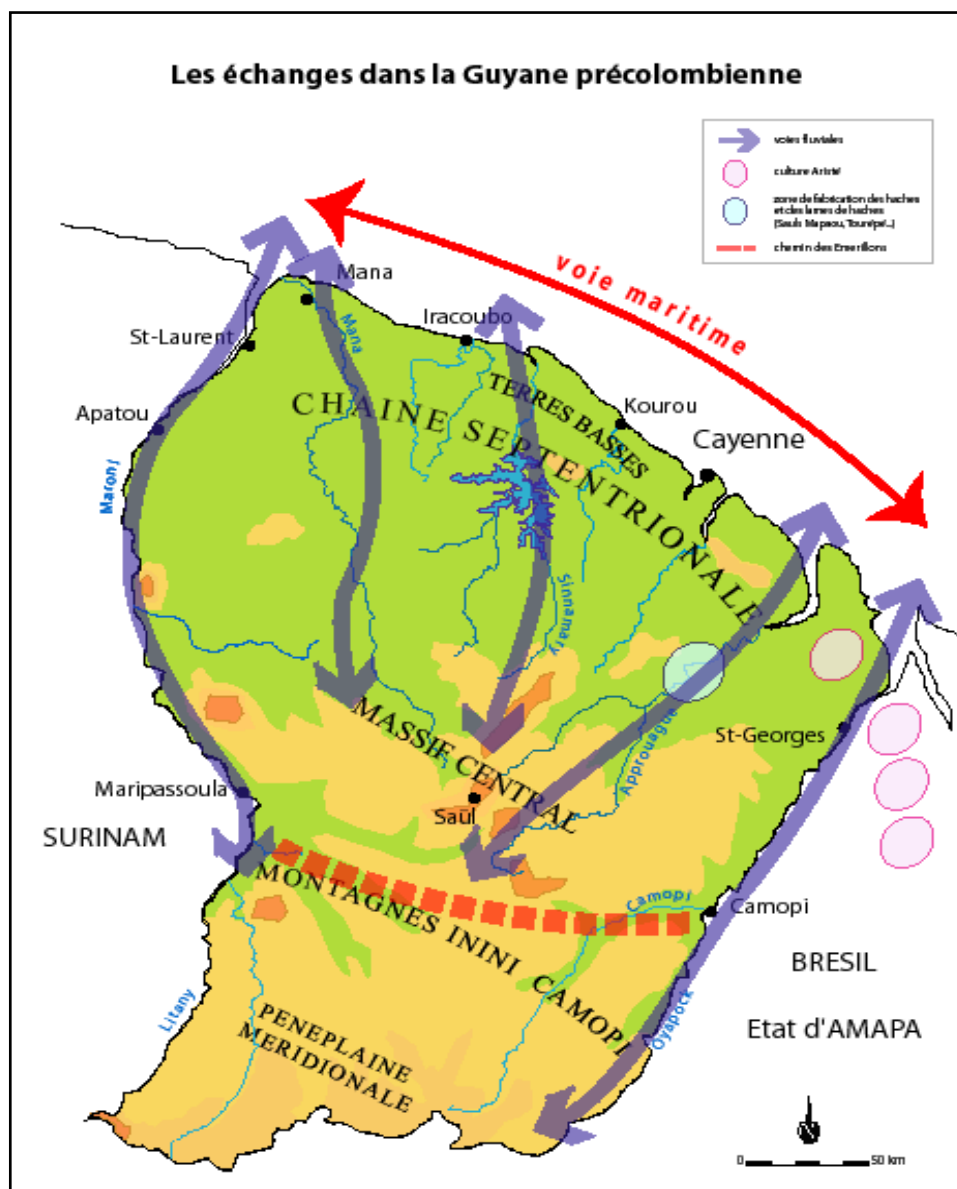


Imagem 28 - A migração dos *Kalinã* percorreu a linha vermelha (*voie maritime*) no topo da imagem. Fonte: (Migeon 2016).

Conforme testemunhou Seu *Gérard Lod*, enquanto navegava, ele via “[o]s policiais, os funcionários da alfândega, e a população reunida [no litoral]”. (Vidal 2010:5). *Lod* também disse a Lux Boelitz Vidal (2010) em fevereiro de 1995, que gastou cinco dias navegando de sua aldeia no rio *Maná* até *Caiena*, e depois, navegou mais três dias de *Caiena* até *Saint Georges de l’Oyapock*, somando, portanto, oito dias com as famílias sobre a confluência das águas atlântico-caribenhas. Consta do relato que, em 27 de julho de 1950, os *Galibi Kalinã* chegaram ao Baixo rio Oyapoque. Para a travessia, trouxeram em suas canoas uma lista de elementos materiais que lhes permitiriam reproduzir o modo de vida *Kalinã Tilewuyu* na goyana brasileira. Assim, eles trouxeram:

[C]ento e cinquenta litros de água potável [,] farinha de mandioca [,] polvilho de mandioca, açúcar, café, chocolate, uma caixa de leite condensado, duas latas de biscoito, cocos verdes, lenha para cozinhar, óleo [e] gasolina [além de] tambores para dançar e bancos de madeira, [constando ainda do inventário] maniva para plantar mandioca, sementes de abóbora, de melancia, de pimenta e de abacaxi. (Vidal 2010:6).

Além da história narrada, o Cacique Miguel *Jean Jaques* (2019) ainda nos fez algumas atualizações sobre a epopéia marítima, contando-nos que:

[F]oi um grande sacrifício chegar onde estamos hoje, tivemos que enfrentar o mar em seis grandes canoas a vela [...] o mais velho do grupo que veio nas canoas era o velho José *Lod*, mas ele pensou em voltar no meio da grande travessia do mar [...] viemos da costa da Guiana para o Brasil [...] éramos três famílias: os *Jean Jaque*, os *Lod*, e os *François*. Os *Jean Jaque* e os *François* são *Kalinã* franceses, os *Lod* são *Kalinã* holandeses [...] eles vinham cantando durante toda a viagem, para apaziguar os espíritos do mar e não afundarem. (M. *Jean Jaques* 2019).

Ainda no que tange à mesma expedição/migração, cumpre mencionar uma das duas vozes femininas que conseguimos captar dentre os *Kali'nã* de São José dos Galibis: exatamente as das filhas do Cacique, no caso a Professora Jaqueline JeanJacques (2019,2020),<sup>134</sup> neta dos argonautas nascida no Baixo Oiapoque. Jaqueline iniciou sua fala, ponderando que o trabalho de Lux Boelitz Vidal (2000) “[p]recisa ser revisto, porque está muito concentrado na narrativa do Vovô *Lod*, e não considera a versão dos outros líderes que também participaram da viagem”. A professora indígena também ponderou que há um esquecimento na descrição dos grupos familiares/clãs que vieram ao Brasil, e acrescentou um aporte na memória do pai. Para ela, não haviam sido três, mas quatro as famílias que se aventuraram nas canoas: os *Lod* (*Gérard*, *Julien* e filhos), os *Jean Jacques* (sua própria família), os *François*, e, finalmente, os *Lieutenant*.

Na refinada versão *Kalinã*-feminina, suas vozes argumentam que só se coloca ênfase nos dois grupos de migrantes *Lod* e *Jean Jaque*, porque os outros dois (*François* e os *Lieutenant*) “[...] voltaram depois, cedendo à pressão do governo francês”. (J. JeanJacques 2019, 2020). A contribuição mnemônica de Jaqueline também demonstra o caráter

<sup>134</sup> A professora Jaqueline cursou a Licenciatura Intercultural Indígena (UNIFAP) e, na oportunidade, enfrentava dificuldades para fazer sua segunda graduação (Letras-Português), porquanto, ao tempo lecionava para duas turmas de ensino fundamental, como docente da Secretaria de Estado da Educação do Amapá, em sua aldeia natal.

essencialmente coletivo da constituição da historicidade indígena, em memórias que se retroalimentam, não obstante a colonialidade de gênero fazer prevalecer a voz masculina na construção do conhecimento também entre ameríndios, conforme argumenta Paula Faustino Sampaio (2021).<sup>135</sup>

A descrição de quatro famílias em migração guarda convergência tanto com as “seis canoas lotadas” apontadas pelo Cacique Miguel Jean Jaques (2019), quanto com os “75 índios Galibi [que] chegaram ao solo do Oiapoque” como referenciados por Sonia Zaguetto (2019:310), número de pessoas que sofre variações, dependendo do interlocutor consultado. Como ponto de contradição, relativamente comum entre história e memória (Ricoeur 2007), Lux Boelitz Vidal (2010:4) registrou, a partir da memória de *Gérard Lod* “[que somente] 38 pessoas embarcaram em três canoas de 12 metros cada uma” para procederem à empreitada marítima. O testemunho do finado Senhor *Lod* também confirma a reminiscência de Jaqueline *Jean Jacque* com relação às famílias que retornaram: de fato, os *François* voltaram para *Saint Georges de l’Oyapock* depois de alguns anos e, posteriormente, em razão de uma “briga com um *Palikur*”, retornariam à sua terra natal, em *Maná*. (Vidal 2010).

Foi exatamente a reunião dos descendentes desse grupo de argonautas separado há mais de meio século pelos estratagemas do governo colonial francês, encontro cujo fim era reaver o que eles consideravam “seus índios”, e ao qual pudemos testemunhar, em abril de 2019, em São José dos Galibis, que descrevemos na subseção 4.2, a seguir.

---

<sup>135</sup> Para um estudo completo sobre as razões da invisibilidade e do silenciamento das Mulheres Indígenas na história indígena e do indigenismo, consultar: Paula Faustino Sampaio (2021).

#### 4.2 “Não éramos gente atrasada:”<sup>136</sup> os *Kalinã-Tilewuyu*, o xamanismo e o poder tutelar brasileiro

*Os índios certamente deveriam ser integrados à sociedade brasileira; como declarou o SPI: “Não queremos que o índio permaneça índio. Nosso trabalho tem por destino sua incorporação à nacionalidade brasileira, tão íntima e completa quanto possível”. A integração não beneficiaria apenas os índios, mas também a nação, que não poderia desperdiçar recurso tão valioso. (Garfield e Colledge 2000:18, grifos nossos).*

Tanto do ponto de vista externo (SPI, FUNAI, Prefeitura de Oiapoque), quanto internamente (Conselho de Caciques de Oiapoque/CCPIO e demais narrativas indígenas consultadas), pudemos constatar que a liderança do grupo de migrantes *Kalinã* no Brasil é francamente atribuída ao Senhor *Gérard Lod*, que, aparentemente, reconhecia o Brasil como “o país dos verdadeiros índios” (tradução nossa),<sup>137</sup> muito embora uma eventual disputa por espaço narrativo aponte para outras possibilidades de descrever a migração, como ficou demonstrado na fala da professora Jean Jacque (2019, 2020). Por se reconhecer como um “índio de verdade”, consta que o Senhor *Lod* se viu impactado com uma viagem que fez a Belém do Grão-Pará, em 1948, ocasião em que contemplou a estátua do “índio de bronze armado e em tamanho natural” na praça Santos Dumont,<sup>138</sup> o que, supostamente, o teria convencido de que na margem brasileira das guianas a alteridade indígena gozava de um outro *status*, afinal de contas, em que colônia francesa seria possível vislumbrar um monumento ao guerreiro indígena, *locus* vulgarmente reservado ao conquistador branco? (Memmi 2007).

No quesito motivação para a migração, aparentemente temos uma conjunção de fatores os quais analisamos, sendo o primeiro, e mais óbvio, o relacionamento tenso com os agentes coloniais franceses, contra os quais o Senhor *Lod* não escondia seu descontentamento. Depois disso, há o desentendimento com outro clã ou grupo familiar não identificado, e, finalmente, a mencionada busca pelo “[p]aís indígena”, a procura de

<sup>136</sup> De acordo com o patriarca *Gérard Lod*, por necessidade, ele frequentemente repetia, junto aos poderes constituídos no Brasil, a premissa de que “seu povo não era atrasado”, além de exigir constantemente o “documento” de sua nova terra/aldeia.

<sup>137</sup> *Le pays des vrais Indiens*.

<sup>138</sup> Sobre o assunto consultar: Lux Boelitz Vidal (2010) e Sonia Zagueto (2019).

autonomia, sossego e terras férteis. (Vidal 2010). Por último, mas não menos importante, a boa acolhida por parte do SPI do lado brasileiro, que, provavelmente, somou para a decisão de migrar. Da relação tensa com os administradores franceses, ficou o testemunho do Senhor *Lod* com respeito aos seus superiores no serviço público de saúde da *Guyane* (Guiana Francesa), que o ameaçaram de “prisão” quando se ausentou do trabalho por alguns dias, para a sua primeira viagem de contatos ao Brasil. De acordo com o líder *Kalinã*, sendo ele um enfermeiro contratado no hospital de *Maná* (comune do território francês), passou por grande constrangimento quando retornou ao trabalho. (Vidal 2010) Além disso, *Lod* testemunhou a Lux Boelitz Vidal (2010:7) seu desgosto com a educação ministrada a seu povo por missionários holandeses – visto que em *Maná* estes residiam na fronteira franco-holandesa –, denunciando uma escola onde as crianças indígenas nada aprendiam, além de lhes ensinarem apenas “[t]arefas domésticas”(Imagem 28).



Imagem 29 - Da esquerda para a direita: a Senhora *Pipi Margôt* (cunhada do Senhor *Lod*); de óculos o líder *Gérard Lod*; ao lado o atual Cacique *Miguel Jean Jaques*; e finalmente a extrema direita o pai do Cacique *Miguel*, o Senhor *José Jean Jaque*. *Gérard* e *José* realizaram juntos a navegação ao Brasil pela costa marítima. Fonte: (Vidal 2010:4).

Nesse mesmo contexto de tanto descontentamento, ocorreu um desentendimento entre os *Kalinã* e seus vizinhos, conflito que da perspectiva do Senhor *Lod* redundou na morte súbita de três crianças de sua aldeia denominada *Couachi*. Como indígena e

profissional de saúde, *Lod* considerou que as mortes concomitantes estariam diretamente associadas a agressões xamânicas, entendendo que ali alguém “[b]otava algo para acabar com nós”, conforme afirmou a Lux Boelitz Vidal (2010:1), em fevereiro de 1995. Talvez, nunca venhamos a saber a identidade desses vizinhos que “botaram algo” contra a saúde dos *Kalinã* da aldeia *Couachi*, mas, cumpre mencionar que eles não necessariamente seriam indígenas.

Ocorre que, vivendo em *Couachi*, na vizinhança de *Maná*, o grupo familiar do Senhor *Lod* foi vizinho tanto de comunidades afro-guianenses (os *nègres* da Guiana e do Suriname, que viviam do outro lado do rio), quanto dos “crioulos” e brancos da cidade de *Maná*. A cosmologia *Kalinã Tilewuyu* também atribui a pessoas de origem europeia a agressão xamânica, à semelhança da figura de *Pailanti’po*, o espírito do jovem branco que espalha epidemias e se alimenta de carne indígena. (Collomb e Tiouka 2000).

Esse fato marcou tão profundamente a vida de *Gerárd Lod* que, morando no Brasil, ele sempre cuidou com atenção da relação com os outros povos do Oiapoque, pois considerava “[o]s índios” como pessoas “[m]uito ciumentas” (Vidal 2010), de modo que um agravo qualquer poderia fazer retornar o problema das agressões de caráter xamânico. Mesmo para um homem que apreendeu grande quantidade de conhecimentos da medicina ocidental, a troca de agressões, a que chamaríamos de “espirituais”, parecia ser um acontecimento ordinário para o Senhor *Lod*, o que nos leva a premissa de Edward Evans-Pritchard (2005) que considera o suposto “misticismo” atribuído às práticas medicinais indígenas como fruto de uma interpretação ocidentalizante, visto que da perspectiva originária, eventos apontados como próprios de “pajelança” ou “bruxaria” são parte do mundo indígena, que os ocidentais considerariam natural.

Analisar um dos vieses para a motivação da migração/imigração a partir de assunto tão interdito como a agressão xamânica torna-se um exercício complexo, pois se trata de tentativa de interpretação de silêncios. A exemplo do que percebeu Edward Evans-Pritchard (2005:37) entre o povo Azande, “[é] extremamente difícil obter informações sobre vítimas de magia”, visto tratar-se de um “[a]ssunto que concerne apenas a eles”, ou seja, tratamos de um assunto somente revelado no círculo mais íntimo dos *Piyei* (xamãs) *Kalinã*.

Aparentemente, o tema Azande da “bruxaria”<sup>139</sup> não se aplica *ipsis literis* aos referenciais *Galibi Kalinã*, pois, no primeiro caso, a agressão trata de substâncias maléficas que algumas pessoas trazem dentro de si e atiram a outras (Evans-Pritchard 2005), enquanto para os Caribe no Oiapoque a agressão xamânica parece ser fruto do controle exercido por um xamã sobre “seres espirituais”, também descritos como “bichos” invisíveis que agridem a mando do xamã que os domesticou. (Batista 2020).

O que consideramos muito importante para fins de análise da motivação *Kalinã* é a premissa de que “[q]uanto mais distante de quaisquer vizinhos estiver a residência de um homem, mais a salvo ele estará de bruxaria” (Evans-Pritchard 2005:44), o que explicaria a busca pelo “sossego” anunciada pelo líder *Lod*, visto que oitenta léguas de costa marítima parecem uma distância segura o bastante para anular o ímpeto de qualquer espírito agressor.

Retomando a aparentemente idílica visão do Senhor *Lod* com respeito ao “[p]aís dos índios verdadeiros”, uma “[i]deia que sempre o perseguiu” (Vidal 2010:6), percebemos que esta (idéia) não fez dele um homem ingênuo. Memórias e registros da atuação do líder *Kalinã* junto à construção da unidade política Povos Indígenas do Oiapoque, atual CCPIO, demonstram sua lucidez e sabedoria. Aparentemente, *Gérard Lod* soube se impor desde a sua chegada, e em relação à atuação dos prepostos do SPI, pois consta que, ao buscar autorização para se mudar com a família para território da margem brasileira, *Lod* teria sido bem recebido por Eurico Fernandes, o Inspetor de Índios que lhe proveu hospedagem e passagens aéreas e marítimas, que teriam facilitado seu périplo. Ainda assim, o líder indígena não aceitou a terra onde o Inspetor queria instalar o Senhor *Lod* e seu grupo, no Monte *Karipurá*<sup>140</sup>, junto ao Povo *Karipuna*.

No Baixo Oiapoque, *Gerárd Lod* impôs o mesmo padrão de ocupação territorial de seu povo em todo o escudo guianense, sempre na faixa costeira, perto dos “espíritos do mar” tão familiares ao *piyei* (xamãs) *kalinã*. A relação cordial com o inspetor de índios também não representou óbice ao discurso autônomo do líder *Kalinã*, pois, além de rejeitar

---

<sup>139</sup> Para aprofundamento na questão, conferir: Edward Evans-Pritchard (2005).

<sup>140</sup> Trata-se do sopé de um pequeno monte na foz do rio Uaçá, um sítio de ocupação humana imemorial, tendo em vista os artefatos e petróglifos ali encontrados. O lugar escolhido (e rejeitado), pelo Inspetor de Índios para ser a nova aldeia dos *Galibi Kalinã*, a época, era também uma aldeia *Karipuna* recentemente abandonada. (Vidal 2010).

seu convite para ser enfermeiro do SPI, o Senhor *Lod* impunha um duro discurso em relação ao órgão e à prefeitura de Oiapoque, afirmando:

[E]u não cheguei aqui preparado pela metade, cheguei já inteiramente desenvolvido. Não éramos gente atrasada e não precisávamos ser pacificados. [...]. Eu não cheguei aqui como um miserável ou como um pobre. Não era pobre em Maná, nem tampouco sou pobre aqui[.] (Lod *apud* Vidal 2010:7).

O discurso nas estrelinhas da fala na citação demonstra que o Senhor *Lod* não ignorava a relação e o tratamento do SPI dispensado aos “pacificados” do território vizinho do *Uaçá*. Vale lembrar que, nesse mesmo período em que o SPI recebeu bem o grupo de famílias *Galibi Kalinã*, o órgão impunha trabalho análogo à escravidão a membros do povo *Palikur*, como reportamos no caso da prisão do narrador *Palikur Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos). (Batista 2020). Trata-se de uma cadeia de relações díspares cultivada com os povos indígenas na calha do rio Oiapoque, a partir de um discurso contraditório que sobrepõe “índios atrasados” e “índios adiantados”; a “índios verdadeiros” e “índios falsos”, antonímia nunca resolvida à luz da razão indigenista.

Consta ainda que os *Karipuna* e os recém-chegados *Kalinã* gozavam de bom tratamento junto à inspetoria e aos seus asseclas, o que demonstra a postura dúbia do Serviço de Proteção ao Índio, com relação aos povos alvo da política indigenista, quase sempre estribada nas vontades, arbítrio e “humores” de seus agentes. (Tassinari 2003; Zaguetto 2019).

A recusa em trabalhar para o SPI como profissional de saúde e a relação inaugurada com a administração pública do município de Oiapoque parecem ter rendido bons frutos, no que diz respeito à estruturação da nova aldeia São José dos Galibis, visto que, ainda na década de 1950, o governo municipal inaugura o novo prédio escolar dos *Kalinã*, recém-chegados. A pauta da educação é fator de distinção entre os *Galibi Kalinã* e os outros povos indígenas no Oiapoque, visto que, para estes, podemos perceber uma opção por assumir um projeto de educação escolar que poderia ser descrito, grosso modo, como “semelhante ao dos brancos”, o que torna o discurso *Kalinã* complexo e, em alguma medida díspare, quando comparado com os projetos de educação escolar indígena discutidos no interior da federação dos povos indígenas do Oiapoque, sempre preconizando a autonomia

etnoeducacional e a diferenciação da, e o foco na, educação escolar indígena, em detrimento do modelo de escolarização nacional. (Tassinari 2001). Registramos na Imagem 30, em seguida, a inauguração do primeiro prédio escolar na nova aldeia de São José dos Galibis.



Imagem 30 - Da esquerda para a direita, o Prefeito Rocque Pennafort, ao lado do líder *Kalinã Gérard Lod*, em algum momento da década de 1950.  
Fonte: Acervo da Família Pennafort

Suspeitamos que o ideal de educação escolar atualmente defendido pelo povo *Kalinã* pode ser melhor compreendido, se confrontado com uma das motivações que os fizeram deslocar-se do território francês em direção à antiga Costa Palikura, ou seja, a insatisfação com um projeto de escola supostamente profissionalizante que não tratava as *pityãni* (crianças) *kalinã* com a mesma igualdade que as demais crianças da nação francesa, no duo ensino e aprendizagem. Daí o atual entendimento de que o projeto pedagógico da escola *Kalinã* precisa ser análogo ao dos brancos, no sentido de considerar crianças indígenas tão capazes quanto as não indígenas.

Cumpramos lembrar, também, que o abandono da aldeia dos *Galibi* em território francês e conseqüente reterritorialização no Brasil, coincide com o período em que os

“Internatos para crianças indígenas”<sup>141</sup> foram utilizados pelos colonizadores para separar as crianças de suas famílias, na maior parte do ano, com o objetivo de acelerar a francofonia<sup>142</sup> e o conseqüente abandono de práticas culturais ancestrais. (Tiouka 2019). Dentre as motivações para a migração alegadas pelo ancião *Gérard Lod*, chama a atenção o descontentamento com aquela escola francesa onde os professores eram missionários holandeses (em *Maná* residiam na fronteira franco-holandesa), e em cujas aulas as crianças não iam além do ensino e aprendizagem de afazeres domésticos, como mencionamos anteriormente. (Vidal 2010:7).

O proselitismo religioso aliado à ênfase em tarefas, práticas, habilidades e comportamentos que não necessariamente concorriam para a sociabilidade indígena teriam provocado o abandono da relação com a escolaridade francesa, inaugurando para as crianças *Kalinã* uma outra relação com a cultura escolar, agora lusófona, sob a égide da bandeira e política educacional brasileiras. É muito importante situar o relato do Senhor *Lod*, demonstrando os *kalinã* aportando no Brasil e se esquivando do “afrancesamento”, ao tempo em que se depararam com o “abrasileiramento” imposto pelo SPI aos povos do Oiapoque, com o respectivo projeto de escola “nacionalista”, provavelmente tão, ou mais, colonialista quanto o utilizado na margem francesa. É possível presumir que a resistência *Kali'nã* operada por meio da mobilidade transnacional implicou o engendramento de um ideal educativo que ainda demanda um trabalho de tradução intercultural, quando comparado ao mesmo ideário de cultura escolar indianizada, nos moldes expressos pelos outros coletivos indígenas do Baixo Oiapoque.

Tendo os *Kalinã Tilewuyu* chegado à margem brasileira no momento em que o estado brasileiro arremetia contra uma suposta “influência francesa” sobre os povos do Baixo Oiapoque (Rondon 2019), os projetos de escolarização “para indígenas” criaram cizões entre e intra povos. Fato é que, ao resistir à política de assimilação de base franco-guianense, por meio da mobilidade marítima, os *Kalinã* se reassentaram na outra margem, tendo que encarar o projeto de “abrasileiramento” da população ameríndia no Oiapoque, para diferentes paradigmas colonizantes, colonialismos e arbitrariedades similares. Não obstante os distintos projetos de escolaridade engendrados por diferentes povos no Baixo

---

<sup>141</sup> *pensionnats pour autochtones*. (tradução nossa).

<sup>142</sup> Sobre o assunto consultar: Valber Rogério dos Santos Jean Jaques, Evangelina Sônia dos Santos Jeanjaque e Ramiro Esdras Carneiro Batista (2021:410-424).

Oiapoque, eles parecem apontar sempre para a “deseducação” proposta por Gersem Baniwa (2012),<sup>143</sup> no sentido de que a escola indígena em construção propõe reposicionamentos e reaprendizagens sobre as distâncias entre os projetos de escolarização para os indígenas, e os construídos pelos ou com os indígenas.

### 4.3 Memórias e esquecimentos na Guerra dos *Palikur* contra os *Galibi*: o tambor *Sanpula* e o advento dos *Kalinã*-holandeses

*E eles aprenderam, desde séculos, a não [se] abrirem perante mezungos. Eles foram ensinados assim: se abrirem seu peito perante um branco eles acabam sem alma, roubados no íntimo. [...] Ser branco não é assunto que venha da raça. O senhor sabe, não é verdade?* (Couto 2008:52, grifos nossos).

A recusa em falar de um evento tão marcante quanto as guerras ancestrais dos *Palikur* contra os *Galibi*, mencionadas em diferentes oportunidades pelo Senhor *Gérard Lod* a diferentes interlocutores nos deixaram confusos, em princípio. Não parecia verossímil que um homem-memória de sua estirpe pudesse ignorar assunto tão premente para os povos indígenas do platô. Como os *Kalinã Tilewuyu* são, seguramente, os descendentes diretos dos inimigos dos *Palikur* nas guerras coloniais (Batista 2019), a negação do Senhor *Lod*, que faleceu em março de 2018, não parecia fazer sentido e, por isso, voltamos ao assunto com o Cacique *Jean Jacque*, ainda no ano de 2019.

Indagado sobre a guerra dos *Palikur* contra os *Kalinã*, o Cacique Miguel afirmou-nos não saber, pois “[s]eu pai não lhe contou nada sobre isso [...]” (M. Jean Jacque 2019). Depois, já no final da conversa e um pouco mais descontraído, disse lembrar que, antigamente, havia grande amizade entre os *Kalinã* e os *Palikur*, mas, que esta fora interrompida, devido “à guerra entre os *Palikur* e os *Kalinã*-holandeses [...]” (M. Jean Jaques 2019).

No curso de nossa pesquisa de mestrado, postulamos que o fato de ter migrado do território supostamente francês para junto do atual limite do território *palikur*, na atual margem brasileira do Oiapoque, pudesse se constituir motivo suficiente para que o falecido

---

<sup>143</sup> Sobre o assunto, consultar: Gersem Baniwa (2012:127-148).

Senhor *Gerárd* não quisesse falar do assunto, principalmente em função da boa recepção que alegava ter obtido junto a indígenas e não indígenas da margem brasileira. Mas, aparentemente, tais “esquecimentos” detêm motivações mais complexas, de modo que pude melhor compreendê-los, a partir de uma conversa com outro membro do povo *Galibi Kalinã* residente no território da suposta e atual Guiana Francesa (Guyane), o Senhor Etienne François.<sup>144</sup>

Meu novo interlocutor, que combina a nacionalidade francesa com a etnicidade *Kali'nã*, nos fez entender que, no atual ambiente político da Guiana Francesa (Guyane), os *Palikur* se unem aos *Aruak/Lokono*<sup>145</sup>, mas, supostamente, recusam o diálogo com as federações/associações dos *Galibi Kalinã* da região de *Awala-Yalimapo*, o que nos faz pensar que a cisão<sup>146</sup> operada por agentes franceses e holandeses, no período colonial, no sentido de separar as federações indígenas, conforme nos narrou o *Palikur Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) em 2017, ainda prevalece de alguma maneira. (Batista 2019). Etienne François (2019) também considerou que muitos grupos familiares *Kalinã* desconhecem as narrativas de guerra, porque foram os “*Kalinã-holandeses*” – leia-se, os que habitavam a faixa costeira do Suriname – “que lutaram contra os *Palikur*” da região do Cabo Orange. (François 2019). Estas assertivas, quando justapostas à declaração do governador colonial de Caiena em 1699, o Marquês *De Ferroles*, na qual ele faz alusão aos antigos moradores de *Caiena* e aos “[g]alibis submissos ao rei [da França]”. (Rio Branco 2008:106), sugerem a divisão de lealdades e alianças entre os grupos clânicos, o que complexifica e pode explicar o “esquecimento” das memórias da épica guerra dos *Kalinã* contra os *Palikur*.

Convidados a participar do rito da noite do *Sanpula*, na aldeia São José dos Galibis, em abril de 2019, pudemos envidar outras reflexões para o suposto esquecimento dos narradores, que podem ir além da fricção interétnica que divide os clãs *Kali'nã* na atualidade. Cumpre dizermos que, correspondente ao círculo do fogo afroguianense, espaço

---

<sup>144</sup> Atualmente, Etienne é motorista de navete (van) escolar em Maná. É fluente em *kalinya*, francês, inglês e espanhol por ter trabalhado com engenheiros de diferentes nacionalidades, na construção de hidrelétricas no interior da Guyane. François nos concedeu entrevista na noite do ritual do *Sanpula* (Tambor *kalinã*), em São José dos Galibis, em 20 de abril de 2019. Depois de seu retorno à sua terra, continuamos nossa comunicação por meios eletrônicos até o presente, sempre em espanhol.

<sup>145</sup> Uma etnia indígena minoritária, de origem Aruaque, que atualmente habita territórios periurbanos na Guiana Francesa.

<sup>146</sup> O afro-guianense Waddy Many Camby Benoît (2019), do povo *Saamaka*, reificou essa postura dos *Palikur* na Guiana Francesa atual, no sentido de que estes “não se engajam na luta decolonial pelos territórios, [ficando] alienados nas igrejas [pentecostais]”.

e suporte da memória e da história etnicamente diferenciada, o tambor *Sanpula*<sup>147</sup> dos *Galibi Kali'nã Tilewuyu* aparenta ser o receptáculo da memória coletiva.

Na noite de 23 de abril de 2019, tivemos o privilégio de testemunhar a “fala” do *Sanpula* que narrou diferentes eventos da História *Kalinã*, em forma de música e dança. Feita a ritualística formal entre o Cacique anfitrião (M. Jean Jacque) e o Chefe dos *Kalinã* visitantes da margem francesa, o tambor começou a falar em uníssono que “os netos da avózinha não se cansam, tocam e cantam até o amanhecer”. Na Imagem 31, a seguir, tambores *Sanpula* em plena discursividade:



Imagem 31 - Talvez, o maior diacrítico da etnicidade *Kali'nã-Tilewuyu* depois da língua *Kalynia*, o ritual do *Sanpula* mobiliza toda a comunidade *Galibi*.

Fonte: Foto do autor. Aldeia São José dos Galibis (abr. 2019).

Ato contíguo, a segunda narrativa musicada contou parte da História da recente migração dos grupos *Kali'nã* de *Couaxi* para a aldeia São José, na margem brasileira, à semelhança do que nos havia sido narrado pelo Cacique M. *Jean Jacque*. A partir daí, as

<sup>147</sup> As matérias para a confecção do *Sanpula* são o couro do veado ou do caititu, o tronco esculpido da árvore chamada *Lord Bordager*, e, finalmente, as penas do Jacamim que servem para pirografar as marcas no tambor. Miguel Jean Jaques (2019) conta que, historicamente, os pajés de outros povos tinham muito medo dos tambores e dos pajés *Kalinã*, porque estes são muito poderosos.

músicas assumiram um ritmo mais denso, o consumo de bebidas alcóolicas (*Caxixi* e *Bandu'in*) fez-se ostensivo, assim como se acelerou o ritmo de dança das mulheres postadas de frente para o que dizia o *Sanpula*, momento em que as narrativas não mais foram traduzidas para nós. Não foi preciso perguntar porque meu interlocutor deixara de traduzir, pois, estava claro que o aprofundamento nos conhecimentos do que diz o tambor não são para se compartilhar com um branco. (Couto 2008).

Cumpramos mencionarmos que a manipulação do tambor *Sanpula* é uma arte para iniciados que, além de interdita para um não índio, exige por parte dos próprios membros da comunidade *kalinã* uma série de cuidados. Segundo Jocilen Terése (2019),<sup>148</sup> existe uma dimensão “dangerous” (perigosa) no uso do tambor. Antes de conversar sobre o assunto conosco, o interlocutor registra que essa é uma reflexão individual sua, que não expressa, necessariamente, a visão de seu povo. O alegado perigo se expressa na falta de “preparação espiritual” da pessoa que vai usar o tambor, pois o espírito do *Sanpula* ficaria na pessoa despreparada, podendo levá-la à loucura. O cuidado de Jocilen Terése em referir-se ao assunto como uma reflexão pessoal, provavelmente, se deveu ao recente suicídio de um homem *Kalinã*, na comuna francesa de *Maná*, evento incomum entre esse povo. Na ocasião, o suicídio estaria sendo atribuído por diferentes comunitários ao uso inadequado do Tambor, visto que o usuário, supostamente, não teria se preparado adequadamente para manipulá-lo. Jocilen Terése também emendou que cada uma das histórias *Kalinã* são guardadas no Tambor *Sanpula* – a exemplo do próprio encontro de hoje, que no futuro se tornará uma nova percussão/canção –, mas que existem histórias que são “familiares” e, portanto, tocadas somente na intimidade de cada “família ou Clã”.

O reencontro dos *Galibi* no Brasil com os da Guiana Francesa no território de São José dos *Galibis* permaneceu durante toda a noite e, ao amanhecer do dia, ainda cansados da noite do *Sanpula*, fomos todos ao rito católico celebrado por um diácono *Kali'nã*, o que demonstrou que as religiosidades do colonizador, uma vez assumidas como produção de diferença e ou acomodação, não são mutua ou necessariamente excludentes da ritualística e religiosidade indígena. Podemos afirmar que mulheres e homens de fronteira transitam e fazem dialogar com galhardia as diferentes referências religiosas.

---

<sup>148</sup> *Galibi kalinã* radicado na Guiana Francesa (Guyane), vereador em Maná, atual comuna (municipalidade), de onde migraram os *Galibi* do Baixo Oiapoque.

A Imagem 32, em seguida, mostra mulheres e crianças *Galibi Kali'nã* devidamente paramentadas para o ritual do *Sanpula* na Terra Indígena Galibi.



Imagem 32 - Mulheres *Kali'nã-Tilewuyu* prontas para o *Sanpula*, a “Dança do Tambor-*Kalinã*”, aí inclusas as *pityãni* (crianças).

Fonte: Foto do autor: (abr. 2019).

Supomos que a abordagem microcapilar proporcionada pelo método etnográfico pode jogar alguma luz sobre a resistência dos *Kalinã* no Brasil em falar da guerra contra os *Palikur*, fora do círculo ritual do tambor. A existência da divisão entre *Kalinã*-holandeses e *Kalinã*-franceses, então demonstrada pelos autores/interlocutores da pesquisa, propõe um recorte difícil de ser feito nas referências históricas sobre a guerra. Isto, em função de suposto desconhecimento dos cronistas e governadores coloniais de época, no que respeita à organização e cisões internas entre os Caribe/*Kalinã*. Isso explicaria também o porquê de, no contexto de Guerra total referida nas narrativas *palikur*, estes Aruaque, em clara situação de vantagem na invasão de Caiena, terem se recusado a eliminar os grupos *Kalinã* surpreendidos na retomada de ilha pela confederação formada pelos guerreiros *Palikur* e os gendarmes franceses. (Batista 2019).

De fato, a preservação da “*txi colonie*” (pequeno grupo) *Kalinã* por parte dos homens de guerra *Palikur* pode ter como motivação o antigo código bélico de não ferir de morte o “inimigo fiel”, nem tampouco atacar xamãs, mulheres e crianças, sobretudo, quando estes não pertenciam aos clãs aliados ao *Holandê* (holandês) que invadiu o *Urukauá* em um tempo remoto e promoveu a conflagração da *Keka* no interior do território *Palikur*, conforme demonstramos no capítulo da história *Arukwayene*.

Ainda sobre as características e vicissitudes da diversidade clânica dos *Galibi Kalinã Tilewuyu* atuais, Jocilen Terése (2019) nos afirmou que há muita desordem nos nomes, porque os governos coloniais, francês e holandês, “renomearam” os povos indígenas, provocando a fusão de grupos familiares, ao lhes atribuir nomes civis. As famílias/clãs atuais mencionados por Jocilen Terése são: *Terése, Jean Jaques, Iyokta, Icho, Frédéric, Lieutenant, Harimiowov, Willinos, Kouyouri, Henri e François*. A política de afrancesamento das populações tradicionais na guiana, dita francesa, referidas por Alexis Tiouka (2019), são evidenciadas no próprio nome dos clãs *Kali'nã* atuais como, por exemplo, *François*, sendo um deles rebatizado acintosamente com uma patente militar: os *Lieutenant* (os Tenente).

Finalmente, percebemos pela memória *Kali'nã* que algum entendimento sobre o nominado faccionalismo pode nos trazer uma possibilidade de combater o essencialismo dirigido aos povos indígenas e, não obstante as diferenças internas e/ou cizões identificadas, o rito do *Sanpula* e o Cacique Miguel *Jean Jacques* (2019) foram incisivos ao afirmarem, em bom *kalinya* “Na’na Kali’nã!”<sup>149</sup> –, durante o círculo mágico do *Sanpula*. Como lembra Philippe Joutard (1993) na epígrafe deste capítulo, a memória coletiva tende a esquecer tensões e rivalidades do passado que não contribuem para a necessária unidade *Kalinã* do presente. O passado de luta interna e faccionalismo fomentado pelos interesses e agentes coloniais torna-se, então, o belo passado. Aparentemente, trata-se não só de lamentar, mas também de curar as feridas abertas pela colonização no interior das redes de parentesco. De outra feita, vemos que as histórias e as memórias *amerindien* não podem ser dissociadas do empreendimento colonial, visto que a invasão consolida-se como o evento “inventor” e propulsor, não somente do pernicioso faccionalismo, mas, também, do encapsulamento das

---

<sup>149</sup> **Nós somos *Kalinã*!** (grifo nosso) Tradução do Cacique Miguel Jean Jaques (2019).

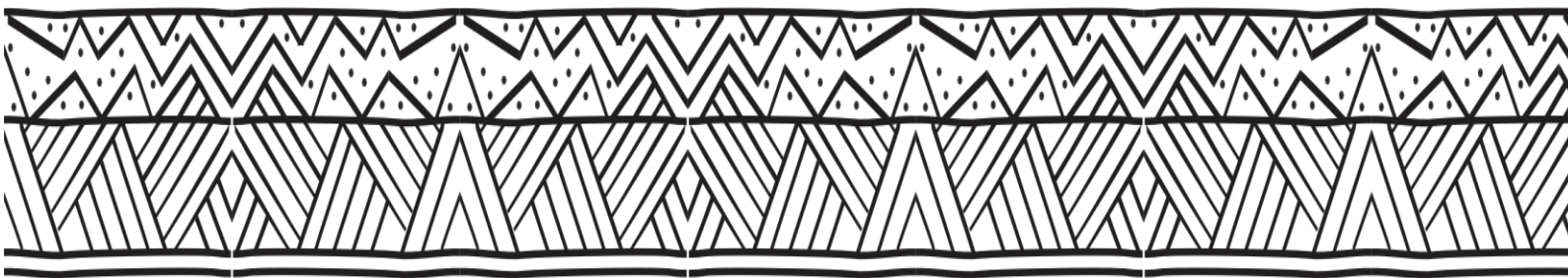
pessoas em entidades e nomenclaturas étnicas enrijecidas,<sup>150</sup> necessárias ao relacionamento com o poder colonial.

---

<sup>150</sup> Um exemplo é a insistência dos atuais *Kali'nã* em se autodenominarem *Tilewuyu* é explicada por Gérard Collomb e Félix Tiouka (2000) pela necessidade que o povo tem de se distinguir dos "mulatos", que são *Kalinãs* mestiçados com *Black marrons* (negros) do Suriname. *Tilewuyu* no caso, designaria o *Kali'nã* "de verdade", em oposição aos supostos mestiços, surgidos na dinâmica do colonialismo escravocrata.

# CAPÍTULO V

*Tecnologia bélica e colonização da morte: em  
busca de um entendimento para a captura de  
ossos humanos em contexto de guerra*



*Tradição Policroma Médio Amazonas  
(Conforme Stéphen Rostain, 2011)*

## 5 TECNOLOGIA BÉLICA E COLONIZAÇÃO DA MORTE: EM BUSCA DE UM ENTENDIMENTO PARA A CAPTURA DE OSSOS HUMANOS EM CONTEXTO DE GUERRA<sup>151</sup>

*[N]ão nos podemos sustentar doutra sorte [na Amazônia] senão com a carne e o sangue dos miseráveis Índios. Então eles são os que comem gente? Nós, nós somos os que imos comer a eles.* (Vieira 2007:74, grifos nossos).

Neste capítulo, seguimos tratando com as memórias e primícias do colonialismo, a partir de um de seus potentes instrumentos, qual seja, a produção do sujeito canibal que consolida a barreira que segmenta as pessoas entre civilizados e selvagens – humanos plenos e humanos primitivos. Divisão também reificada a partir da descrição etnocêntrica de práticas fúnebres que, antes de propor “exotismos” e “selvagerias”, devem demonstrar os elementos relativos à constituição e organização do mundo dos mortos, entre diferentes povos. Por se tratar de um tema eivado de interditos, vale considerarmos que a etnologia contemporânea tem nos induzido a pensar as práticas religiosas e fúnebres de povos não europeus com pendores negativos e sombrios, conforme a argumentação do indígena antropólogo Almiros Martins Machado (2021).<sup>152</sup>

Nesse sentido, urge estudar a morte e os mortos a partir de um olhar descolonizante e com o intuito de indicar a humanidade dos povos afro e indígenas, considerando que é atribuição do múnus antropológico “[e]xercita[r] o papel de tradutor cultural no embate com as visões estereotipadas sobre povos tradicionais.” (Beltrão et al. 2015:209)<sup>153</sup> Empreender essa antropologia descolonizante pode, em determinados casos, contrariar ícones da literatura consolidada em relação ao tema do canibalismo e da antropofagia – práticas historicamente atribuídas aos originários de maneira genérica –, tendo em vista o embate político que propõe a descolonização do mundo e a desracialização da humanidade, processo que também permeia a fabulação historicamente construída em relação ao *post mortem* entre pessoas e coletivos etnicamente diferenciados.

<sup>151</sup> Parte desse capítulo foi publicado em co-autoria com a pedagoga Izaionara Jadjesky e o antropólogo Daniel Miranda, em coletânea organizada por professores do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da UFPA. Para detalhamento, consultar: Ramiro Esdras Carneiro Batista, Izaionara Cosmea Jadjesky Pereira e Daniel da Silva Miranda (2021:250-264).

<sup>152</sup> Sobre o assunto, consultar: Almiros Martins Machado (2021:73-100).

<sup>153</sup> Sobre o assunto, consultar: Jane Felipe Beltrão (2015:206-238).

A colonização da morte ao redor do globo é processo histórico longo e complexo que passa pela aliança entre a instituição religiosa do colonizador, sua máquina de guerra e a respectiva empresa mercantil (Aleixo 2016).

Como discutimos na introdução desta tese, o gradiente de “justiça” da guerra e a permissividade para o escravismo e o genocídio/etnocídio é viabilizado a partir de vigorosa engenharia teológica e em direção àqueles que, supostamente, são “menos humanos” ou carecem de humanização, coincidentemente, as mesmas pessoas donas dos ricos territórios do mundo extra-europeu. (Bicalho e Tsoropre, 2022).

A reificação da prática do canibalismo como denotada na literatura dos viajantes e posterior produção antropológica a serviço de diferentes agências e estados coloniais, no curso dos séculos XIX e XX, demonstram que a exatidão de um cotidiano etnográfico, que poderia permitir a generalização para essas práticas em diferentes lugares do mundo, é um falseamento conveniente à empresa invasora, pelo menos no que diz respeito a diferentes povos da região guianense/oiapoquense, em um passado que ainda pode ser alcançado pela memória e respectiva história étnica.

No caso de nosso cotidiano etnográfico, a memória Caribe e Aruaque sugere que a mirada colonial e colonizante, que condena a manipulação de despojos esqueléticos e as práticas de enterramento secundário, caracterizam uma deliberada produção de selvageria e desumanização dirigida aos *amerindien*, o que demonstra a necessidade de reposicionar a figura do “canibal guianense” à luz das memórias sobre práticas fúnebres, quando narradas nos próprios termos. É um exercício de tradução de silêncios e interditos, cumpre dizer, visto que a morte e os mortos são temas que geram mal-estar e são tabus para a maior parte das sociedades humanas.

Para a empreitada, João Pacheco de Oliveira e Maria Regina de Almeida (2016), argumentam:

[O] primeiro aspecto a focalizar é o etnocentrismo, que busca descrever e explicar os comportamentos, crenças e estratégias indígenas exclusivamente a partir de referenciais externos, isto é, da visão do colonizador. É muito ingênuo e limitado acreditar que para romper com o etnocentrismo é suficiente descartar os juízos de valor emitidos explicitamente por investigadores ou personagens de uma história pretérita. É necessário buscar como tais valores interferiram na seleção de fatos e personagens, na atribuição de motivos, na composição da trama e na construção

de sentidos para uma narrativa histórica. As fontes dos séculos passados frequentemente não viam os indígenas como portadores da luz da razão nem beneficiados pela revelação cristã, o que justificava para eles o exercício do etnocentrismo. Para os autores e leitores contemporâneos, que vivem em um contexto intelectual e político bastante distinto, respectivamente com a autonomia do discurso científico e o reconhecimento jurídico da diversidade das culturas, não é de maneira alguma mais admissível repetir os juízos do passado e reincidir na prática do etnocentrismo. (Oliveira e Almeida 2016:10-11).

Se, em acordo com os autores, não é mais possível admitir ao leitor contemporâneo um olhar ingênuo e etnocêntrico sobre o passado (e o futuro) dos povos e populações tradicionais, tampouco podemos ignorar que o etnocentrismo, para além de expressar uma visão interessada e sociologicamente ultrapassada sobre povos e populações tradicionais, é expressão do racismo estrutural e estruturante que mantém a subalternidade econômica e cultural que interessa, tanto ao sistema da Europa, quanto às elites culturalmente eurocentradas dos países supostamente independentes que emergiram da relação colonial.

É fato que a constante reificação de formas culturais preteritamente capturadas pelo olhar colonial, a fim de caracterizar uma suposta selvageria de povos subalternizados no presente, constitui-se como vetusta estratégia de esbulho territorial e subalternização política daqueles ora identificados como originários, seja o processo dirigido por nações colonizadoras, seja pelas elites políticas, econômicas e raciais intrínsecas às ex-colônias que, a partir do processo de independência, seguem praticando o esbulho e a colonização interna.

Isso posto, convém afirmar que não há evidências peremptórias de que as populações guianenses tenham vivenciado um passado primitivo, sem autogoverno, desprovidos de organizações econômicas, militares e territoriais, como quer fazer crer a fabulação colonial no intuito de expulsar os povos colonizados da história. Como percebemos no corpo da tese, o alegado primitivismo e o respectivo canibalismo são, antes de tudo, uma deliberada produção da máquina de guerra europeia mancomunada com distintas agências de produção de verdades atuantes, no tempo e no espaço, que, para além de controlar a pulsão de vida dos povos conquistados, arroga-se o direito de determinar a própria noção do que possa ser uma “boa morte”.<sup>154</sup> A aceitação e o mimetismo com relação

---

<sup>154</sup> Boa morte aqui remete à morte “moralmente adequada”, segundo os ditames da cultura religiosa do defunto. Para a discussão consultar: Allan Kellehear (2016).

às noções do mundo dos mortos judaico-cristãos, como inferido para uma parcela de povos ameríndios e afroguianenses constantes da pesquisa, pode ser entendida como parte da etiqueta originária de cultivo e apreensão de alteridades outras, mas que caminha paralela à colonização compulsória e brutalizada do mundo dos mortos, feito colonizante empreendido por distintos agentes e agências eclesiásticas que podem ser mensuradas até o presente momento. (Castro 1996).

Dito isso, podemos afirmar que não podemos incorrer na destruição de povos, territórios e territorialidades, por séculos, sem a elaboração de uma prática discursiva, uma poética do genocídio que justifique e torne tais práticas suportáveis a seus agentes. Dito de outra maneira, não podemos incorrer em tais crimes contra a humanidade sem a criação de um imaginário, um “[i]nconsciente genocida” (Graça 1998:26)<sup>155</sup>, que legitime o racismo, o escravismo e o morticínio cometido em seu nome, à semelhança do que foi praticado no território que se constituiu como a Guiana luso-brasileira. É neste sentido que os clichês linguísticos e as metáforas animalizadoras, a suposta e genericamente denominada selvageria,<sup>156</sup> e, finalmente, um alegado apetite por carne humana atribuídos a distintos povos da costa atlântica escamoteiam, justificam e mitigam agenciamentos e motivações que conformam o panorama do genocídio (Rodrigues 2017), semelhante ao suposto canibalismo guyano-caribenho, que se constitui até o presente como uma grave ofensa a ser dirigida a uma pessoa indígena, na região do Baixo Oiapoque. Sobre essa tensão, pudemos testemunhar um evento em junho de 2019 que nos obrigou a interferir na discussão entre duas pessoas indígenas na zona urbana de Oiapoque. De diálogo posterior com um dos contendores, pudemos apurar que a discussão e os agravos saíram do controle pela acusação recebida por um de meus interlocutores, no sentido de que seu povo, supostamente, “come gente”, em um passado remoto.

A produção desse sujeito calibã envidado pela narrativa europeia, que ainda pode ser testemunhada de forma explícita no cotidiano oiapoquense, é reificada pela suposição ingênua de que os textos constantes da literatura colonial podem ser “[t]omados como receptáculo de fatos históricos” (Villas Bôas 2014:13), sem atenção à sua dimensão retórica

---

<sup>155</sup> Para aprofundamento da discussão, consultar: Antônio Paulo Graça (1998).

<sup>156</sup> Categoria central da produção do “outro” americano, “selvagem” aqui trata da condição do bárbaro a qual são atribuídas tanto características animais como naturais, tanto bestiais como nobres, referindo, portanto, uma “raça depravada” que precisa ser “humanizada”, mediante a devoção religiosa. Sobre o assunto consultar: Christian Kiening (2014).

e expropriadora, desprovidos, portanto, da carga cultural dos que procuraram elaborar um discurso de posse sobre o Novo Mundo.

Nesse sentido, a banalização das cenas do suposto canibalismo americano como retratadas na literatura especializada não tratam, em princípio, de uma mentira historicamente constituída, mas antes, do processo de projeção cultural europeia sobre o novo continente, como assevera Ronald Raminelli (2017). E é assim que a América é inventada a partir dos olhos dos invasores, como o receptáculo e a confirmação do que rezava a tradição europeia medieval, em relação às estranhas alteridades constantes de outros mundos,<sup>157</sup> e não propriamente de um processo de acumulação de conhecimento sobre costumes e práticas observadas entre os povos caribenhos e/ou americanos.

Na Imagem 33, a seguir, temos um exemplo de como o discurso colonizador inventa a ilha das *Guayanas* ou “terra dos *caribana*”, bem como propõe uma taxonomia para seus seres imaginários, segundo a (literalmente) fabulosa cartografia do século XVI.



Imagem 33 - Mapa da ilha Guiana e representação de seus habitantes no século XVI.

Fonte: (Schomburgk 1840).

<sup>157</sup> Para um estudo comparativo entre a imagética antropológica medieval europeia e respectivas repercussões sobre o canibalismo no Novo Mundo, consultar: Yobenj Aucardo Chicangana-Bayona (2017).

É interessante constatar que a representação literária (e cartográfica) europeia sobre as Guianas coincide, sobremaneira, com a descrição sobre os povos e os territórios subsaarianos em África, lugares que contrastavam o fascínio das riquezas fabulosas com o lugar dos sub-humanos:

Então, aqui temos uma citação de um mercador londrino chamado John Locke, que navegou até o oeste da África em 1561 e manteve um fascinante relato de sua viagem. Após referir-se aos negros africanos como “bestas que não tem casas”, ele escreve: “Eles também são pessoas sem cabeças, que “têm sua boca e olhos em seus seios.” Eu rio toda vez que leio isso, e deve-se admirar a imaginação de John Locke. Mas o que é importante sobre sua escrita é que ela representa o início de uma tradição de contar histórias africanas no Ocidente. Uma tradição da África subsaariana como um lugar negativo, de diferenças, de escuridão, de pessoas que, nas palavras do maravilhoso poeta, Rudyard Kipling, são “metade demônio, metade criança”. (Adichie 2009:7).

Esta projeção interessada e interesseira sobre uma Pan-América e uma África, alegadamente antropófagas, não se encerra nos primórdios da instalação da Colônia, mas antes, parece perpassar cinco séculos de história, visto que, em pleno século XX, ainda encontramos no Brasil documentos referentes à produção e venda de imagens de festins canibais à imprensa, no caso, canibalismo inventado pelos próprios agentes do SPI, a fim de auferir lucros com a venda das imagens.<sup>158</sup>

Coincidentemente, a etimologia da palavra Canibal é composta a partir da estigmatização dos povos Caribe e Aruaque que Colombo encontrou nos arquipélagos caribenhos e na costa guyanense, ainda no século XV. De seu diário de bordo, datado de novembro de 1492, surge a primeira menção escrita à palavra Canibal, cuja origem, provavelmente, advém da língua *Taíno* (aruaque), como código para descrever seus inimigos Caribe (Todorov e Perrone-Moises 1999). Yobenj Aucardo Chicangana-Bayona (2017) propõe que, da fusão dessa palavra com outras que referiam os cinocéfalos<sup>159</sup> – monstruosidades antropozoomórficas que assombram o inconsciente medieval a partir da tradição greco-romana –, foi inventada a identidade Canibal, a partir do duvidoso trabalho do tradutor de

<sup>158</sup> Referimo-nos especificamente ao estudo do Relatório Figueiredo enviado pela antropóloga Jane Felipe Beltrão (2020), e consequente identificação de um episódio em que agentes do Serviço de Proteção ao Índio teriam simulado um banquete canibal entre o povo indígena *Pakáa Novo*, que se autodenominam *Oro-Wari*, na região de Guajará-Mirim/RO. Para aprofundamento, consultar: Brasil (2013).

<sup>159</sup> Homens com cabeça de cachorro, conforme Yobenj Aucardo Chicangana-Bayona (2017).

Colombo, um homem que tentou traduzir as línguas aruaque denotadas no Circum-caribe, a partir de seu conhecimento acumulado em árabe e aramaico. Da questionável tradução, teria se originado a figura do caraíba, caniba ou canibal, improvável criatura de um olho só e cabeça de cachorro, identificada, principalmente, por se alimentar de carne humana.

É nessa medida que tratar da figura etimológica do Canibal, antes dos registros de Colombo, constitui um anacronismo, visto que a tradição clássica da antiguidade helênica faz referência ao *antrophofagos*, como o sujeito que se alimenta de carne humana, porque exposto a fome. Por outro lado, o Canibal constituído no Novo Mundo vai referir aquele que se alimenta de carne humana por motivo dietético, supostamente motivado pelo gosto por carne humana, em que se adiciona o apetite pela guerra e a preguiça em se dedicar à agricultura. Notemos que, etimologicamente, a antropofagia remete ao consumo de carne humana por motivo ritual – à semelhança do rito judaico-cristão da comunhão, que propõe comer a carne e beber o sangue do *Kristos* para estar em sua presença<sup>160</sup> –, ao passo que o canibalismo é ato selvagem que pressupõe devorar seres humanos sem nenhuma significação ritual ou simbólica. O *Caniba* trata, portanto, de descrição colonialista que será dirigida em comum, tanto ao sujeito ameríndio, quanto ao seu homólogo africano,<sup>161</sup> consolidando assim “[o] mito da superioridade do homem branco”. (Raminelli 2017:13).

Para a reflexão sobre este capítulo importa pressupor que:

[A] maioria dessas imagens sobre a antropofagia e o canibalismo se distancia da realidade etnográfica dos grupos indígenas que ocuparam a costa do Caribe e o Brasil. Os indígenas representados nas imagens são a interpretação que a cultura europeia ocidental faz do índio “real” com base em seus próprios cânones e convenções. (Chicangana-Bayona 2017:93).

Isso posto, cumpre dizer que tratamos, nesta parte do texto, da produção de uma alteridade que, no caso do platô das Guianas, cristaliza-se no entorno da narrativa de conquistadores cristãos que buscam aliança com “tribos” Aruaque de pacíficos agricultores, de um lado, em contraponto ao cruel antropófago Caraíba/Caribe de outro, que rejeita o

<sup>160</sup> Sobre o assunto, consultar: Bíblia de Jerusalém (1985).

<sup>161</sup> Para o caso específico das florestas e faixa costeira guyanense, cumpre mencionar que para as comunidades de aquilombados afro e indígenas encontradas partilhando existências comuns em diferentes momentos da invasão, produziram-se relatos eurocentrados tanto sobre a existência de pessoas indígenas, quanto de “pretos antropófagos”. (Gomes e Schwarcz 2018).

jogo de alianças e fragiliza o projeto colonial, não deixando ao colonizador outra alternativa que não a guerra de extermínio. (Visigalli e Sarge 2011) Trata-se de uma antropofagia supostamente confirmada, a partir de registros confusos e genéricos referentes às práticas funerárias indígenas, no âmbito da Amazônia caribenha, discursos que criaram tamanho estigma acerca do tema que, dificilmente, conseguimos dele tratar junto aos mestres da tradição oral, no presente.

Sem evidências etnográficas e mnemônicas de que os povos da região tenham praticado alguma modalidade de antropofagia ritual,<sup>162</sup> a troca de acusações que percebemos, na atualidade, parecem conformar um cacoete apreendido do discurso jesuítico/colonialista.<sup>163</sup> Aparentemente, no interior dos arranjos multiétnicos dilacerados pelo genocídio na região do Oiapoque, a reificação da figura do “selvagem canibal” constituiu-se como uma grave ofensa à autoimagem indígena, relegando os ritos funerários a tema interdito, exatamente por sua suposta relação com o antigo gosto por devorar carne humana.

Nesse sentido, a colonização ou “cristianização” da morte na região pode ter se utilizado da estratégia de associar o enterramento secundário com o canibalismo, como descrevemos mais adiante. Isso poderia explicar nossa dificuldade em tratar, mesmo que de temas correlatos, como a incineração e consequente enterramento das armas e guerreiros “caraíbas e aruaques” mortos em combate. (Rondon 2019:252-259).

Não obstante os interditos, diante da exatidão da morte e do necessário cuidado com o território dos mortos cultivado pelos povos que se deixam mostrar na pesquisa, as evidências arqueológicas dos sítios fúnebres encontrados em toda a região podem nos ajudar a aquilatar a exatidão das memórias e histórias afro e indígenas, além de produzirem novos aportes de interpretação e conhecimento sobre a história da morte e dos mortos, no âmbito da Amazônia caribenha. (Imagem 34).

---

<sup>162</sup> A exceção dos povos que transitam no Oiapoque em séculos de história, está configurada exatamente na memória do povo Tupi *Wajãpi* – Territorializados no alto rio Oiapoque/*Camopi* – que admitem práticas e ritos antropofágicos em um passado remoto. Sobre o assunto, consultar: Juliana Rosalen (2017).

<sup>163</sup> Discurso jesuítico em sentido *lato*, pois, conforme apontamos na epígrafe do capítulo, o padre jesuíta Antônio Vieira atribuiu, ainda que metaforicamente, a prática antropofágica aos europeus e não aos amazônidas. A esse respeito, consultar o Sermão da Epifania em: Antônio Vieira (2007).

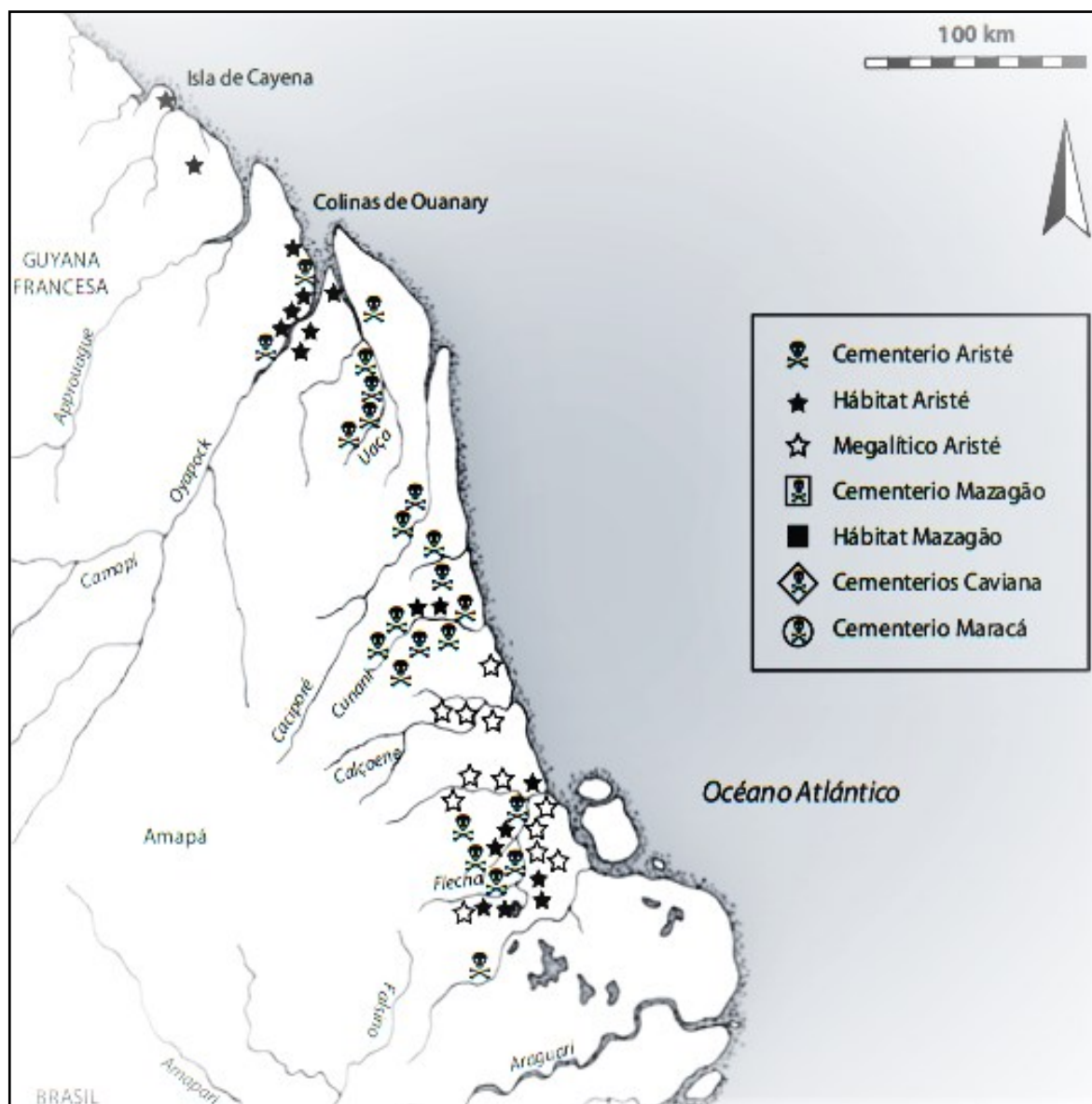


Imagem 34 - Detalhe da profusão de sítios e monumentos fúnebres identificados no norte do Amapá, segundo os arqueólogos Guapindaia, Meggers, Evans e Rostain.

Fonte: (Rostain 2011:15).

### 5.1 Sobre o ato de “tocar nos ossos”: a negação da morte moralmente adequada e o controle xamânico sobre guerreiros errantes

*[Para a região das guianas] a redução do cadáver a ossadas praticamente imutáveis [...] aparece como [a] condição e o sinal de libertação final: agora o corpo do defunto é semelhante aos dos seus antepassados [deixando] de haver qualquer obstáculo para a [...] comunhão com eles. (Hertz 2016:91, grifos nossos).*

Conforme referenciamos nas narrativas de guerra *Palikur Arukwayene*, especialmente aquelas que se referem à transição entre o passado pré-colonial e o colonial, no terceiro capítulo desta tese, o cuidado em separar o mundo dos vivos da sociedade dos mortos é uma busca constante entre os povos guianenses. (Rivière 2001; Saldanha e Cabral 2014). Ocorrência recorrente e perceptível no discurso das pessoas com quem dialogamos, como, por exemplo, os Aruaque/*Palikur* e os Caribe/*Kali'nã* com quem lidamos nos capítulos anteriores. Muito embora indígenas e afroguianenses cultivem diferenças em relação aos seus respectivos ritos fúnebres, as evidências etnográficas demonstram que tanto os *Piyei Kali'nã*, quanto os *Sakaka* afroguianense dominavam da arte de dialogar com os mortos em situações rituais, sendo que tais práticas se nivelam em relação ao seu objetivo final, qual seja, o de cuidar para que nenhum ser humano ou não humano rompa a fronteira entre os mundos.

Trata-se de um objetivo que João José Reis (1991:89) considera pertinente a diferentes sociedades humanas no tempo e no espaço, visto o aparente consenso que “[d]e rituais funerários adequados [depende] a segurança de mortos e vivos”. Além disso, podemos denotar o valor coletivo, e também individual, da vivência adequada do luto para os que continuam pertencendo à sociedade dos vivos, uma vez que, da América indígena à África subsaariana, sobejam exemplos de como a materialidade dos ritos funerários nos ajudam a lidar com o medo da morte e, sobretudo, do pavor involuntário de que os mortos regressem para reclamar algo. Como constata Mia Couto (2012), para diferentes comunidades negras do interior moçambicano, o medo da substância pegajosa da morte torna-se maior do que a própria saudade do ente querido.<sup>164</sup>

---

<sup>164</sup> Sobre o assunto, consultar: Mia Couto (2012).

Aqui cabe outra possível generalização para o cuidado com o corpo dos mortos e respectivos ritos de inumação que perpassam as sociedades ditas tradicionais, em diferentes tempos e espaços, porque a recomposição da estabilidade emocional dos vivos diante da morte é alcançada mediante a observância de ritos atentos aos costumes, diante da ausência e em respeito à vontade do ente querido. (Pires 2015).

Nesse sentido, Jane Felipe Beltrão et al. (2015), argumentam que:

A partir do momento em que ocorre a morte, o falecido adquire um novo estatuto e entra em um novo estado, marcado pela progressiva decomposição do cadáver. É como uma forma de lidar com a ruptura ocorrida, com os sentimentos gerados pela perda de alguém próximo e com esse processo de corrupção e decomposição do corpo que podemos entender as diversas práticas funerárias aplicadas por grupos humanos por todo o mundo. E é também por isso que, por mais variadas que sejam essas práticas de tratamento dos mortos, a sua existência é também um fenômeno universal à humanidade. (Beltrão et al. 2015:207-208).

Se concordamos que os cuidados com os mortos e seus respectivos territórios é fenômeno observável e inerente a toda humanidade, também podemos concordar que a acusação antropofágica é um expediente potente para negar a humanidade inerente aos povos colonizados, sobretudo, quando estes cuidados são arbitrariamente relacionados às supostas práticas antropofágicas. Diante da negação de nossos interlocutores em falar diretamente sobre morte, cumpre dizer que as narrativas de guerra e o problema do tratamento com os restos mortais daqueles caídos em combate podem nos revelar algumas pistas, expediente do qual nos utilizamos para pensar nos silêncios sobre os defuntos que, supostamente, deabulam pela floresta, no presente e no passado.

A imbricação entre o comportamento belicoso e a morte étnica e moralmente adequada é inerente aos eventos de guerra, por isso, dentre os enigmas propostos pelas narrativas de guerra entre os que se consideram reciprocamente como “inimigos de verdade” – os *Palikur Arukwayene* e os *Kalinã Tilewuyu* –, talvez, o item mais complexo diga respeito à premissa de que as agressões realizadas no tempo pretérito da guerra fratricida foram potencializadas, mediante o trabalho de xamãs rivais de “tocar nos ossos”, conforme nos narrou o ancião *Palikur Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos, 2015, 2018). Foi no momento do que pode ser considerado como uma guerra total indígena-européia, que a morte e os mortos parecem ter se convertido em tecnologia bélica, tratando-se, portanto,

de “trabalhos” realizados com despojos esqueléticos relegados ao passado, mas, que ainda podem ser intuídos no presente, mediante os não ditos sobre a estética ossuária que prevalece em diferentes sinais diacríticos, tais como os grafismos usados no tambor *Kali'nã*.

Para quem tem olhos para ver, os ritos e os sinais que prevalecem no presente demonstram uma familiaridade com o tema em um passado que se faz interdito a etnógrafos brancos, como mostram as Imagens 35 e 36:



Imagens 35 - Grafismos e desenhos de ossos pirografados no *Sanpula Kali'nã*, embora seus proprietários somente admitam tratar-se de “ossos de veado”.

Fonte: Fotos do autor (2019).



Imagens 36 - Grafismos e desenhos de ossos pirografados no *Sanpula Kalinã*, embora seus proprietários somente admitam tratar-se de “ossos de veado”.

Fonte: Fotos do autor (2019).

Isso posto, podemos inferir que o exercício de caráter xamânico que envolvia a manipulação de ossos humanos deve ter reificado o discurso sobre um suposto “canibalismo” e “feitiçaria” atribuídos aos povos guianenses, como se os ritos e as práticas antropofágicas, historicamente atribuídos aos *Tupinambá* (Fernandes 2006), pudessem constituir-se em premissa geral para povos tão diferentes quanto os territorializados e (re)territorializados no Escudo guianense e em todo o Circum-Caribe. Disto resultaria, inclusive, a interdição narrativa que percebemos, com respeito aos discursos e às memórias sobre os trabalhos com os ossos do passado.

Cumpramos refletir que, ao descrever o contexto de “desrespeito às regras da *Keka*” e consequente inauguração do que pareceu ser um período de “guerra total” entre povos e clãs indígenas caribenho-guianenses no período colonial (Batista 2019), o narrador *Palikur Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) deixou evidente que as mortes nessas batalhas teriam sido numericamente insignificantes – também em função da paridade na tecnologia bélica dentre os contendores –, se comparadas ao quantitativo de mortes engendradas

posteriormente, com os ataques xamânicos proporcionados pela manipulação das ossadas dos guerreiros.

Segundo o autor/narrador *palikur*, depois de uma batalha na ilha de Caiena, um *pïyei* (xamã) *Kalinã* “[f]ugiu levando os ossos de um guerreiro *Palikur* [...] [então] ele prometeu tocar nos ossos para se vingar dos *Palikur* [...]” (*Uwetmin* 2015, 2018), potencializando, assim, a guerra no *pahakap* (outro mundo). Essa modalidade de agressão que implicava a manipulação dos despojos esqueléticos do outro, uma vez transformada em arma de guerra, parece guardar intrínseca relação com a quebra nas regras de enterramento e, conseqüentemente, na impossibilidade de prover a “boa morte” ou o adequado “sossego” ao guerreiro morto, que tomamos, mais adiante, à análise. (Rodrigues 2017:104-106).

Esse cuidado nos ritos fúnebres e conseqüente respeito ao território dos mortos são características que podem ser postuladas para diferentes povos afro e indígenas etnografados, como apontamos anteriormente. Um exemplo disso consta no trabalho de comparação de distintos ritos fúnebres entre povos amazônicos empreendido por Jane Felipe Beltrão et al. (2015), no qual se demonstra, dentre outros casos, o da obrigação do Povo *Jê Apinayé* com a lamentação ritual, contexto em que se considera que os espíritos dos mortos em geral “[n]ão representam ameaça aos parentes vivos, exceto se cometerem graves negligências durante o funeral, ou mesmo se praticarem subtração da parte dos espólios que lhes coube.” (Beltrão et al. 2015:220-221). Ainda sobre o enterro *Apinayé*, estes autores esclarecem que:

[o]s guerreiros que morriam em terras inimigas e cujos cadáveres não podiam ser transportados para a aldeia eram enterrados no mesmo lugar, tratando-se, porém, sempre que possível, de recolher os ossos posteriormente, para posterior realização do enterro secundário. (Beltrão et al. 2015:222).

O cuidado com os ossos do guerreiro morto é ponto fulcral para entendermos os ditos e os não ditos sobre o pretérito “trabalho com os ossos” dos contendores no Baixo Oiapoque. Como abordamos anteriormente e ainda vamos abordar, o cuidado e a salvaguarda dos ossos dos parentes é uma constante preocupação para pessoas de origens diáspóricas tão diversas entre si quanto os Caribe, os Aruaque, os *Jê* e também os *Marrons* (afroguianenses), com quem pudemos conviver durante a pesquisa.

Insistindo na relação entre guerra e rito fúnebre, pontuamos que, para o caso da região que escrutinamos, é sabido que os ritos e as armas tradicionalmente atribuídos à conflagração entre os afrancesados *Palikur Arukwayene* e o ramo “holandê” dos *Kalinã Tilewuyu*, envolviam os cantos de provocação que se consolidavam em discursos, ofensas e xingamentos traduzidos para o português como o “abuso” mútuo, e, finalmente, a exibição recíproca de armas e consequente formação de guerreiros em pares antagônicos para a luta corpo a corpo.

A Imagem 37, luta em pares, que apresentamos a seguir, é ainda praticada por homens *Kalinã* no litoral da Guiana Francesa (Guyane), e nos dá uma ideia das regras e da estética que permeiam o combate.



Imagem 37 - Modalidade de luta em pares antagônicos praticada pelo povo *Galibi Kalinã* na região de *Awala Yalimapo* (Guyane)  
Fonte: (Tiouka 2019).

No inventário de armas mais citadas para a luta em pares, constam o escudo, a lança, a borduna, bem como a armadura de entrecasca que protegia os antebraços e o tórax dos guerreiros. Trata-se de ritualística, equipagem e formalidade belicosa tida como “acordada” e moralmente correta, sendo que neste contexto, os xamãs e anciões de ambos os lados participavam como árbitros para aferir a paridade entre os grupos, como forma de assegurar o respeito às regras. Nesse sentido, podemos inferir que a belicosidade operacionalizada no plano físico, e se atenta às regras e ao escrutínio dos xamãs, aparentam tratar daquilo que traduzo como o “bom combate”, dentro do acordado, por assim dizer, enquanto a agressão mutuamente veiculada por meio da manipulação de esqueletos e ossos dos inimigos parece ter sido proposta pelo sábio *Palikur Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos), como característica da quebra da fidelidade parental e a inauguração do que os “brancos” cognominariam guerra total traduzida como possibilidade de extermínio do outro. (Batista 2020). Na Imagem 38, em seguida, inserimos foto da arte retratando algumas das armas de guerra dos guerreiros de infantaria *Palikur Arukwayene*.

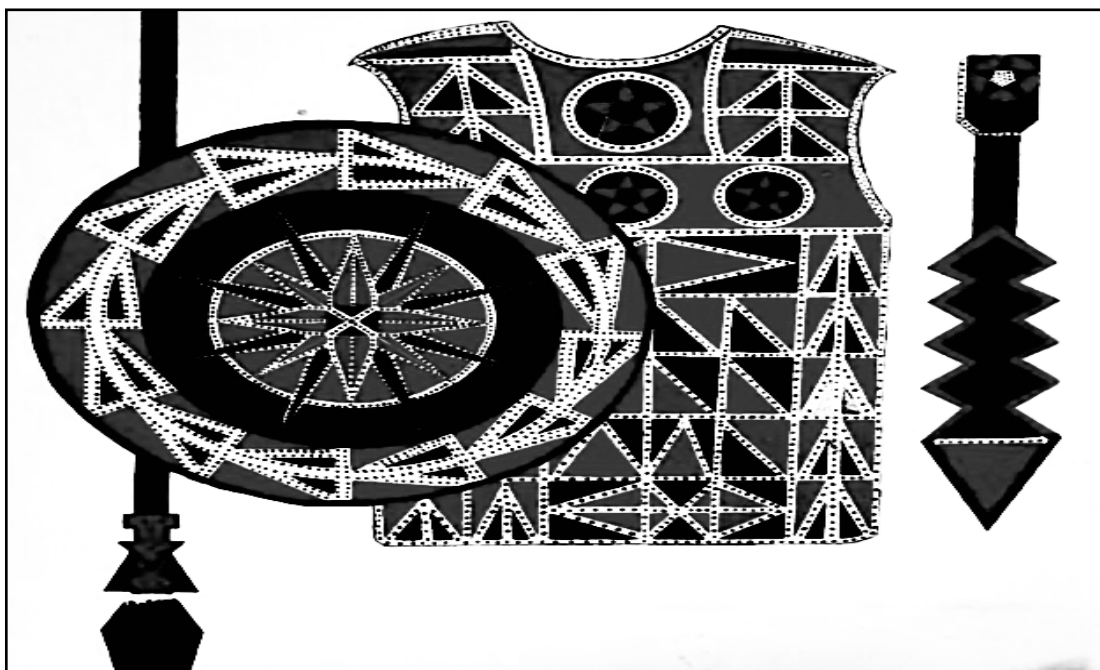


Imagem 38 - Lança, borduna, escudo e armadura de entrecasca que compunham o *yakwokty* (kit de armas) de um guerreiro *Palikur Arukwayene*. Pintura de autoria coletiva.  
Fonte: Foto do autor (2018).

Segundo a narrativa *palikur*, com o rompimento das “regras da *Keka*” e da fidelidade parental, muito provavelmente produto da intervenção dos líderes guerreiros

européus – como também demonstramos na narrativa da *Keka Holandê* (Guerra dos Holandeses) – foi acionada uma arma de guerra considerada absolutamente letal, porque causadora de profundo impacto psicológico para ambos os povos: a exibição de ossadas (ou parte delas), de guerreiros mortos em combate. (Batista 2019). Este comportamento que as narrativas contemplam, produzia profundo pavor e desorganização nos beligerantes, visto não se tratar de armas físicas, mas daquilo que chamaremos, provisoriamente, de armamento de impacto psíquico, cumprindo, então, investigar qual o seu significado, sobretudo, a partir de sua relação com os ritos de enterramento secundário e *post mortem*, entre os contendores.

Um princípio que identificamos comum aos grupos étnicos indígenas e afro-guianenses no Baixo rio Oiapoque, pressupõe que pessoas que não obtiveram, por ocasião da própria morte, o acesso aos ritos funerários próprios de sua respectiva prática religiosa, bem como o depósito adequado de seus restos mortais, invariavelmente, experimentem a condenação “[a] uma penosa existência” longe de seus antepassados.<sup>165</sup> (Reis 1991:89). Essa aludida existência atormentada se daria em um espaço que não é a sociedade dos mortos, nem sequer a dos vivos, ficando o condenado em um espaço límbico similar ao que os católicos idealizaram como o espaço do purgatório (Le Goff 2013), no caso oiapoqueense, em algum lugar do interior florestal<sup>166</sup>, porém, com eventual acesso ao mundo dos vivos e, portanto, ao alcance da manipulação dos “pajés verdadeiros”. A expressão pajé verdadeiro é tradução nossa e, talvez, não expresse a melhor terminologia, mas, para o caso em tela importa saber que a nomenclatura refere uma categoria de xamãs especializada na comunicação com pessoas falecidas, visto que identificamos dentre nossos interlocutores gradações ou hierarquias para o poder e o alcance de distintos xamãs/pajés. Portanto, “Pajé verdadeiro”, ou “Pajé bravo”, neste trecho do texto, tem o sentido de identificar um Xamã muito poderoso que, além do conhecimento medicinal e poder de vaticínio, acumula força e destreza suficientes para a comunicação com os mortos.

O trabalho do antropólogo indígena Almiros Martins Machado (2021) também admite a possibilidade de acesso ao outro mundo, segundo os ditames da cosmologia

---

<sup>165</sup> Para aprofundamento da discussão sobre mortos ambulantes consultar: João José Reis (1991) e Claudia Rodrigues (2017).

<sup>166</sup> Para a existência dos mortos-vivos ou mortos-feios entre os *Saamaka*, consultar: Rogério Brittes Wanderley Pires (2015).

*Guarani*. Nesse caso, a fronteira entre o mundo dos vivos e o dos mortos compõe uma via de mão dupla na qual tanto o Pajé pode nele adentrar, como os seres que nele estão podem vir a alcançar/transitar no mundo dos vivos, no caso de uma intervenção descuidada. Nesse diapasão, complementa o autor que:

[P]ermitir a vinda dos que estão proibidos de passar para o lado de cá da existência, nesse caso, poderá ser o início de desgraças, doenças, guerras, más colheitas, entre outros males. Razão de, no passado, o feiticeiro ser queimado vivo por abrir o portal para os proibidos virem e causarem mal no tekoá (lugar de morada). (A. Machado 2021:76).

Nesse sentido, a cosmologia *Guarani* aparenta concordar com o princípio constante dos enunciados dos povos *Kalinã* e *Palikur*, de que tais mundos e suas respectivas sociedades e seres devem seguir existindo com fronteiras cuidadas e bem delimitadas. Também é de conhecimento relativamente consensual na região da pesquisa a premissa de que mortos nesta condição,<sup>167</sup> supostamente, guardariam pelos vivos um desejo de atração e vingança, de maneira que os vivos evitam falar nesta categoria de pessoas mortas – sob pena de atraí-las. (Martins e Martins 2019).

Neste cenário, parece se desenhar uma possibilidade de entendermos a captura e o uso de ossos dos guerreiros inimigos pelos xamãs beligerantes, em um tempo pretérito, visto o reconhecimento da “potência mágica”<sup>168</sup> contida nas relíquias de defuntos, independentemente de sua origem étnica e racial. (Le Breton 2016). Tratamos, portanto, com despojos esqueléticos de seres que os afroguianenses chamam especificamente de morto ou espírito “feio” (Pires 2015), resultado de uma morte não natural e em desatenção ao rito funerário adequado, engendrando-se, assim, um personagem pavoroso e magicamente eficaz que aparece em diferentes cosmologias amazônicas. (Beltrão et al. 2015).

Antes de procedermos à análise, convém manter em mente que o esforço indígena em ressignificar suas práticas religiosas e fúnebres pela imposição da(s) cosmologia(s) dos

---

<sup>167</sup> Referimo-nos à condição de morto-vivo ou morto-feio, conforme as traduções que nos foram dadas, designações referentes a seres que não deveriam acessar o mundo dos vivos, mas que, de fato, nele ainda estão perambulando.

<sup>168</sup> Sobre a potência magicamente eficaz encerrada em ossos humanos, consultar: Robert Hertz (2016) e David Le Breton (2016).

invasores é fato histórico, também passível de generalização. Braço poderoso dos estados colonizadores, a Igreja Católica imporia discursos e práticas funerárias a diferentes grupos étnicos e sociais ao redor do globo, “[fazendo] da morte um especial instrumento de cristianização/catequese.” (Rodrigues 2017:95).

Também é sabido que, para além do catolicismo itinerante de estados e agências coloniais, o predomínio das três grandes religiões monoteístas da humanidade – o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo –, em grande parte do globo, produziram narrativas e conceitos sobre a “boa morte” e a ultravida (*post mortem*) mais ou menos hegemônicas, porque baseadas no pentateuco.<sup>169</sup> Trata-se, obviamente, de uma conceitualização da vida e ultravida que pode ser postulada como violência epistêmica, quando dirigida aos povos originários porque, em tese, invisibiliza e condena ao esquecimento outras formas e percepções sobre a vivência social da morte entre pessoas e grupos etnicamente diferenciados.

Por outro lado, postular, como já ouvimos informalmente na zona urbana de Oiapoque, que pessoas indígenas tenham apreendido esse conjunto de referências sobre o *post mortem* dos jesuítas, que compõem o universo guianense pelo menos desde o período setecentista, parece-nos um despropósito (Nascimento 2018), não que desconsideremos as possibilidades de diálogo e sínteses culturais, bem como a imposição colonial relacionada ao conhecimento produzido sobre a morte e os mortos (Rodrigues 2017), mas, pela percepção de que o interesse e a preocupação com a morte e a ultravida são características que devem ser propostas para diferentes sociedades humanas, no tempo e no espaço, se pressupuséssemos que os “povos primitivos” e a respectiva ausência de culto aos mortos nada mais fossem que uma invenção da mirada colonial. (Beltrão et al. 2015; Hertz, 2016).

Por ora, importa dizermos que, no caso dos indígenas e afroguianenses no Baixo Oiapoque, premissas como a de que mortos insepultos, eventualmente, vaguem pelo mundo dos vivos, bem como sobre a possibilidade real de se exercer controle sobre esses mortos, aproximam mais os indígenas dos afroguianenses<sup>170</sup>, do ponto de vista cosmológico, que dos

---

<sup>169</sup> Trata-se dos cinco primeiros livros da escritura judaica apropriados pelas outras duas grandes tradições religiosas: o cristianismo e o islamismo. Sobre o assunto, consultar: Bíblia de Jerusalém (1985).

<sup>170</sup> No Baixo Oiapoque, é de conhecimento público, o rito *Saamaka* que promove uma modalidade de “procissão” anual com antigas relíquias africanas em cima de pranchas de madeira. O ossuário ancestral, carregado uma vez por ano da aldeia até a margem do rio, é lavado e consultado, e supostamente, detém o poder de responder a perguntas feitas por pessoas vivas.

jesuítas propriamente ditos, se quisermos insistir em sínteses culturais sobre percepções de morte e ultravida. (Reis 1991; Rodrigues, 2017).

Podemos concordar que a busca pela vingança aos abatidos em guerras indígeno-europeias organizava a vida em diferentes sociedades indígenas em boa parte do período colonial, mas a literatura acerca das atitudes nativas diante da morte e, sobretudo, do corpo dos mortos, nos parecem eivadas de generalizações e enganos produzidos (propositalmente ou não), tanto por narrativas de viés cristão, em particular, como pelas metanarrativas veiculadas por obras consideradas seminais em relação ao tema, como as de “[T]hevet, Staden e Léry” (Rodrigues 2017:97), por exemplo. Cumpre dizermos que a atitude indígena diante do morto proposta por Hans Standen (1998) foi tomada como relato etnográfico literal em que a posição do autor, sua precária condição de prisioneiro de guerra e, finalmente, sua posterior necessidade de produzir um relato sensacional que instigasse a curiosidade europeia com o objetivo de vender muitos livros, fossem desconsideradas.

## 5.2 A jornada no *pahakap*: conservar os ossos para preservar a outra vida

*No início do século XX, insuflados pelos franceses, que sempre ambicionaram nossa população indígena [os Palikur] transferiram-se em grande parte para a Guiana francesa, sendo-lhes ali reservada pelo governo francês uma área de terra dentro do rio Uanari, compreendendo parte da margem esquerda do Oiapoque e sendo ainda estipulado um salário em dinheiro ao tuxaua. Entretanto, uma epidemia manifestou-se entre ditos índios dizimando grande parte deles, o que foi tomado como castigo, pelo abandono dos seus cemitérios, em terras brasileiras[.]* (Rondon 2019:256, grifos nossos).<sup>171</sup>

A morte, enquanto supressão do relacionamento com o outro, e com o corpo do outro, não parece oferecer possibilidades de ser vivida individualmente, quando se trata de sociedades afro e indígenas, em sentido *lato*. O luto individual aparenta ser próprio de sociedades que separam o sujeito de seu corpo social e também de seu próprio corpo, propondo o dualismo ocidental corpo/alma, que é exatamente a antítese das sociedades

---

<sup>171</sup> O excerto que utilizamos na epígrafe procede de notas tiradas do Ensaio intitulado *Pariukur-Iene*, de autoria de Eurico Fernandes – agente do SPI no Uaçá – trabalho inédito empreendido entre 1931-1945, conforme Cândido Mariano da Silva Rondon (2019:255).

classificadas como tradicionais, em que não se distingue o corpo da pessoa de seu respectivo corpo social, não sendo, portanto, permitida a “soberania do ego”. (Le Breton 2016:8).

No caso que analisamos, o corpo da pessoa enquanto construção física e simbólica pertence ao grupo étnico e, portanto, sua dimensão atômica não pode ser separada do corpo maior ou, dito de outra forma, os despojos esqueléticos pertencem e são responsabilidade do corpo social, o que é corroborado pelo volume de vestígios e monumentos fúnebres mapeados na costa do Amapá, em sua intercessão com a atual Guiana Francesa (Guyane). (Saldanha e Cabral 2014).

O próprio testemunho legado pelo Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon (2019), em relação à migração *Palikur* realizada de seu território na margem brasileira em direção à margem francesa das guianas, apresenta a alegação (supostamente indígena) de que o intento teria fracassado pela imprevidência destes Aruaque, com relação à guarda e manutenção das ossadas ancestrais, na ocasião, “abandonadas” na guiana brasileira. No caso em tela, um provável interlocutor *palikur* teria feito chegar a informação a Comissão Rondon de que o retorno do grupo à margem brasileira teria se dado pela necessidade de se retomar o cuidado com as ossadas dos parentes mortos – responsabilidade do coletivo –, além de cuidar do trabalho para reverter o mal que resultara de seu abandono. O retorno dos *Palikur* à margem brasileira do *Warik Uyapkun* (Rio Oiapoque), conforme proposto na epígrafe desta subseção, demonstra que não foi possível “palikurizar” o novo território no rio *Ouanarri* (Guyane), sobretudo, em função do abandono da necrópole dos “antigos” em terras brasileiras. Mesmo experimentando o fenômeno da conversão em massa ao cristianismo, dentre os *Palikur Arukwayene*, prevalece muito do regramento antigo com respeito aos mortos e, sobretudo, ao território dos mortos. (Capiberibe 2007).

Hodiernamente, o cemitério *palikur*, situado na ilha *Kwap*, é organizado segundo regras ancestrais de sepultamento das pessoas, de acordo com seu pertencimento clânico, não obstante terem assumido o enterro em caixões de madeira, abandonando o antigo enterramento secundário. Na sequência, Imagem 39, deste cemitério.

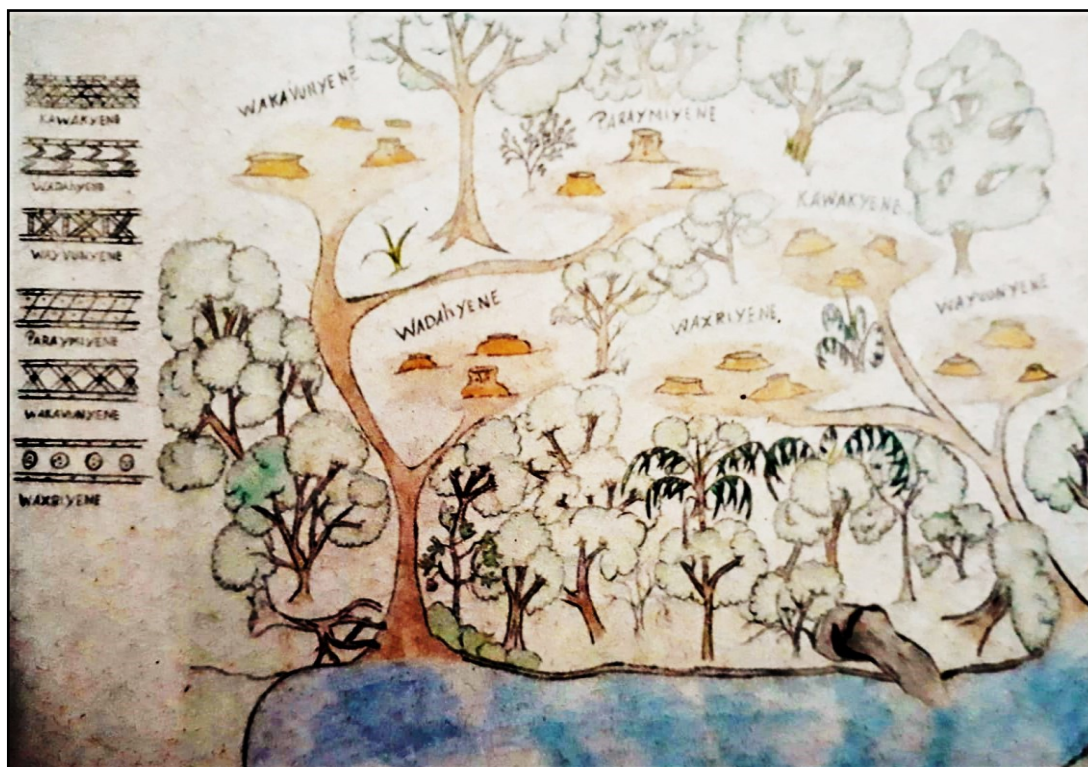


Imagem 39 - Esboço do cemitério *palikur* na ilha *Kwap*, com os espaços delimitados para os defuntos, segundo seu pertencimento clânico.

Fonte: Adonias Guiome (2018).

Para melhor entendermos o fracasso na migração *palikur* em direção à berma francesa da Guiana, tomemos de empréstimo a noção de Território dos Guarani:

[O] território para o Guarani tem a ver com seu espaço existencial, onde assinala o meio ambiente criador da sua identidade, das suas relações sociais, onde vive ou tenta viver plenamente a sua cultura, desenvolvendo a sua política, os seus meios econômicos, culturais e religiosos. Não é apenas o lugar que serve para morar, plantar roças, caçar e pescar. É também o espaço da construção de redes e laços de parentesco. É o local onde pratica diuturnamente os costumes, enfatizando aspectos importantes da sua cultura. **É também onde estão enterrados os antepassados, representando o poder sociocultural. É o lugar onde cada planta, animal e pedra tem significado. É o ambiente onde desenvolvem as formas de pensar, agir e ver o mundo. O território engloba todo o conjunto de seres, espíritos, bens, conhecimentos, usos e tradições.** É onde se articula define e mobiliza as pessoas em torno de um bem comum e religioso, garantindo a vida individual e coletiva. É sempre [o lugar] de referência à ancestralidade, à cosmologia, à cosmogonia e à rede de significações, onde passado e presente estão em constante sintonia, vivos e mortos habitam o mesmo espaço, onde estão os heróis que povoam as histórias, sejam eles vivos ou mortos. Por meio dos rituais qualquer terra pode ser guaranizada, ressignificada, reterritorializada, curada, para proporcionar a vida boa almejada. (A. Machado 2021:78-80, grifos nossos).

Desta maneira, podemos supor que não foi possível realizar a “palikurização” do novo território negociado junto aos franceses na ocasião, visto que o poder dos antepassados contidos nas ossadas não foram levados junto na migração.<sup>172</sup> A mudança ou o deslocamento de um povo indígena do território que a designação ocidental chamaria de físico ou geográfico parece supor uma complexa negociação entre humanos e não humanos, e entre vivos e mortos, caso contrário, o abandono ou a extinção das antigas necrópoles pode redundar em grandes desgraças para seus descendentes.

Uma suposta dimensão “primitiva” da ação de membros de coletividades afro e indígenas, em relação aos seus féretros, pensada sobretudo a partir das práticas de enterramento secundário e consequente manipulação de esqueletos pode ser desconstruída, se lembrarmos que para boa parte da cristandade europeia atual os ossos e/ou relicário de pessoas consideradas santas são objetos de veneração, além de supostamente dotados de grande potência, “[c]oncede[ndo] poderes favoráveis [de] curar os doentes, favorecer as colheitas, premunir epidemias, [bem como] proteger os homens em seus empreendimentos.” (Le Breton 2016:44). De maneira análoga, David Le Breton (2016:46) denota que aqueles que por dever de ofício infringem “[o]s limites do corpo [e dos ossos] não gozam de estima muito grande” em suas respectivas comunidades desde, pelo menos, a idade média, sendo exemplos disso o cirurgião, o barbeiro, o carrasco e, poderíamos acrescentar, os xamãs, no que tange às sociedades indígenas. (Poz 2000).

Voltando ao Baixo Oiapoque e à guerra, uma possível resposta para o uso dos ossos como armamento bélico parece estar na “potência” que estes encerram; e a esta altura cabe outro generalismo, visto que da perspectiva de diferentes culturas – de povos melanésios aos ameríndios da Guiana Francesa (Hertz 2016) – os ossos dos mortos estão sempre revestidos

[D]e um caráter sagrado e magicamente eficaz; est[ando] animados por potência espiritual. Assim, há motivos para recear que inimigos violem a sepultura familiar para que as energias contidas nas ossadas venham a servir a seus desígnios hostis [sendo que] semelhante profanação constitui para a família a pior das calamidades. (Hertz 2016:78).

---

<sup>172</sup> De forma análoga, a migração dos *Kalinã* em direção ao Brasil, realizada em 1950, que referenciamos no capítulo anterior, o termo migração aqui é utilizado em contraposição à noção ocidental de imigração – que diz respeito à mudança de país –, uma vez que, para os povos guianenses, a mobilidade interna em uma *Guiana* que sempre foi seu território, não pode se constituir na figura jurídica de uma imigração.

É assim que a calamidade atribuída à família ou ao grupo clânico, a partir da violação de relíquias do morto, tal como o proposto pela etnografia hertziana, pode ser pensada no caso em tela, como uma calamidade espalhada entre os *Kalinã* e os *Palikur*, a partir da captura e violação das ossadas de um ou mais membros dos respectivos povos e clãs guerreiros.

Até o presente momento, entre os *Palikur Arukwayene*, sabemos que a falta de cuidados com os ossos de um parente morto pode ser encarada como causa de grandes catástrofes, a partir da percepção de que a raiva do defunto se volta contra seus próprios parentes, que não lhe dispensaram os cuidados necessários, conforme ilustra a Imagem 40, a seguir.

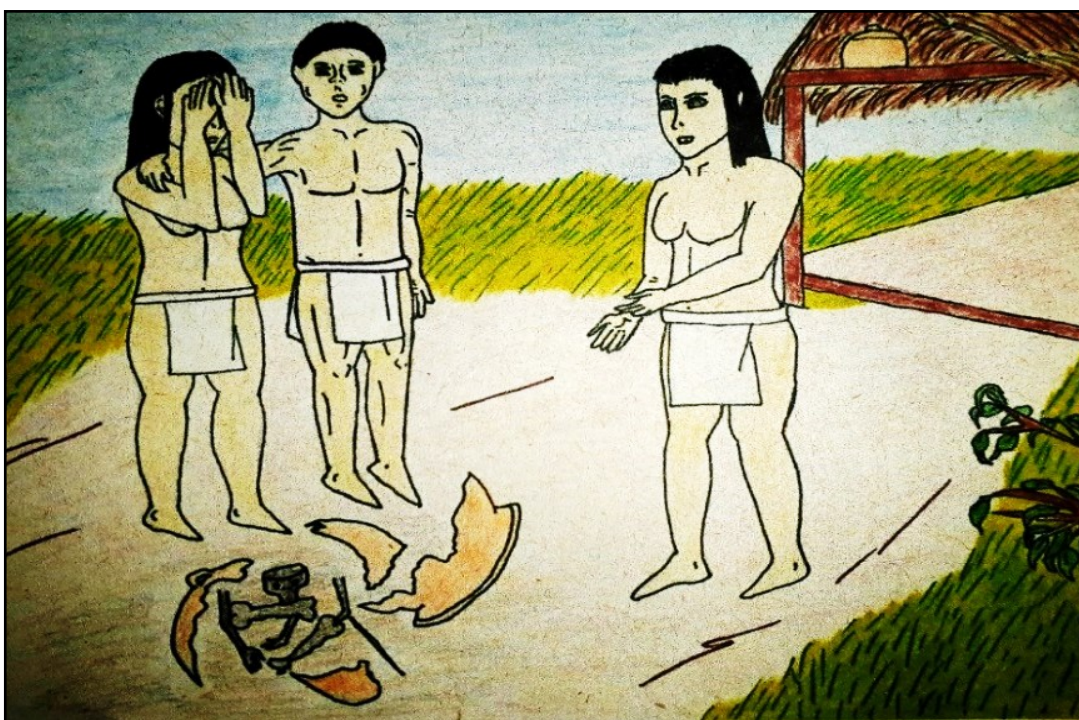


Imagem 40 - A quebra accidental de um pote funerário com os ossos de um parente morto.  
Fonte: (Martins e Martins 2019:33).

Conforme atesta a imagem que compõe o texto das acadêmicas *palikur* Zélia Martins e Irabete Martins (2019), a falta de cuidado com a ossada do parente morto pode ser fator de grande perturbação para a sua vivência na sociedade dos mortos.<sup>173</sup> Nessa

---

<sup>173</sup> Para maior detalhamento sobre o enterramento entre os *Palikur Arukwayene* no passado e no presente, consultar também: Zélia Martins, Irabete Martins e Vinícius Cosmos Benvegnú (2020:326-345).

medida, se aceitarmos que a “[i]ntegração do morto na sociedade invisível só será plenamente efetuada se seus restos materiais forem reunidos aos dos seus pais” (Hertz 2016:91), torna-se óbvio que um morto cujos ossos encontram-se nas mãos de um povo inimigo estaria interdito de desprender-se do mundo físico e iniciar sua jornada para a ultravida nas aldeias de seus antepassados, lugar a que os *Palikur* denominam *pahakap* (outro mundo), uma aldeia onde todos “[s]ão leves e as roças crescem sem trabalho” (Uwetmin, 2015, 2018), uma descrição correspondente à “[a]ldeia celeste, onde tudo é bom [e] não há nenhum tipo de mal” a dos *Guarani*. (A. Machado 2021:73).

Isto pode explicar o gesto de pavor da *tino* (mulher) retratada na ilustração anterior, tendo em vista o seu pouco cuidado com a urna funerária do ente querido. No trabalho de Zélia Martins e Irabete Martins (2019), que discute os relatos e as características dos antigos ritos funerários *arukwayene* fica demonstrado que, mesmo após terem abandonado as práticas de enterramento secundário e adotado o enterro similar ao cristão, os líderes de clãs *Palikur* insistem no costume de exumar os ossos de seus entes queridos e os levar consigo (quando da eventualidade de migrações ou mudanças), por medo de que eles ficassem em aldeias abandonadas, relato que corrobora o testemunho deixado pelo relatório do Cândido Mariano da Silva Rondon (2019).

É interessante ressaltar a percepção ameríndia de que a potência contida nos ossos deste morto ambulante não se volta (pelo menos da perspectiva *Palikur*) para a pessoa que o exumou e o incomoda – “trabalho” realizado pelo xamã inimigo –, mas, antes, para o seu próprio povo, os responsáveis pela guarda e manutenção das relíquias.<sup>174</sup> É assim que, segundo a memória aruaque,

[O]s *Palikur* voltaram 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 [...] (Uwetmin 2015, 2018).

Segundo o relato do *Palikur Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos 2015, 2018), teria sido a potência contida nas ossadas dos guerreiros *palikur*, que, na oportunidade,

<sup>174</sup> A esse respeito, consultar o trabalho de Zélia Martins e Irabete Martins (2019).

encontravam-se em mãos dos xamãs *Kalinã*, que fizeram adoecer a todos no território, sendo as agruras e o morticínio do pós-guerra explicados por meio dessa intervenção do outro mundo. Como “inimigos fiéis” e xamãs que, por boa parte da História, trabalharam juntos (Batista 2019), os *ihamwi* (xamãs) *palikur* também teriam desenvolvido o “trabalho” com os ossos de guerreiros *Kalinã*, devolvendo o morticínio a partir de uma “guerra” pelejada em um espaço supra-humano, protagonizando um contexto de caos e desequilíbrio sem precedentes na história dos dois povos.

Sabemos que a narrativa judaico-cristã dificilmente converge com a produção social da morte entre povos amazônidas, em que pesem raras possibilidades de convergência cosmológica. Como aponta Robert Hertz (2016:86) em seu estudo sobre a representação coletiva da morte, a garantia de “[r]essureição e vida”, propostas pelas igrejas cristãs, retira a possibilidade da produção da morte como “[o]bra da própria coletividade” tornando-a, então, “[a]tributo de uma pessoa divina.” Desta maneira, mesmo que o objetivo final, qual seja, levar o sujeito que morre a adentrar no mundo “[d]as almas que cada sociedade constrói à imagem de si mesma” (Hertz 2016:86) não tenha mudado com a conversão cristã, a função dos comunitários na produção da morte mudou radicalmente, como parece ocorrer no rito fúnebre narrado no contexto de guerra, em que:

[E]les assavam os corpos [...] depois [faziam] muitos potes. As cinzas e os ossos de cada guerreiro eram colocados dentro de cada pote. Cada clã tinha um pote! [específico] [...] depois tinham que devolver cada pote de cada morto ao seu Clã [de origem]. (*Uwetmin* 2015, 2018).

De acordo com o relato, percebe-se que, no enterramento secundário tradicional dos Aruaque no Oiapoque há um trabalho especializado de preparação dos corpos, bem como do lugar social dos mortos que foi abolido pelo enterramento cristão. Para tanto, não bastava o ato de limpar os ossos com o uso do moquém e contingenciar-lhes o pote com as marcas de gênero e clã adequados, mas também devolvê-los à família. Isto nos faz pensar que o morticínio caribenho causado pelas guerras de implantação das bases coloniais entre Caiena e Belém, operado ininterruptamente desde o século XVI, tenha causado um contexto de caos e doença sem precedentes, também em função da impossibilidade de eles realizarem os ritos fúnebres, em meio às centenas e até milhares de mortos.

Recentemente, o fato de termos testemunhado o contexto do passamento de um ancião do povo *Palikur*<sup>175</sup> nos proporcionou subsídios para analisar um possível mal-estar referente ao destino dos féretros e consequente lugar social dos mortos nesse novo contexto, aparentemente cristão-pentecostal, mas que guarda muitos conhecimentos tradicionais interclânicos e multireligiosos (Martins, Martins e Benvegnú 2020), no que respeita ao tratamento e destino dos féretros.

No trabalho de Zélia Martins e Irabete Martins (2019), aprendemos que o rito funerário de seu povo, conhecido como *Kaika Kisepka*, é descrito como uma obrigação familiar e comunitária em que se objetiva separar a carne dos ossos do morto, livrando-o do caos representado pela decomposição, cuidando depois de seu adequado enterramento (secundário), para que seus restos mortais não venham a sofrer nenhum ataque dos *Ugukenbu*.<sup>176</sup>

A exemplo de outros povos e sociedades humanas ao longo do tempo, o luto como supressão abrupta da convivência com uma pessoa próxima é elaborado ao tempo em que se prepara sua dimensão corpórea para a despedida. No caso *Palikur*, antes da conversão cristã, por ocasião da morte de um ente querido, era preparada uma fogueira para a cremação de seu corpo, cerimônia durante a qual

[A] filha ou filho caçula do morto deveria acender o fogo [enquanto cada convidado para o ritual] trazia cinco [peças] de lenha para a fogueira, [sendo que] os próprios pertences da pessoa morta [eram postos] para assar junto com seus donos. [Depois de bem] [a]ssado e seco, quebravam os ossos e pilavam bem fino [para] colocar dentro de urnas funerárias feitas de barro, argila e a casca de uma árvore, chamada *kwep*. (Martins e Martins 2019:22).

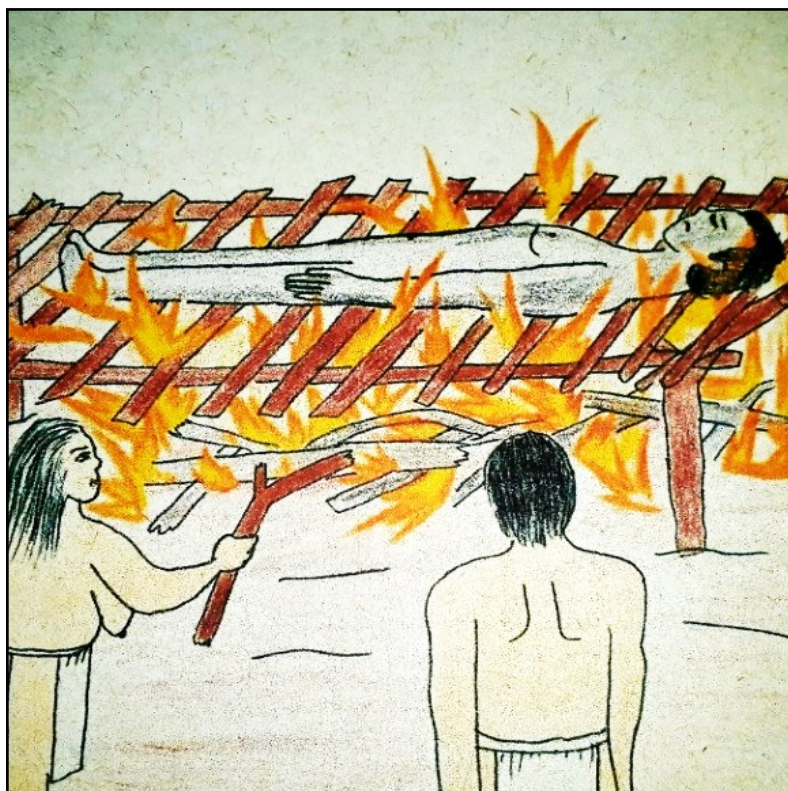
Consta que o complexo rito guardava uma série exaustiva de cuidados dentre os quais: o banho no defunto feito por pessoas que dominavam o ofício de prepará-lo para a cremação com unguentos e remédios; o cuidado de não irritar o morto, por exemplo,

<sup>175</sup> Referimo-nos ao passamento do próprio autor/narrador *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos), ocorrido em junho de 2018. (Batista 2019).

<sup>176</sup> Trata-se de espíritos maléficos do interior da floresta que cavam a sepultura e devoram os restos mortais (Martins e Martins 2019:45) impedindo, portanto, que o falecido cumpra sua jornada rumo ao *pahakap* (outro mundo), uma vez que, sem seus restos mortais e demais apetrechos calcinados, a viagem é inviabilizada. Essa viagem, descrita pelos *Palikur* como rumo ao *pahakap* (mundo espiritual), é analogamente proposta pelos *Guarani* como a subida ao *teko ambá* (morada celeste), conforme Almiros Martins Machado (2021:73-76).

convidando para a ocasião um de seus eventuais desafetos de outro clã; a proibição para todos os familiares de realizar qualquer atividade laboral pelos próximos trinta dias, pois as “energias” do morto poderiam se espalhar pelas roças; além do cuidado de toda a família em tomar banhos pela madrugada, durante os primeiros dez dias após a morte, a fim de se proteger da morte; o cuidado e a distinção de gênero e clã a ser observada na confecção da urna funerária; a demonstração de pesar com o repetido choro cerimonial e cantos específicos, para afastar os maus espíritos que desejavam o corpo do morto. E, finalmente, a guarda da urna com os restos mortais junto à família por anos, antes do enterramento e o esquecimento definitivo.

É possível supor que os trabalhos com o corpo do defunto e, no caso em tela, o ato de moquear e pilar os ossos, e produzir posteriormente a pasta e/ou o ossuário que seria depositado na urna, talvez, tenha sido descrito pelo olho eurocêntrico como um rito ou “festim” canibalesco. Nas Imagens 41 e 42, a seguir, contrapomos o moquém *Palikur/Tapuia*, pictografado em termos próprios no primeiro caso, comparado ao moquém *Tupinambá/Tupi*, que corresponde à narrativa colonizadora descrita por de Bry.



Imagens 41 - O rito de cremação dos mortos entre os *Palikur Arukwayene* e respectiva preparação do corpo para a ultravida

Fonte: (Martins e Martins 2019:23).



Imagens 42 - O moqueado descrito pela narrativa ocidental, em que se descreve o canibalismo *Tupinambá*.  
Fonte: (Chincangana-Bayona 2017:116).

Sem pretender operacionalizar o exercício anacrônico de exigir da etnografia do século XVI as reflexões que se realizam no presente, é preciso sempre apontar para um hiato que é exatamente a ausência da narrativa *Tupinambá* sobre suas próprias práticas, alegadamente antropofágicas, afinal, Standen e de Bry eram europeus. Voltando à prática fúnebre *Palikur*, vemos que somente após um período de luto, que poderia variar entre um e dez anos a depender do costume de cada clã, o morto em seu pote era definitivamente enterrado e esquecido, mediante uma súplica:

[A]gora você fica aqui, não é nossa culpa que a gente vai deixar você nesse local, onde ninguém quer ficar quando está vivo, mas foi a morte que [trouxe] você até aqui. Por isso você deve aceitar esse lugar. Agora fique aqui e não vá a outros lugares, nós já vamos voltar para nossa casa. (Martins e Martins 2019:48).

A súplica *arukwayene* dirigida ao seu morto faz pensar em uma série de questões relacionadas ao relacionamento entre mortos e vivos, sendo a primeira, e mais óbvia, a

necessidade da separação. Posteriormente, pode-se refletir sobre a morte do escravizado/a africano/a como problematizada por Achille Mbembe (2018a:239), que propõe a premissa de que para que uma pessoa morra, de fato, é preciso que ela aceite “[n]ão apenas a dádiva da morte, mas também a forma de morrer”.

Além do cuidado no enterramento moralmente adequado, uma das chaves que nos permite alguma ilação sobre o uso dos ossos como arma de guerra está no relato de que, por ocasião de suas migrações do passado, os *Palikur*, ou pelo menos um de seus clãs, exumou os ossos de seus parentes e os levou consigo para a nova aldeia. A semelhança da diáspora judaica na qual ossos e relíquias dos patriarcas perambulavam pelo deserto na bagagem de seu povo, na mudança do rio Oiapoque, “[e]les cavaram e trouxeram os ossos [...] porque a aldeia *Aruwa* tinha sido abandonada, pelo motivo de que os *Palikur* passaram a morar no Rio Urucauá”, então, eles “[p]referiram buscar o[s] morto[s] para enterrar onde eles moravam.” (Martins e Martins 2019:42).

Como apontamos, para o caso em voga, percebemos que, no referencial cosmológico *Palikur Arukwayene*, a vida e a morte têm existências claramente separadas, porque trata-se de distintas “sociedades”, sendo imperativo que uma (a dos mortos), “trabalhe”<sup>177</sup> distante da outra (a dos vivos). Mas, trata-se de uma relação ambígua, porque ao mesmo tempo em que é preciso cultivar uma distância, não se pode admitir o abandono dos ossuários ou necrópoles que são responsabilidade do coletivo de vivos. A exemplo do que vimos na menção da guerra xamânica, o cuidado com os ossos do morto é essencial para que ele não se volte contra os parentes vivos.

O discurso que nos foi proposto sobre a cerâmica e o rito funerário dos antigos e o consequente cuidado com os restos mortais parece apontar para a necessidade de se evitar um contato demasiado próximo entre os dois mundos, ao mesmo tempo em que algo de transcendente parece permanecer nos restos esqueléticos e precisa ser cuidado para que a jornada, ou a existência do morto em outra sociedade, similar ao *maywaka* (nosso mundo), seja preservada. (Batista 2019).

---

<sup>177</sup> A palavra portuguesa trabalho, muito utilizada pelos *Arukwayene*, quando se expressam em português, aparentemente não foi apropriada com o mesmo sentido que tem no étimo latino, como condição daquele que está ocupado ou atormentado. Entre os *Palikur* existe “trabalho” de onça, “trabalho” de espírito, “trabalho” de guerreiro, referindo-se os mesmos ao papel ou função social de determinado personagem, humano ou não humano.

Assim, parece razoável propor que, para a cosmologia *Palikur*, em sentido estrito, e para os guianenses no Baixo Oiapoque, em sentido lato, o mundo dos vivos e o dos mortos estão intrinsecamente atrelados, mediante o respeito aos ritos funerários e ao cuidado com os conteúdos dos enterramentos. É nesse sentido que a preservação dos ossos dos ancestrais garante a preservação de sua existência na outra vida.

### **5.3 Encerrando o que não tem fim: é livre para viver a própria vida quem é livre para morrer a própria morte**

*[O]s próprios processos da vida envolvem destruição e degeneração (...) Ironicamente, excluir a morte da vida representa a morte da vida.* (Butler 2018:34-37, grifos nossos).<sup>178</sup>

Dadas as evidências etnográficas e mnemônicas que conhecemos até este ponto do texto, é possível constatar o impacto causado pela(s) religião(ões) do colonizador que forcejam mudanças de comportamentos e atitudes, diante da morte e dos mortos, processo que, elevado à última potência, pode redundar em destruição das bases epistêmicas que sustentam a percepção sobre o mundo dos mortos e, conseqüentemente, a sociedade dos vivos, o que em última instância pode abalar a estrutura da etnicidade dos colonizados, visto que tanto a materialidade quanto a imaterialidade dos ritos fúnebres estão embasados em percepções/construções próprias sobre as possibilidades de funcionamento da ultravida (Pires 2015). É assim que a colonização da morte trata da produção de um mal-estar e uma possível fratura no interior dos grupos étnicos, no que tange ao lugar social dos mortos.

Nosso esforço de interpretação dos interditos sobre a morte e o tratamento considerados moralmente adequados aos restos mortais dos parentes nos levam a obviedade de que a antropofagia ou o canibalismo não coadunam com as memórias das práticas funerárias dos “antigos” na região oiapoqueense, pelo menos, entre os quatro povos abordados na pesquisa. Portanto, nesse quesito, qualquer generalização pode ser vista como mera estratégia de produção de uma “selvageria” originária que retroalimenta os colonialismos e os esbulhos em curso.

---

<sup>178</sup> Sobre as possibilidades de consulta aos narradores-fantasma na cultura e produção literária moçambicana, consultar: Mia Couto (2007).

O vislumbre sobre os interditos e tensionamentos da morte e da ultravida no Baixo Oiapoque também nos permitem supor que a morte, tal como configurada pelos povos subalternizados em suas diferentes nuances, portanto a morte e o morrer etnicamente diferenciado, têm sido constantemente fustigadas e relegadas ao “passado selvagem” no discurso religioso cristão, no pretérito e no presente. Isto, provavelmente, ocorra, em razão de que, uma vez disseminada a ideia de que se os mortos são virtualmente livres para viverem “como antigamente” nas aldeias dos ancestrais, a supressão da vida poderia constituir uma estratégia efetiva para a libertação individual e coletiva da violência colonial, conforme nos confidenciou o sábio Palikur *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos), ainda em vida, nos idos de 2016 (Batista 2019). Nesse sentido, liberdade, sanidade e percepção de morte e ultravida podem ser colocados na esfera da decolonialidade e das estratégias que ameaçam o funcionamento da máquina neocolonial, sendo que a própria percepção sobre a função social do suicídio necessite ser reinterpretada.

Notamos que a colonização da morte originária pela imposição do *hades* cristão cria grandes lapsos e tensões no que respeita aos itinerários fúnebres afro e indígenas, na região do Baixo Oiapoque, visto que aldeias autodeclaradas cristãs são lugares em franco crescimento demográfico e econômico, como descrito entre distintas comunidades *Palikur*, *Saamaka* e *Marworno* que conhecemos, somente para citar os povos mais explicitamente impactados. Nessas comunidades, por ocasião da morte de alguém, os descendentes do morto convertidos ao cristianismo supostamente encontram-se impedidos de cumprir os ritos e praticar a materialidade necessária à aceitação da morte originária, nos termos preferidos pelo “velho” ou “velha” não convertidos.

Cumpramos dizermos que, mesmo tendo vivenciado a desdita e a tensão sobre o lugar social e a materialidade do rito fúnebre no Baixo Oiapoque em mais de uma oportunidade, o respeito ao “sossego” dos mortos nos impede de esmiuçar mais detalhes sobre o assunto, todas as vezes em que surge a nefasta oportunidade de conversar sobre um novo defunto. Em que pesem as licenças poéticas, Mia Couto (2012) parece ir ao ponto, quando refere a predisposição (de todos) os humanos, no que tange ao comportamento instantâneo de não se deixar impregnar pelas poeiras da morte e dos mortos, visto que, diante dela e deles, impera sempre o silêncio e o respeito do público, ficando a tensão e o medo expressos nas

conversas a meia voz entre os parentes próximos e as autoridades eclesíásticas diretamente envolvidas na materialidade do velório.

Como problematizamos em nossa dissertação de mestrado, a morte entre os Aruaque no Oiapoque experimenta pelo menos duas possibilidades – posteriores a colonização pentecostal – quais sejam, o descuido no rito tradicional, que faz com que o morto não encontre seu caminho para o ultramundo e continue “trabalhando” entre os vivos, o que, via de regra, tem consequências nefastas;<sup>179</sup> e a outra possibilidade que não parece ser melhor aparelhada, porque aponta para uma “segunda morte” dos não convertidos, ou seja, o desaparecimento definitivo do *self* desses indivíduos em função da pouca habilidade e obediência dos parentes vivos em lhes contingenciar uma morte moral e etnicamente adequada, que os convença e os guie a tomar o caminho para as aldeias dos antepassados.<sup>180</sup>

Desta maneira, nossa primeira aproximação com os interditos da morte entre oiapoquenses de distintos pertencimentos, bem como sobre as idiossincracias proporcionadas pelo pentecostalismo e catolicismo assumidos por eles como produção de diferença e possibilidade de sobrevivência à relação colonial (Blok 2016), nos permite a ilação de que uma aludida destruição dos sistemas cosmológicos indígenas proporcionados pelas religiões colonizadoras não tem considerado o protagonismo afro e indígena em mimetizar práticas religiosas exógenas, com o intuito de perpetuar seus respectivos sistemas religiosos na intimidade da floresta, como parecem nos apontar os ritos e “segredos” praticados no interior florestal. Diante de tantos silêncios e interditos no entorno da morte e da pós-vida, podemos supor uma criouliização da cosmologia cristã, a fim de que o *pahakap* xamânico e o *hades* cristão possam conviver e dialogar, em alguma medida, visto que o fenômeno da conversão religiosa parece ter realocado os lugares de morte e as percepções sobre a outra vida, dentre os originários. Isso porque, por mais que a manipulação e o “trabalho com os ossos” sejam práticas reconhecidamente relegadas ao passado, o reconhecimento da potência encerrada nas relíquias, bem como o necessário cuidado com os cemitérios resiste e prevalece na Memória e na História afro e indígena.

---

<sup>179</sup> Sobre o assunto, consultar: João José Reis (1991), Robert Hertz (2016) e Almires Martins Machado (2021).

<sup>180</sup> Sobre a questão consultar: Allan Kellehear (2016).

Por fim, é importante insistirmos sempre que a “invenção”<sup>181</sup> do sujeito selvagem, via de regra antropófago, produzido a partir da perspectiva “[s]empre e inabalavelmente europ[éia]” (Villas Bôas 2014:13) faz parte da necessidade de estabelecer uma delimitação entre o nós e o eles, no contexto de invasão das Américas, originando o horror à antropofagia e, conseqüentemente, aos (des)humanos antropófagos originários. Nessa linha de pensamento, podemos postular que a constante reificação do canibalismo afro e indígena, em contraponto a um “esquecimento” no que tange à antropofagia narrada pela antiguidade grega não é uma coincidência, mas antes, característica e estratégia do discurso colonial. Como lembra Zélia Amador de Deus (2021), se os colonizadores europeus são tão pródigos e criativos em relatos e acusações sobre canibalismo, deve ser porque dele experimentaram, em algum momento de sua história.

De outra feita, pleitear as perspectivas não europeias sobre a existência e as características dos *Canibas* na atual conjuntura, o que consideramos como uma História narrada em seus próprios termos (Beltrão e Lopes 2017), aparentemente não nos leva a um lugar muito distante da consolidação da existência desta alteridade monstruosa, visto que a perspectiva – de fato afro e indígena – surge mediada em nosso cotidiano pelos códigos e invenções eurocentricas, como não poderia deixar de ser, após séculos de contatos, resistências e mimetismos. (Kiening 2014).

É assim que a *persona* canibal surge racializada, ora como indígena, ora como africano ou caucasiano, dependendo da perspectiva de quem narra a História, tendo sua fabulação aparentemente se consolidado no tempo e no espaço, em resposta ao caráter eminentemente predatório de relações humanas baseadas no escravismo e na subalternização de pessoas, característica predominante do colonialismo em escala global.

É desta maneira que o antropófago caribenho e seus homólogos americano e africano, independentemente de terem existido ou não, e em quais improváveis partes ou recônditos do Novo Mundo – é tornado um personagem fundante não somente para a identidade geocultural Europa, mas, também, para os referenciais cosmológicos indígenas, a exemplo da descrição feita sobre o *Imawri*, o canibal louro das narrativas *Palikur*; ou da nefasta figura de *Pailant’po*, um jovem canibal branco com muitas bocas espalhadas pelo

---

<sup>181</sup> Referimo-nos à “invenção” nos termos de Christian Kiening, para quem os “[c]onceitos como ‘selvagem’ ou ‘canibal’ não agregam atributos a um objeto simplesmente, [mas antes] elaboram a realidade que pretendem designar.” Sobre o assunto, consultar: Christian Kiening (2014:46).

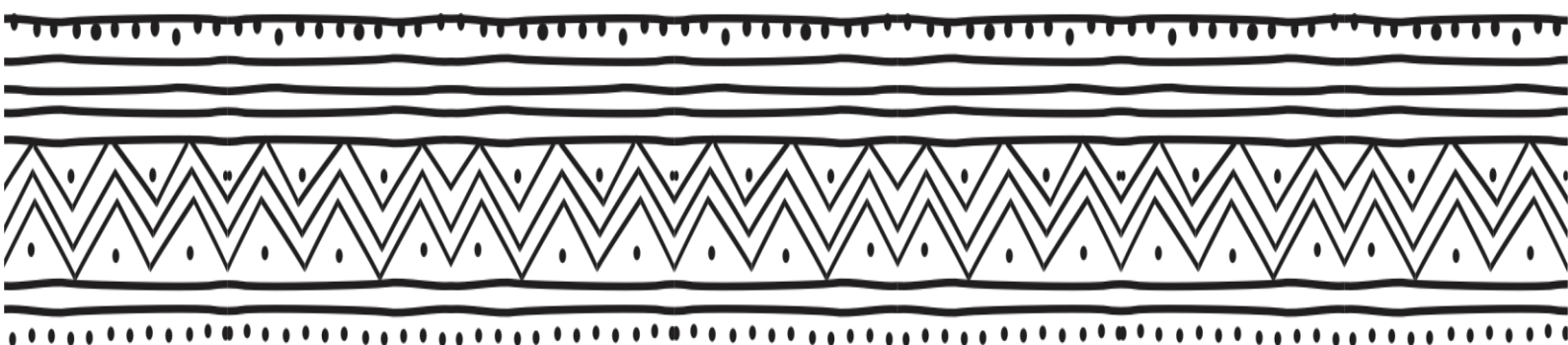
tórax, conforme a versão *Kalinã*. Nesse sentido, o sujeito canibal pode ser postulado como uma invenção irreversível, posto que é um importante divisor para a autorreflexão sobre a alteridade entre os distintos povos e arranjos multiétnicos na fronteira Oiapoque. Nesse diapasão, percebe-se que a invenção e prevalência do sujeito canibal compôs o arcabouço argumentativo para a colonização da morte entre os povos em tela. Em suma, Canibal é sempre o outro, e com isso, até mesmo o Padre Antônio Vieira concordaria. (Vieira 2007).

Em se tratando de seres humanos, sabe-se que a morte não se resume a fenômenos orgânicos, mas, se realiza mediante um “[c]onjunto complexo de crenças, emoções e atos” expressos no âmbito de cada sociedade (Hertz 2016: 17), de maneira que do ponto de vista sociológico, a morte biológica não encerra a existência do *self*. Isto posto, parece óbvio que a tarefa de morrer é mediada socialmente, pois, a ritualística e o destino dos féretros dependem de outras pessoas (vivas) que operacionalizam a produção material do ato e, conseqüentemente, exercitem os saberes e fazeres socialmente acordados, a fim de levar o sujeito a tomar seu lugar na sociedade dos mortos.

Nesse sentido, vimos que a diversidade de atitudes e comportamentos empreendidos por distintos povos, diante da materialidade da morte, prejudica o projeto colonial, pois, a liberdade na forma de morrer e/ou de aceitar a morte pressupõe uma vida em liberdade e volvemos, então, à premissa de que a colonização da morte se soma a outros aspectos simbólicos da experiência humana que implicam a dominação epistêmica. É assim que Achille Mbembe (2018b:76), a partir de uma leitura de Martin Heidegger, aponta que “[s]e é livre para viver a própria vida somente quando se é livre para morrer a própria morte.”

# CAPÍTULO VI

*Racismo à brasileira: guerras mundiais, cristãos e  
búfalos no caminho dos Galibi Marworno  
durante o breve século XX*



*Tradição Policroma Aruaquinóide  
(Conforme Stéphen Rostain, 2011)*

## 6 RACISMO À BRASILEIRA: GUERRAS MUNDIAIS, CRISTÃOS E BÚFALOS NO CAMINHO DOS GALIBI MARWORNO DURANTE O BREVE SÉCULO XX<sup>182</sup>

*[A] história das sociedades africanas e indígenas sempre foi deixada de lado. Isso se sabe, provocado pelo racismo colonial que acompanhou o processo de colonização dos europeus no mundo [...] [A] conclusão é que são sociedades sem civilização e sem história. É verdade. Não costumam ter uma história. Têm muitas histórias. São pródigos de histórias.* (Amador de Deus 2019:30, grifos nossos).

Este capítulo tem como base uma etnografia de papéis, no caso, fruto de um diálogo etnográfico com os cadernos, folhas soltas e arquivos pessoais compulsados por um escritor indígena, cuja vida e produção mnemônica e literária perpassam diferentes eventos do século XX.

Cumpre iniciar dizendo que não tivemos o privilégio de conviver com o *Muchê*<sup>183</sup> *Koko Tavi* (Manoel Firmino) no curso de sua vida, diferentemente de outros sábios guianenses com quem pudemos dialogar. Desta maneira, o que depreendemos de sua memória e de seus saberes é consequência de fortuito encontro com seus descendentes, durante o CLII/UNIFAP, ocasião em que nos apresentaram a seu legado escrito. É por essa razão que a metáfora proposta por Roger Chartier (2010:29), o exercício de “escutar os mortos com os olhos”, parece-nos pertinente para lidarmos com o legado escrito daqueles que não mais se encontram entre nós, porque, além de nos levar a refletir sobre diferentes nuances da apropriação da cultura escrita por pessoas indígenas, pode explicar nossa surpresa com os achados, visto que somente pudemos conhecer os saberes e narrares do Senhor *Koko Tavi*, com olhos bastante acesos para ouvir os mortos em seus manuscritos.

Em que pese a grata surpresa com o achado do aporte de memória de *Koko Tavi* (Manoel Firmino),<sup>184</sup> tais representações escritas não constituem exceção na América

<sup>182</sup> Parte desse capítulo foi publicado em co-autoria com os colegas Daniel Miranda e Peti Mama Gomes. Para detalhamento, consultar: Ramiro Esdras Carneiro Batista, Daniel da Silva Miranda e Peti Mama Gomes (2022).

<sup>183</sup> Termo regional emprestado do *Kheuól* (língua afro-indígena do Baixo Oiapoque), que significa literalmente “senhor”, guardando, da perspectiva indígena, o sentido de uma etiqueta de tratamento digna e respeitosa. Da perspectiva de parte da população não indígena no município de Oiapoque, (*Muchê* para homens e *Muchêzinha* para mulheres), trata-se de designações racistas e pejorativas, apontadas para referir pessoas indígenas de diferentes povos.

<sup>184</sup> Segundo os registros notariais da margem brasileira, o Senhor *Koko Tavi*, cujo nome civil é Manoel Firmino,

indígena, pois, como argumenta Eduardo Natalino dos Santos (2007:2), muitas pessoas, sobretudo aquelas que descendem das lideranças e elites indígenas, “[u]tilizaram a escrita alfabética de maneira relativamente autônoma [das] instituições [coloniais], para produzir textos próprios ou para transcrever antigos relatos e registros nativos. Posto isso, que, ao longo do capítulo, abordamos os registros escritos do autor *Marworno*, considerando-os uma fonte histórico-mnemônica nativa ou, em outros termos, como a perspectiva efetivamente indígena.

No conjunto do consolidado de documentos pessoais, recibos, fotos e papéis avulsos, encontramos dois cadernos manuscritos (Imagem 43) que *Koko Tavi* (Manoel Firmino) denominou a *História dos Galibi Marworno do Rio Uaçá: no passado de ontem – no presente de hoje*, como mostra a imagem na foto, a seguir.

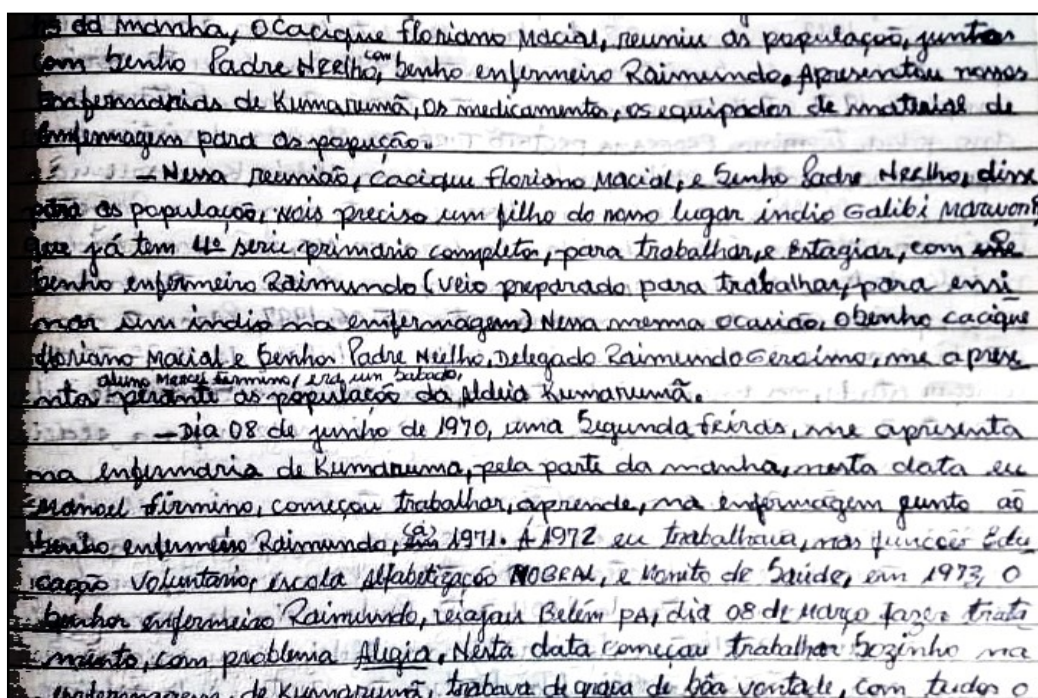


Imagem 43 - Uma página dos manuscritos de *Koko Tavi* (Manoel Firmino [19--?]).

Fonte: Foto do autor (2020).

Pelo que depreendemos das conversas com a viúva e os netos do falecido escritor/memorialista, trata-se de arquivos cuidadosamente (re)construídos na última fase da vida do *Muchê Koko Tavi* (Manoel Firmino [19--?]), porquanto grande parte de seu

patrimônio e arquivos pessoais foram perdidos em um incêndio doloso em sua antiga casa na aldeia *Kumarumã* (Terra Indígena Uaçá), evento este resultante de suposta troca de agressões xamânicas da qual nosso autor fora acusado, como mostramos, em seguida.

Trata-se, portanto, de cadernos manuscritos que denotam um ensaio memorialístico e autobiográfico escrito por um sábio indígena que parece obrigar a história, enquanto epistemologia referendada para o escrutínio do passado, a curvar-se ante “[a]s exigências da memória, necessárias para curar as infinitas feridas [...], ao mesmo tempo [em que] reafirma [sua] especificidade [como] regime de conhecimento.” (Chartier 2010:11). Obra compulsada ao longo de uma vida que busca preencher uma infinidade de eventos ocorridos no breve século XX, o texto de a *História dos Galibi Marworno do Rio Uaçá* também pode remeter à tensão entre a História Indígena proposta nos termos que vimos discutindo ao longo desta tese, e a história do indigenismo como referendada pela literatura antropológica. (Oliveira, 2016b).

Nossa menção à brevidade do vigésimo século da era cristã, desde o título deste capítulo, obviamente remete à construção historiográfica de Eric Hobsbawm (1995), que aponta as características de um século *sui generis* iniciado em atraso cronológico com seu evento chave, porque demarcado pelo início da Primeira Guerra Mundial, em 1914, e, convulsionado, novamente, com a deflagração da Segunda Grande Guerra, de 09/1939 a 09/1945, e que se encerra, precocemente, no início dos anos 1990, com o colapso e desmantelamento da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Tal derrocada inaugura, no imaginário ocidental, a “era do desconhecido” e da insegurança para aqueles que se julgavam o corolário da civilização.<sup>185</sup> Ao longo do capítulo, discutimos as nunces belicosas desse século que, segundo interpretação não indígena, teria se iniciado tardiamente e encerrado de maneira precoce, mas, agora, a partir de um diálogo com a perspectiva originária, tal como expressa nas letras do autor/escritor *Koko Tavi* (Manoel Firmino).

Para efeitos de ancoramento da História afro e indígena no alto rio Uaçá sistematizada por *Koko Tavi* (Manoel Firmino) em traduções que possam ser compreendidas de uma “[f]orma que os brancos entendam” (*Uwetmin* 2015, 2018), importa-nos situar o

---

<sup>185</sup> Para detalhamento do século que perpassa uma Era da Catástrofe, uma Era de Ouro e, finalmente; a Era do Desmoronamento, consultar: Eric Hobsbawm (1995).

lapso temporal que o historiador inglês chamou de Era da Catástrofe (Hobsbawm 1995) – período compreendido entre as duas guerras mundiais – coincidindo com o tempo de duração percorrido pelos *Galibi Marworno* e refugiados *Saamaka*, em boa parte do diário do Senhor *Koko Tavi* que tomamos para análise.

Esta cognominada era catastrófica da civilização ocidental, que, talvez, tenha ensejado o maior colapso humanitário conhecido na Europa, em função da carnificina sem precedentes empreendida pelas potências coloniais, que, colocadas em rota de colisão, levou à bancarrota o colonialismo global, ao mesmo tempo em que inaugurou uma forma de fazer política que assombrou a cristandade europeia, qual seja, o nazi-fascismo corporificado nas figuras nefastas de Benito Amilcare Andrea Mussolini<sup>186</sup>, *Il Duce* (ou do latim *Dux*), o líder, e Adolf Hitler<sup>187</sup>, além da possibilidade de uma guerra de extinção total da vida por meio de um inverno nuclear.

Longe de pertencer a um passado consolidado, os neofascismos e neonazismos perpassam nosso cotidiano de vida e angústia, visto que, no momento em que escrevo este capítulo – na primeira metade do ano de 2022 – a Europa se convulsiona, uma vez mais, com a guerra de expansão territorial intentada pela antiga União Soviética, agora Rússia, em direção aos territórios continentais e pensinsulares da República Popular da Ucrânia, o que demonstra que a era do desmoronamento europeu, por meio de ameaças de potenciais conflitos nucleares, adentrou o vigésimo primeiro século a pleno vapor.<sup>188</sup>

O estarecimento de uma Europa branca e judaico-cristã frente ao genocídio de milhões de seres humanos, produzido pelas máquinas de guerra e morte, em movimentos que aquele continente até então desconhecia, não se constitui novidade para os povos supostamente sem história, os colonizados de África e América que conhecem e sobrevivem à indústria de morte e necrofilia europeia, há alguns séculos. Como bem delimita Aimé Césaire (1977), o estarecimento europeu com o genocídio comandado por Hitler ocorreu porque ele assassinou seis milhões de seres humanos brancos.<sup>189</sup> A mesma comunidade

---

<sup>186</sup> Político italiano que liderou o Partido Nacional Fascista e é creditado como sendo uma das figuras-chave na criação do fascismo juntamente com Giovanni Gentile, filósofo, político e educador italiano. (Horta 2012).

<sup>187</sup> Líder do Partido Nazista, Chanceler do Reich e Führer da Alemanha Nazista de 1934 até 1945. Como ditador do Reich Alemão, ele foi o principal instigador da Segunda Guerra Mundial na Europa e figura central do Holocausto. (Horta 2012).

<sup>188</sup> Sobre o assunto, consultar: João António Alves Vilela Sampaio (2015).

<sup>189</sup> Sobre o assunto consultar: Aimé Césaire (1977).

européia que se estarreceu com o holocausto judeu, jamais se manifestou em relação as estimadas dez milhões de vidas indígenas, moídas na máquina de guerra colonial nas Américas e no Caribe, para o crescimento do mercantilismo europeu (D. Ribeiro 2007), tampouco pediu excusas pelos mais de vinte milhões de africanos assassinados, capturados e vendidos como animais de carga, em um tráfico transatlântico que se estendeu por aproximadamente três séculos. (Silvério 2013).

Cumpramos reiterarmos, sempre, que a Era da Catástrofe somente é assim designada por ter se abatido sobre o continente e os enriquecidos europeus, uma vez que genocídios similares praticados contra não ocidentais, ao longo de séculos no Caribe, nas Américas e em diferentes pontos da África, jamais foram assim rotulados, o que aponta para a dimensão racista da produção historiográfica, construída pelos vencedores, e constituída em atenção aos diferentes gradientes de humanidade inventados pelo colonialismo. Não se trata de ignorar a necessidade de preservar a memória do holocausto judeu e cigano na Europa, bem como dos povos massacrados nas duas guerras mundiais no Continente, mas de evitar a naturalização do racismo estruturante que permeia a reflexão histórica, pródiga em identificar e nomear a tragédia humanitária de pessoas e povos barbarizados no Continente, supostamente civilizado, ao passo que silencia o genocídio ininterrupto envidado no curso da colonização e do neocolonialismo, em direção a milhares de corpos não europeus.

Como denuncia Aimé Césaire (1977), a distância científica, supostamente cultivada na produção da história, é também mediada por distanciamentos outros, em atenção à quantidade de melanina produzida pelos povos historiografados e/ou etnografados. Para uma ciência racista, é preciso sempre recorrer à correspondência imediata e suficiente de uma historiografia e uma antropologia racializadas, mediante o alegado gradiente de humanidade atribuído a cada povo. Vale dizer que a injustiça e desumanidade da guerra parece sempre pintada em cores mais dramáticas, quando se refere à vitimados de perfil caucasiano.

Voltando às narrativas da História indígena às quais tivemos acesso nos diários do *Muchê Koko Tavi* (Manoel Firmino), cumpra reafirmarmos sempre que para os sábios indígenas do Baixo Oiapoque os eventos belicosos são propostos como produções ontológicas em cujo eixo repete-se a premissa de que o estado de guerra e desequilíbrio que vivenciamos na vida cotidiana, encontra lastro e explicação no desequilíbrio manifesto no

outro mundo, que poderíamos grosseiramente traduzir como “espiritual” (Batista 2020). Isto faria da guerra ritualizada e operada em etiqueta ameríndia entre “inimigos” que guardam fidelidade e comprometimento com regras sócio e territoriais previamente acordadas, um evento necessário a recomposição da paridade entre os grupos – humanos e não humanos – , com o óbvio desdobramento na continuidade da vida, em sua melhor acepção, a vida boa, bem vivida. (Acosta 2016). Trata-se de um entendimento que aproxima as representações dos povos Caribe e Aruaque na região do Cabo Orange/Oiapoque, e, neste momento, referimo-nos às proximidades nos termos das proposições dos sábios *Galibi Marworno* e *Palikur Arukwayene*, respectivamente.

O conjunto de textos produzidos pelo Senhor *Koko Tavi* (Manoel Firmino) manifestam, dentre outras questões, como a cultura escrita, monopólio e instrumento de dominação do colonizador, passa a ser desejada e ressignificada pelos sujeitos sociais colonizados. Tomados em sua completude, os textos parecem reforçar a premissa de que a aquisição da lecto-escrita confere, contraditoriamente, aos povos subalternizados, a faculdade de retomar a posse de sua própria História, conferindo-lhes, também, o poder de descrever o outro e a si mesmos, a partir de um suporte de memória que, em princípio, não pertencia à tradição. A prodigalidade de versões histórico-mnemônicas que Zélia Amador de Deus (2019) propõe como próprias das sociedades afro e indígenas não se deterioram ou descaracterizam, mas antes, parecem ganhar potências outras, ao se apropriarem das ferramentas de lecto-escrita dos “brancos”.

Trata-se de uma prodigalidade de histórias que, no caso em tela, entrecruzam memórias e itinerários de vida dos povos indígenas e afrodiáspóricos no alto rio Uaçá, tornados vizinhos da base de guerra estadunidense, no atual município de Amapá/AP, por força da aliança conformada com o estado brasileiro por um lado, além de se verem na contingência da proximidade com a máquina de guerra nazista baseada na Guyane (Guiana francesa), que, por ocasião da mesma Segunda Guerra foi tornada Guiana alemã, tendo em vista a fulminante invasão da França operada pela *Blitzkrieg* (guerra relâmpago) de Hitler que, ao tomar posse da França continental, anexou, concomitantemente, todas as suas colônias de além mar.

A ambivalência desse processo de apropriação dos suportes de memória dos brancos para a própria reafirmação étnica é demasiado interessante para a reflexão

antropológica, pois nos permite um vislumbre de como pessoas etnicamente diferenciadas desmontam, crioulizam e ressignificam as ferramentas do colonialismo, acionando-as em proveito próprio, no caso, a partir do instrumental proporcionado pelo uso do código alfabético. Um olhar cuidadoso sobre os manuscritos do Senhor *Koko Tavi* (Manoel Firmino) permite-nos ainda perceber a dinâmica entre uma memória indígena, em princípio sem representação escrita, e o paciente trabalho de um homem-memória guianense que transforma a si mesmo em livro, a fim de resguardar sua história pessoal e a História de seu povo.

O *Muchê Koko Tavi* (Manoel Firmino [19--?]) inicia seu diário contando-nos que:

[A]ntigamente [...] os indígenas *Galibi Marworno*, ainda viv[iam] [i]solados no centros das florestas, viviam como dono[s] do[s] matos, não pençava[m] em nada, apenas com[iam] e dormi[am], não usavam deus, adoravam [o] pajé para ser [o] deus dele[s]. Não sabia ler, nem escrever, não enchergava[m] nada e adorava[m] pedras, pedaço de pau, passaros, invisível, gente invisível do mato, peixes invisível, nessa época os indígenas não sabiam se ti[nha] guerra mundial, no Brasil. Estavam esquecidos, ainda não se alembra[vam] se ti[nham] índios espalhados neste Brasil, todos na[s] gavetas do[s] matos [...]. Antigamente] os índios *Galibi Marworno*, falavam só na Gírias-Galibi: há dyó, tayho! E sim, amigos/ ou ayó! Tâmu/ ou tehey! / ayó! Tayho! ynyçâ tunâ mohobõ, o meu amigo, toma um pouco de água. É essa que é a nossa língua legítima, Galibi. Em suas festas dançava[m] Turé — essa [é] uma organização, uma tradição, cultura, união, [todos] juntos, músicas, enfeites, uniformes, alimentação. [ Havia] bebidas, danças, línguas, participação, as horas, a moral, a dur[ação] de duas noites e do[i]s dias. As bebidas indígenas e[ram] feitas de mandiocas, com a mistura com batatas, canas, cruzeiros, beju, tucupi com 2 jamaxir de mandioca branca, feifim, ou pratim, com mandioca maniguéra, as raspa a mandioca, rala todos, bota na prêncã, deixa expreme, bem seca amassa, [...] deixa passa[r] uma noite inteira, de manha vai olhar, descobre, boiando, expuma, passa um pouquinho no penerinho fino, [e depois] prova u[ns] tipos de umas [c]ervejas muito gostosas. O Paje URUSSÚ é um paje cultural indígena, foi ele que[m] criou essa festa do Turé, toda a tradição[.] Paje Urussu não t[inha] profissão nenhuma, a vida dele e[ra] dança[r], beber caxixi e canta[r]. Ele fa[zia] essas danças todas organizadas, através [da] cultura indígena. As mulhe[res] dele usava[m] só turbante, fala[vam] só nas gírias. URUSSÚ era um paje bem formado, ele sabia tudo o que é bôm, o que é mal, ele curava na hora, operava qualquer doença com defumação, marakâ, era um paje visível e invisível. (Tavi [19--?]).

É assim que se inicia o livro-memória de nosso escritor *Marworno*, denotando a centralidade do xamanismo para a “criação” de uma cultura eminentemente *Galiby*: língua, religiosidade, território e modos de ser e agir. No registro do Senhor *Koko Tavi* (Manoel Firmino [19--?]), *Urussú* é descrito como um pajé onipresente, que estando desde o início dos tempos a orientar a criação da cultura *Galibi Marworno*, também está em seu suposto

ocaso, quando se perde a guerra para os brancos e, concomitantemente, com a derrota, a autonomia do povo sobre o vale do Uaçá, conforme veremos/ pretendemos mostrar.

Na Imagem 44 a seguir, a atualidade do *Turé Galibi Marworno* responsável pela reificação da aliança com os não humanos do Uaçá, remotamente celebrada pelo Pajé *Urussú*, segundo a versão do Senhor *Koko Tavi* (Manoel Firmino [19--?]):



Imagem 44 - Rito do *Turé Galibi Marworno*.  
Fonte: (Pagano 2016).

Ao confrontar a história da Segunda Guerra Mundial com a memória indígena consolidada nos cadernos de *Koko Tavi* (Manoel Firmino [19--?]), vislumbramos a mobilização de forças militares aliadas dos Estados Unidos e Brasil lançando mão do território da antiga Costa Aruaque (*Palikura*), a fim de combater as forças do Eixo, em uma ação militar que foi chamada genericamente de Batalha do Atlântico. O ajuntamento de soldados e máquinas de guerra nas proximidades do território *Galibi Marworno* deu-se em função de o Brasil ter cedido a BAA<sup>190</sup>, para que o exército norte-americano estabelecesse uma linha de enfrentamento aos submarinos italianos e alemães, que, nesse cenário,

<sup>190</sup> Edinaldo Pinheiro Nunes Filho (2014) argumenta que a operação de aeronaves de guerra na Base Aérea do Amapá foi efetivada antes mesmo da adesão oficial do Brasil à Guerra mundial, visto que o decreto que permitiu operações militares dos EUA na região foi assinado por Getúlio Vargas, em julho de 1941.

assediavam a costa brasileira, com o objetivo de coibir a movimentação das forças aliadas, tratando-se de um esforço que, da perspectiva ocidental, também foi denominado guerra anti-submarina. (Santiago 2011; Nunes Filho, 2014).

Também, há registros históricos de que a BAA, inicialmente preparada para servir de posto de reabastecimento de aeronaves norte-americanas a caminho da Base Aérea de Natal/RN, mostrou-se estratégica para a realização de patrulhas marítimas, resgate de pilotos abatidos e pousos de emergência. Segundo Iuri Cavlak e Stéphane Granger (2014), pelo menos, vinte aeronaves pousaram com segurança no Amapá durante a segunda guerra e, somente no ano de 1943, os registros dão conta do afundamento de um submarino italiano e de mais dois alemães na Costa do Amapá, matando um total estimado de 169 marinheiros pertencentes à aliança nazi-fascista. Esses eventos aumentariam, significativamente, o contingente de “mortos feios” com que indígenas e afro-guianenses são alegadamente confrontados em seus territórios de caça e coleta, na faixa costeira das guianas. (Pires 2015).

Sobre o mesmo período, o trabalho de arqueologia histórica referente aos resquícios materiais da Segunda Guerra Mundial no então Território Federal do Amapá (TFA) empreendido por Edinaldo Pinheiro Nunes Filho (2014), nos aponta vantagens da presença americana naquela região.

[A] população amapaense testemunhou o uso de determinadas tecnologias, equipamentos modernos e costumes trazidos da América do Norte pelos militares estadunidenses. Por exemplo, foi usado na costa oceânica do Amapá, o hidroavião (Catalina) e balões dirigíveis (*blimps*) dotados com armas, bombas, radar e sonar para detectar submarinos, fazer escolta dos comboios de navios, sendo o último capaz de ficar oito dias em operação no ar e realizar resgate em caso de acidentes aéreos em áreas de difícil acesso; lanchas blindadas de transporte de carga e pessoas; aviões de guerra de patrulha; veículos automotores de transporte de tropa e carga; geladeiras e frigoríficos para armazenar alimentos e fazer gelo; fogões a gás e, outros.] (Nunes Filho 2014:301-302).

Pelo registro do autor/narrador indígena, o Senhor *Koko Tavi* (Manoel Firmino), é possível presumirmos que o acordo entre brancos brasileiros e estadunidenses, estabelecido na era Vargas, com o fim de estabelecer uma base de apoio às operações norte-americanas na Segunda Guerra, decretou, além da criação do novo TFA a partir de seu

desmembramento do estado do Pará,<sup>191</sup> a derrota do xamanismo *Galibi Marworno* e, conseqüentemente, a perda de seu mando e autonomia sobre os campos alagados do vale do Uaçá na região da baía do rio Oiapoque.

Nesse sentido, o que vimos considerando como a produção de uma antropologia/historiografia de base racista se expressa, por exemplo, em entendimentos que propõem a antiga Costa *Palikura*, doravante TFA, como “[u]m filho direto da Segunda Guerra Mundial [visto que] em 1940, não existia um número significativo de homens e mulheres que justificasse a criação de um território nacional” na região. (Cavlak e Granger 2014:68).

Cumprê lembrar que o vazio demográfico produzido pelos trezentos anos de disputa entre luso-brasileiros, batavos e franco-guianenses pelo domínio e pela exploração das reservas minerais do território indígena do *Amapá’Ú* (Costa *Palikura*) é desconsiderado ou silenciado por esse tipo de versão historiográfica, como se a depopulação percebida no território fosse o estado “natural” do Caribe amazônico. A descrição constante dos dados brasileiros do Serviço de Geografia e Estatística do TFA, em 1940, é eminentemente racializada. O documento informa que o Amapá possuía menos de dois mil habitantes, sendo os mesmos “[d]escendentes de escravos africanos, indígenas, colonos portugueses e famílias de brasileiros que tentavam a sorte com o garimpo ou simplesmente sobreviviam da caça, pesca e de uma pequena agricultura.” (Cavlak e Granger 2014:191).

Com esse perfil demográfico explicitado, não parece ter havido quaisquer dúvidas em tornar aqueles territórios afro e indígenas, supostamente improdutivos, em mais uma trincheira para a Segunda Guerra Mundial.

---

<sup>191</sup> Iuri Cavlak e Stéphane Granger (2014) afirmam que a criação do Território Federal do Amapá foi motivada pelo fato de a Guiana Francesa ter se tornado um território nazista, em função da invasão alemã e o colaboracionismo dos representantes franceses, fato que teria levado Getúlio Vargas a promover a independência do Amapá, como um passo para o processo de invasão/anexação do território daquela Guiana franco-alemã ao Brasil, no contexto da Segunda Guerra. Para detalhes consultar: Iuri Cavlak e Stéphane Granger (2014).

## 6.1 Vestígios e reminiscências das guerras mundiais no *Amapa'Ú*

*O dia envelhecia. A tudo o cheiro de morte velha [...]. Para as coisas que há de pior, a gente não alcança fechar as portas.* (Rosa 2006:352-353, grifos nossos).

Insistindo em nosso exercício de vislumbrar a memória dos mortos com os olhos, percebemos que as duas Guerras Mundiais do século XX – de uma perspectiva não indígena, deixaram sulcos na memória do Povo *Marworno*, a julgar pelo que está posto nos manuscritos do Senhor *Koko Tavi* (Manoel Firmino) nos quais aparecem memórias da chegada, em fluxo contínuo, de afroguianenses ao território indígena, nesse contexto, provavelmente fugindo das convocações compulsórias do governo francês para lutar e morrer no conflito de 1914-1918. Vejamos o que relata o Senhor *Koko Tavi* (Manoel Firmino [19--?]):

[F]oi a 1ª guerra Mundial, vai durar com muito tempo de luta, muita gente vai morrer, de sofrimentos, de fome, de mizerio, disse para os indios, nô kale ke zat, thavai pu nô, majê, os indios respondeu na gíria Ayó tayho. Hai os negros embarcaram, morrendo de fome, na canôa, os indios deram farinha, deu caça, passaros, muquiado, comeu, deu xibé, bebeu, no mesmo dia voltaram para casa. Nessa mesma data, o cacique reuniu com o povo [...] Disse[ram]: — Nô vini di nô péy, Afrique, no mahô, dji Bhezil, igaiê 1º laque, ie ka bhiga, ie ka txiêbe um fam, pu kant elirn, âcam keyeh, si upole, ie ka txieu, ie ka txiebeu pu vâdeu pu guvelmã, pu thavai pu bôtxio, se upole thavai, axikot la do, uka thavai pu um pla mâje, nuyt kuju, pa gaiê repouso, uka fé exclave, amize, afê, apuça igaiê buku mun que mahô dji Bhezil, akôça kacike!<sup>192</sup> Hai vinha nessas horas muitos indios, escuta[r] como os negros davam a notícia triste [e] todos os indios ficou sabendo, que tem guerra no Brasil, hai o kacique aceitou os negros, deu agasalho, deram alimentação, só que naquela época não tinha[m] nada, era uma vida ainda muito inzolada. Não tinha mosquiteiros, não tinha lenssol, não usava roupas, não usava pratos, nem colher, nem temperos. Não tinha diversas cultura do BRANCO, somente nas cozidas sem sal, e água, caça, passaros moquiados, todos sem sal, usava nessa época os pratos, kumâmu dji kumu, kumâmu dji kunânâ, comendo com a mão, não usavam farinha, somente beju, dormindo sem mosquiteiro, os negros aceitavam tudo, aceitavam os sistemas, as culturas dos indios. (Tavi [19--?]).

O relato parece demonstrar que os *Buschinenguê* (pretos da floresta) que historicamente habitam diferentes topônimos das guianas francesa e holandesa, buscaram

<sup>192</sup> Cumpre dizer que trechos da narrativa que misturam a língua *kheuól* com expressões e onomatopeias em “Galibi antigo” são de difícil tradução, visto que poucos velhos detêm conhecimentos necessários para o trabalho.

fugir da guerra dos brancos internando-se mais longe da região costeira, chegando aos territórios indígenas onde foram acolhidos mediante decisão da comunidade *Galibi* reunida.

É assim que, sendo aceitos pelo Pajé *Uruçú*:

[O]s negros disse[ram] por isso, v[amos] ficar aqui se guardando até no final da 1ª guerra, na 2ª guerra, trabalhando com voçes, nas culturas de voçes, nas roças, carregando mandiocas nos costais, com jamaxir, fazer farinha com os índios, pescava, caçava, dançava, mexer farinhas, no forno, bota peixa na bôca do forno. [Os negros] ficou acostumado, [mas] não deixava as falas deles, [então] com essas línguas os índios fic[aram] acostumados, aprendeu fala[r] as línguas kheuol, mais rápidas. [Em] 1929, chegou outros negros, nas áreas indígenas, esses negros que chegou depois da 1ª guerra nas áreas indígenas rio Uaçá, fic[aram] muito tristes, de alimentação, de costume, das culturas, das falas, não comiam nada, não queriam beb[er] água. Os negros anteriores disse[ram] para outros negros novatos, nos somos mesmas pessoas, mesmos sangue, aqui não tem comércio, nos estamos nos matos, no meio dos índios, nós não podem[os] reclamar, é melhor de que nós apanhar de xicote, pelo um pratos de comidas, trabalhar noites e dias, pelo um pratos de comida. Disse para outros negros, agora nós vamos morar debaixo dos matos, parar o combate, a guerra, nois aguardar para não nós enchergarem. (Tavi [19--?]).

O relato de *Koko Tavi* (Manoel Firmino ([19--?]) faz pensar que, para além da fuga dos afro-guianenses de possíveis convocações compulsórias para a luta nas guerras mundiais, podemos supor a existência de pessoas negras sendo vítimas de trabalho escravo nas regiões costeiras da guiana franco-holandesa, na adiantada primeira metade do século XX. O que é bastante verossímil para as amazônias, se lembrarmos que por volta de 1950 o governo brasileiro não só permitia, como também legitimava, por meio do indigenismo militarizado, condição análoga à escravidão de pessoas indígenas em diferentes partes da guiana portuguesa. (Beltrão e Batista 2018). No relato em tela, ambientado no alto rio Uaçá, afroguianenses refugiados de distintas etnias aparentam buscar a invisibilidade que lhes permitiria sobreviver aos conflitos mundiais, no interior, e sob a proteção dos territórios *amerindien*. A sombra das grandes guerras que chegam ao território é confirmada pelo conhecimento e pela identificação detalhada das máquinas de produzir morte (Imagem 45), que podemos traduzir como os *Karuãna*<sup>193</sup> “dos brancos”:

<sup>193</sup> Entre os povos do Uaçá, *Karuãna* ou *Karuanã* refere um ser não humano que habita o território desde tempos imemoriais. Esses seres com quem o Xamã/Pajé interage são descritos com morfologia de predadores, por isso, também são chamados de “bichos” espirituais, quando designados em português. Os *Karuãna* podem ser agressivos ou terapêuticos, mediante o relacionamento que estabelecem com os Pajés, daí, a alusão à possibilidade de serem utilizados como tecnologia bélica. (Batista 2019).

[O]s soldados da guerra venha, venha no navio, chegar[am] em frente do CABO ORÂNGE, espalham Barcos, lancha, môtor de popas, avião, tem um avião chama-se por nome: ZEPELIN. Ela funciona com lênha, é cilênçioso, anda muito vagaroso, no ar, quando percebe[mos] já chegou ou já passou, é um avião de combate de 1º guerra Mundial e n[a] 2º guerra Mundial. (Tavi [19--?]).



Imagem 45 - Um Zepelim, aeronave também conhecida como *Blimp*, atracada a pouca distância do território *Marworno* na BAA, no contexto da Segunda Guerra Mundial.

Fonte: (Fratu 2021).

A máquina de guerra Zepelin/*Blimp*<sup>194</sup> que *Koko Tavi* (Manoel Firmino ([19--?])) argumenta ter atuado tanto na primeira quanto na Segunda Guerra Mundial, provavelmente chega à região na Segunda Guerra, ocasião em que o governo brasileiro cede aos norte-americanos o território para a construção da base militar no Amapá. Como caracterizamos anteriormente, da perspectiva indígena, os dois conflitos mundiais tendem a ser mesclados em uma única narrativa, com a interpretação sobre a dimensão cíclica das guerras.

Coincidentemente, Eric Hobsbawm (1995) também considera que a primeira e a segunda guerras mundiais podem ser consideradas como um único conflito, uma vez que o período entre guerras correspondeu a uma preparação para um segundo momento da conflagração, consoante a interpretação do autor. De qualquer forma, as evidências

<sup>194</sup> A sigla *Blimp* vem do inglês e designa um Balão Aéreo Dirigível. No contexto da Segunda Guerra Mundial, a aeronave era inflada com gás hélio não inflamável, tornando a plataforma menos densa que o ar, daí, a necessidade de estabelecer portos de atracação, a fim de mantê-las presas ao chão, a exemplo do que existe até o presente nas ruínas da base aérea do Amapá.

mnemônicas somadas aos trabalhos de arqueologia histórica realizados pela equipe de Edinaldo Pinheiro Nunes Filho (2014) nas ruínas da BAA conferem mais lastro à narrativa indígena (Imagem 46):



Imagem 46 - Destroços de máquina de guerra que jaz nas ruínas da BAA até o presente  
Fonte: (Fratius 2021).

A construção da BAA, constante do recém declarado TFA, é datada de 1940-1941, sendo notório o uso dos dirigíveis cuja presença podemos constatar na prodigalidade dos registros fotográficos de época. Trata-se de aeronaves especializadas na localização e destruição dos submarinos nazistas que perseguiram os navios mercantes na costa brasileira. (Nunes Filho 2014) A aeronave que *Koko Tavi* (Manoel Firmino) supunha ser movida a lenha, dado o silêncio com que se deslocava, deixou profunda impressão na memória *Galibi* e, a julgar pela narrativa, também causava pavor nos afroguianenses da floresta, que buscaram proteção junto ao Pajé. É interessante perceber que, paralelo ao pavor que os Zepelins causavam na população afro e indígena dos territórios florestais, na zona urbana do município do Amapá/AP, onde foi erigida a BAA, a impressão e o efeito causado entre os não índios não foram diferentes, pois:

[Q]uando apareceram as primeiras aeronaves a população ficou assustada ao ver tanta movimentação, pois, como foi dito anteriormente, a comunicação era precária e por isso não foram informados anteriormente o que iria acontecer no município com a construção da Base Aérea, bem como, o que significava aquela obra militar. Ninguém sabia que os aviões carregavam consigo equipamentos bélicos para a base de Natal, e dali sairia para o norte da África. Com o passar do tempo à população foi se acostumando com tanta movimentação [...] [O] que causou mais impacto foram os blimps pelo seu tamanho, segundo relatos, a princípio quando os moradores viram os primeiros blimps alguns pensavam que era o fim do mundo, pois jamais tinham visto algo tão grande e estranho por aqueles arredores. (Nunes Filho 2014:311-312).

O avistamento de navios e máquinas de guerra (Imagem 47) na região costeira, que causavam pavor aos *Buschinenguê* (negros da floresta), também faz parte do arcabouço argumentativo para a busca dos territórios indígenas do interior florestal, em que a proteção dos pajés indígenas é considerada essencial para a sobrevivência dos deslocados negros, como fica claro no discurso atribuído ao Pajé *Urussú*:

[S]ou homem guerreiro, hai é comigo, não fico com medo, eu vou combater com eles, disse. Não tem navio, não tem avião, não tem lâmpada, não tem motor, não tem soldados que vai nós escravizar. São eles que ser[ão] escravizados por mim, Pajé URUSSÚ! Todas as populações, os negros, fic[aram] alegres. Feliz[es], o Pajé URUSSÚ pediu para as populações indígenas, CAXIHI, chama-se CAXIHI, feito de mandioca, o pajé disse, eu quero todas as apresenta[ções] dentro de nossas culturas indígenas Galibi Marworno, de penas de passaro, tanga, Kohon, plumagê, pusseiras, kolares, adâm-nâ, usava jipe, vehese, mahetet, os jovem, as mãe, os pais, os negros (são culturas, dos negros mahetet). Representam nossas armas, nossas defesas, nossas tradiç[ões], nossas culturas, nossas forças, nossas danças, nossas etnias, nossas línguas, nossas pescas, nossas caças, nossas Gírias, nossas união, nossos costume, podem kre em mim, sou o Pajé URUSSÚ [...] disse Pajé URUSSÚ, eu sou guerreiro de verdade — Disse Pajé URUSSÚ, sou visível, invisível, visível, quando não canto, não danço, não bebo, mando buscar qualquer caça, passaro, peixes, tracaja, jacaré, porcos do matos, disse para os vizinho dele: qual cumidas voçes querem comer hoje? [...] Nessa mesma data — uma hora da noite apareceu de repente uma clareza, no ar, silenciosa, só braza mesmo, a fumaça, anda, muitos devagar, nessa época os negros ficaram muito ansiosos, com medos, chorando, eles disse[ram] na mesma ocasião, vamos fugir nos matos. O Pajé URUSSÚ disse, eu sou pajé guerreiro — Ninguém vai fugir, nada vai acontecer, se for a guerra, eu espero aqui mesmo, saiu muita gente, olhando como avião vinha, e saltando a braza dos fogos de lá de cima de dentro do avião, vinha com uma clareza no ar, muito grande. Hai os negros disse[ram] tem um tipo de avião de combate, anda com lenha, chama-se por nome ZEPELIM, é uma avião de guerra mundial, este avião anda o mundo inteiro arrodando os indios, os negros fic[aram] muito preocupados, foram morar mais nos matos. Tinha dias que vinham falar com Pajé URUSSÚ, pedindo se ainda não vinha algum navio, algum avião de guerra, o Pajé URUSSÚ disse, ainda não, os indios, os negros ficar[am] muito contentes. Disse o Pajé URUSSÚ, quando eles venham eu vou da[r] um sinal, mandar um nevoado, um relâmpago pra avisa[r] voçes todos. (Tavi [19--?]).

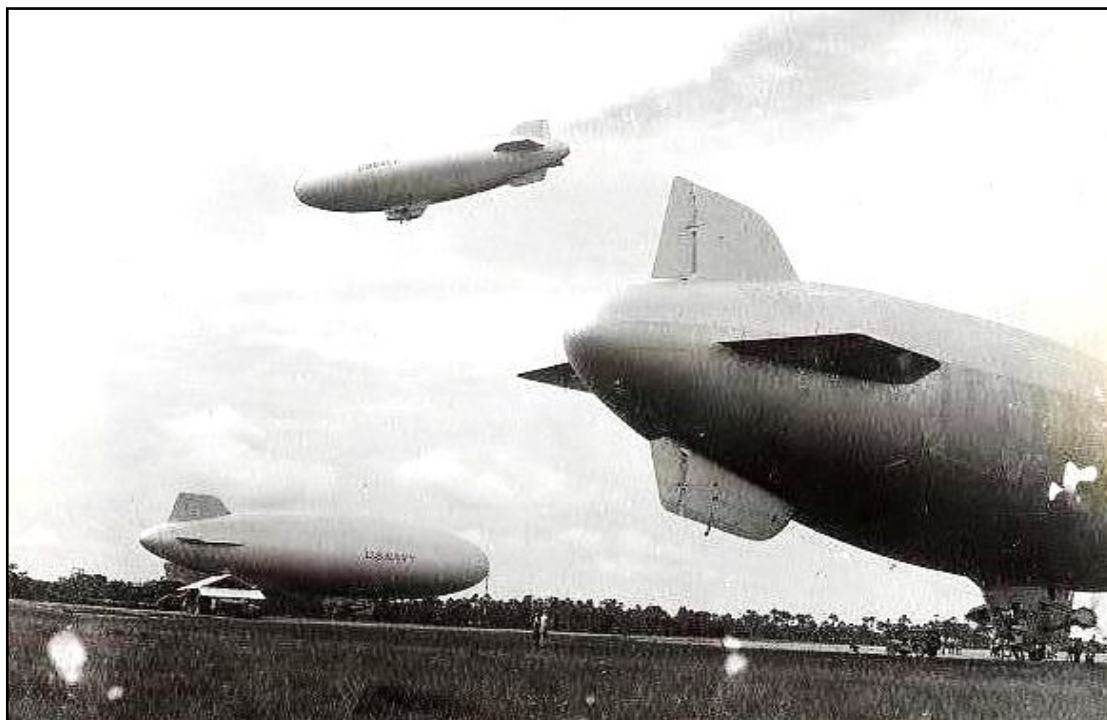


Imagem 47 - Os Zepelins ou *Blimp's*, aeronaves antissubmarino operando na Base do Amapá em algum momento da Segunda Guerra Mundial.

Fonte: (R. Machado 2021).

Avançando mais nos manuscritos, fica a distinção entre uma primeira e uma segunda Grande Guerra, delimitada pela memória *Galibi Marworno*, principalmente por meio do contato com diferentes ondas de refugiados afroguianenses que atravessaram o Baixo Oiapoque, em direção à margem brasileira. O testemunho não parece tratar de refugiados dos conflitos mundiais propriamente ditos, uma vez que o escudo das guianas não foi um palco de operações importante – se comparado ao desastre operado na Europa – mas antes, de pessoas se evadindo da obrigação de ir morrer na guerra dos brancos, por meio de convocações compulsórias. Essa motivação diaspórica, que, cumpre dizer, é difícil de ser encontrada na “história oficial” da segunda guerra, coincidentemente escrita às expensas e para a glória dos aliados, e que propõe, inclusive, narrativas de heroísmo atribuído a pessoas e populações autóctones, que, supostamente teriam se engajado na luta, junto aos aliados, por puro “patriotismo”. Uma possível pista para entender a fuga dos negros da floresta em direção aos territórios indígenas do interior guianense pode ser inferida pela arbitrariedade da política de convocação de soldados nas colônias. Além disso, a propaganda nazista do período entreguerras espalhou-se pelo mundo, deixando claro qual o destino reservado às pessoas não brancas.

Em seguida, apresentamos um cartaz alemão (Imagem 48) que considerava que “[s]em as colônias [o país] não [teria] matéria-prima” para manter-se como potência bélica e econômica, conforme o dístico proposto em língua germânica:



Imagem 48 - Cartaz alemão de 1939, em que se denota o racismo utilitarista atribuído aos homens e mulheres africanos como produtores de matéria-prima em sistemas de *plantation*  
 Fonte: (Bruit 1987).

Se há muitos registros da atuação da máquina de guerra norte-americana na faixa costeira do Amapá – antes mesmo da declaração formal de guerra ser expedida pelo Brasil junto aos aliados – também grassam resquícios imagéticos e materiais da atuação da máquina de guerra alemã no sul do território, sobretudo no atual município de Laranjal do Jari/AP. Portanto, sabemos que os germânicos atuaram distantes do povo *Marworno* e dentro do território dos *Apalai* e *Wayana*, povos de origem caribe que, historicamente, estão territorializados entre o norte do atual estado do Pará e o sul do Amapá, entre as cachoeiras do rio Jari. No filme nazista *Rätsel der Urwaldöhle* (Enigma da Caverna da Selva), produzido entre 1934 e 1938 (Imagem 49), finalmente, encontramos o braço de Hermann

Göring (ministro da aeronáutica nazista) na Amazônia oriental, quando ele patrocina uma suposta e confusa expedição científica ao rio Jari, efetivamente realizada por um grupo de “pesquisadores”<sup>195</sup> alemães e cerca de cinquenta guias indígenas a soldo:



Imagem 49 - Documentário nazista *Rätsel der Urwaldhölle* (1938), que registrou a expedição de busca por rota ribeirinha que ligasse o rio Amazonas a costa guianense.  
Fonte: (Schmunzeltv 2014).

Das memórias e dos resquícios da atuação germânica na Amazônia brasileira percebemos que os agentes alemães não detiveram uma ínfima parte dos recursos que detinham os estadunidenses no *Amapá'Ú*, que, por sua vez, moveram gigantesca logística para a implantação e equipagem de bases em diferentes pontos da costa atlântica brasileira, incluindo a do Amapá. Além de óbvios recursos financeiros para a contratação de guias, esses agentes alemães parecem ter disposto de somente um hidroavião e algumas toneladas de equipamento cinematográfico e de sobrevivência na selva. (Serrão 2014). A aeronave nazista, que aparece na Imagem 50, em seguida sendo rebocada por guerreiros *Apalai*, logo se perdeu em acidente de pouso em um dos trechos encachoeirados do rio Jari, ficando os alemães absolutamente dependentes das canoas *Caribe*, para concluir sua expedição.

<sup>195</sup> O trabalho de André Gomes Julião versa sobre as expedições alemãs a Amazônia nesse contexto, abordando a boa recepção e posterior expulsão dos estrangeiros, mediante o desenvolvimento das alianças de guerra celebradas por Vargas. Para detalhes consultar: André Gomes Julião (2015).



Imagem 50 - O hidroavião nazista que chegou à Amazônia amapaense por ocasião da Segunda Guerra Mundial. - Expedição Nazista na Amazônia/ Instituto Federal do Amapá. Fonte: (Serrão 2014).

De acordo com a pesquisa de Filipe Serrão (2014), que menciona, inclusive, o encontro do diário de um dos pesquisadores alemães em um sebo em Belém/PA, a expedição – supostamente científica – tinha como real objetivo mapear uma rota ribeirinha que permitisse a logística de guerra alemã movimentar-se entre o rio Amazonas e a costa guianense. A incursão germana terminou com parte de seus integrantes mortos por malária, de uma perspectiva ocidental – visto que da perspectiva indígena, os alemães foram abatidos por terem alvejado um exemplar do Cobra Grande (*Eunectes murinus*) a tiros, e enviado sua pele para a Alemanha.<sup>196</sup> Em que pesem todos os tecidos animais e vegetais que traficaram, seria a morte inadvertida de um exemplar do maior demiurgo amazônico que não os deixaria sair impunes da floresta. O “cemitério alemão” (Imagem 51), onde ficou enterrada parte da equipe, é ponto turístico procurado na atualidade por quem vai ao município de Laranjal do Jari, cidade amazônica limítrofe entre os entes federados do Pará e Amapá:

---

<sup>196</sup> Segundo o levantamento de Filipe Serrão (2014), estima-se que os alemães enviaram aproximadamente 1500 artefatos arqueológicos, além de uma infinidade de amostras de tecidos vegetais e animais da região do rio Jari para o escrutínio da equipe de Göring, na Alemanha nazista.

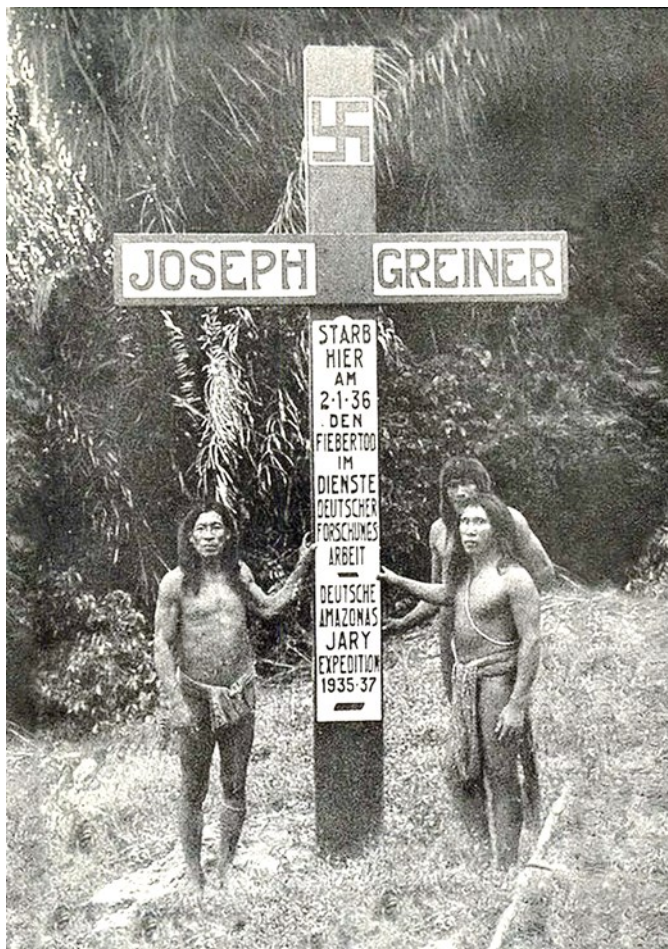


Imagem 51 - A cruz de madeira esculpida com suástica nazista fotografada ao lado dos guias *Apalai* que a instalaram, demarca a sepultura de Joseph Greiner na margem paraense do rio Jari.  
Fonte: (Jari Doc. 2014).

Voltando ao deslocamento afroguianense narrado pelo Senhor *Koko Tavi* (Manoel Firmino) no norte do *Amapa'Ú*, há registros de um evento ocorrido em março de 1943 na Guiana Francesa, tornada alemã<sup>197</sup>, em que teria ocorrido:

[U]m levante espontâneo, mas recuperado por líderes antinazistas guianenses [que] acabou com a fuga do governador colonial e o apoio das novas autoridades provisórias à Resistência francesa do general De Gaulle. Aliás, um dos primeiros integrantes da Resistência e da França Livre foi o governador colonial da África central francesa, de origem guianense, Félix Eboué, cujo exemplo muito influenciou os guianenses. A pedido das novas autoridades locais, a França Livre mandou um governador, Jean Rapenne, para administrar a Guiana e oficializar seu novo alinhamento. **Centenas de jovens franco-guianenses se alistaram no Exército da França Livre e combateram, na França e na Alemanha, depois do desembarque na**

<sup>197</sup> Iuri Cavlak e Stéphane Granger (2014:190-192) apontam que a Guiana Francesa foi ocupada pelos nazistas e seus colaboracionistas, pelo menos “de 1940 até 1943”, o que motivou Getúlio Vargas, sob pressão norte-americana, a preparar um plano de invasão e anexação do território ultramarino francês ao Brasil. A invasão brasileira/estadunidense visava a prevenir possível “desembarque de tropas alemãs através da Guiana Francesa”.

**Provença, em agosto de 1944.** A França Livre, tornando-se novamente República Francesa, foi reconhecida como a França verdadeira depois do derrubamento do governo colaboracionista, e considerada, como aliada dos EUA e do Reino Unido, um dos vencedores da 2ª Guerra mundial. (Cavlak e Granger 2014:74, grifos nossos).

Importa dizer que, quando escrutinamos a história narrada das federações afroguianenses para a *ladjé*, a guerra anti-escravista pelejada por pessoas negras contra agentes holandeses e franceses, em toda a faixa costeira das guianas (Benoît 2019), podemos supor que não faria sentido para os *Buschinengê*, os pretos da floresta que há trezentos anos lutam pela manutenção de um “país *Saamaka*” independente dos brancos e crioulos da faixa costeira, irem morrer nas guerras mundiais por um patriotismo que jamais lhes pertenceu. (Price 1983). Isso nos permite supor também que, entre aquelas centenas de jovens franco-guianenses que “se alistaram” no exército francês para morrerem no palco de guerra europeu, deve ter existido um contingente de pessoas engajadas a força, fato comum na história de praticamente todas as convocações de guerra dos países supostamente civilizados.

Como mencionamos anteriormente, a historiografia e a iconografia referente à Segunda Guerra Mundial são pródigas em registros de bravura e heroísmo por parte de pessoas e povos etnicamente diferenciados, tornados “patriotas imediatos” contra as forças do Eixo, quando se sabe que estes vivenciaram, antes e depois das guerras mundiais, conflitos internos contra os estados nacionais cerceadores de seus direitos socioterritoriais. Como exemplo disso, a indústria cinematográfica norte americana registrou o engajamento de Guerreiros Navajos<sup>198</sup> em luta contra os japoneses na Batalha do Pacífico, por volta de 1944. É sabido inclusive de estratégias, línguas e códigos de guerra indígenas que foram utilizados com sucesso pelos aliados, mas, o que não se sabe é que tipo de motivação ou arbítrio teria engajado essas pessoas, visto que a escrita da história da grande conflagração é monopólio dos estados vencedores que, tão logo encerrada a guerra mundial, distribuem medalhas individuais e retomam a guerra de baixa intensidade contra os povos dominados no interior de suas possessões territoriais. Como lembra *Krenak* (2019), é guerra o tempo

---

<sup>198</sup> Referimo-nos, especificamente, à película intitulada *Windtalkers* (Códigos de Guerra), dirigido por John Woo, em que se retrata a história da participação de guerreiros Navajos no esforço de guerra, demonstrando o uso de línguas e códigos indígenas como determinantes para a vitória sobre os japoneses em 1945. (Códigos de guerra 2002).

todo e em absolutamente todos os lugares e não há motivos para crer que os originários se sentissem entusiasmados com mais uma conflagração dos brancos.

Para os que conhecem nuances da História/Memória, bem como a base da etnicidade *Saamaka*, é relativamente fácil identificar a origem do deslocamento em direção aos territórios e a busca pela proteção de seus aliados indígenas, visto que a guerra mundial não lhes pertenceu em nível algum. Nesse sentido, o território e a força do Pajé Guerreiro *Marworno* parecem ter conferido a proteção de que os negros da floresta necessitavam para escapar ao engajamento compulsório, pois não há registros de tropas ou conflitos militares no território indígena durante as duas grandes guerras, salvo o avistamento e eventual queda de máquinas de guerra que cruzavam os céus, o que é bastante verossímil, se considerarmos que a BAA foi um importante entreposto norte-americano, durante a segunda guerra. Para a memória *Marworno*, aparentemente, a segunda grande guerra já estava iniciada em 1932, pois ela estava associada, em termos próprios, ao deslocamento das máquinas de produzir morte:

[E]m 1932 começou [outra] guerra mundial, o pajé URUSSU, manda avisa[r] todos os índios onde que esta[va], que esta começando a guerra no Brasil, novamente. Mas vocês meu povos não tenha medos, PAJE URUSSU, disse, eu estou pronto para combate, eu já stou preparado, eu [en]frento sou homem guerreiro, quando eles venha pra ca ão Norte, voces vai todos se guarda[rem] nos matos, eu vou ficar sozinho, na minha casa, com um meus filho. Disse, o homem guerreiro, meus irmãos, meus parente, eu vou luta[r], eu vou entra[r] no combate, nada vai acontecer, disse [o] homem guerreiro, eu vou entra[r], com essas pessoas de guerra: 1º com trevoadas, com chuvas, com relâmpagos, o tempo vai ficar escuros, eu estou mandando avião [de] volta. Não tenha[m] medo, vai assumindo para outros rumos, quando venha entra[r] com a lancha deles, no rio Uaçá, vai entra[r] carapana nas costas [deles], mutucas, mordidas nas costas, cobras venha[m] subindo na lancha, o dia vai ficar muito calmo. O tempo vai ficar muito triste, outr[os] so[l]dados vai cai na água, morre[rão] afogados [...] Quando venha para cerca[r] o rio, o rio Uaçá vai fechar, tem outros navio [que] vai afundia na bôca do rio Uaçá, essas lancha, motor de popa, não vai poder entrar, vai voltar, vai encontrar gopés. Vai encontra[r] carapana, mutuca, morcegos, tentativas [de] picada de cobra, picadas de Cabas brabos, desenterias, febres, e assim o pajé URUSSU [atuou] no combate na 2ª guerra mundial. Em 1933 — começou [outro] combate com pajé URUSSU — **O pajé URUSSU, não deixava lancha [nem] motor de popa entrar no rio Uaçá.** Mandava Fechar os rio, os igarapes, liberava [as] cobras, mutucas, cabas, Formigas, morcegos, carapanãs [contra os soldados]. Os navios chega[vam] na bôca do rio Uaçá e [ali eram] fundiados. Muita gente cai[a] dentro d'água, dessorreç[ia], morria afogada, hai volta[vam], [depois] vinham outros navios de combate, chega[vam] na ponta do cabo Orange, manda[vam] 3 lâncas, 5 motor de popas, vinha[m] entrar no rio tudo armados, vinha[m] ate na boca do rio Urucaua, deixa passar ate na txipoca, o rio, os igarapes, todos esta[vam] fechados, não [tinha] onde passar, **[os soldados] encontra[vam] muitas**

cobras, [que] venha subindo nos barcos deles, muitos brabos morcegos cai[am] nas pessoas para morde[rem]. [Era] horrível, muitas cobras cai[am] neles e ferra[vam] eles, muito carapanã morde, morde[m] ele[s], muita mutuca que não tem tamanho morde eles. [Aí] volta[ram] nas lanchas, volta[ram] nos motores de popa, chega[ram] nos navio deles, todos doente, com febre, com desenteria, com dor das picadas, das cobras, da mordida dos morcegos, das mordidas das mutucas, dos carapanãs, todos esbandalhados. Hai o comandante do Navio, manda outros moto[re] de popa, outras lanchas e as pessoas morre[m], todo[s] afogado[s], os moto[re]s de popa desaparecem, mandam [mais] 6 avião de combate espalhando no ar, os avião vai embora, de repente o dia fica escuro, espoca uma chuva grossa, uma tempestade feia, relâmpagos, trevoadas, e os avião perde os rumos e outro bate na môtanha, outros [vão] cair no mãr, outros cai no centro das florestas, não volta nem uma avião. (Tavi [19--?], grifos nossos).

199

Nesse contexto de narrativa, a *Caba* provavelmente refere marimbondos ou vespas que infestam a região do *Uaçá*, insetos de picada muito dolorosa. Nessa parte do relato, parece haver uma mobilização de fenômenos metereológicos, além dos animais físicos e espirituais e diferentes patógenos constantes do bioma de campos alagados do *Uaçá* sobre quem, tradicionalmente o Pajé *Urussú*, exercia mando e controle, mediante uma infinidade de acordos xamânicos. De acordo com o relato, o guerreiro *Urussú* acionou todos os seus aliados não humanos em defesa de seu povo, a fim de impedir a iminente invasão dos soldados brancos.

Continuando na narrativa, percebemos uma nova e definitiva investida dos brancos, a saber:

[O] Comandante do combate manda espalhar, avião [heli]coptero no ar, o que é besteira, tem [heli]coptero que não [vai] voltar, tem avião que não volta[r],<sup>200</sup> o Navio fica durante [um mês] na ponta do Cabo Oranje e volta, busca outros motor[es] de popa, outros avião, outros [heli]coptero de combate. O paje URUSSU, [responde] bota[ndo] uma cobra grande em frente da “môtanha de Kumahumã”. Lá fora chama[m] por nome da Cobra-grande, “Puy puy hi”, bota [outra] cobra grande frente do “iawhi”, no mar, chama pôr nome da Cobra grande, “B iyua dji puy puy hi”. Bota uma Cobra grande [em] “frente da môtanho Alayã”, chama pôr nome da Cobra grande, CLIBI. O pajé URUSSU [também] bota uma “mãe da cobra Energia”<sup>201</sup> na [montanha] txipoca, chama-se por nome “mãe Eletrica da Energia”

<sup>199</sup> A queda de aviões de combate norte americanos da Segunda Guerra Mundial no interflúvio *Caciporé/Uaçá/Oiapoque* é fato histórico registrado. Tanto o povo *Galibi Marworno*, quanto os *Palikur Arukawayne*, guardam memória dos sinistros e resgates de corpos, inclusive localizando no presente as carcaças de aeronaves B-29 e B-24, em seus territórios de caça (Batista 2020). Sobre o assunto consultar: Ricardo Bonalume Neto (1995).

<sup>200</sup> Provável alusão ás aeronaves de guerra estadunidenses abatidas nos territórios indígenas, cujas carcaças são encontradas nos territórios de caça dos povos *Marworno*, *Karipuna* e *Palikur*, até o presente momento.

<sup>201</sup> Trata-se de provável alusão a uma enguia elétrica marítima descomunal que habita o lago *Marawane*, um

para proteger e [impedir] a entrada de pessoas de combate. Coloca uma [outra] no lago do “mahuene”, que no lago Maruane pos outra mãe Eletrico da energia. Não tinha nada que dava conta do combate com o pajé URUSSU, muita gente [morreu], afundava muito navio, lancha, motor, o rio Uaçá estava encantado [...] O pajé URUSSU disse, que tem alguma coisa que aconteceu no mar, mataram o meu Biyua lapuciêm-puypuy-hi. O pajé URUSSU, disse eu vou visitar lá a morte da cobra grande, chegou lá viu, subiu, acima na montanha kumarumã, no meio do mar, o navio da guerra ia passando olhou e viu a cobra grande, acima da montanha kumahumã, o comandante olhou no Bino[culo], disse e uma cobra, não sei se esta viva, ou morta, e uma montanha no meio do mar, só pedras, comandante disse ver mas perto, os soldados da guerra todos armados, no combate não [tinha] horas noite e dias, prontos para matar, pronto para morrer. Fez dois sinal, de Canhão, dentro do navio, não mexeu o corpo do bixos, disse est[ão] mortos, chegou perto da montanha, olhou bateu fotos, tinha 3 pedaços 1º 2º, 3º toras, o corpo da Cobra-grande, tamanho de um abidão, [ele] disse foi nosso Navio que passou por cima da cobra atorou fez 3 pedaços, disse nossa invenção está segura, esta bôm, vamos continuar, fazer outras invenções. Parou [a] 2º guerra. (Tavi [19--?]), grifo nosso).

A riqueza dos detalhes no texto de *Koko Tavi* (Manoel Firmino [19--?]) demonstra que, a exemplo dos vizinhos *Palikur Arukwayene*, os *Galibi Marworno* interpretam o estado de beligerância dos brancos em termos xamânicos, contrapondo as máquinas de guerra avistadas, os bichos-*Karuãnas* do Pajé que impedem a invasão de seu território e garantem, por tabela, a proteção de seus aliados *nègre*. Nessa parte da narrativa, a descrição de soldados e helicópteros no interior do território (Imagem 52) também podem referenciar uma das muitas tentativas frustradas do exército brasileiro em identificar e instalar uma base avançada na fronteira com a Guiana Francesa (Guyane), o que só ocorreria, depois do encerramento da Segunda Guerra Mundial, como pretendemos mostrar.



Imagem 52<sup>202</sup> – Motor de um dos aviões estadunidenses B-26 que não voltou à sua base, conforme a descrição de *Koko Tavi* (Manoel Firmino)  
Fonte: (Guedes 2022).

O fim da segunda grande guerra é marcado na memória do Povo *Marworno*, com o avistamento dos pedaços do Cobra Grande *Puy puy hi* (seu protetor xamânico), que aparece morto boiando na água, supostamente triturado pelas hélices e motores das máquinas de guerra dos brancos. Com a morte dos bichos físicos (cabas, morcegos e cobras), e também dos bichos “espirituais”, os *karuãna* em forma de enguias e anacondas descomunais que protegem o território, seres que da perspectiva ameríndia compõem a tecnologia bélica do Pajé, fica decretada a derrota do Guerreiro *Urussú* e da própria instituição da pajelança. A partir de então, ocorre a entrada intermitente das tropas do exército brasileiro no vale do Uaçá, com a instalação de escolas, igrejas e a traumática experiência da Fazenda de Búfalos na ilha *Soraimon*, então veiculada pelo esforço combinado do SPI e as tropas do Exército Brasileiro (EB)<sup>203</sup>, naquela ocasião, sediadas em Oiapoque/AP, principalmente a partir da década de 1940 do século XX. (Silva 2020).

<sup>202</sup> Trata-se de destroços recentemente localizados na T.I. Uaçá por uma missão do Exército brasileiro guiada por caçadores *Karipuna*. (Guedes 2022).

<sup>203</sup> Para uma reflexão sobre o intervencionismo do EB na região amazônica em função do legado luso-brasileiro de conquistas territoriais, bem como uma suposta ameaça de sua internacionalização, consultar: Miguel Dhenin (2017: 371-400).

Por fim, vale assinalar como a invasão do antigo território do *Amapá'Ú* por máquinas de guerra europeias são percebidas de diferentes maneiras pela população amapaense, sempre de acordo com seu perfil étnico e racial. Assim, se para afros e indígenas das regiões florestais o aparato e os operadores do conflito mundial decretam o fim do “sossego” e da autonomia territorial originária, para os supostamente brancos e “neoportugueses” amapaenses, o término da guerra e a consequente volta dos soldados estadunidenses à sua terra, decreta uma era de ostracismo e abandono do ensaio urbanístico, até então, subsidiado com os dólares estadunidenses.

[A] Segunda Guerra trouxe a população do Amapá experiências novas até então desconhecidas, como no modo de vestir, comer e se divertir através de jogos de entretenimentos. Este novo contato trouxe coisas positivas e negativas. O lado positivo foi a assistência que os norte-americanos prestaram a essa população como serviços de atendimentos hospitalares e, como já foi dito, o envolvimento deles com a população em várias formas de lazer e entretenimento, esta parte trouxe a música, dança, bebidas, jogos, sorvetes, artistas que vinham de fora, etc [...] outro ponto positivo foi o aumento da população através dos novos descendentes dos soldados. O lado negativo tem a ver como o temor e o medo que tudo isso causou na população amapaense, onde muitos deixaram suas rotinas e passaram a conviver com o medo e o temor de a qualquer momento serem surpreendidos com invasões inimigas, outro ponto negativo foi o recrutamento dos jovens amapaenses para a guerra, onde os mesmos deixavam suas famílias para “ir para a guerra”, causando dor e sofrimento aos familiares. Este fato histórico, como qualquer outro, trouxe um complexo de mudanças ao mundo, coisas boas e ruins aconteceram. (Nunes Filho 2014:317).

Pelo que parece, os amapaenses não índios colheram o bônus econômico da guerra e, depois, quedaram-se saudosos do breve período em que experimentaram nunces do modo de vida americano, momento de trocas culturais e atenção aos serviços de saúde pública e saneamento básico em que se experimentaram melhorias nos índices de qualidade de vida, ao passo que para os indígenas e afroguianenses restou arcar com o ônus dos engajamentos forçados e as perdas territoriais (Imagem 53), para novos colonialismos, antigas práticas colonizantes.



Imagem 53 - Atracadouro de Zepelim constante das ruínas da BAA, município de Amapá/AP  
Fonte: (Fratius 2021).

Por fim, e como testemunho das sombras da Segunda Guerra Mundial na ilha do *Amapá'Ú*, prevalecem o diário de *Koko Tavi* (Manoel Firmino) em diálogo com o atracadouro de Zepelim/Blimp, fincado até o presente nas ruínas da antiga BAA, além de uma profusão de fuselagens, motores, aviões, metralhadoras e “mortos-feios” que afloram a cada monção, nos territórios de caça e coleta dos povos indígenas do Uaçá.

## 6.2 Escutando os mortos com os olhos: intoxicação de subjetividades afro-indígenas e possíveis doenças do colonialismo

***[A] diversidade cultural não pode ser tomada como loucura. A colonização infantilizou discursos e práticas [...] em todas as regiões do mundo, muitas vezes deixando a internação psiquiátrica como única saída. [...] O hospital psiquiátrico não é exatamente um instância de recuperação da sanidade mental, mas de assimilação. [...] Se uma pessoa nasce em uma terra explorada, sua sanidade já está em risco – a colonização pode acarretar baixa autoestima ou outras percepções de si igualmente nefastas. [...] Liberdade e sanidade andam juntas.*** (Nogueira 2020:18-19, grifos nossos).

Como anunciamos no título deste capítulo, o século XX é marcado na História e territorialidade *Marworno*: pelo advento das guerras mundiais originadas na velha Europa, pela chegada de novos missionários cristãos de origem lusófona e pela invasão dos búfalos proporcionada pela perda de sua autonomia territorial. Conhecidas as evidências materiais e mnemônicas das conflagrações mundiais, passamos ao segundo item visibilizado nas entrelinhas do diário indígena, que, da colonização territorial, passa a apontar para a colonização psíquica proporcionada pela entrada “dos brancos” que vitimizaria, principalmente, jovens-mulheres, a partir do que foi descrito pelo *Muchê Koko Tavi* (Manoel Firmino), como a presença de uma nova doença de fundo “nervoso”.<sup>204</sup>

Conforme referenciamos na apresentação de nosso escritor/memorialista na Introdução desta tese, implícito no enredo autobiográfico do Senhor *Koko Tavi* (Manoel Firmino), e como possível causa para a cisão entre ele e seu povo, desvela-se esta modalidade de “doença dos nervos” – assim nominada pelo próprio narrador. O envolvimento do ancião com a desdita é referenciado por ele mesmo, quando, no seu texto autobiográfico, demonstra que sempre esteve envolvido com a saúde indígena, o que provavelmente o tornou co-responsável pelo problema aos olhos do povo insatisfeito com o

---

<sup>204</sup> A terminologia usada para referir o fenômeno ou “doença” que se manifesta ciclicamente em crianças e jovens na Terra indígena Uaçá, varia de acordo com o interlocutor consultado. Reproduzimos as designações que percebemos que vão da “doença dos nervos” do diário; até a “crise” ou “acesso” que caracteriza as alterações de comportamento, chegando mesmo a atual pecha de “endemoniados”, que pudemos ouvir dos indígenas praticantes de religiões neopentecostais.

fenômeno que também foi descrito como “[a]cessos de fúria que as moças e crianças sofriam” e ainda sofrem.<sup>205</sup>

[C]ome[çei] trabalha[r] na Enfermagem, com medicamento[s] estrangeiros, em pratica, com um senhor Enfermeiro paraença que chamava Raimundo, através [de] projeto do senho[r] Padre Nelho. [Ele] vinha trazer essas medicamentos da capital [da] Italia, dôava para cada [uma] das aldeias, kumaruma, Urukawar, naquela época não tinha Medico, não tinha Enfermeiro, não tinha medicamento. Usava[mos] medicamentos cazeiros e dos matos, como casca de manga com casca de taperebar, folhas de limaozinho com sipó do matos, com óleo de tukumã, com óleo de Andiroba, com óleo de meu, com casca de caju, etc. Quando o senhor Padre Nelho chegou na Aldeia, viu a situação das Aldeias, estava muito precário [em] tudo. [Em] 1970, o senho[r] Padre Nelho reuniu as populações [todos] juntos, com o cacique Floriano Macial. [Ele] disse na reunião: vou viajá[r] para e Italia e levar esses conhecimentos, [a] falta de medicamentos para os indios de Oiapoque, Galibi Marworno. Disse [que] os indios de Oiapoque esta[o] sofrendo sem medicamento, fa[zendo] tratamento com remedios cazeiros. [O] Senho[r] Padre Nelho, anot[ou] o nome desse[s] remedios cazeiros, [disse] esta aquir na historia levar para aprovar, que os indios fa[zem] tratamento com remedio cazeiro dos matos. Aprovado, disse o Padre Neelho, o remedio do mato é o maio[r] remedio do mundo. (Tavi [19--?]).

Conforme o testemunho de seu neto, Gildo Firmino Nunes (2019), em vida, *Koko Tavi* (Manoel Firmino) acabou sendo culpabilizado pelo fenômeno dos “acessos” que acometiam crianças e adolescentes entre o povo *Marworno*, visto ser ele um reconhecido curador entre seu povo, que não conseguiu lidar com a anomalia. Aparentemente, isto o expôs ao descrédito e degedo na cidade dos *parñã* (Oiapoque/AP) onde morreu exilado, em 2016. A dimensão terapêutica e de reconciliação da memória de *Koko Tavi* pode revelar-se efetiva, na medida em que o estudo de seus manuscritos por estudantes indígenas possam conferir outros entendimentos acerca do que foi por ele traduzido como a “doença dos nervos”, em termos que ultrapassem o discurso teológico e racista que atribui o fenômeno à agressividade xamânica (Evans-Pritchard 2005), podendo tratá-las no âmbito de um diálogo intercultural que implemente políticas públicas de saúde indígena no espaço de atuação que a medicina ocidental consideraria como de saúde mental.

Nesse sentido, a tese do indígena antropólogo William César Lopes Domingues (2022) parece traduzir, de forma bastante verossímil, a distinção entre os itinerários

---

<sup>205</sup> “Acesso de fúria” é designação proferida em língua portuguesa por estudantes universitários indígenas para referir o mesmo fenômeno, a exemplo de Elson Forte Galiby (Informação fornecida por Gildo Firmino Nunes em 2021).

terapêuticos indígenas e seu respectivo processo de colonização pelas práticas medicamentosas ocidentais, quando afirma o acadêmico *Jê* que “[q]uanto mais direitos a gente alcançou sobre a medicina ocidental, mais autonomia [terapêutica] a gente perdeu [...] [e] ter pensado isso me abalou muito” (*Uwira Xacriabá*).<sup>206</sup>

Nesse necessário diálogo intercultural e interdisciplinar em busca de cura para as feridas coloniais, vale considerarmos o processo de alienação cultural e terapêutica proporcionado pela adesão à religião dos colonizadores, conversão que, no caso do Baixo Oiapoque, guarda histórico de produção de mal-estar às redes de parentesco. (Capiberibe 2007). Nesse quesito, ao demonstrar a importância dos estudos fanonianos para pensar a questão da produção de doenças de fundo psíquico, em meio ao maniqueísmo proposto pela situação colonial, Jean Khalfa considera que nesse contexto “[o] distúrbio psicossomático não é uma propriedade do espírito indígena, mas uma adaptação fisiológica a uma situação histórica particular”.

A premissa da intoxicação das subjetividades colonizadas como propostas pelo pesquisador antilhano Fanon (2008, 2020) podem permitir algum entendimento prévio sobre a questão, pois sabe-se que a colonização racista de subjetividades distintas causa patologias que são tomadas, de uma perspectiva ocidental, como loucura ou insanidade. Esta premissa também pode dialogar com as possíveis causas para as “crises” ou “acessos” que afligem as crianças e os jovens no vale do *Uaçá*, até o presente momento, uma vez que urge buscar soluções no âmbito de políticas públicas de saúde indígena que ultrapassem as simples ilações sobre as agressões xamânicas, sempre estimuladas pelo discurso das lideranças cristãs que aumentam o estigma sobre as crianças e os jovens.

Para discutir se tratamos de uma “doença dos brancos”,<sup>207</sup> portanto relativamente nova, ou de estados alterados de consciência entre pessoas *Galibi* que fazem parte de seu passado e práticas terapêuticas que, por alguma razão, entraram em colapso, é importante desvelar como os saberes e as práticas discursivas indígenas interpretam esses estados alterados de comportamento, descritos pelo Senhor *Koko Tavi* (Manoel Firmino) como de

---

<sup>206</sup> Assertiva proferida por ocasião da defesa de tese de William César Lopes Domingues (2022).

<sup>207</sup> Reproduzimos a designação racializada utilizada por diferentes interlocutores indígenas para se referirem às “doenças introduzidas” em um passado relativamente recente entre os povos originários, como tuberculose, hanseníase e distintas cepas de gripe e sarampo, patógenos, microorganismos e seres “não humanos” para os quais a medicina indígena, supostamente, não teve tempo de se adaptar. (Carvalho 2006).

fundo nervoso. Na impossibilidade de dialogar mais amiúde com os descendentes do Senhor *Koko Tavi* sobre o assunto, também em função dos protocolos sanitários impostos pela pandemia COVID-19,<sup>208</sup> intentamos um diálogo com um trabalho de investigação sobre diagnósticos de doença mental e medicalização em moldes ocidentais, atualmente operados por servidores da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI)/AP, no Amapá. Em contraponto aos tratamentos “tradicionais” elaborados em termos próprios pelo povo *Wajãpi* do rio *Amaparí*, *Tupis* que mantêm contato com os *Galibi Marworno*, desde tempos imemoriais. É assim que a discussão se apresenta na tese de doutorado da antropóloga Juliana Rosalen (2017),<sup>209</sup> que postula:

[R]elacionar os estados alterados a transtornos mentais ou neurológicos ou a doenças é reduzir lógicas, saberes e práticas extremamente complexas a categorias pré-fixadas pela biomedicina (o que produz desajustes, simplificações e equivalências muitas vezes equivocadas), e, de certa forma, fornece[m] legitimidade aos graves processos de prescrição e medicalização com psicotrópicos que vêm sendo realizados junto aos povos indígenas. (Rosalen 2017:77).

No curso de seu trabalho, Juliana Rosalen (2017) argumenta que as percepções sobre normalidade e anormalidade não são automaticamente equivalentes e, portanto, o estado alterado de comportamento ou de consciência não necessariamente constitui um estado patológico entre povos indígenas. Na mesma medida, a “noção de indivíduo”, de que lança mão a biomedicina, não pode ser aplicada a pessoas indígenas, porquanto na distinção entre estas sociedades, pessoas, espíritos e féretros pertencem ao coletivo, o que nos leva à percepção de que tanto o adoecimento quanto a cura são considerados coletivamente.

Perseguindo premissas maussianas, Juliana Rosalen vai concordar que para os arranjos sociais indígenas, o corpo supostamente “individual” de uma pessoa é o lugar onde as totalidades se misturam, portanto, corpo alma e sociedade estão expressos em um único *locus* e, assim sendo, este lugar-corpo pode apresentar anormalidades que expressam conflitos vivenciados pelo coletivo que não necessariamente são permanentes, ou exógenos, no sentido fanoniano do termo. (Rosalen 2017:68-70).

---

<sup>208</sup> Cópias dos manuscritos e documentos do *Muchê Koko Tavi* (Manoel Firmino) nos foram entregues em confiança pelo seu neto Gildo Firmino, entre o fim de 2019 e a primeira metade do ano de 2020, ocasião em que a COVID-19 se espalhou em nível global e, finalmente, admitido o estado pandêmico pela Organização Mundial de Saúde (OMS).

<sup>209</sup> Para a discussão na íntegra consultar: Juliana Rosalen (2017).

Isso posto, e à semelhança do que discutimos anteriormente, no caso do xamanismo *Kalinã* – que busca resolver questões análogas, mudando a aldeia de lugar, por considerar que questões relacionadas à agressão xamânica fazem parte do mundo cotidiano e, por isso, afetam a saúde física – as possibilidades para o exercício de uma “psiquiatria transcultural” necessitam lidar com a patologia ou o distúrbio em termos êmicos, a fim de obter algum sucesso terapêutico que a pesquisa de Juliana Rosalen aponta, não estão sendo atingidos (2017, p. 69). Se concordamos com a autora sobre o fato de que não pode haver equivalência imediata entre diagnósticos para comportamentos alterados entre indígenas e não indígenas, então, cumpre problematizar a tradução legada por *Koko Tavi* (Manoel Firmino), tendo em vista sua inadequação em tratar com os “estados alterados” em pessoas indígenas como sinônimo de distúrbio ou “doença nervosa”.

Longe de configurar má fé de nosso escritor/narrador, a inadequação terminológica – e potencialmente conceitual – aponta para um dos muitos problemas da tradução, que em situações interculturais acabam se conformando como uma traição à palavra ou ao objeto de origem, conforme problematizou Paul Ricoeur (2011).<sup>210</sup> Nota-se que, especificamente nesse exemplar escrito de uma *História Galibi Marworno* compulsada por *Koko Tavi* (Manoel Firmino), que seus registros vão experimentando mudanças de estilo e grafia, mediante o nível de intimidade do escritor com a língua portuguesa, na mesma medida em que alguns cacoetes e vocábulos que se repetem denunciam uma construção textual de alguém que estava familiarizado com os registros e relatórios próprios aos servidores do SPI e à FUNAI, da época. É também por isso que consideramos os manuscritos do Senhor *Koko Tavi* como um complexo diálogo entre as culturas escritas indígena e indigenista e, não seria surpreendente se, em algum momento, restasse claro que nosso escritor tenha emprestado o termo “doença nervosa” de seus superiores hierárquicos que atuaram no indigenismo militarizado do vale do Uaçá, durante seus anos como funcionário do órgão indigenista.

Pressupondo que categorias biomédicas não podem ser assim traduzidas, inclusive porque demonstram não resolver a questão que vem se impondo como de saúde pública entre os povos indígenas do Amapá, por meio da medicalização ocidental que, ao que indicam os testemunhos que analisamos, não são capazes de fazer frente ao problema, podendo mesmo potencializá-lo. (Rosalen 2017). Por outro lado, consideramos bastante

---

<sup>210</sup> Sobre o assunto consultar: Paul Ricoeur (2011).

sintomático que a classificada “doença dos nervos” tenha se manifestado, prioritariamente, em pessoas indígenas do sexo feminino, dentre o povo *Galibi Marworno*, etnia cujas práticas religiosas ancestrais apontam para a prevalência da transmissão clânica matrifocal, em um passado remoto. (Gallois 2005). É fato que, na cosmologia *Marworno* e no ritual do *Turé* desse povo diaspórico, as jovens mulheres indígenas estão fortemente atreladas às cerimônias xamânicas e a seus ritos iniciáticos.

É assim que, na cerimônia do *Turé Marworno*, as Cuias de servir o *Caxixi* (bebida alcoólica cerimonial) são correspondentes a “pessoas espirituais”, como retrata a arte em seguida. Ocorre que, sendo um ente dotado de vontade, a Cuia é descrita em termos êmicos como um ser que “escolhe” as mulheres que irão tocá-la e enchê-la, para servir aos participantes do círculo mágico do *Laku*.<sup>211</sup> Para além das preferências dos *uaçauáras* não humanos que eventualmente habitam a cuia do *Turé Marworno*, o trabalho sobre soberania alimentar realizado por Claudiane Ramos no mesmo território demonstra que “[a] proteção e o desenvolvimento da agrobiodiversidade está diretamente relacionada ao recorte de gênero, e portanto, ao papel das mulheres na manutenção [e] desenvolvimento da sabedoria alimentar” (Ramos et al., 2021:5).

A agência do espírito da Cuia parece estar relacionada ao poder de escolher as mulheres que irão servir ao Pajé e os dançarinos, durante o ritual e, segundo a descrição do rito, o espírito da Cuia nunca escolhe homens para servir o *Caxixi*, pois tem uma relação descrita como “muito forte” com as mulheres (Imagem 54). (Galiby 2019).

---

<sup>211</sup> O *Laku* é descrito como um círculo mágico onde os bichos *Karuãna* descem para dançar o *Turé* e beber *Caxiri* junto com o Pajé e seus convidados, conforme atesta Elson Forte Galiby (2019).

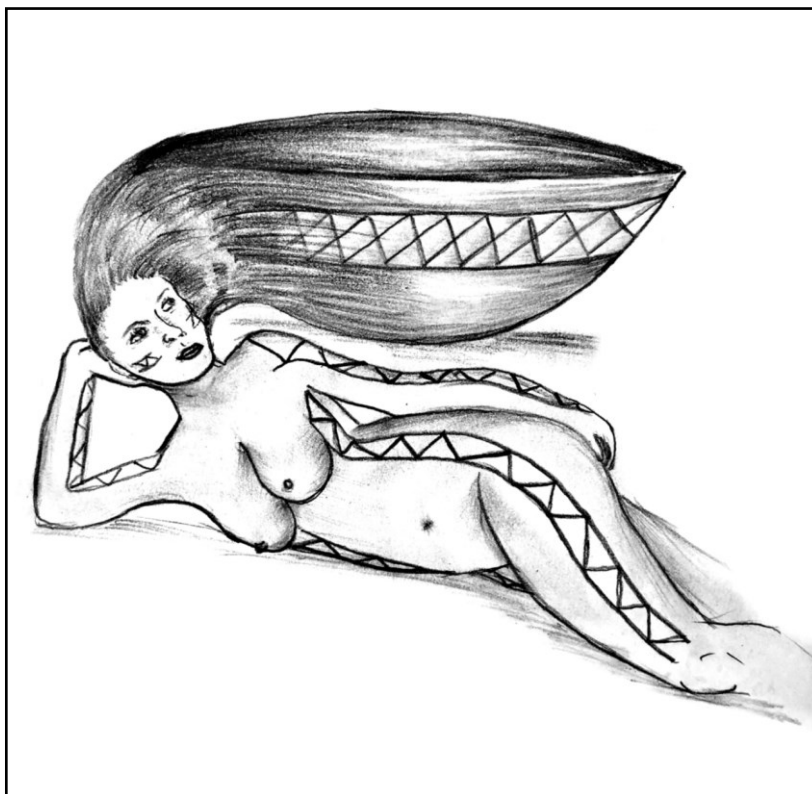


Imagem 54 - A arte anterior retrata a forte relação das jovens mulheres com o espírito depositado na Cuia. Fonte: (Galiby 2019).

Para lançar mais elementos elucidativos que possam ajudar a pensar os estados de comportamento alterados apresentados pelas/os jovens *Marworno*, a partir dos, também designados, “acessos de fúria”, o acadêmico *Marworno* Elson Forte Galiby<sup>212</sup> esclarece que:

[N]ós organizamos nossa vida de um jeito diferente dos brancos [...] Nosso mundo funciona pela sabedoria que viemos da natureza, das plantas, animais e outros seres, por isso que as plantas, os animais e os seres do outro mundo se comunicam com a gente. Nossa vida após a morte é vivida na *Pei Solei*, a Cidade do Sol, é para lá que as pessoas vão acompanhadas pelo Pajé, quando morrem. É um lugar sem guerra, sem dor, sem sofrimento, sem saudade, uma cidade maravilhosa que só os pajés conseguem ver. O *Turé* é importante para nós porque é do mundo espiritual que o nosso Pajé Guerreiro recebe sua força [...] O Pajé é o maior guerreiro de um povo e ele recebe uma grande força do mundo sobre ele. Sentando no banquinho no meio do *Laku*, fumando seu *tawari* e sacodindo seu *maraká*, o Pajé chama o Cobra Grande para ficar ao redor da aldeia e nos proteger. Você não vê, mas todo mundo é ciente e respeita o Pajé, para que não aconteçam coisas erradas que levam a morte. Das outras festas religiosas que existiram como Santa Maria, São Sebastião, São João, São Pedro e Santa Luzia, só ficou a de Santa Maria, além do Natal, Ano Novo e as festas evangélicas. Esse desenho que eu fiz mostra muitos problemas que temos por causa da entrada de outras culturas em nosso meio. Esse

<sup>212</sup> O atual *status* de Elson Forte Galiby (*Gowhey*) na região de *Kumarumã* corresponde ao de “liderança jovem”, em que notamos nas entrelinhas a preparação de um novo Cacique. Sobrinho-neto do finado *Koko Tavi* (Manoel Firmino), Elson Forte Galiby (2019) demonstrou vivo interesse pelo aparecimento do diário, razão que nos levou a dialogar com ele.

desenho simboliza os seres espirituais que ficaram sem controle desde que perdemos nossos pajés. [...] Esses seres estão soltos no mundo, procurando um dono. Nós chamamos eles de *Karuãnas*, eles são como bichos, onças e predadores que precisam de alguém que cuide. Alguém que converse e cuide para que não ataquem as pessoas. Eles têm a força de nossos ancestrais, são muito poderosos. Não tem mais ninguém que domine eles, porque não existem mais pajés. No desenho eu mostro o bastão de *Pairá*, esse bastão é feito de uma madeira que não acaba nunca, ele é a arma que o Pajé costumava carregar com ele. A *Cuy* da onça, o *Panêro Pag-á*, onde o Pajé guardava o resto do tabaco e o *Maracá* do Pajé, todos esses objetos de poder estão soltos. Esses objetos estão pendurados nos cipós porque eles são eternos e não tem mais ninguém que pode usá-los. Perdemos nosso líder maior, o Pajé Curandeiro. Então todas essas coisas e todos esses seres estão soltos e isso é um problema sério. (Galiby Gowhey jul. 2019).

O discurso do acadêmico Elson Forte Galiby (2019), bem como sua arte (Imagem 55) que busca iconografar o narrado, demonstra que a questão dos comportamentos alterados pode ser explicada, atualmente, como fruto da ausência dos Pajés, homens que acumulavam diferentes funções, e, dentre as mais importantes, a arte de negociar/mediar as relações entre os humanos que ocupam o vale do Uaçá e os seus entes não humanos considerados em termos próprios como os “donos” e “originais” do lugar, desde um tempo pré-indígena. Também fica explicitado que o calendário cristão e o advento da nova cultura religiosa entre o Povo *Marworno* não buscaram dar termo à questão das alianças com os não humanos, sendo o tema relegado ao âmbito da selvageria e do “engano” dos antigos.

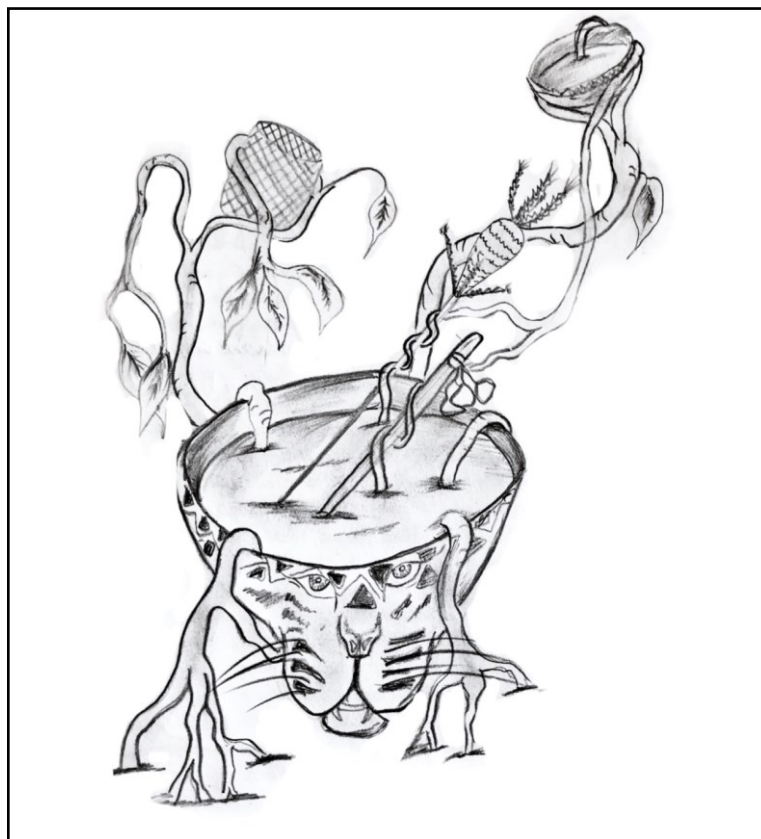


Imagem 55 - As armas e objetos rituais do Pajé *Galibi Marworno* abandonadas na selva. Arte de *Gowhey*  
Fonte: (Galiby 2019).

Na arte de *Gowhey* Elson Forte Galiby (2019), também fica demonstrado que as armas e os objetos de poder do Pajé *Galibi Marworno* estão abandonados na selva, por falta de novas lideranças espirituais que possam manejá-las, o que é designado em português como a falta de um “Pajé bem formado”. Nesse sentido, o que enseja a possibilidade de explicar as denominadas “doenças nervosas” manifestadas em crianças e jovens são os “ataques” dos antigos *Karuãna*, que, agora, não possuem mais um humano mediador que possa domesticá-los, agradá-los com *Caxiri*, convidá-los para a dança cósmica e a renovação das alianças celebradas desde uma antiguidade imemorial, no círculo mágico do *Turé*<sup>213</sup>.

É nesse sentido também, que a perspectiva indígena parece reforçar a percepção e o discurso religioso cristão, que atribuem o comportamento alterado dos jovens a questões associadas à antiga religião indígena e seu panteão de seres não humanos. O estado

<sup>213</sup> Importa dizer que, hodiernamente, no Território do Uaçá, os povos *Karipuna* e *Galibi Marworno* fazem uma distinção entre o “*Turé* demonstrativo” que é ensaiado em eventos recreativos/comemorativos – portanto desprovidos de caráter xamânico onde não são invocados os antigos *Karuãna*; e o “*Turé* verdadeiro”, evento que por razões óbvias somente pode ser iniciado e encerrado com a direção de um Pajé bem treinado.

alterado das pessoas seria, portanto, a manifestação física de um sistema de agressões e curas que poderíamos considerar pertencentes ao mundo indígena.

A interpretação conferida pela análise dos manuscritos do Senhor *Koko Tavi* (Manoel Firmino), agora reinterpretada pelo discurso imagético de seu sobrinho-neto, Elson Forte Galiby (2019), nos leva de volta ao trabalho de Juliana Rosalen (2017). Ao se debruçar sobre diferentes prontuários médicos de pacientes do povo *Wajãpi* atendidos e em tratamento na Casa de Saúde do Índio (CASAI)<sup>214</sup> de Macapá/AP, a pesquisadora assinalou que, da perspectiva dos pacientes e de seus familiares, “[a]s pessoas que apresentam estados alterados estão sendo agredidas e levadas pouco a pouco para outros domínios” (Rosalen 2017:72), tratando-se, portanto, de um ataque de predação “espiritualmente” canibalística que suprime a saúde das pessoas.

Interessante, para pensar o discurso *Marworno* do passado e do presente, é a descrição do povo *Tupi Wajãpi* do Amapá que explicita quem são e sobretudo, como são, esses predadores da saúde humana. Descritos com a morfologia de um grande gafanhoto, o “*ka’ajarã*, [é] um ser com outra humanidade” (Rosalen 2017:116) da perspectiva *Wajãpi*. Neste ponto, as figuras do *kusikusirã Wajãpi* e *Karuãna Marworno* se aproximam e se confundem, no sentido de tratar-se de não humanos que podem agredir pessoas, “roendo-lhes” a saúde física e tratando-se, conseqüentemente, de ausência de bem estar físico e mental que deve ser resolvido no âmbito das práticas terapêuticas indígenas, pressupondo que ainda existam Pajés “verdadeiros” e “bem formados” que possam lidar com a questão, uma vez que é ponto pacífico entre os guianenses que os mesmos *Karuãnas* que agredem detêm infinito poder de cura. No caso *Wajãpi*, inclusive, há relatos de que a ausência de pajés indígenas é compensada com a busca pela potência dos pajés ou sacacas *Buchinenguê* (Negros da floresta), acionando antigas alianças afro-indígenas na busca pela recuperação da saúde que a biomedicina ocidental não consegue devolver.

Ao cabo, restam três arcabouços argumentativos que parecem caminhar em paralelo para referir os comportamentos alterados dos jovens no interior do *Uaçá*, sendo o primeiro o que propõe o fenômeno como uma doença produzida pela situação colonial, que subalterniza percepções de mundo e ultramundo entre diferentes povos criando alterações

---

<sup>214</sup> Estabelecimento sediado na capital do estado que compõe a rede de atendimento do Distrito Sanitário de Saúde Indígena do Amapá.

psíquicas, portanto, uma “doença de brancos” e produzida pelos brancos, em acordo com o pressuposto fanoniano; a segunda aponta para um fenômeno eminentemente indígena decorrente do abandono do trato com seres não humanos que são donos dos territórios guianenses, também em função da conversão às religiões do colonizador, o que configura uma “doença de índios”, e, finalmente, a terceira aponta para uma abordagem biomédica equivocada que considera doença aquilo que efetivamente faz parte da desorganização do território e, por consequência, do imaginário coletivo, necessitando, por isto, ser tratada a partir da combinação entre itinerários terapêuticos indígenas e ocidentais relacionados à saúde que podemos cognominar provisoriamente de mental, pressupondo, claro, que as terapêuticas indígena e não indígena possam coexistir.

Entre “doenças de branco”, “doenças de índio” e o paradoxo da colonização epistêmica e religiosa, seguem as possibilidades de análise em aberto, para que sejam escrutinadas por acadêmicos e profissionais de saúde indígenas, a fim de, finalmente, propor prática ou práticas terapêuticas possíveis, no caso do aludido comportamento, terminar por inviabilizar a vida de pessoas, famílias e comunidades.

Sendo relativamente pouco o que podemos dizer sobre a proposta doença, desde a perspectiva da antropologia da guerra, pode-se inferir que o assunto interdito envolve a destruição da saúde das pessoas a partir de práticas xamânicas – ou do abandono destas práticas –, dependendo da função social de quem analisa o fenômeno. Entendemos que, para a região do Baixo rio Oiapoque, o histórico de práticas culturais interconectadas no tempo e no espaço devem fornecer soluções mediadas pela formação de profissionais de saúde ameríndios e afroguianenses, que, efetivamente, são parte legítima para ensejar acordos terapêuticos entre diferentes povos, homens e mulheres, humanos e não humanos habitantes do sistema-mundo *uaçauára*.<sup>215</sup>

A essa altura da pesquisa, é possível afirmar que o *Uaçauára* trata de uma identidade complexa e multifacetada, completamente adaptada à condição multiétnica e transfronteiriça às territorialidades em que se movimenta. Isto para dizer que é um erro pressupor a inadequação dos sistemas sociológicos indígenas na lida com os colonialismos advindos de diferentes nações e agências, tendo em vista que história pessoal de nosso

---

<sup>215</sup> Palavra correspondente ao gentílico para os habitantes do Território Indígena Uaçá/Amapá/Brasil. Tomada do *nheengatu*, a palavra pode ser traduzida como “os originários, os nascidos no Uaçá.”

próprio narrador-escritor, o Senhor *Koko Tavi* (Manoel Firmino), é exemplar nesse aspecto, demonstrando como povos e pessoas originárias, desde sempre habituadas à convivência em fronteiras físicas e epistêmicas, se movimentam e prevalecem acionando diferentes identidades interculturais. É assim que, apreendendo e fazendo dialogar diferentes saberes, elaborando distintas redes de solidariedade e aliança e trabalhando por toda a vida, no sentido de manter a integridade de seus referenciais cosmológicos – diante da aparente prevalência cultural do colonizador – que se tem buscado maneiras próprias de lidar com o arbítrio, a violência física e epistêmica, bem como com a ausência de saúde delas decorrentes.

### 6.3 A Guerra dos *Bubalos bubalis* e a resistência do povo ao sistema *Soraimon*

***O tratamento oficial reduziu os índios à pauperização. Há uma crença muito difundida (entre os poucos que se interessam pelos índios) de que a maneira de ajudá-los é cobri-los de presentes e 'elevá-los à nossa civilização'. Tudo isso pode ser atribuído a Auguste Comte, que teve uma enorme influência na educação superior local e que, através do seu espetacular discípulo brasileiro, o já velho General Rondon, corrompeu o Serviço de Proteção aos Índios.*** (Carvalho 2006:59, grifos nossos).

Nesta subseção, nos debruçamos sobre uma parte do diário de *Koko Tavi* (Manoel Firmino) que versa sobre a guerra administrativa movida pelo governo brasileiro em desfavor dos povos originários, por meio de diferentes agências, e que resultam, entre outras mazelas, na desorganização do sistema agroflorestal *Marworno* e consequente fome coletiva (Lima 1995). O conjunto de narrativas demonstra mais especificamente como as políticas do SPI, à época, baseavam-se na quimera de que haveria uma integração e dissolução dos povos indígenas no contingente de população genericamente brasileira, em um futuro próximo. Também se visibiliza uma racializada noção de “cuidados” com os indígenas, como expresso pelos gestores do SPI, conforme apresentamos na epígrafe desta subseção. (Carvalho 2006).

Para essa reflexão, partimos do pressuposto de que a desterritorialização de um povo não é caracterizada somente pelo seu deslocamento territorial, mas, também, pela inviabilização de seu modo de vida e reprodução econômica, em virtude de ingerência

externa, ainda que as pessoas não sejam expulsas de seus lares, como parece ser o caso em tela. A memória que examinamos trata do malfadado empreendimento militar que mobilizou o povo *Galibi Marworno* e seus aliados<sup>216</sup>, para fazerem frente aos humanos (militares do exército e agentes do SPI/FUNAI) e não humanos (búfalos asselvajados), que degradaram o território indígena com a instalação de uma fazenda de gado, no alto rio Uaçá, no período e contexto do pós-guerra. Não buscamos exatidão nas datas com que tratamos de bubalinos ocupando os espaços de vida e reprodução indígena – devorando e pisoteando os nichos ecológicos dos quais dependiam – mas, o importante é que o conjunto de memórias e documentos coligidos fazem pensar que a invasão dos animais foi gerada entre a fase final de atuação do SPI, e tenha perdurado pelo período de atuação da FUNAI, o que demonstra o caráter arbitrário e militarista do indigenismo brasileiro, independentemente da sigla declinada. Nesse sentido, o pós-guerra parece não ter representado alívio da pressão territorial sobre os povos indígenas dos rios Uaçá/Oiapoque.

A presença ostensiva do Exército Brasileiro (EB) no talvegue do Baixo Oiapoque é fenômeno relativamente recente, visto que o histórico de ocupação do território do Amapá demonstra as tropas luso-brasileiras durante o período oitocentista com seu posto mais avançado na Colônia Militar Pedro II (Almeida 1873), instalação situada na margem esquerda do rio Araguari, portanto, a pelo menos, quinhentos quilômetros de distância da calha do Baixo rio Oiapoque. Definitivamente incorporado ao território brasileiro somente a partir do laudo suíço, datado do primeiro ano do século XX, o vale do rio Uaçá foi perscrutado pelo Ministério da Guerra em diferentes expedições de reconhecimento, desde as primeiras décadas do período novecentista, com a consequente instalação de postos avançados do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), entre as décadas de 1930 e 1940.

No trabalho de Miguel Dhenin (2017:372), fica demonstrado como o EB se reapropria da antiga belicosidade luso-brasileira, mantendo a prática de exercer pressão sobre as populações indígenas, historicamente “[c]onsideradas como ameaça potencial à soberania brasileira na Amazônia”. A reificação do suposto “vazio demográfico” combinado à desconfiança projetada sobre as lealdades e mobilidade indígena contribuem para forjar e

---

<sup>216</sup> À semelhança da federação de caciques dos Povos Indígenas do Oiapoque (atual CCPIO); bem como o CIMI, órgão da Conferência Nacional dos Bispos no Brasil (CNBB).

perpetuar o lema do “ocupar para não entregar” fortemente amplificado pelo regime militar (1964-1985), ideário que, em alguma medida, prevalece até os dias atuais.<sup>217</sup>

Inicialmente, os trabalhos do órgão indigenista no Baixo rio Oiapoque vão classificar os povos indígenas da região como os Aruaque *Palikur*, os Caribe *Galibi Marworno* e os Tupi *Karipuna*, (Rondon 2019), visto que os *Galibi Kalinã* somente migrariam do território francês em direção a guiana brasileira, na década de 1950. Trata-se de classificações que podem ser questionadas à luz da atual reflexão antropológica, visto não alcançarem em amplitude as dinâmicas de deslocamento e fusão de distintos povos que surgem com o desvelamento da História efetivamente indígena, que, como o povo *Galibi Marworno*, são formados por distintas ondas de população guianense fazendo-se descendentes tanto de povos de origem Caribe e Aruaque, quanto de etnias afroguianenses recebidas e incorporadas em distintas ondas migratórias.

Uma vez conquistado o território do Amapá no alvorecer do século XX, vai ocorrer a instalação combinada do Comando Militar da Fronteira<sup>218</sup> do Exército com a Inspetoria do SPI na região do Oiapoque, aparato militar inicialmente tímido que, supomos, ganha importância estratégica no contexto da Segunda Guerra Mundial, tendo em vista a localização privilegiada da guiana brasileira para o reabastecimento das tropas aliadas. Com o arrefecimento da Segunda Guerra Mundial e o desdobramento do processo de administração de povos dominados, os *Galibi Marworno* vão experimentar a instalação da base avançada do exército em seu território, concomitantemente à de uma fazenda de criação de búfalos (*Bubalos bubalis*), ambos empreendimento das forças armadas nas imediações da aldeia *Kumarumã*, mais especificamente, na ilha denominada *Soraimon*, situada no coração do território indígena,<sup>219</sup> evento que impactou o povo *Marworno* no curso dos anos, conforme demonstram os testemunhos que seguem.

Embora a imagem de bubalinos apareça tradicionalmente vinculada a algumas regiões da Amazônia oriental, notadamente no arquipélago marajoara, a chegada desta

---

<sup>217</sup> Sobre isto consultar: Miguel Dhenin (2017:371-400).

<sup>218</sup> Na atualidade, o 34º Batalhão de Infantaria de Selva, sediado no distrito militar de Clevelândia do Norte, município de Oiapoque/AP.

<sup>219</sup> Santa Maria dos *Galibis* parece ter sido o nome imposto pelo SPI para o aldeamento, mas o nome que prevaleceu para a grande aldeia até o presente é *Kumarumã*. Segundo a líder *Galibi* Dona Elza dos Santos Figueiredo, nessa ilha jazem os restos mortais do Pajé *Arumã*, por isso as pessoas diziam: “vou morar com *Arumã*”, quando aceitaram concentrar os grupos familiares perto da nova escola e enfermaria construída pelo SPI. (Figueiredo 2018).

fauna exógena ao ambiente amapaense é relativamente recente, tendo sua introdução sido feita a partir de animais trazidos da ilha do Marajó na década de 1950 do século XX. (Domingues 2004). Domesticados em diferentes partes do continente asiático, esses animais guardam a característica de terem sua domesticidade considerada parcial ou incompleta, visto que voltam à condição de selvagens, após pouco tempo sem o manejo humano. (Monteiro 2009). Com animais pesando entre 600 e 800 quilos, o búfalo asselvajado torna-se uma ameaça real a humanos e não humanos que partilham do mesmo território. Sendo um animal rústico e resistente a praticamente todas as parasitoses e predações, o comportamento bubalino é causador de grande impacto nos ambientes em que é introduzido, conforme atestam os estudos do ICMBio para búfalos ferais. (Bisaggio et al. 2013).

Para além da agressividade com os outros habitantes do território, o comportamento de escavar buracos e formar poças de lama para a sua própria termoregulação, causa danos tão graves ao ambiente quanto a abertura de canais de drenagem e desvio das águas, redundando no entupimento da foz de rios, como já observado em diferentes topônimos do estado do Amapá.<sup>220</sup> Em razão disso, a invasão por espécies exóticas é considerada atualmente grave ameaça à diversidade biológica dos ecossistemas – notadamente os amazônicos – sendo a introdução de novas espécies animais considerada como vetor de extinção das espécies locais.

No caso dos bubalinos, o peso dos animais somado ao seu comportamento social é fator de compactação do solo, o que, no limite, cria condições para a extinção da vegetação nativa e conseqüente fuga ou desaparecimento da fauna local.

A qualidade da água é outro fator de peso para a dificuldade de coexistência com os bubalinos, já que a poluição causada pelo “[e]xcesso de fezes e urina, ocasion[am] aumento de turbidez e redução do nível de oxigênio na água [...] que podem comprometer na quantidade e qualidade do pescado, além da [...] ocorrência de doenças de veiculação hídrica.” (Monteiro 2009:18). A caracterização do comportamento de bubalinos semi domesticados e os possíveis impactos ambientais<sup>221</sup> causados para os meios em que são

---

<sup>220</sup> Sobre o assunto consultar matéria intitulada *Amapá vive caos ambiental* (Apple 2015).

<sup>221</sup> A Resolução nº 01/86, do Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA), define em seu Art. 1º o impacto ambiental como qualquer alteração das propriedades físicas, químicas e biológicas do ambiente natural, seja resultante de matéria ou energia, ou de atividades humanas que, direta ou indiretamente, afetem a saúde,

introduzidos fazem-se necessários, para que possamos aquilatar o nível do flagelo experimentado pelo povo *Galibi Marworno* por décadas a fio, em função da invasão e reprodução descontrolada dos animais (Imagem 56) em seu território:



Imagem 56 - Caveira de Búfalo fotografada na ilha de Maracá-Jipioca (Amapá/AP)  
Fonte: (Monteiro 2009).

O impedimento das atividades socioeconômicas, a insegurança alimentar e o comprometimento da saúde pública decorrente da criação extensiva de búfalos, além do temerário exercício de serem obrigados a transitar cotidianamente entre os animais bravios nos campos alagados, tesos e ilhas que compõem a paisagem, expuseram o povo *Marworno* à deterioração de seu modo de vida, em função do empreendimento do exército brasileiro. Promessas, acordos e compromissos de manejo e retirada dos animais, além da divisão da produção pecuária, jamais foram cumpridos integralmente, como apontamos nos relatos e documentos que se seguem.

---

segurança e bem-estar da população, suas atividades econômicas, biota, condições estéticas e sanitárias do ambiente, bem como a qualidade dos recursos ambientais. Mencionamos a resolução, por acreditarmos que ela pode tipificar os crimes socioambientais supostamente cometidos pelas forças armadas no território do Uaçá, como vemos no curso do texto. Sobre isto consultar: Brasil (1986).

As narrativas das duas grandes guerras mundiais ocorridas no século XX, registradas e interpretadas pelo Senhor *Koko Tavi* (Manoel Firmino [19--?]), conforme declinamos no início do capítulo, afirmam o período da primeira metade do século XX, como o momento em que os pajés *Galibi-Marworno* e seus *karuãnas* (bichos e armas espirituais) são derrotados pelas máquinas de guerra dos não índios.<sup>222</sup> Na interpretação do Senhor *Koko Tavi*, a morte do Cobra Grande que protegia o território *Marworno*, então assassinado pela hélice dos motores do navio de guerra dos brancos, enseja a invasão definitiva do vale do Uaçá e conseqüente declínio da autonomia territorial de seu povo. Para o memorialista indígena, o último grande Pajé *Marworno* – *Urussú* – termina seu ciclo de poder e mando juntamente com o ocaso da Segunda Guerra Mundial:

Nessa data acabou a 2ª guerra, definitiv[amente] o Brasil estava em liberdade, os negros [e] os índios de diversas nações, fic[aram] muito alegres, os negros agradece[ram] muito ao paje URUSSU. Os índios Galibi Marworno agradece[ram] muito mais, disse[ram]: agora nós vamos embora em nossa terra, no nosso lugar, os negros [que estavam] amigados com os índios, com as índias, disse[ram]: nos mesmos ainda não va[mos] para nossa terra, nós vamos converçar com o cacique Xinuã a respeito [de] nosso deslocamento. (Tavi [19--?]).

Depois da passagem do Cândido Mariano da Silva Rondon (2019) pelo Oiapoque, no final da década de 1920 e posterior avanço do Exército brasileiro e do SPI sobre o território do Uaçá, podemos localizar um de seus ápices “civilizatórios” com a abertura da Fazenda *Soraimon*, no princípio da década de 1960, empreendimento que objetivou a criação de búfalos para o abastecimento de carne ao batalhão de fronteira, embora o argumento mais utilizado seja o de que se intentava criar uma cultura do pastoreio entre os indígenas, a fim de garantir a sustentação de aldeias com maior concentração demográfica. Conforme apontamento da tese de Meire Adriana da Silva (2020), os búfalos trazidos pelo exército às proximidades da Aldeia *Kumarumã*, principal aldeamento do povo *Marworno* por volta de 1962, eram oriundos:

---

<sup>222</sup> A construção da base Aeronaval do Amapá tornou cotidiano o trânsito de máquinas de guerra na região do Cabo Orange. A queda de aviões de combate norte americanos no interflúvio *Caciporé/Uaçá* é fato histórico registrado tanto para o povo *Galibi Marworno*, quanto para os *Palikur Arukwayene*, que guardam memória dos sinistros e resgates de corpos, inclusive, localizando as carcaças de cargueiros B-29 e B-24, em seus territórios de caça (Batista 2020). Sobre o assunto consultar: Ricardo Bonalume Neto (1995).

[D]e uma fazenda que o exército mantinha na região de Ponta dos Índios. No entanto, os búfalos atravessavam o Rio Oiapoque para a região da Guiana Francesa, o que causava muitos conflitos. Por esse motivo, o exército levou parte dos animais para a região próxima à Aldeia Kumarumã [...] A resolução para o problema de abastecimento de carne em Oiapoque também foi um dos motivos alegado pelo exército para a instituição da fazenda. Essa ação foi feita em conjunto entre o exército e a Superintendência do Plano de Valorização da Amazônia (SPVA). A Colônia Militar de Clevelândia recebeu recursos dessa Superintendência, contribuindo com a abertura da Fazenda Suraimon (BASTOS, 2014). Assim, além da presença do SPI, a fazenda também poderia contribuir com a presença militar junto à Área Indígena e com o intuito do projeto de nacionalização e “integração” dos Galibi Marworno à chamada sociedade não-indígena, pois eles, os indígenas, poderiam vir a ser produtores de búfalo ou gado. (Silva 2020:120).

Buscando evitar conflitos com a gendarmeria francesa, porque os búfalos não respeitavam a fronteira binacional, a solução encontrada pelo exército brasileiro, em conjunto com o SPI, foi transferir os animais para a terra indígena, na região das nascentes do rio Uaçá. Distintos relatos de época dão conta de que o exército já havia tentado transferir os animais para partes do território pertencentes aos povos *Karipuna* e *Palikur*, desistindo do intento devido à negação dos líderes destas comunidades que, prevendo o desastre, não aceitaram o trânsito e instalação dos animais.

O alegado “acordo” feito pelo exército para instalar a fazenda de búfalos entre o povo *Marworno* é tema bastante controverso, visto que “[a] proposta da instituição da referida fazenda havia sido recusada pelos Karipuna, conforme informou Manoel Primo dos Santos (Coco) em entrevista a Gallois e Carelli em 1982.” (Silva 2020:121). Na versão do órgão indigenista e do exército, a fazenda teria sido ofertada e aceita pelos *Galibi Marworno* através de uma de suas lideranças, o Senhor Raimundo Gerônimo, com promessas de que não faltaria carne para o povo e leite para as crianças na escola do SPI, então inaugurada na aldeia *Kumarumã*. (Assis 1981). Além disso, consta uma obscura negociação que se vale do poder e fascínio que a posse de armas de fogo exercem sobre guerreiros/líderes indígenas, como mostramos adiante.

Sobre o impacto direto do aparato estatal nas lideranças indígenas, o Senhor *Koko Tavi* (Manoel Firmino) nos lega um pungente testemunho, demonstrando o *modus operandi* dos militares, ao deslegitimar as lideranças tradicionais:

[Eles] viaja[ram] para Oiapoque leva[ndo] os líderes: Cacique Camilo Narciso, Yót-nã Joanê dos Santos, Conse[lheiro] Raimundo Geroimo, [para] buscar as garantias,

uniformes, com diversas leis assinadas. [Agora] não e mais cacique, é Capitão Camilo Narciso, não é mais Yót-nar, e Mâjo[r] Joanê dos Santos, não é mais Gôceie, é Delegado Raimundo Geronimo. Volta[ram] para a Aldeia, [...] as populações fic[aram] muito contente [porque] as novas lideranças, cheg[aram] com muito material da escola, trosse[ram] presente para cada [um] dos alunos, dorm[iram], de manha, reuni[ram] todos os povos, apresentou frente dos povos, com uniforme[.] (Tavi [19--?]).

O “uniforme” do registro do *Muchê Koko Tavi* (Manoel Firmino [19--?]) refere á “doação” de fardas militares aos líderes indígenas favoráveis a “entrada dos brancos”, expediente praticado na Amazônia indígena desde a chegada dos portugueses, conforme refere o trabalho de Márcio Couto Henrique:

O fornecimento de farda aos tuxauas ou “principais” das aldeias era prática comum desde o Brasil colonial, apesar de não ser previsto no Decreto de 24 de julho de 1845, que regulamentava a atividade missionária no Brasil. Era uma forma de distinguir simbolicamente as lideranças indígenas e promover a disciplina nos aldeamentos. Assim, procurava-se incrementar o poder de lideranças favoráveis, interferindo nas dinâmicas das políticas indígenas. (Henrique 2021:313).

Um importante registro imagético que se entrecruza a narrativa de *Koko Tavi* (Manoel Firmino) é encontrado nos registros da Comissão Rondon, que no mesmo contexto fotografou o recém empossado Capitão Camilo Narciso e o Major Joanê (Jeannet Alexandre). Na imagem 57, em seguida, os líderes *Marworno* à época da implantação da fazenda de búfalos, fotografados no rio Uaçá com as roupas de algodão que provavelmente ganharam da Comissão Rondon.



Imagem 57 - Da esquerda para a direita os líderes *Galibi Marworno* Camilo Narciso e Jeannet Alexandre, de acordo com o arquivo do Marechal Rondon  
Fonte: (Rondon 2019:264).

Vejamos, no excerto a seguir, o processo de consulta para a instalação da fazenda entre o povo *Marworno*, segundo os registros do diário pessoal do Senhor *Koko Tavi* (Manoel Firmino [19--?]), o que podemos ler como a perspectiva indígena:

[O] senho[r] sargento Solidão, falou com cacique Camilo Narciso sem comunicar os povos, nem vice cacique, co[n]selheiro não sabia ainda da entrada do bufalo, dentro da área indígenas Galibi Marworno. Pagou o cacique Camilo Narciso, com um[a] arma de fogo, o cacique aceitou, as população nem sabias, quando percebeu chegou 3 bufalos na aldeia, kumarumã, as ficou preocupados com esses animais, hai as população fez procuração a entradas desse bufalos, sem permissão, fez reunião geral, com cacique, com chefe do SPI, com comandante, do Exe[r]cito, com vice cacique, com conselheiro e populações. Disse, o comandante do Exe[r]cito, quem que nós autorizou a entradas e chefe do SPI, de voces e o capitão de vocês, paguei com um espingardos supe[r] novos, as população ficou calad[a]. O senho[r] comandante começou falar, disse [o] exercito, vai ajuda[r] voces, na educação, na saude, no transporte, alimentação, leite, carne, roupas para os indios, nos não va[mos] deixar os bufalos, passa[rem] para a aldeia. O senho[r] chefias de vocês vai esta[r] juntos com exércitos, pidir recuros para voces, as população não deu respostas, o mânjo Joanê dos Santos, o delegado **Raimundo Geronimo**,<sup>223</sup> as

<sup>223</sup> O registro de *Koko Tavi* (Manoel Firmino), coerente com os registros de época, declina todos os líderes envolvidos na instalação da fazenda de búfalos, tais como os Senhores Raimundo Geronimo, Camilo Narciso e Joane dos Santos, líderes indígenas que assumiram as patentes e títulos de liderança impostos pelo SPI/Exército, tais como Capitão, Major e Delegado. *Koko Tavi* registra, ainda, o nome do Senhor Djalma Sfair, agente do SPI/FUNAI para o Oiapoque à época (Zaguetto 2019), ao lado do Sargento do Exército, constringendo as lideranças a permanecerem no suposto “acordo”, em trocas das armas de fogo entregues

população ficou desconfiados, com senho[r] Dijalme Esfait, com cacique Camilo Narciso. Ficou avaliando os bufalos, com o chefias, com cacique Camilo Narciso, primeiramente os bufalos, começou corre[r] atras das pessoas, come[r] roupas das pessoas, os bufalos começou ficou brabos, os indios não podia i[r] para roças, não podem ir pescar, o rio ficava cercado de búfalos. Os indios comecava prejudicando as populações. Os indios começou a reclama[r] do capitão Camilo Narciso. O cacique Camilo Narciso se arrependeu [...]. (Tavi [19--?]), grifo nosso).

Para reafirmar os registros da versão do Senhor *Koko Tavi*, localizamos sobeja documentação de época que evidencia o sofrimento do povo *Galibi Marworno*, por décadas a fio, com a invasão de búfalos aos seus campos e savanas, os nichos ecológicos dos quais dependiam seu modo de vida e segurança alimentar. O comportamento dos animais atacando as pessoas, devorando suas roupas e emporcalhando a água potável era só o começo de um longo histórico do sofrimento que viria pela frente. Em diferentes atas das Assembleias dos Povos Indígenas do Oiapoque, reiteradamente, descrevem relatos da destruição das roças dos *Galibi Marworno*, em função do povoamento de búfalos (Silva 2020). Para além das roças, um evento que marca profundamente a memória *Galibi*, diz respeito à destruição de seu cemitério, então escavado e destruído pelos búfalos, ocasião em que:

[O] exército convenceu o Chefe que seria uma boa contribuição para o povo Galibi-Marworno, que, quando [os búfalos] multiplicasse, seriam repartidos com o povo, então, o povo aceitou. Quando os búfalos chegaram na região do rio waçá criou muitos problemas, muitas coisas, gente que tinha roça perto ao acesso a água, então se mudaram para longe, devido ao estrago que os búfalos faziam. **Eles comem tudo o que viam,**<sup>224</sup> quando essas pessoas iam pra roça os búfalos assustavam porque eram muitos, eles não eram como gado comum; isso gerou um outro problema que fez muitas pessoas se deslocar mais acima da cabeceira do rio pra fazer roça. Muito mais longe, onde eles não podiam chegar, porque as ilhas tudinho eram destruídas. Até o cemitério foi destruído. O lugar onde é considerado sagrado foi destruído, então criou muitos problemas pra nós indígenas. Eles comem cana, bananas, manivas, não tinha como fazer roça. [...] O Capitão da época (hoje conhecido por Cacique) aceitou, porque não tinha conhecimento do que eram os búfalos. [...] Ele aceitou porque ele falava muito pouco o português e

---

no escambo.

<sup>224</sup> O ato dos búfalos de mastigar ininterruptamente tudo o que encontravam aparece em diferentes relatos de interlocutores *Galibi Marworno*, e o fato produzia pavor nas pessoas. O hábito de ingerir barro, terra e mesmo ossos de animais mortos pode ser explicado pela necessidade que os bubalinos têm de satisfazer suas exigências de consumo de minerais essenciais como: cálcio, fósforo, cobalto e cobre, que coincidentemente, são abundantes no terreno das necrópoles que para os povos indígenas e mesmo para os supostos civilizados são espaços que requerem respeito e reverência. Para detalhamento do comportamento de bubalinos, consultar: José Ribamar Felipe Marques (2000).

não entendia [...] eles entraram nessa conversa que era um grande engano. Os búfalos comiam até as roupas das pessoas. (Forte 2021, grifos nossos).

São muitos os testemunhos do sofrimento do povo com a permanência dos búfalos. Meire Adriana da Silva (2020:121) registra a fala do *Galibi Marworno* Romildo dos Santos, que afirma ter realmente ocorrido uma “crise da farinha” entre o povo, grassando a fome generalizada pela falta de acesso às roças de mandioca e aos recursos aquáticos, produtos da pesca e mariscagem tradicional, além da ausência do aporte de carne e leite que o exército prometera, a partir do funcionamento da fazenda.

Retomando o diário de *Koko Tavi* (Manoel Firmino [19--?]), observamos que, no início da década de 1970, o novo Cacique *Marworno*, Senhor Floriano Macial, estava às voltas com o problema dos bubalinos que não dão trégua a seu povo. Ao receber o prefeito de Oiapoque a época, Tenente Onotônio (Onotônio em *Kheuól*)<sup>225</sup>, o Cacique Macial tenta negociar:

[E] disse para Prefeito ONOTÔNNO, vamos negocia[r], responde [o] prefeito ONOTÔNNO, me conta tudo o que vocês esta faltando, na sua aldeia, hai o cacique Floriano Macial fez um depoimento, de todos o que é que mas nós prejudicar é a FAZENDA SURAIMUN. O exercito esta dando muitos prejuízo, para nois em nossas AREAS, é por isso, eu sou cacique da aldeia Cumarumã, as população disse o cacique Floriano Macial esta procurando nossos direitos. Foi por isso solicitamos ão senho Prefeito ONOTÔNNO, pode nós dar ajuda elabora[r] um baixa assinada, os Eleito[r] vai ajuda, com votos ão senhor [...] O senhor Prefeito ONOTONO, disse, cacique, fala com P[adre] Nelhe, para elabora[r] um documento, para enviar ão Presidente Indígena disse, prefeito ONOTONO, para cacique Floriano Macial. O senho[r] P. Nelhe trabalha com os indios, ele e indígenistos, hai não paga nada, o prefeito ONOTONO, disse ão cacique Floriano Marcial [...] (Tavi [19--?]).

Causa estranheza que um prefeito biônico (não eleito pelo voto popular) da época da ditadura militar (Paes 1995), que, pelo menos em tese, tinha à sua disposição diferentes recursos para interceder pelo povo *Marworno*, tenha indicado ao Cacique que procurasse o Padre Nello<sup>226</sup> para que este tomasse a frente das medidas de reintegração territorial dos indígenas, contrariando outros interesses, sugestão que nos faz pensar em mais uma

<sup>225</sup> Segundo Sonia Zagueto (2019:381), o Tenente Onotônio foi prefeito não eleito de Oiapoque no início da década de 1970.

<sup>226</sup> Trata-se do Padre Nello Rufaldi, clérigo vinculado ao CIMI que atuou em favor dos Povos Indígenas do Oiapoque, posicionando-se contra os arbítrios da ditadura militar à época. Aspectos da atuação do Padre Nello podem ser apreciados em Jane Felipe Beltrão e Ramiro Esdras Carneiro Batista (2018).

estratégia de produção de argumentos contra a atuação do clérigo, a essa altura, inimigo declarado do regime militar. Talvez, nunca venhamos a conhecer as reais motivações do Prefeito Tenente Onotônio para o assunto.

Em 1976, mais de uma década depois dos primeiros incidentes registrados com os animais nas aldeias *Marworno*, ainda encontramos o ofício do delegado regional da FUNAI sediado em Belém/PA, Coronel Antônio Augusto Nogueira, pedindo providências quanto à retirada dos bubalinos da Terra Indígena Uaçá. Além da retirada, o Coronel recomendava o óbvio, que o órgão estimulasse as práticas econômicas e alimentícias tradicionais do povo, como o aproveitamento dos “imensos açazais”<sup>227</sup> constantes do território. Quatro anos depois do mencionado ofício, então dirigido ao presidente nacional da FUNAI, General Ismarth de Oliveira, permanece o desinteresse em dar cabo do flagelo dos búfalos asselvajados no território indígena. A principal alegação “oficial” seria de uma pretensa dificuldade em “doar” à FUNAI a fazenda, supostamente pertencente ao exército, a fim de que o órgão indigenista pudesse, finalmente, desativá-la.

É possível identificar o sofrimento dos *uaçauára* também nas páginas da revista<sup>228</sup> do CIMI, nos idos dos anos 1980, por ocasião de uma assembleia ocorrida na aldeia Manga, quando o cacique Macial apoiou o discurso de Henrique dos Santos, cacique *Karipuna*, que referiu na ocasião que “ninguém mais do que os próprios índios tem maior interesse de defender suas terras”, pois é impossível confiar nos “civilizados”, porquanto os “brancos” defendem somente seus próprios interesses, e que os povos do Uaçá têm motivos suficientes para não confiarem em promessas, e a prova disso, segundo o líder, era “a criação da fazenda de búfalos de Kumarumã, quando os próprios índios nada fizeram para impedir.” E prossegue o Cacique, afirmando que os indígenas confiaram que “as autoridades da Funai, se incumbissem pelos seus interesses”, e a agência entregou “um terreno de grande valor, prometendo que aquilo seria para beneficiar a própria comunidade indígena, posteriormente, com leite, manteiga, queijo, etc.” (CIMI 1980:13-16), promessas jamais

---

<sup>227</sup> Conforme ofício da segunda Delegacia Regional da FUNAI (Belém/PA), para a presidência do órgão. O documento pode ser acessado em Meire Adriana da Silva (2020:403-404).

<sup>228</sup> Trata-se da revista/jornal “Mensageiro”, impresso que segundo Paula Faustino Sampaio fora criado no ano de 1979 no Pará, durante a terceira assembleia do CIMI realizada em Abaetetuba/PA. Da fundação do Mensageiro participaram os líderes oiapoqueenses Geraldo Lod (*Kalinã*), Tãgaha (*Karipuna*), Paulo Orlando (*Palikur*), além dos *Munduruku* Floriano *Tahue* e Francisco *Hakai* e mais onze missionários do CIMI. (Sampaio 2021:120).

cumpridas, visto que os militares foram os únicos beneficiados com o projeto, segundo o Relatório da Assembleia divulgado pela Revista.<sup>229</sup>

Na Assembleia dos Povos Indígenas do Oiapoque, ainda em 1980, os caciques reunidos decidiram enviar um ultimato à FUNAI, uma vez que diferentes líderes *Marworno* tinham feito várias viagens a Brasília para tentar desativar a fazenda, sem sucesso. Nesse momento, o comunicado da capital federal informava que, não sendo eles atendidos, a solução seria o sacrifício em massa, de todos os animais. (Silva 2020) A resposta a essa correspondência somente viria anos depois, após duas décadas de sofrimentos e impedimentos que só aumentavam, devido ao crescimento demográfico do povo.

Segundo o diário de *Koko Tavi* (Manoel Firmino [19--?]), a burocracia criada entre o exército e a FUNAI para a desapropriação da fazenda e o retorno das terras aos seus legítimos donos era falsa, já que a propriedade não possuía escritura e muito menos registro, já que pertencente, desde tempos imemoriais, ao seu povo. *Koko Tavi* registra uma síntese da questão:

[O]s índio[s] disse[ram], tem bufalo [que] já comeu as roupas dos índios, já correu atrás dos índios, já foi até na roça dos índios, derrubou a casa do forno dos índios, já comeu mandioca dos índios. No dia da reunião assinou todos os povos, cacique, vici cacique. Conselheiros, prepar[aram] uma denúncia contra essa fazenda Suraimon. Fez um documento encaminhamos em Brasília, para Presidente Indígena Rondôn, tinha 200 cabeça de búfalos, na área indígena Uaçá. O senhor Frederico, cacique Macial, vice cacique Felizardo dos Santos, 3 conselheiros, índios, foi a Oiapoque, fala com capitão Exército [em] Crevelândia do Norte, chegou lá, foi com capitão do Exército, Frederico apresentou cacique, vice cacique, os três conselheiros para o capitão do exército, começou discutindo. O capitão não concordou, com assunto, gritou com eles. O Senho[r] Frederico, ficara cara a cara com capitão do exército, discutindo, não deu respostas. Voltou para aldeia. [Em] 1985, o chefe Frederico de Miranda Oliveira, viajou a Brasília em busca [d]o direito dos índios Galibi Marworno, sob Fazenda Saraimum. [D]ia 08.12.1985, chegou Frederico chefe da FUNAI, de Brasília, alegre com bo[as] notícias, disse para os povos, esta aprovados, troce o xereco do Decreto, e o geral do documento para entregar ao comando, com a mão do cacique Macial, vice Felizardo, e 6 conselheiros, no gabinete do exército. A retirada do bufalo das áreas indígenas [do] rio uaçá, a fazenda não esta[va] registrada em cartório nenhuma. De repente foi vendido os búfalos para o senhor Irodino filho, empresa[rio] dono comprou todos [...] [T]erminou vende[r] os búfalos, para os empresários, acabou com a fazenda no Suraimom, os exércitos foram embora, deixou as casas para os índios, há começava melhora[r] o rio, os campos, as mata, as ilhas, e as roças e a aldeia. Disse[ram] os índios: o chefe Frederico, fez um bom trabalho, junto com a comunidade, com cacique, com vices, com os conselheiros. (Tavi [19--?]).

<sup>229</sup> Para uma leitura completa das denúncias apresentadas pelas lideranças dos povos indígenas do Uaçá, consultar: CIMI (1980).

Tratados aos gritos pelos agentes do exército quando reclamavam, os líderes do povo *Marworno* somente conseguiram resolver a desdita com a autorização, por parte da FUNAI, da venda de todos os animais para um empresário do Oiapoque, o que resultou no abandono da fazenda. Não há registros de como e a quem foi feito o pagamento pelas duzentas cabeças de búfalos finalmente retiradas do Uaçá, negociação realizada por prepostos do órgão indigenista, a julgar pelo testemunho de *Koko Tavi* (Manoel Firmino [19--?]).

A linguagem metafórica utilizada no título em referência a um empreendimento militar que permite que búfalos submetam pessoas, devorem seus lugares de vida, trata-se de um estado de exceção no qual podemos detectar e identificar práticas etnocidas, além de uma estranha produção de deslocamento sem deslocados, em face da permissão para que animais exógenos inviabilizassem as condições de manutenção da vida indígena. O conjunto de indícios reunidos sobre a Fazenda *Soraimon* demonstram que o povo *Galibi Marworno* foi alienado dentro de seu próprio território, configurando a distopia de um deslocamento sem deslocados, como mencionamos. Envoltos na “briga” com os búfalos (Imagem 58) e o Estado brasileiro, desde 1962 (Silva 2020), o Povo *Marworno*, finalmente, retoma seu território e se livra, concomitantemente, dos búfalos e do exército, por volta de 1985.<sup>230</sup> (Tavi [19--?]).

---

<sup>230</sup> Para Carlos Alberto Ricardo (1983) a Fazenda *Soraimon* teria sido desativada em 1983. De 1962, provável ano da instalação, segundo Meire Adriana da Silva (2020), até a reintegração do território aos seus legítimos donos em 1983 (datação não indígena), ou 1985 (datação indígena mencionada por *Koko Tavi* - Manoel Firmino); contam-se mais de vinte anos de ocupação não humana e humana a desestruturar o território *Galibi Marworno*.



Imagem 58 - Um búfalo feral da “raça” dos que invadiram o território Galibi Marworno. Arte de Gowhey. Fonte: (Galiby 2021).

A esta altura da história, talvez não seja mais possível responder se os diferentes agentes indigenistas que atuaram no vale do Uaçá, de fato, acreditaram que seria possível transformar o povo *Galibi Marworno* em pecuarista de *Bubalus bubalis*, dada a suposta “vocação” de seu território para a criação extensiva desse tipo de rebanho. Para além do arbítrio do Estado brasileiro, que via de regra interfere em territorialidades indígenas que não conhece e nem deseja conhecer, mas apenas explorar, também podemos pressupor que houve vantagens auferidas por particulares na abertura do acesso àquele território.

Conforme demonstram diferentes registros da imprensa contemporânea, a transposição inadvertida de bubalinos para a ilha continental do Amapá tornou-se um problema ambiental de grandes proporções para o ente federado, degradação socioambiental que prevalece no tempo e no espaço dada a fragilidade de atuação das atuais políticas e dos órgãos ambientais em toda a Amazônia. Mas, a pergunta que reincide diz respeito ao porque de um sistema pecuário que tanto mal causou ao povo *Marworno*, ter perdurado por tanto tempo.

Para a longevidade da *Soraimon*, cumpre apontar a obviedade do interesse do exército brasileiro em manter alguma autonomia alimentar, em um território considerado de difícil logística para o provimento das tropas na fronteira, interesse este que teria

corroborado com outro, o dos órgãos indigenistas (SPI-FUNAI), que, de seu nascimento até a atualidade,<sup>231</sup> preconizam uma alegada integração produtiva dos povos indígenas aos ditames da sociedade e do modo de produção – ambientecida<sup>232</sup> – considerado hegemônico.

Para reflexões futuras, existe ainda a possibilidade de visibilização das ações de particulares que enriqueceram com o acesso aberto pelo exército ao Alto rio Uaçá, visto que há reificadas memórias da atuação de “marreteiros” que assediavam o povo *Marworno* em operações comerciais de cunho duvidoso. Além disso, relatos de acidentes com armas de fogo que vitimaram pessoas indígenas e eventuais menções ao abuso sexual de mulheres indígenas estão dentre os muitos efeitos sociais que cabem no bojo do sistema *Soraimon*, considerando o escrutínio dos manuscritos do Senhor *Koko Tavi* (Manoel Firmino). Essas são memórias, histórias e registros que nos fazem pensar que são “os brancos” e não os búfalos, os verdadeiros devoradores do território do Povo *Marworno*.

Ainda há muito que se investigar e vizibilizar sobre a desdita envolvendo a malfadada experiência da fazenda, em busca das possíveis respostas para a prevalência de um sistema pecuário que tanto mal trouxe ao povo *Marworno*, e por tanto tempo. Cabe também repensarmos as premissas sobre a suposta “baixa intensidade” da guerra proposta aos povos e territórios indígenas, já que parece excessiva, quando confrontamos os testemunhos e as memórias das pessoas que vivenciaram e vivenciam o estado de sítio ininterrupto.

Finalmente, ao mundo colapsado pela guerra dos “brancos”, que recorrem inclusive ao superpovoamento de búfalos, com o intuito de subjugar as territorialidades indígenas, o Povo *Marworno* respondeu com luta, diplomacia, paciência e capacidade de organização. Podemos considerar pelo menos uma batalha vencida por ocasião da homologação da Terra Indígena Uaçá, no ano de 1991,<sup>233</sup> corolário de uma guerra ininterrupta pela vida, em meio ao constante dismantelamento e reconstrução do sistema-mundo *Uaçauára*.

---

<sup>231</sup> Por atualidade apontamos o que está sendo chamado, sob a égide do governo Bolsonaro, como a “Nova Funai”, que se constitui em uma orientação, implementação e uso da agência indigenista que pode ser definida como uma política abertamente “anti-indígena” (Ribeiro et al. 2022).

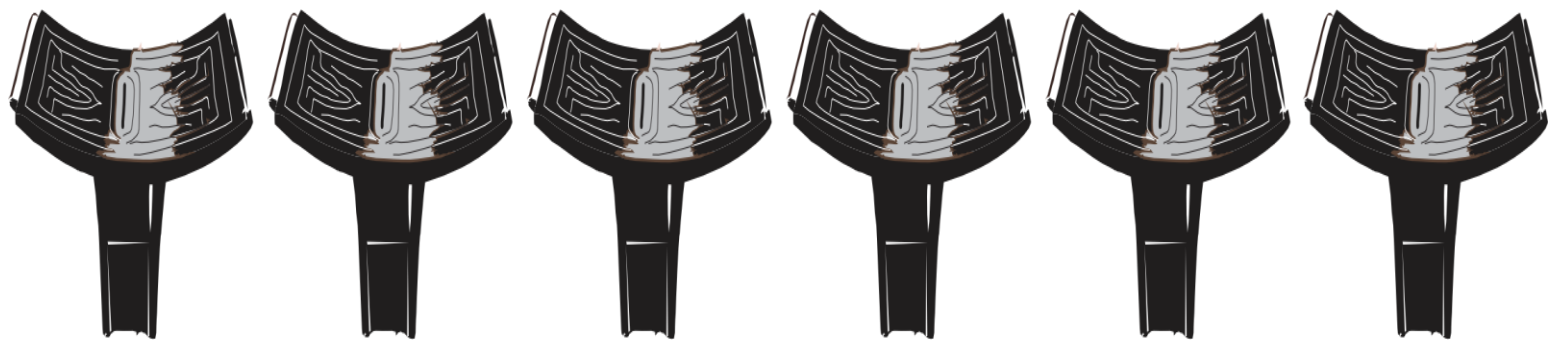
<sup>232</sup> Denominam-se “ambientecida” as ações deletérias e deliberadas do órgão indigenista e do exército, comprometendo os modos de vida indígena que, de alguma forma, se associam à etnocídio e genocídio que acompanham a ação, supostamente inofensiva.

<sup>233</sup> Conforme o Decreto Presidencial de número 298, datado de 29 de outubro de 1991, que homologa a demarcação administrativa da Área Indígena Uaçá, no Estado do Amapá. (Brasil 1991).

Finalmente, é possível inferirmos que as duas conflagrações mundiais fragilizaram, indiretamente, a autonomia territorial *Galibi*, uma vez que, mesmo não guerreando no interior do território indígena, a base aeronaval cedida pelo governo brasileiro ao exército norte-americano fortaleceu a presença do exército brasileiro na região do Oiapoque, ocupação que, antes dos conflitos mundiais, era débil, por falta de acesso ao local, logística e investimentos, no período entre a decretação do Laudo suíço e as grandes guerras, conforme atestou a própria Comissão Rondon, em 1927. (Rondon 2019). Para além da “paranóia anticomunista” (Bruit 1987) que povoa o imaginário nacional até o presente momento, as guerras mundiais pelejadas nos mares e no céu da ilha do *Amapá’Ú* proporcionaram a instalação definitiva do exército brasileiro na bacia do rio Oiapoque, impactando, permanentemente, o *modus vivendi* indígena.

# CAPÍTULO VII

*Racismo à Francesa: “Bósch Nègres”, Créoles e o contexto da “Invenção” de grupos étnicos no Baixo Oiapoque*



*Banquinhos de Madeira Saamaka  
(Conforme Waddy Benoît, 2019)*

## 7 RACISMO À FRANCESA: *BÓSCH NÈGRES, CRÉOLES* E O CONTEXTO DA “INVENÇÃO” DE GRUPOS ÉTNICOS NO BAIXO OIAPOQUE<sup>234</sup>

*A inferiorização é o correlato nativo da superiorização européia. Precisamos ter a coragem de dizer: é o racista que cria o inferiorizado.* (Fanon 2008:90, grifos nossos).

Do ponto de vista historiográfico, a diáspora africana encetada em função do comércio transatlântico propõe um fenômeno mundial “[ú]nico em termos de número, extensão geográfica e econômica”, conforme palavras de Valter Roberto Silvério (2013:39). A estimativa, talvez ainda subestimada, dá conta de pelo menos 22 milhões de africanos compulsoriamente deslocados para diferentes partes do mundo, entre os anos de 1500 e 1890.<sup>235</sup> Esse deslocamento humano sem precedentes devastou a dinâmica demográfica de extensas áreas do continente africano, acarretando o esvaziamento que produziu efeitos sociais nos diferentes arranjos sociológicos em processo, além de inaugurar a formação de distintas nações e grupos étnicos em outros lugares do Novo Mundo, a partir da reivindicação de ascendência e unidade africanas. (Andrews 2014).

No continente americano, a diáspora africana produziu desdobramentos idiossincráticos com a formação de verdadeiros “[E]stado[s] negros” (Silvério 2013:49), a exemplo de Palmares no Brasil; de Saint Domingue, que posteriormente se tornou a República do Haiti<sup>236</sup>, no Caribe antilhano; dos Garífunas<sup>237</sup> em Belize, e na Guatemala, em Honduras e, ainda, o surgimento do país *Saramaka*<sup>238</sup> na Guiana franco-holandesa (Price 2014), evento tomado à análise neste capítulo.

O termo “Estado” Negro, como o utilizamos neste texto trata da formação de territórios africanizados e politicamente autônomos com defesas consolidadas a partir da

<sup>234</sup> Parte deste capítulo foi originalmente produzido em co-autoria com a Professora Jane Felipe Beltrão e publicado pela editora da Universidade Federal de Roraima no livro *Antropologias do Extremo Norte: desafios etnográficos em contextos críticos* (2021). Para o artigo completo, consultar: Ramiro Esdras Carneiro Batista e Jane Felipe Beltrão (2021:151-178).

<sup>235</sup> Para uma visão ampliada dos números da diáspora, consultar: Valter Roberto Silvério (2013:39-44).

<sup>236</sup> Primeira nação do mundo a abolir a escravidão, por volta do ano 1800, a partir da revolução empreendida pelos escravizados da possessão francesa de Saint Domingue, ocasião em que se fundou a República Independente do Haiti. Sobre a discussão, conferir: George Reid Andrews (2014:45).

<sup>237</sup> Sobre o deslocamento compulsório dos garífunas no Caribe, consultar: Nancie Gonzáles (2008).

<sup>238</sup> As categorias étnico-raciais originárias de línguas faladas no Baixo Oiapoque são grafadas em itálico – sem flexão de gênero, número e grau – por não serem vocábulos pertencentes à língua portuguesa do Brasil.

combinação de lideranças guerreiras e religiosas, que recorreram, principalmente, às matrizes *Vodu*, *Obeah* e *Islã* acionadas na produção da unidade afro-americana.<sup>239</sup>

Nesse sentido, as diferentes guerras e tratados de paz forcejados por africanos e afroguianenses na América e no Caribe podem ser encarados como eventos interdependentes que se desdobram até o presente, tanto em nível de atuação política direta, como em nível de representações de um passado inspirador. Contrariamente ao que propõe uma historiografia de base neerlandesa,<sup>240</sup> esses tratados de paz arrancados aos colonizadores por unidades guerreiras afro e afro-americanas, no período colonial, são essenciais para um aprofundamento na história da descolonização guiano-caribenha, inclusive, porque o neocolonialismo teria aprendido e se reconfigurado a partir deles.

Confrontando a história da descolonização caribenha tal como produzida por historiadores neerlandeses, Rogério Brittes Wanderley Pires (2017:146) reflete que “[s]eria um erro considerar qualquer forma de resistência isoladamente, de maneira que quilombismos ou marronagens, em suas variadas formas, não devem ser tomados como notas de rodapé da história.”

Muito se gastou em tinta, no Brasil dos séculos XIX e XX, tentando recompor a “originalidade” e “pureza” dos povos africanos em seus itinerários diaspóricos, sobretudo, a partir do diálogo com a memória dos “[a]fricanos em extinção” ainda sobreviventes do tráfico negreiro considerado ilegal somente a partir da segunda metade do período oitocentista. (Rodrigues 1976:11). Mais que saber se de maioria *Banto*, *Congo* ou *Guiné*, classificações que muito serviram para estabelecer “[c]ritérios científicos da inferioridade da raça negra”, explicitando o quanto eram pessoas supostamente “[f]etichist[as], brutais, submiss[a]s [...] ou mais própri[a]s para os árduos trabalhos de nossa lavoura rudimentar” (Rodrigues 1976:5-20), interessa-nos entender a agência e as estratégias de recomposição étnica que permitiram a luta contra a escravidão protagonizada por africanos, afro-americanos<sup>241</sup> e, no caso da região das guianas, contando quase sempre com o envolvimento

<sup>239</sup> Sobre o assunto consultar: Valter Roberto Silvério (2013).

<sup>240</sup> Rogério Brittes Wanderley Pires (2017) faz referência específica a *Gert Oostindie* e *Inge Klinkers*, historiadores holandeses que desconsideram a relevância dos “tratados de sangue” afro-guianenses, que em versão eurocêntrica não são considerados eventos relevantes para a história da região. Sobre o assunto, consultar: (Pires 2017:143-174).

<sup>241</sup> Observando a literatura de Stuart Hall relativa às dificuldades de lidar com termos genéricos como “afro-caribenho” e “afro-guianense”, que dizem pouco ou nada dos autoreferentes étnicos, empresto a reflexão do

de aliados e/ou desafetos pertencentes a diferentes povos indígenas. (Price 2014; Benoît, 2019).

Parafraseando George Reid Andrews (2014), postulamos que, para o caso da fronteira euro-americana do Baixo rio Oiapoque, é interessante inquirir em que medida a diáspora africana produziu uma América Afro-indígena, ora escamoteada pela fronteira franco-brasileira, sobretudo ao se considerar que a movimentação de base escravista nesta fronteira produziu o deslocamento compulsório de povos indígenas.

Portanto, a análise se volta para os grupos étnicos que emergem do interior do escravismo forjado pelo sistema de *plantation* guianense, organização econômica que Achille Mbembe (2018b:27) considera como a mais “[e]mblemática e paradoxal [figura] do estado de exceção” imposta a seres humanos. Nesta medida, o homem de origem *Saramaka*<sup>242</sup>, com quem dialogo em meu cotidiano etnográfico, é descendente direto daqueles africanos escravizados que sofreram a tripla perda: “[d]e um “lar”, perda de direitos sobre seu corpo e perda de estatuto político”. (Mbembe 2018b:27).

A discussão sobre a formação dos grupos étnicos de presumida origem africana no continente americano parece ter se debatido entre dois polos principais: a criouliização, que designaria um processo de transformação cultural resultando em novas sínteses originais, portanto distintas das culturas africanas originárias, visto que não haveria homogeneidade nos povos e nas pessoas transplantadas que justificassem uma cultura substantivamente africana (Mintz e Price 2003); e a africanização, que pressupõe a manutenção de culturas africanas etnicamente localizadas no novo território, sem alterações significativas no seu conteúdo (Pires 2015). Cumpre lembrarmos que as classificações utilizadas em ambos os lados do Atlântico para caracterizar a identidade regional dos africanos não podem ser tomadas como referentes étnicos, salvo se autodeclaradas, visto que seu uso remete ao nome de portos, rios, regiões ou lugares litorâneos onde as pessoas eram embarcadas. Exemplo disso são pretos *Mina*, *Mandinga* ou *Guiné* denominações exógenas utilizadas para “[a]ssinalar um conjunto de grupos étnicos relativamente vizinhos [...] com certa

---

autor para quem o termo “afro”, assim substantivado, remete a pessoas e grupos diaspóricos nas américas que, experimentando perdas e ganhos no processo histórico de reterritorialização, demonstram vontade de construir e/ou negociar novas “africanidade[s]”. Para a discussão, conferir: Stuart Hall (2013:48-49).

<sup>242</sup>Na língua *saramaka* o etnônimo é registrado como *Saamaka*, com a supressão da consoante “R”. No presente trabalho utilizo-me da forma escrita tal como registrada na literatura etnológica de língua portuguesa (*Saramaka*) e na grafia autóctone (*Saamaka*), como sinônimos. Richard Price lembra que o povo conhecido “[c]omo *Saramaka* [mudou] seu etnônimo para *Saamaka* em 2010, a fim de aproximar a forma escrita do nome à sua pronúncia”. Consultar: Richard Price (2014).

estabilidade territorial e, no contexto do escravismo, embarcados nos mesmos portos”. (Barroso Junior 2016:334).<sup>243</sup> Esse “batismo” colonial dirigido às distinções étnicas e raciais percebidas também pode ser postulado para os *Saamaka/Saramaka*, uma vez que os etnônimos que nomeiam sua diversidade interna provêm dos nomes das antigas *plantations* de onde teriam se evadido, como vamos mostrar.

Para o caso dos grupos étnicos afroguianenses que emergem do colonialismo escravocrata no Baixo Oiapoque, a transformação/crioulização parece ser a forma conceitual mais acertada, no entanto, a referência se complexifica, quando pessoas etnicamente diferenciadas negam, explicitamente, a identidade crioula ao mesmo tempo em que visibilizam nuances do colonialismo interno (Lopes 2016), como aponta-se nas narrativas de nosso interlocutor e nas alusões ao discurso de seu pai, o *Muchê* (Senhor) *Ouady*. As narrativas de organização e descrição da *Ladjé* (guerra) envidada por afroguianenses sugerem posições intermediárias entre a crioulização e a africanização, pressupondo a invenção<sup>244</sup> de novas unidades étnicas para a conformação da diáspora (Heywood 2019), conforme argumentamos ao longo deste capítulo.

Os *Saamaka* são um povo afro-guianense<sup>245</sup> que habita desde as regiões florestais da República do Suriname (antiga Guiana Holandesa), até as fronteiras costeiras da Guayane (antiga Guiana Francesa) com o Brasil. Formados a partir do tráfico negreiro e diferentes eventos guerreiros, revoltas e fugas, principalmente nos séculos XVII e XVIII, pelejando, a princípio, contra judeus portugueses estabelecidos na costa guianense, e, posteriormente, contra quaisquer agentes ou governantes que se apresentassem, foram também denominados *Bósch-négre/Buchinêngue/Businenge*, ainda no século XVII, (Laval 2016), a partir de processo de reterritorialização realizado em termos próprios, no interior da Amazônia caribenho-guianense, sendo que:

---

<sup>243</sup> Para a discussão, consultar: Reinaldo dos Santos Barroso Junior (2016).

<sup>244</sup> Para consultar a discussão sobre a “invenção da tradição” entre afro-brasileiros, consultar: Elisabeth Kiddy (2019:165-191).

<sup>245</sup> O cotidiano etnográfico multilíngue torna confuso e ambíguo o uso da terminologia referente às origens étnico-raciais. No trabalho, utilizam-se afrodescendente e afro-guianense “[n]o sentido racialmente exclusivo, diaspórico, para me referir àqueles indivíduos considerados por si próprios ou pelos outros como ... de ascendência africana conhecida”, tal como o faz George Reid Andrews (2014:33). Nos diálogos e entrevistas com os autores/interlocutores, utilizamo-nos livremente dos termos tal como são propostos por eles.

[S]ua história, em muito de sua dimensão política e econômica, foi construída largamente em contraponto à história do mundo branco, da costa [...] [tendo] um devir próprio, certamente marcado por irrupções e diálogos com europeus, mas não um mero reflexo disso. Tal devir é profundamente marcado pelos “primeiros tempos. (Pires 2017:161).

No caso em tela, consta que unidos em torno de um líder guerreiro (*gran-man*, *gaa'man*, ou *ghãmun*) – título honorífico que se analisa mais adiante – pelo menos seis grupos étnicos afro-guianenses arrancaram das mãos dos holandeses sua liberdade, oficialmente em 1762,<sup>246</sup> portanto, décadas antes da Revolução Haitiana, isto, depois de infringirem severas baixas ao sistema de *plantation* da costa de Paramaribo, por meio de guerra generalizada, resistindo à preação escravocrata no interior da floresta, por aproximadamente cem anos (Dorigny e Gainot 2017). Trata-se, portanto, de unidades étnicas forjadas na *ladjé*<sup>247</sup> (guerra) anti-escravocrata e descolonizadora, ou dito em termos próprios: na *Marronage*<sup>248</sup> Afro-guianense.

Uma vez auto libertos, os *Saamaka* participaram da abertura dos rios que viabilizaram a corrida do ouro no Oiapoque do século XIX, por serem considerados exímios *canotiers*, fabricantes e condutores das canoas adequadas aos rios encachoeirados da região. (Pires 2015) No Baixo rio Oiapoque, limítrofes à fronteira brasileira, parecem ter se estabelecido, definitivamente, por volta de 1900, embora Richard Price (2007:120) admita a chegada dos primeiros *Saamaka* entre os garimpos dos rios *Approuage* e *Sinnamary* em 1860, a partir de “acordos” celebrados com o governo colonial que teriam conferido “[g]randes privilégios e uma notável autonomia” aos *nègres* migrados do Suriname em direção à colônia francesa (Imagem 59):

---

<sup>246</sup> As fugas coletivas combinadas aos incêndios nas *plantations* tratadas em termos próprios como a *ladjé*, realizaram-se em um longo arco temporal, entre 1680 e 1760 aproximadamente, o que também ajuda a explicar a diversidade interna *Saamaka*. (Pires 2015, 2017).

<sup>247</sup> Sinonímia para guerra em língua *Créole*.

<sup>248</sup> *Marrom* e *Marronage* detêm diferentes grafias mediante a bibliografia consultada. No trabalho, optamos por registrá-los em conformidade com a grafia utilizada para o Caribe francófono e a Guiana Francesa.

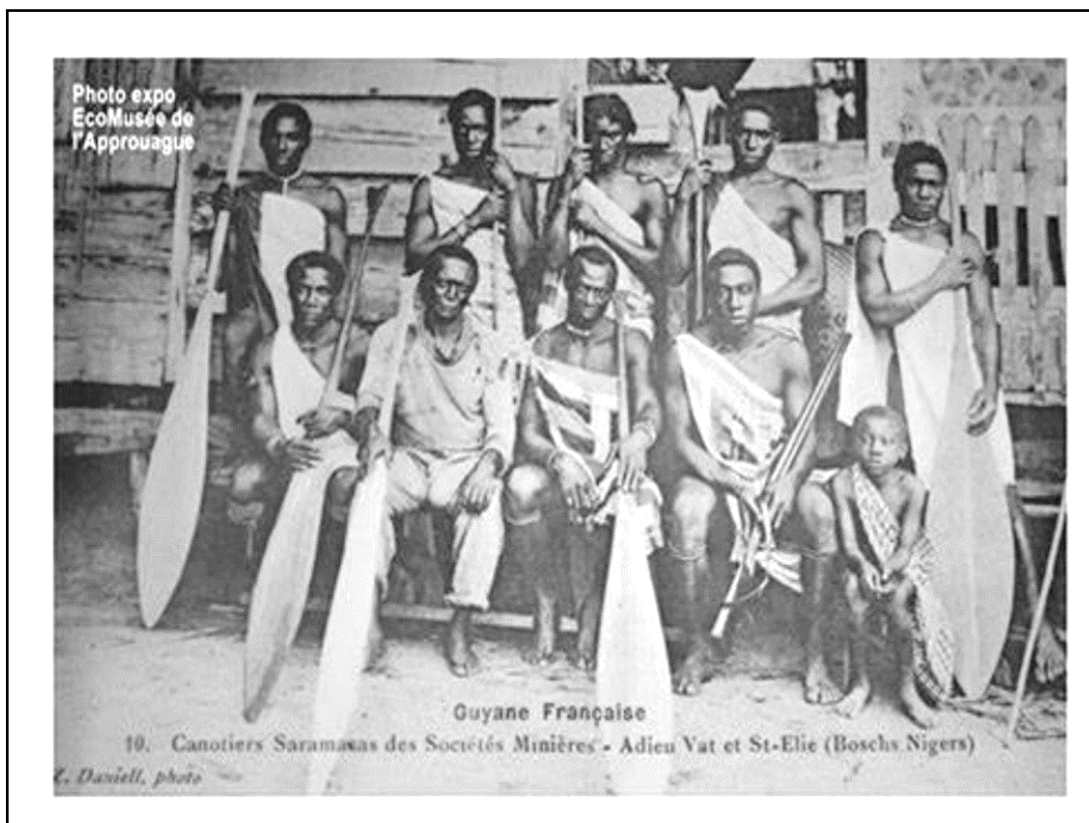


Imagem 59 - Barqueiros *Saamaka*, também designados *Saramaká*, *Bosch Nègres* ou *Buchinenguê*, retratados na região do rio *Approuague*, interior da Guiana Francesa (Guyane).

Fonte: (Benoît 2020).

Conforme Pauline Laval (2016) e Waddy Many Camby Benoît (2019) propõem, os *Saramaka* conquistaram o monopólio do transporte ribeirinho no rio Oiapoque a partir de 1900, e do rio *Approuague* a partir de 1920, sendo suas canoas de madeira (Imagem 60) tão excelentes e flexíveis que, posteriormente, foram alvo de aquisição pelo exército brasileiro.<sup>249</sup>

<sup>249</sup> Sobre o assunto consultar: Pauline Laval (2016) e Waddy Many Camby Benoît (2019).



Imagem 60 - *Canotiers Saamaka* trabalhando para a expedição do Ministério da Guerra brasileiro ao Oiapoque, em 1927.

Fonte: Museu do Índio (2021).

Pelas muitas descrições que encontramos, percebemos que o racismo trata de uma configuração social que “[...] é massacrante [...] e engendrado por relações de poder que oprimem, fundamentadas em diferenças, as quais são tomadas como desigualdades, que alimentam preconceitos e discriminações [...]” (Beltrão 2018 apud Batista e Beltrão 2021:154-155). Os colonizadores partem do pressuposto de que existem humanos superiores e inferiores, humanos evoluídos e selvagens (Fanon 2008), no caso, os afrodescendentes territorializados na floresta e os povos indígenas no Baixo Oiapoque, nem humanos seriam/são considerados. Os sucessivos ataques racistas, além de produzirem conflitos, indiretamente, desencadeavam reações e agências dos massacrados e nos casos extremos, a declaração da *ladjé* (estado de guerra) propriamente dita.

À semelhança do que encontrei referenciado na história étnica do Povo *Palikur Arukwayene* (Aruaque) sobre uma proposta dimensão cíclica da guerra (Batista 2020), nas narrativas mito-históricas *Saamaka*, há o que foi chamado de *Fosuten*, palavra que pode ser traduzida como ideologia do “primeiro tempo”, em referência ao tempo de guerra que há de retornar em um futuro incerto. (Price 1983). Conforme a etnografia de Rogério Brittes

Wanderley Pires (2015, 2017), o tempo *Saamaka* segue uma linearidade invertida em que os ancestrais são as pessoas que andam na frente e os contemporâneos os que devem andar atrás, no caminho dos antepassados e em atenção às lições aprendidas referentes ao caminho e comportamento dos *Bakka* (brancos).

O evento fundador da história *Saamaka* enquanto povo não é consensual, dada à sua diversidade interna, e ora é delimitado pela fuga das *plantations* em direção à floresta surinamesa (Pires 2017), ora pela descida do navio tumbeiro em terras guianenses (Benoît 2019), conforme a comunidade consultada. Essa suposta contradição ou duplicidade em seu evento fundador pode ser pensada a partir da organização interna *buchinenguê*, visto que para os *Saamaka* “[a]s culturas/tradições/costumes são muitas – [e] cada comunidade tem a sua[.]” (Pires 2017:161). Assim, se para os *Saamaka* do Baixo Oiapoque a história começa na descida do tumbeiro, nas comunidades surinamesas essa inauguração do eixo temporal é iniciada com o advento das primeiras fugas da escravidão e o ato de incendiar as antigas *plantations*.

Na Imagem 61, em seguida, uma mulher e alguns dos homens *Saamaka* que “andaram a [nossa] frente” no rio Oiapoque, por volta da década de 1930 do século XX.



Imagem 61 - Pessoas *Saamaka* constantes dos registros da Comissão Rondon.  
Fonte: Museu do Índio (2021).

## 7.1 Enredando os fios dos conflitos

*Os dois brigamos, convergindo violências. O branco me solavanqueou, parecia transtornado em juízo de bicho. Mas a luta logo se desgraçou [...]– Você sempre quer mandar em mim. Sabe uma coisa: colonialismo já fechou! – Não quero mandar em ninguém [...] – Como não quer? Eu nos brancos não confio. Branco é como camaleão, nunca desenrola todo o rabo [...] – E vocês, pretos, vocês falam mal dos brancos mas a única coisa que querem é ser como eles [...]* (Couto 2008:28-29, grifos nossos).

Os *nègres* na região das guianas são pessoas deslocadas compulsoriamente, fato que marca as narrativas indígenas da região do Baixo rio Oiapoque, visto a prevalência de “transplantados” da Costa africana e de seus descendentes, refugiando-se junto aos povos indígenas, em diferentes momentos da história vivenciada. O termo *nègre* do francês corresponde ao *nigger* do inglês americano, e conotativamente pejorativo, ao *preto* no português, respectivamente (Fanon, 2008), portanto, trata-se de designação carregada de discriminação no caso do Caribe francófono, por referir especificamente a pessoas escravizadas.<sup>250</sup> Nesse sentido, neste Caribe, a pessoa negra não escravizada poderia ser melhor designada pela palavra *noir* (negra). No caso da fronteira Oiapoque, *nègre* não parece guardar a mesma conotação pejorativa do contexto antilhano de forma que o utilizamos livremente, tal como proposto por meus interlocutores.

Os primeiros registros escritos da presença *nègre* na região remontam ao século XVII, quando as pessoas eram traficadas em navios europeus destinados ao sistema escravista das *plantations* de cana-de-açúcar, tabaco e café caribenho-guianense (Visigalli e Sarge 2011). O rico mercado cafeeiro da América do Sul iniciou-se pela exploração escravocrata de base africana dirigida por colonizadores holandeses no Suriname e, posteriormente, franceses na Guiana, só chegando ao Brasil, a partir do tráfico de mudas e sementes da planta árabe. Digno de nota para o período colonial é o excelente tabaco da região guianense/oiapoqueense, que em boa parte do período tem seus charutos e derivados mais valorizados no mercado transatlântico que os de origem cubana.<sup>251</sup>

<sup>250</sup> Para a discussão, consultar: Frantz Fanon (2008).

<sup>251</sup> Sobre o comércio no Caribe colonial, consultar: Egle Barone Visigalli e Kristen Sarge (2011).

Ao enredar os fios da História narrada com as evidências historiográficas, discutimos nuances das relações étnico-raciais entre distintos povos africanos: fundadas no tráfico humano; na formação, de perspectiva própria, como se nativos fossem; e na invenção, da perspectiva colonial relativa ao grupo étnico *Saamaka*, em referência à sua diversidade interna; em busca de alguma compreensão sobre os conflitos do ponto de vista daqueles que vivenciaram/vivenciam as disputas. A partir da abordagem etnográfica, procuramos comparar as narrativas franco-caribenhas de orientação colonizadora sobre os denominados *Bosch-nègre* (negros enganadores ou negros da floresta) das guianas, com a autodenominação e História narrada em termos próprios, pelo afroguianense Waddy Many Camby Benoît (2019), nosso principal autor/interlocutor do tema que apresentamos na introdução desta tese.

Cumpramos dizermos que, do lado brasileiro da fronteira, os termos usados para designar afroguianenses de maneira genérica é *bushinenguê*, quilombola ou *saramaká*. De maneira análoga, na margem francesa, usa-se o *saramaka* ou seu correspondente genérico, o *créole*<sup>252</sup>, embora isto seja um equívoco, porque não se trata dos mesmos grupos étnicos. Na fronteira franco-brasileira, além de nomear a língua afro-indígena do Oiapoque, a palavra *créole* também designa pessoas de origem africana, como problematizamos, a seguir, em relação à díade *saramaka/créole*, enquanto aparente formação de subdivisões no interior dos grupos humanos de ascendência africana.

Coerente com seu uso no caribe francófono, o *Créole* parece designar o “negro evoluído” (*noir évolué*) de que o discurso colonial francês se utiliza para diferenciar o afrodescendente “educado dentro da cultura francesa”; do *nègre* da floresta, culturalmente africanizado e distanciado do caminho dos brancos. (Fanon 2008:30). Ao longo do texto, trazemos muitas das designações êmicas e éticas utilizadas no Baixo Oiapoque para pessoas de distintos pertencimentos, sempre na perspectiva de problematizar como indivíduos e povos subalternizados empreendem a “[t]entativa de dar um novo significado a um termo (ou categoria) já existente a ponto de fazê-lo sair do seu lugar em sua estrutura

---

<sup>252</sup> Neste contexto, não parece haver dúvida de que a palavra é um “afrancesamento” do étimo hispânico *criollo*, que, originalmente, designa os brancos nascidos nas colônias espanholas. Mas, o termo é polissêmico, sendo usado, inclusive, para designar a língua geral afro-indígena no Baixo Oiapoque. Em inglês, o termo refere tanto descendentes de europeus quanto “mestiços” de europeus com africanos. Em português, por sua vez, o termo aponta um africano nascido no Brasil. Para aprofundamento na discussão, confrontar: Karl Monsma (2014).

significativa”. (Amador de Deus 2019:35).

No caso da antiga Guiana Holandesa (atual República do Suriname), o termo *Bosch-nègre* parece ser empregado como sinônimo de *maroom*, preto foragido ou negro da selva, conforme nos ensinou *Yermollay Caripoune* (Luiz Yermollay Oliveira dos Santos) (2018, 2019). Não obstante a designação historicamente constituída, jovens afro-surinameses de distintas etnias têm rejeitado o termo *Bosch* por o considerarem pejorativo, preferindo serem chamados de *maroons* (Els 2019). O vocábulo *Maroon* advém da designação *cimarrón* utilizada por colonizadores espanhóis para se referirem tanto ao gado, quanto os índios bravos que se refugiavam em montanhas. Para resistirem à escravidão no interior da floresta, distintos povos africanos formaram a *maroonage* guianense. *Maroonage*, no caso, parece propor uma antítese à *crioulagem*, por tratar-se da manutenção de uma alteridade radical que rejeitou a proximidade e a sujeição aos “brancos”, baseada em suposto afeto e aliança que caracterizou a relação entre escravistas e escravizados nas faixas litorâneas das Guianas.<sup>253</sup>

Ainda no universo das designações e autodesignações de cunho racializado, existe a palavra *troubadours* que designa colonizadores de pele branca. Segundo Waddy Many Camby Benoît (2019), a palavra *Toubab* designa, na atualidade, o branco-europeu, embora também possa ser usada para referenciar pessoas negras culturalmente, digamos, “embranquecidas”.

No município brasileiro de Oiapoque/Amapá (antiga Martinica), a presença afrodescendente é forte a ponto de engendrar histórias locais que indicam como primeiro morador/fundador do sítio o *Muchê Emille Martinique*, um homem negro oriundo das ilhas do Caribe. A mítica figura do negro *Emille* é historicizada por Waddy Many Camby Benoît (2018), que afirma ser ele oriundo do norte da ilha da Martinica (atual Fort de France). Trata-se de um homem que supostamente teria chegado ao Baixo Oiapoque, fugindo da erupção vulcânica da *Montaigne Pelée* (Montanha Pelada) que devastou o mais rico porto francês no Caribe, em princípios do século XX, soterrando de cinza a cidade de *Saint-Pierre* (Jay 2016).

Existem narrativas de origem pré-colonial e evidências históricas das atividades do vulcão *Pelée* nas Antilhas. Este relato de Waddy Many Camby Benoît (2018) parece referir-se à grande erupção de 1902 que matou entre trinta e quarenta mil pessoas na ilha da

---

<sup>253</sup> Para ampliar a compreensão do assunto, conferir: Marcel Dorigny e Bernard Gainot (2017).

Martinica. Desta catástrofe geológica, teriam sobrevivido apenas uma ou duas pessoas negras, trancafiadas em uma cela da prisão local, fato que permite admitir hipoteticamente auxílio às narrativas em torno do negro *Emille*, um dos supostos sobreviventes da hecatombe que atravessou o mar do Caribe, refugiando-se no Oiapoque, e nele assumindo a condição de garimpeiro livre.

Segundo Waddy Many Camby Benoît (2018), o nome original desse ilustre martiniquense é *Emille Boston* (Imagem 62), tendo ele chegado ao Baixo Oiapoque por volta de 1902:



Imagem 62 - Mural constante da orla do município de Oiapoque/AP em que se retrata o negro caribenho Emille de Martinique (Emille Boston), tendo como pano de fundo a cachoeira Gran Roche (*Cafez'oca/Marripá*).  
Fonte: Foto do autor (2019).

Aparentemente, as “[b]elas mulheres negras, de largas ancas e dentes perfeitos” (Zaguetto 2019:146), a proverbial força física e as práticas religiosas de homens negros que

lembravam o *Vodum* haitiano, bem como o contínuo fluxo de crioulos francófonos<sup>254</sup> reconhecidos como exímios artesãos e garimpeiros, forjaram no imaginário urbano oiapoquense a noção de que africanos, e não indígenas, seriam os verdadeiros fundadores do território. Pressupõe-se que a desqualificação de povos indígenas em contraponto aos afrodescendentes coloca-os em disputa uns contra os outros, pela terra, afastando, em tese, as disputas afrodescendentes *versus* colonizadores e povos indígenas *versus* colonizadores, deixando, então, os invasores livres para estabelecerem as alianças mais convenientes.

A descrição racializada desses corpos de origem africana, a um só tempo bonitos e produtivos (Gómez 2012), remontam ao escravismo historicamente praticado em larga escala em todo o escudo guianense. A francofonia que reportamos não trata propriamente da língua francesa, mas da base lexical dessa língua europeia que, no período escravagista do século XVIII, teria conectado as línguas africanas, ameríndias e francesa, originando a atual língua *Créole*, na versão afroguianense e o *Kheuól*, na versão indígena. (Laval 2016). Por outro lado, também é possível supor que a francofonia é estratégia política colonial, conveniente à possibilidade de submissão e controle das pessoas.

A História oficial, ainda hoje ensinada nas escolas, considera que a exploração de pessoas de matriz africana escravizadas em colônias francesas, inclusive a guianense, estendeu-se até 1794, quando, influenciadas pela Revolução Francesa de 1789, as colônias francesas também abolem a escravatura, uma vez que a França já declarara sua primeira abolição da escravidão para o período. (Dorigny e Gainot 2017). Estima-se que, à época, dos 15 mil indivíduos que habitavam a Guiana Francesa, aproximadamente 12 mil eram escravizados de origem africana (Zaguetto 2019). Essa breve abolição, revogada por Napoleão Bonaparte alguns anos depois, acarretou o declínio das *plantations* da então produtiva colônia guianense açoitada por um sem número de revoltas e consequente expulsão e assassinatos de seus antigos mestres e senhores, alguns dos quais refugiaram-se em Belém do Grão-Pará, província mais avançada do Brasil no Caribe. Pesquisas documentais, como a de Ivete Machado de Miranda Pereira (2016), demonstram que esses emigrados para Belém, outrora escravistas guianenses de “fortuna” na costa atlântica, foram

---

<sup>254</sup> Sobre o assunto consultar Sonia Zaguetto (2019).

importantes na composição da rede de espionagem que permitiu ao império brasileiro a tomada da ilha de Caiena, em 1809.<sup>255</sup>

Em termos históricos locais, a abolição escravagista revogada pelo imperador francês é atribuída, consoante a memória *saamaka*, aos caprichos da “linda crioula” *Josephine De Bournais*, que, não se conformando com a perda de seus servos, e “agindo como uma fera doida”, teria convencido seu então amante, Napoleão Bonaparte, a revogar a abolição, segundo Waddy Many Camby Benoît (2018). Caprichos de *De Bournais* à parte, o que de fato ocorreu foi o reestabelecimento da escravidão e do tráfico negreiro, em maio de 1802 (Dorigny e Gainot 2017), instituindo-se, então, esta mulher crioula como traidora do povo para sempre.

Conforme considera Zaghetto (2019), com as revoltas ocorridas nas guianas, a maioria dos ex-escravizados optou por se embrenhar nas matas<sup>256</sup> e construir seus projetos de liberdade e autonomia, não esperando pela revogação da ensaiada abolição. Podemos inferir que as idas e vindas da abolição francesa fez desse território (*Guyane*) uma rota de mocambos para o qual afluíam fugitivos de origem africana, tanto do Caribe quanto da Costa paraense brasileira. A ensaiada liberdade proposta pelo ideário da Revolução Francesa somente teria efeitos mais permanentes nas colônias caribenhas a partir da queda de Napoleão, em 1815, e depois do boicote inglês ao tráfico negreiro, em 1834. A Inglaterra, a França e, posteriormente, o Brasil envidaram esforços para a abolição da escravidão, criando *corpus* de leis, ao passo que a Holanda sempre ignorou esse tipo de movimento, conforme sugerem Dorigny e Gainot (2017).

As ocorrências fazem com que a Guiana Francesa (*Guyane*) e seus territórios contestados tornem-se o *locus* de liberdade a ser buscado tanto pelas pessoas escravizadas quanto por africanos libertos, que, no Brasil, eram indesejados devido à insegurança que geravam no interior do império, sobretudo após a malograda Revolta dos *Malês* em 1835.<sup>257</sup> Provavelmente, o movimento histórico de colonização, a escravidão, a guerra, a abolição e a recondução ao cativeiro forneceram as condições para a produção da etnicidade *saamaka* e,

<sup>255</sup> Sobre o assunto, consultar: Ivete Machado de Miranda Pereira (2016:345-365).

<sup>256</sup> Dos silêncios em torno de temas como o suicídio nas narrativas de nosso interlocutor, que analisamos a seguir, depreendemos que, diante da necessidade de romper com o sistema de *plantation*, planejou-se: (1) a guerra de rebelião e destruição generalizada (*ladjé*) com ou sem ajuda de guerreiros indígenas; (2) a evasão para a floresta; e mesmo (3) aos eventos extremos como o suicídio.

<sup>257</sup> Sobre o assunto, consultar: Manuela Carneiro da Cunha (1985), Maria do Rosário Alves Pereira (2011) e Luciana da Cruz Brito (2016)

consequentemente, para a criação da atual língua *Créole* no Baixo Oiapoque, visto que é o enfrentamento conflituoso que favorece a demarcação de territórios e pertencas étnicas.

Notemos que o título de *Ghãmun*<sup>258</sup> é o mesmo usado pelos povos indígenas do Baixo Oiapoque para se referirem aos seus líderes e velhos/as (especialmente os *Karipuna* e os *Galibi Marworno*). A palavra designa a qualidade de pessoa grande ou notável na língua *Créole/Kheuól*, mas, conforme Waddy Many Camby Benoît (2018), entre seu povo o *Ghãmun/Gaa'man* designa, além de uma pessoa honorável, o líder espiritual da comunidade que também vem a ser um grande narrador, descrição que coincide em alguma medida, com a figura dos homens-memória apontados por Jacques Le Goff (2013:425), personalidades que guardam consigo a possibilidade de rememorar os códigos da tradição, ordenando os fatos que podem “manter a coesão do grupo”, a partir de uma memória coletiva que se apresenta como “reconstrução generativa”, constantemente reificada. Na verdade, a credibilidade da narrativa é conferida pela importância e honorabilidade do narrador (a), o velho ou a velha que andam sempre à procura incessante do caminho dos ancestrais dos primeiros tempos. (Pires 2017).

Entre os *Saamaka* no Baixo Oiapoque, há ainda termos para designar a liderança política interna, o *Báxia*, enquanto o líder para a representação externa é o *Capitaine*, e, finalmente, o xamã que é o mesmo *Ghãmun* ou *Gaa'man*, um tipo de líder superior, restando evidente que tais funções não se misturam. Digno de nota ainda é a assertiva de Waddy Many Camby Benoît (2018) que, peremptoriamente, afirmou que a “verdadeira” História *Saamaka* precisa ser contada, para que ele e seus irmãos finalmente “tenham paz”, assertivas que nos permitem pressupor que há entre os afrodescendentes a permanente necessidade de “[l]ibertar os antepassados recalcados” que Roger Bastide percebeu na produção literária afro-brasileira (Pereira 2011:354), e que nosso interlocutor considera primordial, pois olvidar os antepassados corresponde a não ter paz. Da fala do autor podemos considerar, ainda, que os herdeiros e herdeiras da diáspora africana “[n]ão costumam andar sozinhos. Carrega[ndo] além de sua história de vida, a de seus ancestrais [sendo que] a marca dessa história está em seus corpos, acompanha[ndo]-os em qualquer lugar a que vão.” (Amador de Deus 2019:29). Se o olvidamento dos antepassados é fator de

---

<sup>258</sup> Como vimos apontando, *Ghãmun*, *Gaa'man*, e *Ganmã* são variações da mesma palavra e se referem ao mesmo título honorífico usado por indígenas e quilombolas, tanto no Baixo Oiapoque, quanto no interior da floresta surinamesa, respectivamente.

perturbação, podemos concluir que o esquecimento desse passado não é uma opção, tendo em vista que os ancestrais são sempre aqueles que andam à nossa frente.

Com relação aos lugares de memória, vale ressaltarmos a importância da Cachoeira do *Cafezóca*, que delimita a atual fronteira física entre o Brasil e a França, a montante da cidade de Oiapoque. A cachoeira, também conhecida como *Gran Roche* ou *Marripá*, é o local onde o governo brasileiro, atualmente, planeja construir uma usina hidrelétrica (Saint Louis 2007).

Consta da memória *saamaka* que agentes escravistas franceses e holandeses teriam chegado a um acordo e enviado um grupo de batedores do povo (afroguianense) *D'júká*, a fim de caçar refugiados do povo *Boni*, na ocasião aldeados na *Cafezóca*, conforme referiu Waddy Many Camby Benoît (2018). Nesse contexto, o batedor *D'júká* pode corresponder ao papel social atribuído ao Capitão do Mato brasileiro, que vive da predação de seu próprio povo. É significativo que a língua destes *nègre D'júká* seja supostamente oriunda dos judeus portugueses, a designada *Dju'tongo* (língua judia). Esse crioulo de origem judaico-portuguesa também compõe a base lexical do patrimônio linguístico dos povos *Saamaka* e dos *Mataway*, segundo Rogério Brittes Wanderley Pires (2017).

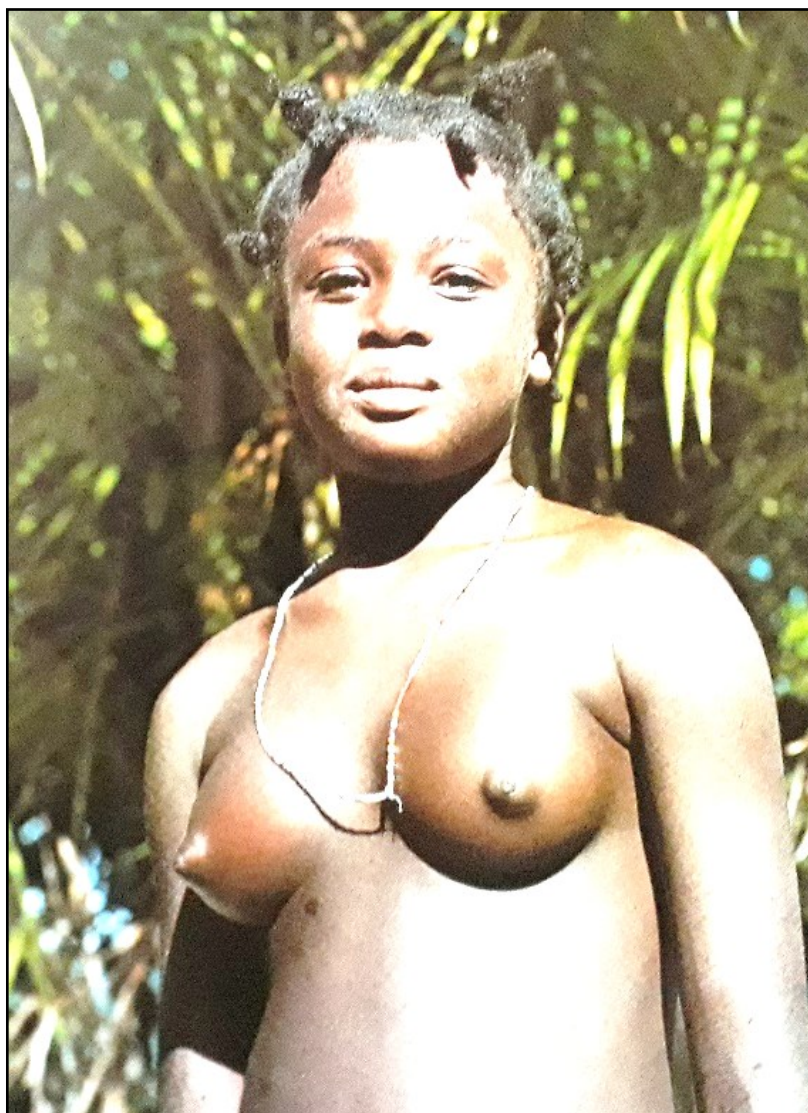
Nesta mesma cachoeira, os líderes *Boni/Alukú* lutaram contra os *D'júká* e os *Wajãpi*. No conflito morreram muitas pessoas, tanto entre o povo *Boni*, quanto entre os *Wajãpi*,<sup>259</sup> fato ocorrido por volta de 1830, segundo a memória do pai de Waddy Many Camby Benoît. Os *Boni* são os afrodescendentes apontados por Nina Rodrigues como o “[p]ovo livre da Guiana”<sup>260</sup> que divide-se em “[c]lãs totêmicos, dos quais um era precisamente [o] da tartaruga”. (Rodrigues 1976:199). Ainda, em referência a esse povo *Alukú* que entrara para a literatura etnológica registrado como *Boni*, ele talvez seja o mais conhecido grupo étnico dentre a diversidade afro das guianas, provavelmente, função da notoriedade conferida ao *Muchê Apatou*:

[U]m negro fugitivo das *plantations* holandesas” que foi por muitos anos guia do médico e cientista francês Jules Crevaux. *Apatou* foi o único homem *Boni-Alukú* a ser aplaudido em Paris pela Sociedade de Geografia francesa, em virtude de “[s]eu profundo conhecimento do ambiente amazônico. (Zaguetto 2019:59).

<sup>259</sup> Conforme Waddy Many Camby Benoît (2018), no mesmo conflito teria morrido o último dos grandes xamãs *Wajãpi* do passado, conhecido como *Wananiká*.

<sup>260</sup> Sobre o assunto consultar: Nina Rodrigues (1976:199).

Na sequência, apresentamos as Imagens 63 e 64, de uma mulher e um homem *Boni/Alukú*, um dos mais conhecidos povos da diversidade afroguianense, em função de diferentes registros propostos na literatura etnológica do século XIX:



Imagens 63 - Pessoas *Boni* territorializados no interior da guiana francesa, retratados em fins do século XX

Fonte: (Dubois e Nogara 1978).



Imagem 64 - Pessoas *Boni* territorializados no interior da guiana francesa, retratados em fins do século XX.

Fonte: (Dubois e Nogara 1978).

As narrativas declinadas pela memória *saamaka* demonstram que as alianças e dissonâncias afro-indígenas mudavam constantemente, por conta da ação dos agentes coloniais de distintas nações (Price 2014).

Retornando à grande cachoeira, Waddy Many Camby Benoît também lembra que, anos depois daqueles conflitos, nesse mesmo sítio *Cafez'óca*, refugiados negros da Revolta da Cabanagem foram acolhidos e incorporados pelos *nègre* remanescentes no Baixo Oiapoque. Nosso interlocutor externou o desejo de romper o histórico silêncio em torno do lugar de memória que seu povo chama de *Cafezóca*, a casa da cachoeira onde se torrava o café, lugar frequentado por distintas etnias indígenas e afroguianesas no curso da História, também em função da necessidade xamânica de “falar com as cachoeiras” (Benoît 2018).

Por muito que tenhamos tentado, em diferentes contatos com centros de memória franceses e holandeses, não conseguimos registro fotográfico algum do *Muchê Ouadi Many*, o genitor de Waddy Many Camby Benoît, de onde grassam as memórias que compõem este capítulo, mas, chegamos muito próximo à sua existência imagética, localizando a foto (Imagem 65) de seu melhor amigo, um homem *Saamaka* chamado *Bekini*, apontado como “companheiro de ritual” do saudoso *Ouadi*. Registramos *Bekini* na foto, a seguir.

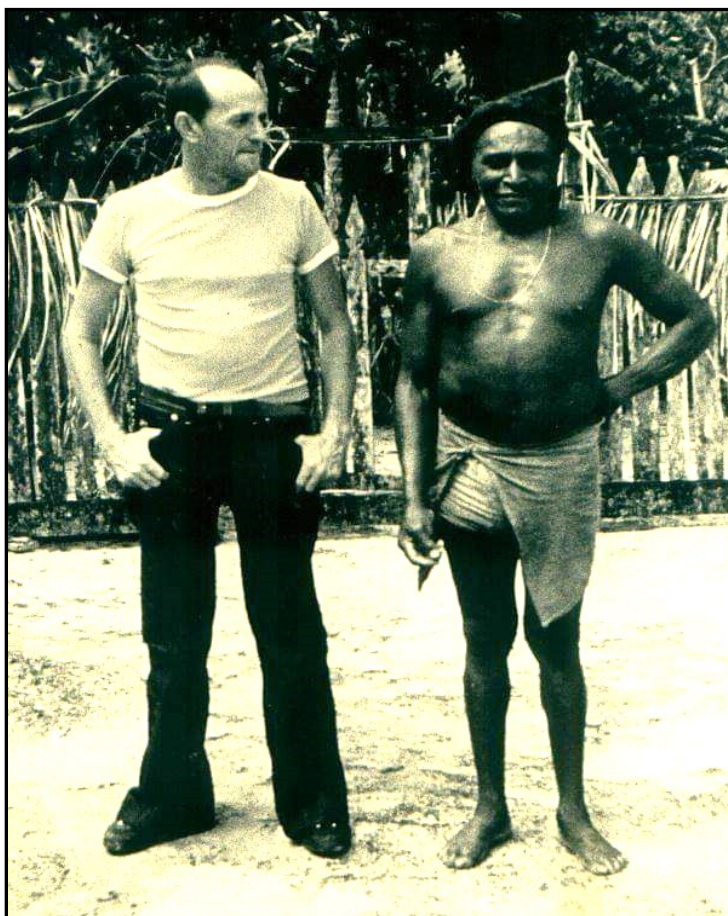


Imagem 65 - Da esquerda para a direita, um cidadão francês não identificado e o *Saamaka de Tampack Muchê Bekini*, amigo pessoal de *Ouadi Many*.  
Fonte: (Benoît 2020).

Também digno de registro é o expediente de Waddy Many Camby Benoît ter buscado a justiça francesa para requisitar o direito de usar seu nome africano, porque havia sido registrado civilmente com outro nome, fato comum na história da Guiana franca, outrora aplicado às populações autóctones como política de Estado. Os registros que apagam as referências étnico e raciais são uma das muitas práticas que produzem o “francesamento” mencionado por Tiouka e Ferrarini (2017).

Aparentemente, constitui crença entre os *Saamaka* de *Tampak*, que os filhos devem deter o nome de ancestrais, pois, esses reencarnam naquele que usa seus nomes, sendo que o jovem portador ganha, por sua vez, a força e as habilidades de seus antepassados, como indicou Waddy Many Camby Benoît (2019). Trata-se, muito provavelmente, da perpetuação da memória dos antepassados a partir do uso de seus nomes, afinal a nomeação traz o pertencimento ao cotidiano (Le Goff 2003).

Por fim, consta que depois de um longo processo judicial, finalmente, nosso principal autor/narrador pôde ter em seu registro civil o nome de seus ancestrais: pai, avô e tio-avô, respectivamente, conforme preconiza a etiqueta *saamaka* trazida, segundo ele, da África. Sobre seu pai *Ouadi*, o narrador que “anda na nossa frente” na descrição da história afroguianense, *Waddy*-filho registra finalmente que:

**[Ele] foi chamado de Ouadi Many depois que saiu de sua aldeia natal Ganze Godo no Suriname, isso aos 11 anos de idade, em 1930.** Acompanhado de seu tio, ele veio encontrar seu pai, já instalado no Oiapoque desde 1914. Ele aprendeu ser canoieiro para enfrentar os grandes saltos no rio. Ele se estabeleceu em diferentes aldeias: *Bienvenue*, *Sikini Camopi*, *Kwatalakang Sikini*, depois definitivamente em *Tampak*. Foi velejador e atuou na extração da árvore *Djada*, mas também foi garimpeiro de ouro. **Meu pai é da linhagem dos construtores de grandes canoas com 14 até 16 metros de comprimento, capazes de transportar várias toneladas de mercadoria. Ele é pai de muitos filhos de mães caboclas, crioulo e nativo americano.** (Benoît 2020, grifos nossos).

## 7.2 Nou ladjé à kont l’esklavaj:<sup>261</sup> os *Saamaka*, segundo o filho do *Ghãmun Ouadi*

*[P]ara Fanon, a violência é (uma forma de fazer) política. Tanto que, em Os Condenados da terra, ela é vista como um elemento desintoxicante para quem sofre a opressão colonial. Enfim [...] a violência não é um fim em si. O perigo tanto da opressão colonial quanto da resistência anticolonial é sucumbir à adicção.* (Nogueira 2020:8-9, grifos nossos).

É sabido que a Costa Atlântico-Guianense que os portugueses denominaram Cabo do Norte e os holandeses de Cabo Orange foi densamente povoada no passado pré e

---

<sup>261</sup> A tradução para a expressão proferida em língua *créole* poderia ser algo como “nossa guerra é contra a escravidão” (Benoît 2019).

colonial por distintos povos indígenas, principalmente os de matriz *Aruak* e *Carib*.<sup>262</sup> A produção da terra arrasada, deserta e hostil proporcionada pelas guerras de implantação das bases coloniais europeias nessa região e o conseqüente morticínio do indígena *cimarroon* que se seguiu é compensado, do ponto de vista europeu, ainda em meados do século XVII, quando em 1650 a Companhia da França Equinocial faz aportar cinco navios com colonos franceses e 250 *esclaves noirs* na ilha de Caiena (Dubois e Nogara 1978). Como vimos tratando, o tráfico de seres humanos cria outra modalidade específica de conflito paralela à guerra pelo domínio das terras agricultáveis guianenses, qual seja, a *Ladjé nègre* (Guerra dos pretos) voltada contra o regime escravista, conforme nos afirmou Waddy Many Camby Benoît (2019).

O tráfico transatlântico de seres humanos durante séculos fez dos afroguianenses a população de maior representatividade política no território ultramarino francês da atualidade (*Guyane*). Mesmo não sendo possível precisar a demografia afroguianense, em função da legislação francesa proibir a realização de censo com recorte étnico,<sup>263</sup> podemos inferir o peso político desse segmento populacional com base na prevalência de sua ocupação em postos da administração pública. Pauline Laval (2016:70) considera que “[a] lei francesa é baseada no universalismo republicano que exclui todo o particularismo regional ou étnico”, o que invisibiliza os *créoles/crioulos* e torna “[d]ifícil obter uma estimativa [populacional]”. Em suma, nas colônias atuais, eufemisticamente tratadas como *France d’Outre-mer* (França Ultramarina), todos são supostamente franceses, embora, no caso da *Guyane*, os indígenas e os afroguianenses venham constantemente reivindicando *status* étnico diferenciado, bem como territórios próprios, demandas que, segundo o advogado *Galibi Kalinã* Alexis Tiouka (2019), são cotidianamente ignoradas pelo governo metropolitano.

Disto parece resultar que, não obstante o aporte demográfico e sua prevalência em postos chave da administração pública, o tratamento e o reconhecimento dos franceses metropolitanos sobre a população afrodescendente aponta para muitos equívocos, quando confrontada com a autodenominação e as divisões internas entre eles.

---

<sup>262</sup> Sobre o assunto consultar: Stéphen Rostain (2011).

<sup>263</sup> Achille Mbembe (2019) afirma que, no republicanismo francês, “[a] coleta de estatísticas étnicas é proibida por lei, e qualquer veiledade de programas de discriminação positiva é depreciada”. Conferir: Achille Mbembe (2019:140).

Para pensar a tensão entre grupos étnicos de ascendência africana em *Guyane*, propostas pelas narrativas de nosso interlocutor Waddy Many Camby Benoît, convém remontar a existência de uma suposta “[b]urguesia *créole* de Caiena” (Zaguetto 2019:69), ainda em fins do século XIX, que aponta para as relações ditas raciais de subalternidade entre os primeiros e os franceses, principalmente a partir da abolição e consequente produção de uma classe urbana de ex-escravizados (Ricardo 1983), para a qual seria preciso pressupor um sistema de convivência e cooperação baseado no paternalismo escravocrata, em que também se pode inferir uma “resistência por mimetismo”. (Monsma 2014:20)

Como lembra Pauline Laval (2016:69), para o caso da antiga Guiana Francesa, “[o] *status* de escravos liberados não é homogêneo” para o qual seria preciso considerar que a renovação do sistema colonial embasado na díade alforria/abolição engendra um sujeito dado à dependência e às “[l]ealdades pessoais”, pois nesse sistema, não se emerge livre da escravidão. (Cunha 1985:11).

É a resistência passiva e o jogo de alianças dos africanos “liberados” da ilha de Caiena que parece instituir a atual divisão entre *Créoles* e *Saamaka* que percebemos. Ainda sobre estes *Créoles* de Caiena, consta que eles teriam derramado lágrimas pela saída dos agentes brasileiros<sup>264</sup> da ilha, por ocasião da devolução da colônia à França, deixando atônitos os representantes franceses. Tal evento nos permite postular que uma percebida lusofonia no interior dos atuais *Saamaka* e nos estudos da língua *Créole/Kheuól* necessita ser exaustivamente investigada, também em termos de linguística antropológica. A título de exemplo, os *Saamaka* do Baixo Oiapoque utilizam a palavra “muyé” para designar pessoas do sexo feminino, vocábulo que aparentemente, não guarda origem etimológica alguma com as línguas francesa ou com o *Saamaka* antigo, estando muito próxima da palavra mulher e de sua variante, em português, muié. Rogério Brittes Wanderley Pires (2017), citando o levantamento de Norval Smith, lembra que o vocabulário *Saamaka* ainda guarda pelo menos trinta por cento de suas palavras oriundas da língua portuguesa.

---

<sup>264</sup> Evento que aponta para o histórico de invasão da ilha pelo império português, em 1809, e a consequente administração luso-brasileira que se seguiu pelos prepostos de Dom João VI, por aproximadamente uma década, em retaliação à invasão napoleônica da península ibérica. Sobre o assunto, conferir: José Alves de Souza Junior (2012).

Em princípio, vale problematizarmos a existência de divergências internas entre afrodescendentes na Guiana Francesa<sup>265</sup> atual, visto que elas apontam para uma possível hierarquia etnoracial que se expressa no acesso a posições políticas, acadêmicas e de representações midiáticas entre pessoas de pele preta. (Pires 2017). Tais relações/representações também apontam para o recorte urbano/rural, pois neste aspecto, a categoria *créoles* (crioulos) não parece tratar de africanos mestiçados como a designação poderia levar a supor, mas antes, refere-se aos guianenses destribalizados das cidades ou, em termos próprios, dos *nègre* “que não resistiram à escravidão” junto aos da floresta (Benoît 2019).

Não obstante a presumida ascendência comum, os *Saamaka* se afirmam os pretos da floresta, atualmente ocupantes de zonas periurbanas ou florestais do território, a quem, provavelmente, no Brasil, chamaríamos de quilombolas. Na ótica de nosso interlocutor Waddy Many Camby Benoît, os atuais *nègres* da floresta tem “carinho pelo Brasil”, enquanto “os crioulos” da cidade seriam avessos à ocupação brasileira e, portanto, aliados dos agentes coloniais franceses. Esta premissa nos permite alguma apropriação do generalismo proposto por George Reid Andrews, para o que ele chamou de América Afro-Latina, que refere pessoas negras ascendendo à classe média, geralmente, por meio de empregos públicos, ascensão social esta que, em geral, os teriam levado a “[r]ejeitar manifestações culturais com raízes africanas e os modos de vida e sociabilidade dos negros pobres” (Andrews 2014:25).

Como consequência, os *Saamaka* seriam os donos da palavra nas relações interétnicas atuais, por terem se insurgido, explicitamente, durante toda a História contra a escravidão. Por sua vez, os *Créole*/Crioulos da cidade integrados ao modo ocidental de viver adotam uma postura condescendente com os da floresta, quando das reivindicações destes junto ao poder público francês. Nesse sentido, *Créole* ou Crioulo poderia ser considerado como o guianense que, reconhecidamente portador de origem africana, “saiu do padrão” e abandonou os valores étnicos raciais (Benoît 2019), tratando-se, portanto, do sujeito

---

<sup>265</sup> A personalidade jurídica “Guiana Francesa” foi extinta em 1946, ocasião em que a França cria o 45º departamento “Ultramarino” da *Guyane*, o que, supostamente, daria ao lugar o *status* de ente federado, ou *France en outre-mer*. Não obstante, a nomenclatura colonizadora utilizada tanto pelos guianenses quanto por agentes públicos franceses, até a atualidade, corresponde à antiga nomenclatura.

colonizado que, na literatura de Mia Couto (2006), é classificado como o “assimilado”, para o caso da África lusófona.

Richard Price (1999:205) é ainda mais contundente, ao afirmar que os *Saamaka* “[i]nsistem que as pessoas da cidade [...] embora sejam na maioria, como eles próprios, descendentes de africanos escravizados – não merecem nenhuma confiança em qualquer circunstância”. A dissonância vai longe e, talvez, só endogenamente possa ser equacionada, mas é fato que os escravizados da Guyane, na intimidade do “[l]ar senhorial” também resistiram a seu modo, recorrendo inclusive a estratégias para enfraquecer e “minar” a energia e a saúde<sup>266</sup> de seus senhores. (Santana 1995:26).

Nosso interlocutor Waddy Many Camby Benoît insistiu em propor que a divisão interna atual não é urbana nem rural, mas, depende da organização social dos grupos. No entanto, é possível postular que há uma distinção espacial implícita que “[c]omporta dois modos de vida distintos” (Sacchi e Gramkow 2012:21), sendo que o espaço comunitário do interior é discursivamente apontado como o do exercício pleno das alteridades africanas. A percebida tensão frente à prevalência ou ao suposto abandono de “padrões” culturais afroguianenses entre os *nègres* da cidade e os da floresta, apontam para nuances do colonialismo interno que promove os interesses da minoria branca, em detrimento dos modos de vida de pessoas etnicamente diferenciadas, minoria esta que se utiliza de membros da própria rede de parentesco como correia de transmissão para o dito “francesamento” afroguianense (Lopes 2016). Embora o colonialismo interno possa pressupor uma base histórica/cronológica que denote a formação de um Estado-Nação em ruptura com as forças metropolitanas, a exemplo da República do Suriname, concordamos que o conceito analítico é útil para pensar a atual colônia francesa na Amazônia, bem como as diferentes estratégias metropolitanas usadas para enfraquecer a unidade política afroguianense.<sup>267</sup>

Waddy Many Camby Benoît (2019) lembra, também, que, nas comunidades *Saamaka* dos interiores florestais, “não impera o machismo”. Afeitos a matrilinearidade,

---

<sup>266</sup> Conforme Mary Louise Pratt (1999:180), saberes e práticas associados ao envenenamento parcimonioso de pessoas foi frequentemente relacionado às religiões afro-caribenhas, sendo este um dos “[i]nstrumentos mais dramáticos com que os escravos do Caribe destruíam seus senhores”. Sobre o assunto consultar: Mary Louise Pratt (1999).

<sup>267</sup> Sobre aspectos do colonialismo interno e a histórica colaboração entre colonizados e colonizadores constantes da literatura africana, consultar: João Marques Lopes (2016).

neste interior, seriam “as mulheres e os *Ghãmun* os donos da palavra”, sendo que os homens jovens permanecem calados no âmbito da atuação pública de forma que não há “bate-boca”. Dessa maneira “as mulheres mandam porque só elas falam”, seguindo a regra da *Mama-gadú* (Mãe Espiritual).<sup>268</sup>

Concluindo, nosso autor/narrador complementa que, enquanto nas comunidades *Saamaka* “os homens respeitam as mulheres”, entre os *Creóles* o homem “é o chefe da família”, por ter aderido à etiqueta ocidental. (Benoît 2019). A referida *Mama-gadú* é uma divindade *saamaka* apontada por Richard Price (2007) como aquela que cura os doentes e resolve os problemas locais, mediante um complexo procedimento de consulta oracular a relíquias africanas. Embora seja a divindade principal em *Tampack*, a *Mama-gadú* cultuada colabora junto com as *Wenti-gadú* e o *Dunguláli*, este último, uma entidade espiritual que interfere sempre que um fantasma ou morto-feio oriundo da terra dos mortos ameaça uma pessoa da comunidade.<sup>269</sup>

As entidades aquáticas conhecidas como *Wenti-gadú* valem um parágrafo à parte, visto se tratar de seres não humanos de morfologia sirenídea que vivem embaixo d’água, entoando cantos que atraem os homens para o fundo. As aldeias das *Wenti* no mundo subaquático são descritas como parecidas a “[u]ma escola, com crianças felizes correndo por todos os lados [...]” (Price 2007:136) e, é exatamente por isso, que elas detêm o poder de colocar bebês no ventre das mulheres, inclusive aquelas consideradas inférteis ou demasiado idosas. As *Wenti* apreciam objetos limpos, águas borbulhantes e todas as coisas frescas que venham do mar, sendo seres aquáticos grandemente identificados com as entidades indígenas.

Na etnografia de Richard Price (2007), ele narrou que uma vez chegando ao Oiapoque, os *Saamaka* em migração em diferentes momentos do século XIX, perceberam que se tratava de um território pertencente à *Wentis*. Em sua forma incorpórea, estes seres alegadamente femininos eventualmente se incorporam em mulheres e homens *saamaka*,

---

<sup>268</sup> Para a discussão sobre o elevado *status* alcançado pelas mulheres a partir de sua função sagrada de mantenedoras da vida, em diferentes sociedades africanas e egípcias desde a antiguidade, consultar: Oliveira (2019). E para a contraposição ao discurso de Waddy Many Camby Benoît sobre a matrilinearidade e a existência de um suposto predomínio gerontocrático e patriarcal no sistema político *Saamaka* consultar: Rogério Brittes Wanderley Pires (2015).

<sup>269</sup> Para detalhamento, consultar: Richard Price (2007).

sendo conhecido o caso de uma *Wenti* em Caiena, que, na ocasião, declarou ter “apenas” 1900 anos de idade.

Pauline Laval (2016) também observou que entre os *Saamaka/Saramaka*, aspectos do direito sucessório, político e religioso seguem uma transmissão matrilinear, sendo que a divisão entre os clãs e linhagens seguem esta mesma lógica. Cumpre lembrarmos que essa descrição da organização familiar dos *Saamaka* do Baixo Oiapoque indicada por Waddy Many Camby Benoît (2019) guarda coerência com a tradição *Bosch nègre* do interior do Suriname, onde a “[I]nhagem familiar vem da *Beni*”, a barriga materna. (Els 2019).

Da perspectiva da História composta em termos próprios, Waddy Many Camby Benoît (2018) nos contou que a forma *Saamaka* de reproduzi-la é “no banquinho”. Ampliando a observação do interlocutor, esclarecemos que o ato ou rito de transmissão geracional de africanos e indígenas guarda muitas convergências, especialmente porque a tradição é passada em meio a conversas sem hora para encerrar, durante as quais as autoridades são ouvidas e os presentes aprendem. Segundo o poeta, as principais diferenças, entre a narração da História afroguianense e a ameríndia, estariam na língua utilizada e, sobretudo, no fato de que o indivíduo *saamaka* se senta em um banquinho diminuto de madeira, sempre de frente para a fogueira, esquentando os pés, enquanto no rito indígena de atualização do jovem com relação à sua própria História, não há o banquinho de madeira e eles – no caso os Tupi *Wajãpi* – sentam-se sempre de costas para o fogo de modo a aquecer os dorsais, métodos mnemônicos que fazem pensar na reminiscência como algo intrinsecamente atrelado ao corpo físico e à iniciação: a memória/reminiscência como um dom de iniciados. (Le Goff 2013).

Tendo estudado na Martinica, nosso autor/interlocutor segredou-nos (com algum constrangimento) que resistiu enquanto pode a sentar-se no banquinho *saamaka* e, quando compelido a fazê-lo por seus pares, foi a contragosto e em função da morte de seu genitor. Segundo Waddy Many Camby Benoît (2019), ele mesmo teria discutido e resistido ao seu tio-avô que o iniciou na História *Saamaka*.<sup>270</sup> Ocorre que, por ter estudado, e na época “querer evoluir”<sup>271</sup> em relação aos ritos tradicionais, não quis nosso interlocutor se

<sup>270</sup> O conhecimento a respeito desse passado remoto entre este povo é sobremaneira “circunscrito, restrito e guardado”, sendo que sua narração prenuncia a “verdadeira” raiz *Saamaka*. Sobre isto conferir: Richard Price (1983:73).

<sup>271</sup> O discurso de Waddy Many Camby Benoît parece condizer com a literatura de Frantz Fanon (2008:73), que

submeter ao ato iniciático de “sentar-se no banquinho”. (Benoît 2019). Tal conflito nos induz a pensar na premissa de Fanon (2008:84) com respeito ao sujeito colonizado, que, em suas possibilidades de escolha diante da cultura europeia e o seu próprio sistema-mundo, titubeia, pois “[o] problema da colonização comporta [n]ão apenas a intersecção de condições objetivas e históricas, mas também a atitude do homem diante dessas condições”.

Waddy Many Camby Benoît (2019) resumiu a história da chegada de seu povo às margens do rio Oiapoque a partir do que apreendeu de seu tio-avó, ao escutar a tradição no banquinho, em uma comunidade *Saamaka* no interior da floresta surinamesa:

[A] História de meu povo é narrada no banquinho e começa sempre com a descida do navio [...] começa sempre com a descida do tumbeiro [...] Em 1900 chegaram 300 homens *Saramaka* a *Tampak* [nome afrancesado]. No final dos anos 800 morava na prainha [do rio Oiapoque] um comerciante chinês chamado *Tan-Pak*. Os *Tukuyene* [grupo indígena *aruak* (?)] também estavam em *Tampak* [...] Houve um acordo da “rainha” holandesa com o “rei” francês para trazer trabalhadores para cá, pois tinham necessidade de fabricantes de canoas na fronteira francesa. Houve por parte do governo colonial franco um “afrancesamento” dos nomes dos 300 homens fortes (robustos) que foram mandados para cá. Eles chegaram de *Kalembê* [tanga tradicional] e foram tratados como selvagens [...] eles foram muito segregados na sociedade franco-guianense. Os 300 homens negros foram distribuídos entre os rios Oiapoque, *Maná*, *Aprouage* e *Sinamari* para trabalhar na exploração de ouro, madeira para canoas e pau-rosa (para perfume) [...] Esses homens tinham muita saudade do Suriname e não lhes foi permitido trazer as famílias, as namoradas. Aqui eles tinham que namorar à noite, as escondidas, com as mulheres locais, pois as pessoas tinham vergonha de namorar um daqueles seres selvagens da floresta [...] (Benoît 2019).

Segundo o registro de Richard Price (2007:128), em 1910 a comunidade *Saamaka* de *Tampack* era detentora do “[m]aior santuário [existente] de qualquer aldeia *Saramaka* no mundo”. Sabe-se que o tamanho e a importância destes santuários se atrelavam à quantidade de ossos de pessoas africanas que guardavam. Um exemplo disso está no município vizinho de Calçoene/AP, onde ouvimos dos pescadores artesanais o relato de que um “preto *Saramaká*” chamado *Abaasá* levou parte desse oráculo para um garimpo da região e, por isso, da Guiana afroindígena da região do Oiapoque é possível dizer que os mortos deambulam, por meio do deslocamento de suas ossadas, pelo menos no caso dos

---

denuncia que na França há um marcado discurso que distingue pretos de morenos, sendo “[o] preto o selvagem, enquanto que o estudante é um “evoluído” [...] excessivamente moreno”.

povos *Saamaka* e *Palikur*. Ainda em relativo acordo com esta narrativa de Waddy Many Camby Benoît (2019), Richard Price (2007) registrou também que as mulheres da Guiana Francesa se recusavam a reconhecer a paternidade de seus filhos em relação aos pretos da floresta, preferindo adotar o artifício de registrá-los como filhos de pais “crioulos” das *comune/cidades*.

O embuste sobre a paternidade dos pretos da floresta levado a termo pelas mulheres brancas e crioulas gerou, inclusive, uma marchinha de *Touloulou* (carnaval) bastante pitoresca que pudemos ouvir em duas ocasiões, uma, enquanto tomávamos café na *Comune de Règina* (Guyane), e a outra de um motorista de táxi, na periferia de Caiena. Esse anedotário pôde desvelar a não cidadania dos pretos da floresta, conforme foi (ou segue) sendo praticado em território ultramarino francês, lugar cujas mulheres reconheciam os garimpeiros *Buschinenguê* como excelentes amantes e generosos companheiros de trabalho, mas a quem não se podia ser atribuída a justa paternidade, tendo em vista tratarem-se de “selvagens” e, portanto, não cidadãos que, fatalmente, legariam essa condição aos filhos.

Sobre isto, o estudo de Jacob Gorender (2016:94-95) demonstra que dentre as várias formas de escravismo praticadas, desde o mundo romano até a escravidão doméstica da atualidade, são atributos primários do sujeito escravizado à “perpetuidade e hereditariedade” de sua condição, visto tratar-se de um lugar social transmissível à prole, o que demonstra como o anedotário de um povo pode guardar em seu ventre questões muito sérias. No caso, a agência das mulheres guianenses, aparentemente, quebra a hereditariedade do escravismo legado, ao negarem e/ou falsificarem a paternidade ao mesmo tempo em que, tomada uma distância segura do agente escravista, pode-se demonstrar a ausência de virilidade e a inabilidade no trato com as mulheres como características dos colonizadores *troubadours* (brancos).<sup>272</sup>

Importante que, ao apontar que a narração da História *Saamaka* começa sempre na descida do navio em terras guianenses, nosso narrador demonstra que os *Ghãmun*, os senhores da memória afro-guianense, são também os senhores do esquecimento. Como considera Jacques Le Goff (2013:390), “[o]s esquecimentos e os silêncios [s]ão reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva”, de modo que podemos postular

---

<sup>272</sup> Sobre o assunto, consultar: Jacob Gorender (2016).

que algumas memórias da vida em África tenham sido silenciadas, em termos próprios, por não contribuírem para a necessária unidade afrodescendente em terras americanas, daí a dimensão ideológica da díade memória/esquecimento. Este principiar da História a partir da descida do navio, indica, também, o laço de solidariedade engendrado entre pessoas escravizadas – à semelhança dos *malungos* da Costa brasileira – a partir da “[i]rmandade de sofrimento” (Cunha 1985:25), que se constituía como estratégia de sobrevivência, quando da travessia atlântica no interior dos negreiros/tumbeiros, o que pode oferecer algum entendimento sobre a divisão interna entre os africanos na América guianense, que narramos, a seguir.

Outro importante esquecimento da História – este de viés oficial – foi proposto pelo velho *Ouadi*, o pai de Waddy Many Camby Benoît que andou antes de nós, com respeito à comemoração da data da abolição da escravidão em territórios franceses. Segundo Waddy Many Camby Benoît (2019), seu genitor não admitia que os filhos participassem das comemorações, porque para ele “não houve abolição nenhuma, nós fugimos e nos libertamos [...] ninguém libertou a gente”, posicionamento do *Muchê Ouadi* que se contrapõe à “ideologia da alforria” sempre assentada em uma visão passiva, do escravizado, com respeito ao colonizador escravocrata, que lembra “[o] paternalismo que Gilberto Freire descreveu para a forma brasileira de escravismo” (Carneiro da Cunha 1985:11). Essa parece ser a versão Histórica autônoma constituída pelos que não aceitaram a pecha de “negros crioulistas”, que também pode apontar para a estrutura da etnicidade dos *Saamaka* de *Tampack*, em contraposição aos *Créole* da cidade.

Por outro lado, a mudança compulsória dos nomes próprios das pessoas e consequente pertencimento nacional dos homens negros deslocados pelo acordo entre as potências europeias, ocorrência recorrente na narrativa, é estratégia comum entre agentes coloniais, pois “[a] ordem é rebaixar os habitantes do território [...] para justificar que o colono os trate como bêstas de carga”. (Sartre 1968:9). Esta desumanização que fundamenta o etnocídio, que, por sua vez, promove a liquidação de línguas, nomes e marcadores culturais que somente serão expressos pelas pessoas escravizadas em nível de intimidade familiar e/ou no interior da floresta. O colonialismo não é exatamente um mecanismo coerente pois, no caso, busca “francesar” os negros da floresta, quando de fato não pode torná-los “franceses” sem desconsiderar a “lei da raça”.

Para entender o suposto acordo entre os colonizadores franceses e holandeses, inimigos históricos entre si que promoveram o deslocamento dos *Bosch nègres* no interior das Guianas a fim de efetivamente ocupar a Amazônia “francesa”, é preciso continuar a trabalhar a narrativa de Waddy Many Camby Benoît (2019):

[O]s grupos afro-guianenses no interior do Suriname e na costa da Guiana Francesa não são somente *Saramaka*. “*Saramaka*” é o nome que os agentes holandeses deram aos negros que foram os primeiros a se insurgir contra eles [...] os *Saramaka* encarnam uma hierarquia no interior dos africanos na Guiana, são os homens de guerra, foram os primeiros a se insurgir contra os agentes coloniais [...] A divisão tradicional permanece até hoje no interior de nosso povo. Os resistentes chamados de *Saramaka* são negros lusófonos [...] lusófonos porque os judeus portugueses venderam os negros para os judeus holandeses do Surinão [Suriname]. Sabemos pouco de nossas origens em África porque na nossa forma de contar, a História começa sempre da descida do tumbeiro [...] então o que os colonizadores chamam de *Saamaka* é a junção de nossas etnias: os *Alukú* [denominados em território francês de *Boni*], que tem lideranças francesas [...] Esses *Alukú* foram os primeiros a propor a fundação de uma República dentro do Suriname; os *Kwenti* são matrilineares e também propuseram uma república no Suriname; depois temos os *Pamaká*; os *D’juká*; e os *Mataway*<sup>273</sup> [...] *Aluká*, *D’juká*, *Kwenti*, *Pamaká* e *Mataway* são anglófonos e vem do Daomé e da Costa do Marfim. Eles foram vendidos por escravistas de língua inglesa. Os líderes *Saramaka* são os únicos lusófonos. Há uma língua geral entre os seis grupos de negros chamada *Sranantongo*<sup>274</sup> que só nós usamos [...] o *Créole* é a língua para falarmos com os de fora. Antigamente não era permitido, mas hoje se admitem casamentos interétnicos entre os que são chamados de “*Samaraka*” [.]. (Benoît 2019).

A narrativa demonstra que, pressionados pelo movimento descolonizador protagonizado pela junção de distintas etnias africanas em séculos de história, os agentes holandeses, além de deslocarem os “homens de guerra” *Saamaka* para território francês, em diferentes oportunidades, foram obrigados a “doar” o interior do Suriname para ser o “país do *Saramaka*”, reservas florestais onde atualmente vivem mais de 50 mil afro-surinameses de distintos grupos étnicos, segundo Waddy Many Camby Benoît (2019). Trata-se exatamente do mesmo interior florestal onde nosso interlocutor foi iniciado por seu tio-avô na História *Saamaka*.

Os sujeitos históricos que Waddy Many Camby Benoît cognomina em sua narrativa como os “homens de guerra” – alegadamente lusófonos – apontam para a transposição

<sup>273</sup> Grupo também conhecido como “escravos do machado”, a partir da designação racista dos agentes colonizadores. Conferir: Richard Price (2014).

<sup>274</sup> O *Sranan* refere-se à língua franca da República do Suriname atual, prática linguística muito associada aos *Créoles* naquele país, segundo Rogério Brittes Wanderley Pires (2017).

direta de hierarquias militares africanas em direção ao universo guianense. Como aponta Alberto da Costa e Silva (2022), há indícios de que cavaleiros *Jalofos*, *Fons* e *Acãs* reproduziram na Guiana e no Suriname os modelos de aristocracia guerreira outrora praticada em África, visto que boa parte da escravaria embarcada nos tumbeiros era composta de “chefes militares, capturados nas guerras ou vendidos ao caírem em desgraça[.]” (Silva, 2022:303). O mesmo autor questiona-se sobre a morfologia dos palenques e quilombos fundados no Novo Mundo por estes ex-soldados escravizados, deixando em aberto as possibilidades destas novas comunidades serem um esforço de recomposição da paisagem sociológica africana, ou por outro lado, tratarem-se de novas estruturas aqui criadas, tendo em vista que a aglutinação de pessoas etnicamente distintas aqui deve ter sido mais variada do que a própria composição humana em África.<sup>275</sup>

O relato também aponta para questões histórico-mnemônicas pertinentes para se pensar a divisão do Platô das Guianas em sua atual configuração humana e geopolítica. A desterritorialização de africanos no seu continente de origem *versus* a (re) territorialização em terras guianenses engendrada por seus sujeitos sociais não se forja simplesmente a partir da memória silenciada da vida na África, mas, sobretudo, a partir de uma tradição (re) inventada. Esta tradição que se renova e se consolida em meio e a partir da *ladjé* (guerra) contra a escravidão e os escravocratas.

Observamos que a Tradição inventada é categoria tomada de Eric Hobsbawm que utiliza o termo de forma ampla, entendendo-o como “[...] um conjunto de práticas, normalmente regulada por regras tácitas ou abertamente aceitas”, caso dos africanos transplantados para o Baixo Oiapoque, sendo que “[...] tais práticas de natureza ritual ou simbólica, visam a inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição [...]”, como fazem as autoridades que narram a tradição *saamaka*, “o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado.” (Hobsbawm 1997:9).

Os fatos narrados nos permitem problematizar os equívocos a respeito das generalizações do agente colonizador sobre africanos e afroguianenses, quando afirmam que as ditas generalizações podem ser tomadas como intencionais, no sentido de que o pacto colonial pretende eliminar os marcadores culturais, a hierarquia interna e, conseqüentemente, a unidade política das pessoas negras. O deslocamento compulsório dos

---

<sup>275</sup> Para aprofundamento no assunto, consultar: Alberto da Costa e Silva (2022).

“homens robustos” do território holandês para o francês não parece estribado em uma suposta cooperação entre as nações colonizadoras, mas, na tentativa de enfraquecer a unidade e a tensão afro-surinamesa que propunha, além da abolição irrestrita, a descolonização do território que, de fato, aconteceu no curso da história do Suriname, não obstante o deslocamento dos homens de guerra.<sup>276</sup>

O relato demonstra, ainda, que o maior entreposto escravagista da faixa costeira guianense encontrava-se nas mãos de traficantes judeus portugueses estabelecidos no Suriname, o que também pode explicar a busca pela ocupação do interior florestal pelos supostos embusteiros ou “fugitivos” do cativo judeu/holandês. Considerando os conflitos locais, fomentados pelos estrangeiros europeus – atualmente denominados *troubadours* – que articulavam alianças de acordo com seus interesses políticos, é possível identificar uma (re) invenção da tradição, dada a plasticidade e a dinâmica dos acontecimentos que exigem dos povos negros, performances diferenciadas, de acordo com o inimigo a ser enfrentado.

Outra estratégia utilizada pelos escravistas holandeses referida pela memória *Saamaka* é a troca de escravos fugidos e recapturados na Guiana Holandesa por outros africanos escravizados do entreposto holandês em Pernambuco/Brasil. A prática agrega ao conflito inter e intra étnico mais uma contribuição da lusofonia, que fomenta as disputas entre os negros no interior das guianas. O ato de separar as pessoas de seus núcleos domésticos, pais, mães, filhos/as e companheiros/as, conforme relato de Waddy Many Camby Benoît (2019), é mais uma nuance da crueldade do agente escravagista que não considera o escravizado um ser humano. (Mbembe 2018b). Por sua vez, o testemunho de que as divisões internas e as normas de organização social e parentesco prevalecem após séculos de brutalidade e tentativa de nacionalização de distintas unidades étnico raciais, informa que o empreendimento colonial está fadado à sua antítese, a descolonização proposta em termos nativos.

Voltando ao último testemunho transcrito, cumpre continuarmos pensando na questão dos negros tidos como lusófonos. Waddy Many Camby Benoît (2019) atribuiu a percebida lusofonia no interior de seu povo a uma causa remota, qual seja, a língua

---

<sup>276</sup> A República do Suriname conquistou sua independência formal e definitivamente em 1975, conforme Rogério Brittes Wanderley Pires (2015 2017).

aprendida com os traficantes judeus-portugueses<sup>277</sup>, em algum momento da era colonial. Mas, historicamente, consta que o português foi eleito língua franca em boa parte da Costa africana em função do tráfico negreiro, notadamente na região do Daomé (Cunha 1985; Silva 2022). A isto é preciso acrescentar, secundariamente, o fluxo contínuo de pessoas escravizadas fugitivas das fazendas do Grão-Pará, em direção ao território que constituiu o contestado franco-brasileiro e a Guiana supostamente abolicionista, dos quais o Quilombo do *Cunani* é o exemplo mais emblemático. Constituindo-se as pessoas negras como “[u]ma força produtiva de grande importância – principalmente para a agricultura e pecuária no Grão-Pará” (Barroso 2014:94), até meados do período oitocentista, é de se crer que a antiga rota do *Cunani* possibilitou a sonhada liberdade a cativos lusófonos em busca da anunciada abolição francesa, o que, provavelmente, contribuiu para acirrar a tensão entre franceses e luso-brasileiros, na área do contestado amapaense.

A meio caminho entre as fazendas paraenses e a Guiana dita francesa, a região do Contestado experimentou um fluxo de pessoas negras fugidas da escravidão em terras brasileiras, a ponto de a documentação de época demonstrar repetidas reclamações do governo provincial do Grão-Pará com relação ao grande número de “escravos brasileiros” engajados em trabalho assalariado nos arredores de Caiena. (Zaguetto 2019). Nesse sentido, a República Independente do *Cunani* teria sido composta por parte dessa população de “mocambeiros” que se reterritorializaram no interflúvio Oiapoque/Araguari, extremo norte do atual ente federado do Amapá, região de titularidade contestada entre o Brasil e a República francesa, por séculos (Baldus 2019).

Consta que, em aliança com empreendedores franceses cujos representantes mais conhecidos foram o casal de “exploradores” *Coudreau*, os “pretos fugidos” do Vilarejo do *Cunani*<sup>278</sup> ambicionavam um novo país abolicionista, sob a inspiração da tricolor e da *égalité* francesa (Imagem 66):

---

<sup>277</sup> Traficantes cujos descendentes lusófonos ainda vivem no Suriname, conforme afirmou Iric Bierliet (2019). Segundo nosso interlocutor surinamês, estes judeus escravistas que falavam português vieram da ilha da Madeira para se instalar na costa de Paramaribo, no período colonial.

<sup>278</sup> A palavra *Cunani* é a designação em *Tupi* para o peixe conhecido na Amazônia como *Tucunaré* (*Cichla ocellaris*), conforme Wolfgang Baldus (2019:17).

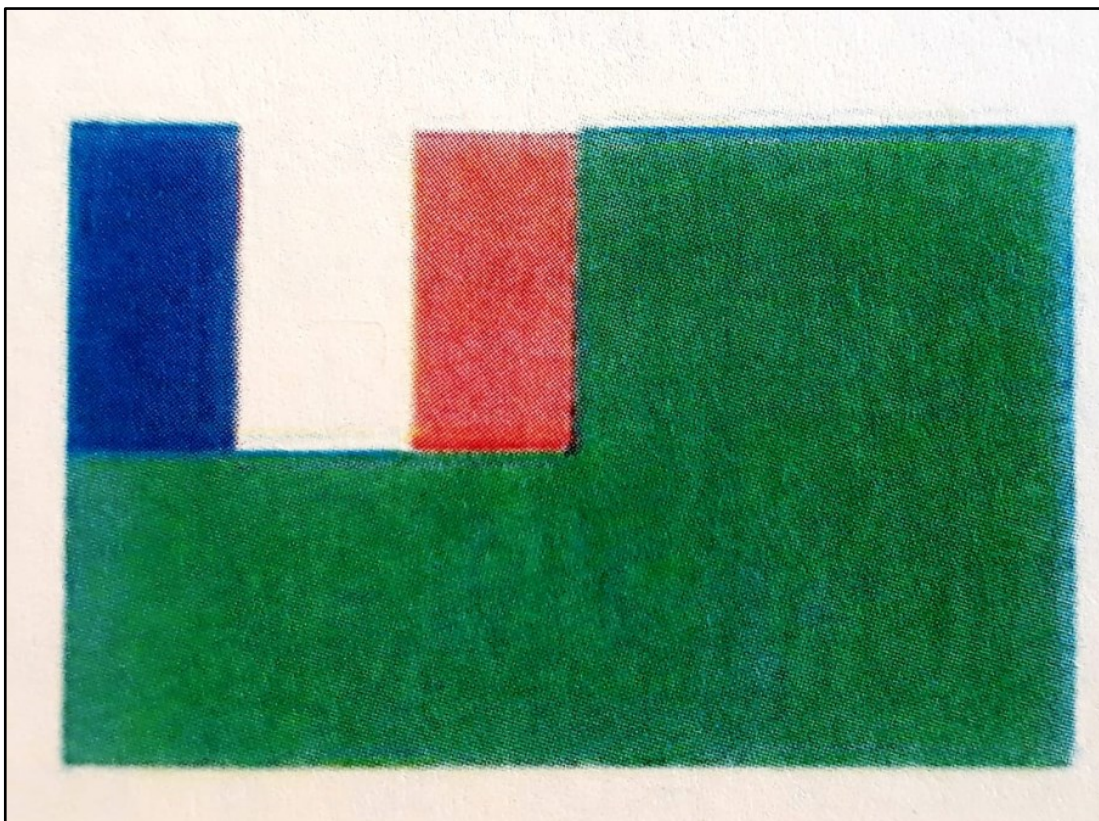


Imagem 66 - Primeira bandeira da República da Guiana Independente (ou República do *Cunani*) que vigorou entre 1886 e 1887

Fonte: (Baldus 2019:33).

Coerente com a autodeclaração de negros e indígenas locais, a nova bandeira guardava em seu interior as cores da França abolicionista, em atenção a homens e mulheres que, à época, alegavam deter “coração” francês. É fato histórico que reafirma as memórias de diferentes grupos étnicos amapaenses que, em 1885, Benito Trajano e Raimundo Nonato, dois negros não alfabetizados fugidos da propriedade da família Galvão em Curuçá/PA, declararam fundada a República do *Cunani*,<sup>279</sup> hasteando a bandeira francesa na porta de seus casebres. Consta, ainda, que esta jovem e breve república amazônica foi apoiada, inclusive financeiramente, pelo cônsul francês estabelecido em Belém, Senhor *Prosper Chaton*, que, por razões geopolíticas, teria prometido “[l]iberdade e proteção da França a todos os fugitivos que viviam no Cunani”, em meio ao contestado do Amapá. (Zaguetto 2019:65).

Em termos “oficiais”, o Estado francês “[n]egou qualquer ligação ou apoio à iniciativa” (Zaguetto 2019:72), mas, a República amazônica, de duração efêmera, foi

<sup>279</sup> Sobre o assunto, consultar: Sonia Zaguetto (2019).

amplamente divulgada em jornais europeus da época<sup>280</sup> e guarda, principalmente, o registro da rota de fuga para Caiena, engajando um contingente desconhecido de “negros lusófonos” do Grão-Pará, naquela que seria a futura “burguesia *Créole*” da ilha de Caiena, além de entregar mais uma provável contribuição para a etnicidade *Saamaka*, a partir do acolhimento dos fugitivos em deslocamento pela grande ilha continental do *Amapa’ú*.

Por último, mas não menos importante, cumpre comentarmos um dos textos de caráter poético/político de nosso interlocutor *Nègre* que localizei em pesquisa digital. No texto que *mon ami* intitulou “Guiana Amarga”,<sup>281</sup> o autor/narrador critica aqueles que ele cognomina “pequeno burgueses crioulos de *Cayena*” (Benoît 2021), explicitando a tensão que (ainda) prevalece entre os “pretos da floresta” e os “negros da cidade”, após séculos de jugo colonial. No texto, Waddy Many Camby Benoît faz alusão a uma suposta cooptação praticada em desfavor de parte da população afroguianense no presente – assim como no passado – doravante em referendos e eleições do governo metropolitano que, por ocasião das campanhas para compor o parlamento europeu, contam com a distribuição de benesses a fim de amealhar votos.

Este processo exemplificado por Waddy Many Camby Benoît (2021) como a distribuição dos “benefícios estatais” e a “celebração de carnavais”, são eventos em que as pessoas são instadas a votar em candidatos que contrariam os interesses dos *Buschinguês* e *Amerindien*, os habitantes do interior guianense, que sempre carecem de representação legal.

Como podemos notar na Imagem 67, a seguir, a literatura de Waddy Many Camby Benoît denuncia que a fantasia do *Touloulou* (carnaval) perde seu figurino festivo e se transforma em uma indumentária macabra na qual se denota uma pessoa, supostamente negra, utilizando uma máscara cadavérica branca.<sup>282</sup> O carnavalesco-macabro traz a tiracolo uma mala de dinheiro a ser distribuído em meio aos festejos guianenses, a fim de que a cooptação do passado se perpetue no presente, agora disfarçada de democracia representativa:

---

<sup>280</sup> Sobre isto consultar: Cacique (1895).

<sup>281</sup> Tradução livre nossa. Para consulta ao texto: Waddy Many Camby Benoît (2018).

<sup>282</sup> Uma provável alusão ao clássico fanoniano *Peau noire, masques blancs*. Sobre o assunto, consultar: Frantz Fanon (2008).



Imagem 67 - Fragmento de “Guiana Amarga”, publicado eletronicamente por Waddy Many Camby Benoît (2021)

Fonte: (Benoît 2018).

Em que pesem as diferenças denotadas em ambas as margens da fronteira, as similitudes no processo de cooptação do voto das pessoas etnicamente diferenciadas por parte dos dois estados neocolonizadores – Brasil e França – são flagrantes. O poema-denúncia de Waddy Many Camby Benoît (2021) referente ao contexto político eleitoral da atual *Guyane* (Guiana Francesa) converge, por exemplo, com o consolidado de testemunhos coligidos por Jane Felipe Beltrão (2022) na borda brasileira, no sentido de que a cisão produzida entre povos e pessoas etnicamente diferenciadas pelos partidos e agremiações políticas são fator de retroalimentação do racismo estruturante e da subcidadania daqueles que carecem de representação no parlamento de seus respectivos estados, porque se encontram cerceados e induzidos a eleger vultos e personas que representam contra seus interesses.

É assim que a estratégia de “puxar votos” de pessoas consideradas pertencentes às minorias étnicas, anulam – por meio de suborno implícito ou explícito – as possibilidades de

candidaturas que possam, efetivamente, contemplar a voz e as necessidades dos subalternizados no contexto neocolonial. Dessa maneira, ao apontar para a “lei da raça” como propulsora da manipulação eleitoral na borda brasileira, a autora considera que, pelo ouvido e narrado até aqui, é possível considerar que “[o] racismo é grande muralha que atrapalha a concretização da participação qualificada de povos indígenas [e populações tradicionais] em busca de representação política via processos eleitorais.” (Beltrão 2022:58).<sup>283</sup>

### 7.3 Colonização escravocrata *versus* etnicidade *Saamaka*

***Mais do que conceber as etnias como universos fechados situados uns ao lado dos outros, os sistemas políticos pré-coloniais como entidades nitidamente separadas, as concepções religiosas como mundos bem delimitados, os tipos de economia como regimes distintos, escolhamos estudar as inter-relações, as sobreposições e os entrecruzamentos.*** (Jean-Loup e M'Bokolo 2017:12, grifos nossos).

Finalmente, pesquisas sobre a existência de uma cultura musical *Créole*, afirmada sobretudo por acadêmicos e músicos afroguianenses na atualidade, nos trazem mais elementos para pensar a(s) etnicidade(s) em curso.

Sabemos que as manifestações musicais são um aspecto importante da resistência ao escravismo que preconiza a dissolução da humanidade das pessoas, tornando-as objeto de seus senhores. Considera Achille Mbembe (2018b:30) que o escravizado é capaz de resistir à sua objetificação ao “[d]emonstrar as capacidades polimorfas das relações humanas por meio da música e do próprio corpo, que supostamente pertencia a um outro”.

É assim que as culturas musicais e as religiosidades diaspóricas, em princípio não legais porque rejeitadas pelos colonizadores e classificadas como supostamente bárbaras, primitivas e criminosas, tornam-se paulatinamente “[s]ímbolos essenciais de identidade e cultura nacional”, em diferentes países da latino América, a exemplo do samba no Brasil, da rumba em Cuba, do candombe e da milonga na Argentina, dentre outros,<sup>284</sup> (Andrews

<sup>283</sup> Para detalhamento consultar Jane Felipe Beltrão (2022).

<sup>284</sup> Para as religiões africanas que conquistam milhões de adeptos, sobretudo no século XX, o autor menciona a Santería, o Candomblé e a Umbanda, respectivamente. Sobre o assunto, consultar: George Reid Andrews (2014).

2014:35) processo que também parece ter ocorrido na Guiana, dita francesa, a julgar pelos estudos atuais sobre o sincretismo e a produção de diferenças constantes da música *Créole*. Conforme demonstra a pesquisa da etnomusicóloga Marie-Françoise Pindard (2019), a tríade colonização-escavidão-abolição engendrou o que hoje se denomina música *Créole* das Guianas. Segundo a autora, o ritmo teria origem na “música proibida” dos *Bosh nègre* (pretos da floresta), ao tempo em que incorporava outros elementos linguísticos e etnomusicais à sua construção.

Das evidências linguísticas, Marie-Françoise Pindard (2019) destaca os cantos crioulos nos quais constatou a existência de palavras em francês, em idiomas africanos e ameríndios, afora elementos da língua inglesa. Para além dos vocábulos, havia muitas onomatopéias de origem africana e cantos de trabalho e de festa, também de origem africana. (Pindard 2019). Quanto às evidências de cultura material, a autora destaca em sua pesquisa o uso do “Le Grajé”, tambor, que, talvez, seja o instrumento mais representativo da Cultura *Créole* na atualidade.

Cumpramos esclarecermos que, em língua *créole*, Le Grajé designa tanto um tambor quanto uma cobra venenosa. A aproximação permite pensar em uma metáfora especial, o tambor/cobra ou a cobra/tambor, quando a cobra impõe respeito e, ao mesmo tempo protege, quando o tambor transforma e reinventa a tradição que agencia sua identidade e pertença. Isto, porque as serpentes possuem abrigo especial no sistema mitológico ameríndio e africano do universo guianense, como mostramos no transcorrer deste texto, e talvez, os sistemas guardados por autoridades da tradição tenham sido a chave dos movimentos de agência dos *Nègres*. É assim que a Serpente parece incorporar o tambor, ao mesmo tempo em que é guardiã de seus segredos.

Outro estudioso da cultura afroguianense, o pedagogo Émile Lanou (2019), defende a existência de um jazz feito na Guiana Francesa (*jazz made in Guyane*), mesmo admitindo que o ritmo somente chega à Guiana Francesa a partir da permanência de soldados americanos, após 1944, portanto, no contexto e em consequência da Segunda Guerra Mundial. Emille Lanou (2019) defende o entendimento de que há um “jazz guianense”, em função da cultura crioula da Guiana Francesa (*Guyane*) ter se apropriado do Jazz norte-americano, e o sincretizado com o tambor (*Sanpula*) de origem *Galibi Kalinã*, conformando, para ele, o diálogo entre as matrizes africana, ameríndia e norte americana, que se efetiva a partir dos músicos afroguianenses da atualidade. Para as etnicidades em permanente

movimento, portanto, há o engendramento de uma cultura musical específica, associada à resistência dos negros.

Isso posto, podemos, a partir do conjunto de narrativas de Waddy Many Camby Benoît (2019), depreender que a etnicidade em curso dos *Saamaka*, bem como a atual população *Créole* da *Guyane*, são uma “invenção” do contexto colonial-escravocrata (Kiddy 2019) empreendido em territórios da Amazônia caribenha e consequente resistência de distintos grupos e pessoas, principalmente de origem africana, traficados a partir de entrepostos nas antigas guianas holandesa e francesa.

Como demonstra o trabalho de Jean-Pierre Dozon (2017), com respeito à etnia *Bete* da Costa do Marfim, esta (a unidade étnica) é, sobretudo, um produto da colonização e, no caso, da intervenção colonizadora francesa na regulação do processo de deslocamento compulsório e interferência nos territórios tradicionais. Portanto, os conflitos são luta permanente pelo reconhecimento de pertenças diferenciadas e expressão da condição colonial.

Por analogia, e a partir do testemunho de um *Saamaka*, podemos inferir que, no caso da porção do território guianense dominado pelos franceses, os *nègres* não existem enquanto unidade étnica tradicional – no sentido de originária –; são categoria étnico racial que emerge de processo histórico específico e formulada a partir de uma designação dos agentes coloniais em direção às lideranças africanas da *ladjé* (guerra), as mesmas que pleitearam, e efetivamente conseguiram, a expulsão dos escravistas holandeses da atual República do Suriname. De fato, trata-se “[da] consciência étnica, cristalizada em torno de uma oposição e de uma visão política mediatizada pelos pertencimentos tribais e aldeões” (Dozon 2017:114). Este movimento pareceu reificar a ascendência africana remota e promover o “ajuntamento político” de diferentes grupos afroguianenses, sob o comando dos que Waddy Many Camby Benoît (2019) chama, em sua narrativa, de guerreiros lusófonos.

Em suma, a formação dos grupos étnicos não parece guardar nada parecido a um sentimento de raça ou nacionalidade, esta última, quase sempre fruto de diversidades humanas cimentadas pela mão de ferro de bandeiras e estados imperialistas. É possível supormos, então, que “[n]ão podemos transpor a etnia e, sobretudo, o sentimento de pertencer a uma mesma comunidade para o referencial pré-colonial” (Dozon 2017:93).

Portanto, é plausível acrescentar ao referencial colonial e escravocrata das guianas que o processo de pertinência étnica não pode ser considerado causa, mas, antes, um dos muitos efeitos da ação colonizadora.

No caso das fronteiras Oiapoque/Caiena, o difuso processo de formação dos grupos étnicos parece em franco andamento, como querem demonstrar as atuais dinâmicas de alianças matrimoniais, militância política e acordos interétnicos, conforme podemos inferir da foto a seguir, momento em que pudemos testemunhar os jovens *Saramaka* da village *Tampack* no Baixo rio Oiapoque atravessarem a fronteira ribeirinha para jogar futebol (Imagem 68) na aldeia São José dos *Galibis*, território indígena *Kalinã* constante da margem brasileira. Desta maneira, é possível inferir que os *Saamaka/Saramaka* da floresta e a cultura *créole* urbanizada foram instituídos como movimentos de resistência/sobrevivência/reação ao racismo europeu, constituído a partir da tríade colonização-guerra-abolicionismo, que produz as marcas indelévels na História de distintos grupos humanos da região.



Imagem 68 - Jovens atletas *Saamaka* de *Tampak* e jovens e idosos *Galibi Kalinã* da Terra Indígena Galibi, em jogo de futebol disputado na margem brasileira.

Fonte: Foto do autor (2019).

***Considerações finais***

## O PASSADO NÃO É MAIS COMO ERA ANTIGAMENTE!

### Considerações Finais

*[A] questão guianense impôs muito sofrimento a nós e a nossas famílias. Não podemos viver em uma abstração cega, fantasiosa, de memória seletiva, de negação dos fatos, para querer uma história perfeita, uma história que às vezes significa oprimir a nós mesmos e a nossa memória. [...] Sim, para eles somos muito amazônicos ... Muito nativos. Muito afro-guianenses. Portanto, há uma ameaça e uma hostilidade óbvia e recíproca entre nós[.] (Benoît 2021:12-13, grifos nossos)*

Conforme considera Achille Mbembe (2019), existe em todo ser humano e seu respectivo grupo étnico algo de inapreensível que o jugo colonial não consegue atingir nem tampouco reprimir, e é exatamente por isso, que o deslocamento e, finalmente, a eliminação completa dos alegados “brutos” ou *cimarrones* acabam se constituindo como possibilidade de consolidação do projeto colonial. Este substrato do inapreensível, que não pôde ser silenciado – não obstante a universalização da “guerra justa” pelas Américas, Caribe e África – também pode ser chamado, dentre tantos outros termos, de memória coletiva e/ou história vivenciada.

É desta maneira que o conjunto de narrativas expostas no corpo desta tese demonstra que o empreendimento colonial está assinalado na História afro e indígena de diferentes maneiras e, uma vez desvelado, colabora para a construção de sua antítese, a descolonização das mentes e territórios guianenses. Ao desmascarar o colonialismo Frantz Fanon (2008) propõe que a destruição das possibilidades de futuro para a existência negra – que aqui podemos ampliar para as existências originárias – são perpetuadas exatamente pelo fechamento dos caminhos que nos levam ao passado.

É assim que o embate pela reconstituição mnemônica alusiva à violência e a arbitrariedade do passado resultam na visibilidade das distorções (deliberadamente) praticadas pela hegemônica narrativa histórica eurocentrada. Assim sendo, a memória originária pode constituir-se como escudo de guerra que visibiliza e viabiliza o combate contra a violência e o esbulho neocolonizador do presente. Nesse sentido, podemos concluir

que o monopólio da produção historiográfica e antropológica é potente instrumento de legitimação do racismo e da subalternização de pessoas e, por isso mesmo, a (re)significação do passado é ato político e científico necessário, uma vez que o passado da(s) humanidade(s) não mais pode ser lido como era antigamente. Isto pode responder à pergunta que fizemos no início do trabalho referente ao exercício acadêmico de reinterpretação e/ou correção da memória coletiva, a partir da produção historiográfica e o seu movimento inverso, que considera a densidade e pertinência das memórias originárias como ponto fulcral para a revisão dos cânones históricos, uma vez que o processo de saída da grande noite colonial parece estar diretamente relacionado à produção e reificação de imagens e histórias próprias, o que temos chamado de repovoamento da história, que outrora se pretendia única.

Não obstante o racismo capilarizado que parece permear as relações inter e multiétnicas no contexto oipoquense atual, o pressuposto, no qual nos apoiamos, de que o diálogo entre o imaginário do colonizador e o acervo mnemônico autóctone que engendra diferentes versões da História vivida se confirma, o que pudemos mensurar a partir do acesso a parte das memórias de luta pela reinvenção dos modos de vida e projetos de liberdade e autonomia dos povos alcançados na pesquisa.

O conhecimento dos ritos mnemônicos e respectiva História narrada nos próprios termos, como percebidos e documentados no cotidiano etnográfico, demonstram uma historicidade que se consolida em meio à negação e – cumpre insistir – às turras com as versões históricas de ofício, propondo que os povos e as pessoas que se deixam conhecer na pesquisa não admitem a possibilidade de “assimilação”, nem tampouco se conformam em permanecer ausentes na e da história.

É assim que dentre os *Palikur Arukwayene* parece prevalecer a necessidade de se apropriar do discurso e do histórico da *Keka* (Guerra), ou pelo menos das derrotas e injustiças infligidas por diferentes categorias de “brancos” e “índios”, como ferramenta de reificação étnica. Entre os *Galibi Kalinã Tilewuyu*, por sua vez, parece haver um esquecimento deliberado da *Aleku* (Guerra) euro-ameríndia, visto que a etnicidade *Kalinã* volta-se, prioritariamente, para o trabalho de contraposição aos processos de afrancesamento/abrasileiramento de viés assimilacionista em ambos os lados da fronteira setentrional, menosprezando o peso dos conflitos entre os povos Caribe e Aruaque, efetivamente experimentados no curso dos séculos.

Finalmente, os *Galibi Marworno* reificam as narrativas referentes às duas guerras mundiais, objetivando explicitar como ela impactou sua formação diaspórica e implicou a aliança com os negros guianenses, conformando uma unidade étnica africano-ameríndia ímpar, nas plagas do Cabo Orange, demonstrando assim as vicissitudes de seu processo histórico de perda e retomada de autonomia socioterritorial, em contraposição ao neocolonialismo dos brancos/*parnã*n.

Por seu turno, os *Saamaka Marrons* pressupõem a *Ladjé* (Guerra) “de verdade” somente quando pelejada em direção aos agentes escravagistas de origem europeia, ignorando e silenciando os conflitos inter e multiétnicos vivenciados no interior das guianas, que, em dezenas de oportunidades colocaram *nègres* e *amerindiens* em rota de colisão.

Em meio a tantos fazeres e saberes históricos e mnemônicos, também está posta, de forma peremptória, a obrigação de todos em prover para que o parente sinistrado em meio a tantos conflitos e morticínios tenha – literalmente – onde cair morto, visto que mesmo aos defuntos deve ser assegurada sua integridade em forma de enterramento adequado para a garantia de uma existência outra, autônoma, a fim de que os vivos sigam em luta no mundo colonizado.

Pelo que foi visibilizado, também é possível supormos que há uma dimensão que nominamos, provisoriamente, sociedade dos mortos, que não pode ser alcançada pelos agentes colonizadores, mesmo que estes continuem tentando, por meio de diferentes estratégias de colonização teológica. O território da morte moral e etnicamente adequada e de seu anverso, a ultravida, é reconhecidamente um território de liberdade, o que faz do suicídio um interdito complexo e contraditório, posto que pode ser considerado uma válvula de escape à presssão colonial.

Como cotejar tantas consonâncias e tamanhas dissonâncias mnemônicas e culturais em uma mesma calha de rio é a questão que se coloca e, tomadas à análise as idiossincracias e (des) caminhos da história (re) significada por cada um dos quatro povos, é possível inferirmos que a memória vivencial “obedece” às demandas políticas e existenciais do presente e, neste sentido, podemos afirmar que toda história, seja de caráter “oficial”, seja de formato vivencial, é ideológica por excelência. Isto, evidentemente, acaba por produzir atualizações nas estruturas da etnicidade como consequência do exercício manipulatório da díade memória/história, reatualizando, na melhor acepção do termo, as tradições afro e indígenas em suas distintas estratégias de sobrevivência no mundo neocolonial, uma vez que

o cerceamento dos povos e das populações auscultadas não nos permite supor um mundo pós-colonial. Isto nos coloca, ainda, diante do paradoxo do exercício do “segredo” narrativo praticado na intimidade de cada povo, em contraponto à necessidade de compartilhamento do acervo histórico-mnemônico e de seus conhecimentos cosmológicos acumulados – tendo em vista a necessidade de manutenção das alianças políticas em ambientes multilíngues e pluriétnicos – que, ao produzirem as distinções entre as pessoas e os grupos, também forjam os necessários acordos e similitudes que possibilitam o enfrentamento aos agentes e às agências coloniais/estatais.

É assim que a produção de diferenças entre os povos parece caminhar em paralelo a produção de convergências, como bem demonstra o caso da cultura e da língua *Créole* que atravessa as organizações sociais indígenas e afroguianenses na região do Baixo Oiapoque, permitindo a necessária unidade político-discursiva descolonizante, como denotado no curso dos textos narrados. Lembramos que para Frantz Fanon (2008:33), o ato de falar, praticando uma sintaxe e reproduzindo a morfologia de uma língua, materializa sempre a incorporação de uma cultura, levando invariavelmente o sujeito social a “suportar o peso de uma civilização”. Seguindo a premissa e admitindo que todo idioma traduz um modo de pensar, pode-se concluir que a invenção da língua *Créole/Kheuól* denuncia uma dominação epistemológica que não se consolidou nas guianas, uma vez que negros e indígenas (re)inventaram a língua e as práticas culturais do colonizador, assegurando assim o seu modo de pensar híbrido e intercultural.

Como nos mostra Waddy Many Camby Benoît na epígrafe destas considerações finais, séculos se passaram, porém, a questão guianense continua consistindo nos movimentos de compressão e distensão da hostilidade entre colonizadores e colonizados, bem como da compressão e descompressão das tensões entre humanidades distintas que prevalecem na busca de superar uma construção sociológica definida – em termos afroguianenses – como uma “Guiana amarga”.

No entanto, se é verdade que a colonização da Amazônia guiano-caribenha impôs muito sofrimento aos seus povos, também é verdade que jamais houve vítimas passivas desta (des)humanização e (des)territorialização operada pelos interesses dos *troubadours/parnãns*, porquanto, cada um, à sua maneira, e munido de sua própria tecnologia bélica, foi à guerra. A hostilidade óbvia e recíproca entre colonizadores e colonizados, de que nos fala o autor *nègre*, prevalece no movimento ininterrupto e

concomitante de visibilizar/silenciar as memórias e histórias etnicamente diferenciadas, tratando-se de um estado de sítio físico e psíquico fadado a desaparecer frente à discursividade (também) proporcionada pelas ferramentas de produção acadêmica, uma vez apropriadas por seus intelectuais orgânicos, processo que aponta para um alvissareiro (re)povoamento da História das Humanidades.

Frente à premissa de viés colonialista que admite a existência fossilizada de “povos testemunho”, portanto de grupos humanos deslocados na história e voltados para si mesmos em uma existência solitária e claustrofóbica, os povos indígenas e as populações tradicionais amazônico-guianenses demonstram seu ser, fazer e estar criativo no mundo contemporâneo, desconstruindo e reconfigurando o passado a golpes de Maracá e a batiques de Tambor, frente aos interesses de uma construção histórica, supostamente oficial, que não permanecerá incólume à multivocalidade dos saberes e narrares dos povos originários e de seus aliados, na construção do futuro.

## REFERÊNCIAS<sup>285</sup>

- Acosta, Alberto. 2016. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo, Autonomia Literária.
- Adichie, Chimamanda. 2009. *O perigo de uma única história*, in Conferência TED Global proferida em Oxford – Reino Unido. Disponível em <<https://www.geledes.org.br/chimamanda-adichie-o-perigo-de-uma-unica-historia/>> Acesso em 4 jun. 2021.
- Aleixo, José Carlos Brandi. 2016. Apresentação, in *Relectiones: sobre os índios e sobre o poder civil*. Organizado por B. Aleixo, pp. 11-18. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Almeida, Candido Mendes de. 1873. *Pinsonia ou a Elevação do Territorio Septentrional da Provincia do Grao-Pará á Cathegoria de Provincia com essa denominação*. Rio de Janeiro: Nova Thyppographia de João Paulo Hildebrandt.
- Almeida, Sandra Regina Goulart. 2010. Apresentando Spivak, in *Pode o subalterno falar?* Organizado por G. C. Spivak, pp. 7-21. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Alonso, José Luis Ruiz-Peinado. 2016. El Mito de origen em los mocambos del rio Trombetas y Erepecurú, in *Novos olhares sobre a Amazônia Colonial*. Organizado por R. Chambouleryon e J. A. Souza Junior, pp. 407-421. Belém: Paka-Tatu.
- Amador de Deus, Zélia. 2019. *Ananse tecendo teias na diáspora: uma narrativa de resistência e luta das herdeiras e dos herdeiros de Ananse*. Belém: Secult/PA.
- Amselle, Jean-Loup & M’bokolo, Elikia. 2017. Prefácio à segunda edição, In *No centro da Etnia: Etnias, tribalismo e Estado na África*. Organizado por J.L. Amselle e E. M’bokolo, Petrópolis: Ed. Vozes.
- Andrews, George Reid. 2014. *América Afro-latina – 1800-2000*. São Carlos: EdUFSCAR.
- Apple, Caroline. 2015. *Com criação de búfalos descontrolada, Amapá vive caos ambiental*. Macapá: RZ. Disponível em <<https://noticias.r7.com/cidades/com-criacao-de-bufalos-descontrolada-amapa-vive-caos-ambiental-03082015>> Acesso em 1 nov. 2021.
- Arendt, Hannah. (2008). *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia de Bolso.
- Arnaud, Expedito. 1969. Os índios da região do Uaçá (Oiapoque) e a proteção oficial brasileira. *Antropologia*, (40): 115-117. Belém: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Aron, Raymond. 1986. *Guerra e paz entre as nações*. Brasília: Ed. UNB

---

<sup>285</sup> Por razões de descolonialidade acadêmica, às referências dos interlocutores afro e indígenas deve-se atribuir o mesmo *status* conferido à bibliografia teórica entendida em sua forma “tradicional”, tendo em vista que tais interlocutores são autoridades em História oral.

Assis, Eneida Corrêa de. 1981. *Escola Indígena, uma “frente ideológica”?* Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília. Disponível em <[https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&as\\_sdt=0%2C5&q=ASSIS%2C+Eneida.+Escola+Ind%3%ADgena%2C+uma+%E2%80%9Cfrente+ideol%3%B3gica%3F+&btnG](https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&as_sdt=0%2C5&q=ASSIS%2C+Eneida.+Escola+Ind%3%ADgena%2C+uma+%E2%80%9Cfrente+ideol%3%B3gica%3F+&btnG)>. Acesso em 17 nov. 2021.

\_\_\_\_\_. 2007. *Territórios Indígenas e Fronteiras na Amazônia: a guiana ameríndia*, in *Relações internacionais e defesa na Amazônia*. Organizado por D. M. Nascimento, p. 197-224. Belém, PA: NAEA/UFPA, 2007. Disponível em <<http://naea.ufpa.br/images/Livros/relacoes-internacionais.pdf>>. Acesso em 9 jul. 2022.

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

Balbi, Fernando Alberto. 2017. Comparación, etnografía y generalización. *Anuário Antropológico*. 42(1):9-35. Disponível em <[http://dan.unb.br/images/pdf/anuario\\_antropologico/Separatas\\_vol\\_42\\_n1/Comparacion\\_etnografia\\_y\\_generalizacion.pdf](http://dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas_vol_42_n1/Comparacion_etnografia_y_generalizacion.pdf)>. Acesso em 17 nov. 2020.

Baldus, Wolfgang. 2019. *Os selos postais da República da Guiana Independente: República do Cunani: nativos da Amazônia*. Brasília: Senado Federal.

Baniwa, Gersem. 2012. Entrevista: Gersem José dos Santos Luciano - Gersem Baniwa. [Entrevista concedida a Maria Aparecida Bergamaschi]. *R. História Hoje* 1(2):127-148.

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

Barroso, Daniel Souza. 2014. Múltiplos do cativeiro: Casamento, compadrio e experiência comunitária numa propriedade escrava no Grão-Pará (1840-1870). *Afro-Ásia* (50):93-127.

Barroso Junior, Reinaldo dos Santos. 2016. As nações de Guiné para o Estado do Maranhão e Piauí (1700-1800), in *Novos olhares sobre a Amazônia Colonial*. Organizado por R. Chambouleryon, e J. A. de Souza Junior, pp. 325-344. Belém: Paka-Tatu.

Barth, Fredrik. 1995. *Cosmologias em Construção: uma abordagem gerativista da variação cultural no interior da Nova Guiné*. Oslo: Editora da Universidade de Cambridge.

\_\_\_\_\_. 2000. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

Batista, Ramiro Esdras Carneiro. 2019. *Keka Imawri: narrativas e códigos de guerra entre os Palikur-Arukwayene*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém.

\_\_\_\_\_. 2020. *Keka Imawri: narrativas e códigos da guerra do fim do mundo*. Belo Horizonte: Ed. Comissão Mineira.

\_\_\_\_\_. & Beltrão, Jane Felipe. 2021. Racismo à francesa: Bósch Négres, Créoles e o contexto de invenção dos grupos étnicos no Baixo Oiapoque, in *Antropologias no extremo norte: desafios etnográficos em contextos críticos*. Organizado por F. J. L. Ciello, J. M. F., Cordeiro e M. S. Siqueira, p. 151-178. Boa Vista: Editora da UFRR.

\_\_\_\_\_.; Miranda, Daniel da Silva & Gomes, Peti Mama. 2022. Memórias de Koko Tavi: apontamentos sobre saúde, colonização religiosa e sofrimento mental entre o povo galibi marworno. *Revista Relegens Thréskeia* 11(1): 14-31. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/relegens/article/view/85830>>. Acesso em: 17 set. 2022. doi:<http://dx.doi.org/10.5380/rt.v11i1.85830>.

\_\_\_\_\_.; Pereira, Izaionara Cosmea Jadjesky & Miranda, Daniel da Silva. 2021. Uhokri e o fogo do Espírito Santos nos domínios do Cobra- Grande: Xamanismo, guerra e produção social da morte entre os Palikur-Arukwayene do rio Urukauá, in *Diálogos religiosos cotidianos e estruturas de poder*. Organizado por I. D. Campos e I. P. Costa, pp. 250-264. Ananindeua, PA: Editora Cabana.

Becker, Berta. 1988. Significância contemporânea da fronteira: uma interpretação geopolítica a partir da Amazônia Brasileira, in *Fronteiras*. Organizado por C. Aubertin, Catherine. Brasília: Ed. UNB; Paris: Orstom.

Beltrão, Jane Felipe. 2018. Racismo e enfrentamento. *Beira do Rio* 32(144): 4. Disponível em <<https://www.beiradorio.ufpa.br/index.php/edicoes2018/98-144-agosto-e-setembro/256-opinioao>>. Acesso em 2 abr. 2020.

\_\_\_\_\_. 2020. História Indígena e direitos humanos: como usar as folhas amareladas do Relatório Figueiredo, in *A importância da História Indígena para a efetivação dos direitos dos povos indígenas no Brasil, Anais do 1º Simpósio de Etno-história e História Indígena*. Organizado por J. Beltrão e J. Eremites, Jorge. Grande Dourados: Universidade Federal da Grande Dourados. Disponível em <<https://youtu.be/p-HKBCyzeW8>>. Acesso em 13 out. 2021.

\_\_\_\_\_. 2022. Povos Indígenas, Eleições e Racismo, in *Sistematização das normas eleitorais - Eixo temático VII: participação política dos grupos minorizados*. Organizado por G. Baniwa et al., pp. 37-60. Brasília: Tribunal Superior Eleitoral. Disponível em <<https://www.tse.jus.br/o-tse/catalogo-de-publicacoes>> Acesso em 23 abr. 2022.

\_\_\_\_\_. & Batista Ramiro Esdras Carneiro. 2018. Sr. Uwet, a tutela e o indigenismo. *Espaço Ameríndio* 12(2): 10-26. Disponível em <<https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/83325/53061> >\_Acesso em 23 abr. 2022.

\_\_\_\_\_. & Lopes, Rhuan Carlos dos Santos. 2017. Alteridade e consciência histórica: a história indígena em seus próprios termos, in *Amazônias em tempos contemporâneos: entre*

*diversidades e adversidades*. Organizado por J. P. Beltrão e P. M. Lacerda, pp. 16-24. Rio de Janeiro:

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Cunha, Mainá Jailson de Sampaio; Mastop-Lima, Luiza de Nazaré; Domingues, William César Lopes & Tomé, Thiago Pedro Ferreira. 2015. Vida & Morte entre povos indígenas. *Espaço Ameríndio* 9(1):206-238. Disponível em <<https://www.seer.ufrgs.br/EspaçoAmeríndio/article/view/54951>> Acesso em 11 jan. 2019.

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

Benoît, Waddy Many Camby. 2018. Poemas do Oiapoque. *J. Itinerante de Investigação e Crítica Social* 1(12). Disponível em <<https://www.cairn.info/publications-de-Beno%C3%A9t-Many%20Waddy%20Camby--713831.htm>> Acesso em 1 jul. 2022.

\_\_\_\_\_. (Saamaka). 2019. [Entrevistas e narrativas concedidas] a Ramiro Esdras Carneiro Batista na zona urbana do município de Oiapoque/Amapá.

\_\_\_\_\_. (Saamaka). 2021. *Le bord du Oyapock*. Belém: Ed. Folheando.

Biaggi, Enalli de. 2015. Tradições cartográficas e fixação de fronteiras na independência brasileira. Os mapas como um meio de delimitar o território. *Terra Brasilis (Nova Série). R. da Rede Brasileira de História da Geografia e Geografia Histórica* (4). Disponível em <<https://journals.openedition.org/terrabrasilis/744>> Acesso em 18 abr. 2021.

Bíblia de Jerusalém. 1985. São Paulo: Ed. Paulus.

Bíblia Sagrada. 2021. *Evangelho Segundo São Mateus*. (versão Ferreira de Almeida). Disponível em <[https://www.bibliam.com/mateus\\_26/](https://www.bibliam.com/mateus_26/)> Acesso em 26 nov. 2021.

Biblioteca Nacional. 2022. *Hemeroteca digital*. Rio de Janeiro: BN. Disponível em <<https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>> Acesso em 31 maio 2022.

Bicalho, Poliene. (org.). 2022. *Desconstruindo o racismo contra os povos indígenas no Brasil*. Curitiba: CRV.

\_\_\_\_\_. & Tsoropre, Cristovão Tserero Odi. 2022. Índio come criancinhas, in *Desconstruindo o racismo contra os povos indígenas no Brasil*. Organizado por P. Bicalho, pp. 93-94. Curitiba: CRV, p. 93-94.

Bierliet, Iric. (Surinamês de Paramaribo). 2019. [Entrevista concedida] a Ramiro Esdras Carneiro Batista, no município de Oiapoque/Amapá.

Bisaggio, Eduardo Lage; Alves, Sandro Leonardo; Santos Júnior, Celso Costa & Rocha, César Henrique. 2013. Búfalos Ferais (*Bubalus bubalis*) em Áreas Protegidas: um estudo de caso na Reserva Biológica do Guaporé, RO. *Biodiversidade Brasileira-BioBrasil* (2):243-260. Disponível em <[https://www.researchgate.net/publication/261759526\\_Bufalos\\_](https://www.researchgate.net/publication/261759526_Bufalos_)

Ferais\_Bubalus\_bubalis\_em\_Areas\_Protegidas\_um\_estudo\_de\_caso\_na\_Reserva\_Biologica\_do\_Guapore\_RO.> Acesso em 13 nov. 2018.

Blench, Roger. 2015. *A expansão Arawak: tecendo linguística, arqueologia e antropologia*. Apresentação realizada em 29 de abril de 2015 no Campus de Pesquisa do Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém. (Comunicação oral)

Blok, Anton. 2016. O narcisismo das pequenas diferenças. *R. de Estudos Disciplinares* 18(2):1-34. Disponível em <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intersecoes/article/view/26570/19100>> Acesso em 28 fev. 2018.

Bolognesi, Luiz. 2019. *Guerras do Brasil.doc*, in Guerras da conquista. Disponível em <<https://tvbrasil.ebc.com.br/guerras-do-brasildoc>> Acesso em 13 dez. 2020.

Bonalume Neto, Ricardo. 1995. Avião dos EUA é resgatado no Amapá. *Folha de S. Paulo*, 23 jul. <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/7/23/mundo/14.html>> Acesso em 5 jul. 2020.

Brasil. 1986. *Resolução CONAMA nº 1 de 21 janeiro de 1986*. Dispões sobre critérios básicos e diretrizes gerais para a avaliação de impacto ambiental. Brasília: Presidência da República. Disponível em <<https://www.legisweb.com.br/legislacao/?id=95508>> Acesso em 20 out. 2020.

\_\_\_\_\_. 1991. *Decreto nº 298, de 29 de outubro de 1991*. Homologa a demarcação administrativa da Área Indígena Uauá, no Estado do Amapá. Brasília: Presidência da República. Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1990-1994/D298.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/D298.htm)> Acesso em 13 nov. 2021.

\_\_\_\_\_. 2011. Ministério das Relações Exteriores. *Fronteira Norte Demarcando e aproximando a Amazônia Primeira Comissão Demarcadora de Limites – PCDL 8 décadas*. Belém: FUNAG/PCDL.

\_\_\_\_\_. 2013. Relatório Figueiredo: documento na íntegra. “Síntese”. São Paulo: Racismo Ambiental. Disponível em <<HTTP://racismoambiental.net.br/2013/06/02/reatorio-figueiredo-documento-na-integra-7-mil-paginas-pdf-pode-agora-ser-baixado/>> Acesso em 25 mar. 2017.

\_\_\_\_\_. 2014. Comissão Nacional da Verdade. *Relatório: textos temáticos*. Brasília: CNV. v. 1.

\_\_\_\_\_. 2018. *Atlas dos Manguezais do Brasil*. Brasília: ICMBio.

Brito, Luciana da Cruz. 2016. *Temores da África: segurança, legislação e população africana na Bahia oitocentista*. Salvador: EDUFBA.

Bruit, Héctor Hernan. 1987. *O Imperialismo*. Campinas: Editora da Universidade de Campinas.

Bukharin, Nicolai. 1917. O imperialismo, categoria histórica, in *O imperialismo e a economia mundial*, p. 161-169. Rio de Janeiro: Ed. Melso S.A. Disponível em <<https://www.marxists.org/portugues/bukharin/1917/imperialismo/09.htm>> Acesso em 1 jul. 2022.

Butler, Judith. 2018. *Quadros de Guerra: Quando a vida é passível de luto?* 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Cacique, J. (Provável pseudônimo). 1895. Au Paix de Counani. *J. Le Monde Illustré* 26 de jan., 58-59.

Campbell, Joseph. 1994. *As máscaras de Deus. Mitologia Oriental*. São Paulo: Palas Athena.  
Capiberibe, Artionka Góes. 2007. *Batismo de Fogo: Os Palikur e o Cristianismo*. São Paulo: Annablume.

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.

Caripoune, Yermollay. (Luiz Yermollay Oliveira dos Santos). 2018, 2019. [Yermollay Caripoune] (*Karipuna*). 2018, 2019. [Entrevistas concedidas] a Ramiro Esdras Carneiro Batista, no município de Oiapoque/Amapá.

Carneiro, Taís. 2019. Meio Ambiente, Saúde e demografia no Oiapoque, in *Anais do 1º Encontro Binacional do Meio Ambiente*. Oiapoque: Prefeitura de Oiapoque.  
Carvalho, Bernardo. 2006. *Nove noites*. São Paulo: Companhia das Letras.

Castro, Adler Homero Fonseca de. 1999. O fecho do império: história das fortificações do Cabo Norte ao Amapá de hoje, in *Nas Terras do Cabo Norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira (séculos XVIII-XIX)*. Organizado por F. dos S. Gomes e S. Flávio dos, pp. 129-193. Belém: UFPA29.

Castro, Eduardo Viveiros de. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *R. Mana* 2(2): 115-144. Disponível em <<http://ref.scielo.org/fmqcn7>>. Acesso em 13 dez. 2015.

\_\_\_\_\_. 2018. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora.

Cavlak, Iuri. 2014. Guiana Francesa e Amapá: dinâmicas políticas e econômicas (1940-1945). *Desenvolvimento Regional em Debate* 4(1): 189-199. Disponível em <<http://www.periodicos.unc.br/index.php/drd/article/view/446>> Acesso em 11 jan. 2021.

\_\_\_\_\_. 2017. *Introdução a História da Guiana Francesa*. Rio de Janeiro: Macapá: Ed.

\_\_\_\_\_. & Granger, Stéphane. 2014. Entre criação do Amapá e intercâmbios econômicos, as consequências da Segunda Guerra mundial nas relações entre o Brasil e a Guiana Francesa. *Fronteiras & Debates* 1(1): 67-80. Disponível em

<<https://periodicos.unifap.br/index.php/fronteiras/article/view/1512/844>> Acesso em 9 dez. 2021.

Césaire, Aimé. 1977. *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução de Claudio Willer. São Paulo: Veneta.

\_\_\_\_\_. 2020. *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução de Noêmia de Sousa. Lisboa: Ed. Livraria Sá da Costa Editora.

Chartier, Roger. 2010. Escutar os mortos com os olhos. *Estudos Avançados [online]* 24(69): 6-30. Disponível em <<https://doi.org/10.1590/S0103-40142010000200002>> Acessado em 5 dez. 2020.

Chicangana-Bayona, Yobenj Aucardo. 2017. *Imagens de Canibais e selvagens do Novo Mundo: do maravilhoso medieval ao exótico colonial (séculos XV-XVII)*. Campinas: Editora da Unicamp.

Choucotou, Lydie Ho-Fong-Choy & Dorcy, Monique. 2015. *Contre La Pestilence Comode: Léon Gontran Damas*. Montreuil, Les Éditions du Manguier.

Códigos de guerra. 2002. Direção: John Woo. Rio de Janeiro: Adoro Cinema. Disponível em <<https://www.adorocinema.com/filmes/filme-26823/>> Acesso em 20 jun. 2022.

Conselho Indigenista Missionário. 1980. A Estrada BR 156 vai cortar a reserva dos índios Karipuna Galibis Palikur. *Mensagem* (6): 13-16. Disponível em <<https://onedrive.live.com/?authkey=%21AlyhgkQbA9J48ds&cid=9EA0EE263A9D4C09&id=9EA0EE263A9D4C09%212731&parId=9EA0EE263A9D4C09%21108&o=OneUp>> Acesso em 3 mar. 2022.

\_\_\_\_\_. 1985. Xacriabá: Desafiando a violência e construindo o dia de amanhã. *Mensagem* (32):6. Disponível em <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=891479&pesq=Palikur&hf=memoria.bn.br&pagfis=4634>> Acesso em 30 maio 2022.

\_\_\_\_\_. 1986. Xacriabá: em busca de solução. *Mensagem* (40):6. Disponível em <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=891479&pesq=Palikur&hf=memoria.bn.br&pagfis=4634>> Acesso em 30 maio 2022.

\_\_\_\_\_. 2011. *24 anos do massacre Xacriabá: História e martírio de um povo*. Belo Horizonte: CIMI. Disponível em <<https://cimi.org.br/2011/02/31594/>> Acesso em 20 jun. 2022.

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

Coudreau, Otille. 1901. *Voyage au Cumina: 20 avril 1900 - 7 septembre 1900*. Paris: A. Lahure.

Couto, Mia. 2003. *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. 2006. *O outro pé da sereia*. São Paulo: Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_. 2008. *A Varanda do Frangipani*. São Paulo: Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_. 2012. *A confissão da leoa*. São Paulo: Companhia das Letras.

Cunha, Manuela Carneiro da. 1985. *Negros, Estrangeiros - os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Ed. Brasiliense.

\_\_\_\_\_. 1994. O futuro da questão indígena. *Estudos Avançados* 8(20): 121-136. Disponível em <<https://www.scielo.br/j/ea/a/PTkcvwctsL79NTcmSF3BT7C/?format=pdf&lang=pt>> Acesso em 8 maio 2021.

\_\_\_\_\_. 2017. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: UBU Editora.

Davy, Damien. 2015. *Aroumans - Ressource et usages des Amérindiens du sud de la Guyane*. Cayenne: Parc Amazonien de Guyane.

Dbazaksékó, Hilário. (*Xacriabá*). 2021. Marco Temporal, Especialização e Territorialização dos Povos Indígenas. 1 vídeo (1h 10min.). Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=LyowUcdNydM>> Acesso em 27 mar. 2022.

De Decca, Edgar Salvadori. 2004. *1930: o silêncio dos vencidos: memória história e revolução*. São Paulo: Editora Brasiliense.

Delgado, Lucília de Almeida Neves & Ferreira, Marieta de Mores. 2013. História do tempo presente e ensino de História. *R. História Hoje* 2(4):19-34. Disponível em <<https://rhhj.anpuh.org/RHHJ/article/view/90>> Acesso em 20 mar. 2020.

Dhenin, Miguel. 2017. Democracia, Militares e Ambientalismo no Brasil: o redimensionamento do binômio segurança/desenvolvimento no pós-ditadura. in *Amazônia: olhares sobre o território e a região*. Organizado por J. M. Costa, pp. 231-345. Autograia; Amapá: UNIFAP.

Domingues, Eloisa. (coord.). 2004. *Uso da terra no Estado do Amapá*. Amapá: IBGE. (Relatório técnico inédito)

Domingues, William César Lopes. (*Xakriabá*). 2022. *Entre o ouvido e o escutado: uma história da saúde indígena no Brasil*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém.

Dorigny, Marcel & Gainot, Bernard. 2017. *Atlas da Escravidões - da antiguidade até nossos dias*. Petrópolis: Ed. Vozes.

Dozon, Jean-Pierre. 2017. Os betes: uma criação colonial, in *No centro da Etnia. Etnias, tribalismo e Estado na África*. Organizado por J.L. Amselle e E. M'bokolo, Petrópolis: Ed. Vozes.

Dreamstime. 2019. Mappa. Disponível em < <https://thumbs.dreamstime.com/z/mappa-di-fisico-medica-delle-isole-dei-caraibi-e-dell-america-centrale-101964390.jpg>>. Acesso em 30 jun. 2019.

Duarte, Eduardo de Assis. (org.). 2011. *Literatura e Afrodescendência no Brasil: antologia crítica*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

Duarte, Geraldine Rosas. 2016. Guyane: une analyse géohistorique. *R. Franco-brasileira de Geografia* (28). Disponível em <<https://journals.openedition.org/confins/11072>> Acesso em 24 ago. 2019.

Dubois, Etienne & Nogara, Régis P. 1978. *Guyane: Amazonie Francaise*. Boulogne: Editions Delroisse.

Els, Rudi Henri van. (Surinamês de Paramaribo).2019. Amazônia Caribenha, in *Anais do 3º Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina*. Brasília. (Comunicação oral)

Evans-Pritchard, Edward. 2005. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar.

Fanon, Frantz. 2008. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: EDUFBA.

\_\_\_\_\_. 2020. *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu Editora.

Fausto, Carlos. 2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e zamanismo na Amazônia*. São Paulo: Universidade de São Paulo.

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

Figueiredo, Elza dos Santos. (*Galibi Marworno*). 2018. [Entrevistas concedida] a Ramiro Esdras Carneiro Batista aldeia São José dos Galibis, em julho de 2018 em Oiapoque/Amapá.

Firmin, Antenor. 1885. *Da igualdade das raças humanas: antropologia positiva*. Tradução preliminar de Messias Basques. Paris: Manuscrito.

Forte, Raimundo. (*Galibi Marworno*). 2021. *Comunicação pessoal* concedida a Ramiro Esdras por meio remoto – Tradução em conjunto com Elson Forte Galiby, realizada em 21 nov.

François, Etienne. (*Galibi Kalinã*). 2019. [Entrevista concedida] a Ramiro Esdras Carneiro Batista na aldeia São José dos Galibi. Oiapoque/Amapá.

Fratus, Alessandra B. 2021. *A desconhecida Base Aérea Americana no Amapá*. Macapá: Pensando. Disponível em <<https://www.topensandoemviajar.com/base-aerea-americana-amapa>> Acesso em 4 dez. 2021.

Froment, Alain & Guffroy, Jean. 2003. *Peuplements anciens et actuels des forêts tropicales*. Paris: IRD Éditions.

Galiby, Elson Forte. (*Galibi Marworno*). 2019. [Entrevista concedida] a Ramiro Esdras Carneiro Batista *no município de Oiapoque/Amapá*.

Gallois, Dominique Tilkin. (org.). 2005. *Rede de Relações nas Guianas*. São Paulo: FAPESP.

Gama, Fabiene. 2020. A autoetnografia como método criativo: experimentações com a esclerose múltipla. *Anuário Antropológico* 45(2). Disponível em <<http://journals.openedition.org/aa/5872>> Acesso em 29 jun. 2021.

Garfield, Seth & College, Bowdoin. 2000. As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado-Nação na era Vargas. *R. Brasileira de História* 20(39):15-42. Disponível em <<https://www.scielo.br/j/rbh/a/5WGW9qddWRkHSnrckzLHrx/?format=pdf&lang=pt>> Acesso em 22 mar. 2020.

Gieco, Leon. 2010. *Solo Le Pido a Dios*. Disponível em: <[https://www.google.com/search?q=Gieco%2C+Le%3%B3n.+Solo+Le+Pido+a+Dios&rlz=1C1ZKTG\\_pt-BRBR912BR912&oq=Gieco%2C+Le%3%B3n.+Solo+Le+Pido+a+Dios&aqs=chrome..69i57j0i22i30i9.552j0j15&sourceid=chrome&ie=UTF-8](https://www.google.com/search?q=Gieco%2C+Le%3%B3n.+Solo+Le+Pido+a+Dios&rlz=1C1ZKTG_pt-BRBR912BR912&oq=Gieco%2C+Le%3%B3n.+Solo+Le+Pido+a+Dios&aqs=chrome..69i57j0i22i30i9.552j0j15&sourceid=chrome&ie=UTF-8)> Acesso em 22 mar. 2020.

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

\_\_\_\_\_. & Schwarcz, Lilia Moritz. 2018. Indígenas e Africanos, in *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. Organizado por L. M. Schwarcz e F. dos S. Gomes, pp. 260-267. São Paulo: Companhia das Letras.

Gómez, Mariana Daniela. 2012. Bestias de Carga, Amazonas y Libertinas Sexuales. Imágenes sobre las mujeres indígenas del gran chaco, in *Gênero e povos indígenas: coletânea de textos produzidos para o "Fazendo Gênero 9" e para a "27 Reunião Brasileira de Antropologia"* Organizado por A. Sacchi e M. M. Gramkow, (p. 28-49). Rio de Janeiro, Museu do Índio/GIZ/FUNAI.

Gonzáles, Nancie. L. 2008. *Peregrinos del Caribe: etnogénesis y etnohistoria de los garífunas*. Tegucigalpa: Ed. Guaymuras.

Gorender, Jacob. 2016. *O escravismo colonial*. São Paulo: Expressão Popular.

Graça, Antônio Paulo. 1998. *Uma poética do Genocídio*. São Paulo: Ed. Topbooks.

Gramsci, Antonio. 1976. *Escritos políticos*. Rio de Janeiro: Editora Record.

Green, Lesley; Green, David R.; & Neves, Eduardo Góes. 2011. Indigenous knowledge and archaeological science: the challenges of public archaeology in the área indígena do Uaçá, in Indigenous peoples and archaeology in Latin America. Editado por G. Cristóbal e A. Patricia, Walnut Creek: Left Coast Press.

Greiner, Joseph. 1938. *Rätsel der Urwaldhölle – Im Auftrag der Nazis ans Ende der Welt*. (Documentário) Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=cr0eXOtUMjs>> Acesso em 5 jan. 2021.

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

Guedes, Júlio César. 2022. *Exército encontra avião da segunda guerra: B-26 norte-americano encontrado no Amapá*. Macapá: Sala de Guerra. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=gELE8C2BmP8>> Acesso em 19 abr. 2022.

Guzmán, Décio de Alencar. 2012. *Guerras na Amazônia no século XVII: resistência indígena à colonização*. Belém: Estudos Amazônicos.

Hall, Stuart. 2013. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Halbwachs, Maurice. 1990. *A memória coletiva*. Rio de Janeiro: Vértice.

Harley, Brian. 2009. Mapas, saber e poder. *Rev. Confins* (5). Disponível em <<http://confins.revues.org/index5724>>. Acesso em 28 maio 2018.

Heinsfeld, Adelar. 2016. A fronteira: historicidade e conceitualização, in *História da Fronteira Sul*. Organizado por J. C. Radin, D. J. Valentini & P. A. Zarth, pp. 25-42. Chapecó: Ed. UFFS.

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

\_\_\_\_\_. 2008. Os Índios e a Fronteira no Brasil Colonial, in *História da América Latina: América Latina Colonial – Volume II*. Organizado por L. Bethell, pp. 423-469. São Paulo: EDUSP.

Henrique, Marcio Couto. (2021). Entre fuzis, cachaça e crucifixos: a catequese dos Munduruku no aldeamento do Bacabal (1872-1882). *Rev. Bras. de História* 41(88): 307-329. Disponível em <<https://www.scielo.br/j/rbh/a/RnHQ9FqCMnHhCJnsJ9cqpMG/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em 28 ago. 2022.

Hertz, Robert. 2016. *Sociologia religiosa e folclore*. Petrópolis: Vozes.

Heywood, Linda. M. 2019. *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto.

Hobsbawm, Eric. 1995. *Era dos extremos: o breve século XX*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. 1997. 1. Introdução: a invenção das tradições, in *A invenção das tradições*. Organizado por E. Hobsbawm e T. Ranger, pp. 9-23. Rio de Janeiro: Paz & Terra.

Ho-Fong-Choy, Gustave. 2019. Editorial. In: *Festival International Cafez'Óca Jazz*. p. 02-03. Disponível em <<https://www.blada.com/data/File/2019pdf/programmekafezocajazz3005au010619.pdf>> Acesso em 10 jan. 2018.

Hollowell, Tom. 2011. *Escudo da Guiana*. Disponível em <[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Map\\_of\\_the\\_Guiana\\_shield.png](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Map_of_the_Guiana_shield.png)> Acesso em 7 jul. 2022.

Horta, José Silvério Baia. 2012. A educação na Itália fascista: as reformas Gentile (1922-1923). *R. História Da Educação*, 12(24):179–223. Disponível em <<https://seer.ufrgs.br/index.php/asphe/article/view/29249>> Acesso em 7 jul. 2022.

Hulsman, Lodewijk. 2016. Escambo e tabaco: o comércio dos holandeses com índios no delta do rio Amazonas (1600-1630), in *Novos olhares sobre a Amazônia Colonial*. Organizado por R. Chambouleryon e J. A. de Souza Junior, pp. 39-59. Belém: Paka-Tatu.

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

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. Universidade Federal do Amapá, Oiapoque.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2010. *Censo 2010*. Rio de Janeiro: IBGE. Disponível em <<http://www.censo2010.ibge.gov.br/>> Acesso em 10 jan. 2018.

Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade. 2018. Brasília: ICMBio.

Instituto Socioambiental. 2022. Povos Indígenas no Brasil: Xakriabá. [S. l.]: PIB. Disponível em <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Xakriab%C3%A1>> Acesso em 9 jul. 2022.

Jari Doc. 2014. Expedição N4z1sta no Amapá. 1 vídeo (32min.): Vídeo Rätsel der Urwaldöhle - 1938. Disponível em <[https://www.youtube.com/watch?v=a\\_8JRWgkYbo](https://www.youtube.com/watch?v=a_8JRWgkYbo)> Acesso em 9 jan. 2021.

Jay, Pierre-Olivier. 2016. 1902: L'Éruption de La Montagne Pelée, in *Une saison em Guyane*, p. 54-55. Cayenne: Atelier Aymara.

Jean Jacque, José Calixto. (*Galibi Kalinã*). 2019. [Entrevista concedida] a Ramiro Esdras Carneiro Batista na aldeia São José dos *Galibis*. Oiapoque/Amapá.

Jean Jacques, Miguel. (*Galibi Kalinã*). 2019. [Entrevista concedida] a Ramiro Esdras Carneiro Batista na aldeia São José dos *Galibis*. Oiapoque/Amapá.

Jean Jaques, Valber Rogério dos Santos. (*Galibi Kalinã*). 2019, 2020. [Entrevista concedida] a Ramiro Esdras Carneiro Batista na aldeia São José dos *Galibis*. Oiapoque/Amapá.

\_\_\_\_\_; Jeanjaque, Evangelina Sônia dos Santos & Batista, Ramiro Esdras Carneiro . 2021. Memória Indígena e Colonialismo: notas sobre os projetos de educação no Oiapoque e a escolarização do Povo Kali'nã, in *Educação, História, Memória e Cultura em Debate - Memórias, narrativas e culturas*. Organizado por C. E. F. Bressanin, J. M. Baldino e M. Z.C. M. de Almeida, pp. 410-424. Porto Alegre/RS: Editora Fi. v. 2.

Jeanjaque, Evangelina Sônia dos Santos. (*Galibi Kalinã*) 2019,2020). [Entrevistas e narrativas concedidas] a Ramiro Esdras Carneiro Batista na zona urbana do município de Oiapoque/Amapá.

JeanJaque, Jaqueline. (*Galibi Kalinã*). 2019,2020. [Entrevista concedida] a Ramiro Esdras Carneiro Batista na aldeia São José dos *Galibis*. Oiapoque/Amapá.

Joseph, Handerson. 2021. Por uma antropologia desde a Amazônia, in *Antropologias no extremo norte: desafios etnográficos em contextos críticos*. Organizado por F. J. Ciello, J. M. F. López e M. S. S. Cordeiro, pp. 5-08. Boa Vista: Editora da UFRR.

\_\_\_\_\_. 2022. A mesa-redonda, in *Direitos Humanos na Amazônia e seus desafios*. Manaus: ANPOCS. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=UUL8pToQ3KM>> Acesso em 23 mar. 2022.

Joutard, Philippe. 1993. Memória Coletiva, In: *Dicionário da Ciências Históricas*. Organizado por A. Burguière, pp. 526-528. São Paulo: Imago.

Julião, André Gomes. 2015. *Chô! Chô! Passarinho: a recepção brasileira às expedições científicas alemãs, 1933-1942*. 2016. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade de São Paulo, São Paulo.

Kellehear, Allan. 2016. *Uma História Social do Morrer*. São Paulo: Editora UNESP.

Khalfa, Jean. 2020. Fanon, Psiquiatra Revolucionário, in *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. Organizado por F. Fanon, pp. 21-55. São Paulo: Ubu Editora.

Kiddy, Elisabeth. W. 2019. Quem é o rei do Congo? Um novo olhar sobre os reis africanos e afro-brasileiros no Brasil, in *Díaspóra negra no Brasil*. Organização por L. M. Heywood, pp. 165-191. São Paulo: Contexto.

Kiening, Christian. 2014. *O Sujeito Selvagem: Pequena Poética do Novo Mundo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Krenak, Ailton. 2019. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 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. Universidade Federal do Amapá, Oiapoque.

Lacoste, Yves. 1988. *A Geografia: isso serve em primeiro lugar para fazer a Guerra*. Campinas: Papirus.

Lanou, Emille. 2019. Jazz made in Guyane, in *Conferência proferida durante o Festival Internacional Brasil-Guyana no Instituto Federal do Amapá*. Oiapoque: IFA. (Comunicação oral)

Las Casas, Bartolome de. 1984. *O Paraíso destruído brevíssima relação da destruição das índias*. Porto Alegre: L&PM.

Laval, Pauline. 2016. *Captures estuariennes, une ethnoécologie de la pêche sur le bas Oyapock*. Tese de Doutorado. Muséum National d'Histoire Naturelle, Paris. Disponível em <[www.researchgate.net/publication/316921079\\_captures\\_estuariennes\\_une\\_ethnoecologie\\_de\\_la\\_peche\\_sur\\_le\\_bas\\_Oyapock](http://www.researchgate.net/publication/316921079_captures_estuariennes_une_ethnoecologie_de_la_peche_sur_le_bas_Oyapock)> Acesso em 23 jul. 2019.

Le Breton, David. 2016. *Antropologia do Corpo*. Petrópolis: Editora Vozes.

Le Goff, Jacques. (1993). *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa.

\_\_\_\_\_. 2013. *História & Memória*. Campinas: Editora da Unicamp.

Lima, Antonio Carlos de Souza. 1995. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes.

\_\_\_\_\_. (2022). Prefácio. In Abrantes, Carla Susana Alem. *Os futuros portugueses: um estudo antropológico sobre a formação de especialistas coloniais para Angola (1950- 1960)*. Rio de Janeiro: Mórula.

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).

Lopes, João Marques. 2016. O colonialismo interno em O outro pé da sereia, de Mia Couto. *Letras de Hoje*, 51(4):565-572. Disponível em <<file:///C:/Users/usuario/Desktop/colonialismo%20interno%20em%20mia%20couto.pdf>> Acesso em 23 abr. 2022.

Lovejoy, Paul Ellsworth. 2002. Identidade e a Miragem da Etnicidade: A Jornada de Mahommah Gardo Baquaqua para as américas. *R. Afro-Ásia* (27):9-39.

Luciano, Gersem José dos Santos. 2011. *Educação para manejo e domesticação do mundo entre a escola ideal e a escola real: os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio*

*Negro*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília. Disponível em <[https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/9931/1/2011\\_GersemJoseSantosLuciano.pdf](https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/9931/1/2011_GersemJoseSantosLuciano.pdf)> Acesso em 13 fev. 2019.

Machado, Almiros Martins. 2021. Jarovia, Rojapo, Roikovê Cremos, Praticamos, Convivemos, in *Religiosidades Pan-amazônicas*. Organizado por F. A. de F. Neves, pp. 73-100. Ananindeua, PA: Editora Cabana.

Machado, Rafael Pinheiro. 2021. *Participação Americana na Campanha Antissubmarina no Litoral do Brasil (1941-1945):Parte 3/3*. Macapá: Disponível em <<http://www.spmodelismo.com.br/howto/am/antissub3.php>> Acesso em 6 dez. 2021.

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

Mano, Marcel. 2010. Metáforas Históricas e Realidades Etnográficas: a construção de uma história do contato Kaiapó no triângulo mineiro. *Caderno de Pesquisa CDHIS*, 23(2): 325-347. Disponível em <<http://www.seer.ufu.br/index.php/cdhis/article/view/7661>> Acesso em 23 jun. 2020.

Marchetti, Maurizio. 2016. Estudo Introdutório II: A doutrina da guerra justa em Francisco de Vitoria, in Vitoria, F. de *Relectiones: sobre os índios e sobre o poder civil*. Organização de J. C. B. Aleixo, pp. 75-98. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

Marinha Mercante Brasileira. 2021. *Relação de Navios da Amazônia Durante o Ciclo da Borracha*. Rio de Janeiro: Navios e Portos. Disponível em: <<https://navioseportos.com.br/br/index.php/historia/a-navegacao-na-amazonia/180-relacao-de-navios-da-amazonia-durante-o-ciclo-da-borracha>> . Acesso em 19 dez. 2021

Marques, José Ribamar Felipe. (coord.). 2000. *Búfalos - o produtor pergunta, a Embrapa responde*. Brasília: EMBRAPA. Disponível em: <<https://www.infoteca.cnptia.embrapa.br/bitstream/doc/103213/1/500perguntasbufalos.pdf>> Acesso em: 4 mar. 2022.

Martins, Zélia & Martins, Irabete. 2019. *Kaika Kisepka: o Ritual Funerário do Povo Palikur*. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal do Amapá, Oiapoque. Disponível em: <[https://www.waunet.org/wcaa/archive/downloads/wcaa/dejalu/march\\_2021/Espa%C3%A7o%20Amer%C3%ADndio.pdf](https://www.waunet.org/wcaa/archive/downloads/wcaa/dejalu/march_2021/Espa%C3%A7o%20Amer%C3%ADndio.pdf)> Acesso em: 4 mar. 2022.

\_\_\_\_; \_\_\_\_; & Benvegnú, Vinícius Cosmos. 2020. Do Maserenne Miyavve ao enterro cristão: narrativas da morte Palikur-Arukwayene. *Espaço Ameríndio*, 14(2): 326-345. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/104505/59642>> Acesso em 15, jan. 2022.

Mateus. In: *Bíblia Português*. [São Paulo]: Paulinas, 2022. Disponível em: <<https://bibliaportugues.com/>> Acesso em: 5 mar. 2022.

Mbembe, Achille. 2018a. *Crítica da Razão Negra*. São Paulo: N-1 Edições.

\_\_\_\_\_. 2018b. *Necropolítica*. São Paulo: N-1 Edições.

\_\_\_\_\_. 2019. *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Petrópolis: RJ. Vozes.

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

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

Melo, Patricia Maria Alves de. 2021. Religiões de Matrizes africanas e ameríndias: um olhar de dentro, in *Diretório de Pesquisa Cidade, Aldeia & Patrimônio na Amazônia*. Belém: Universidade Federal do Pará (PPGA- UFPA). (Comunicação oral)

\_\_\_\_\_. 2022. "É preto e não é escravo?": *Amazônia revela histórias de vidas em liberdade*. São Paulo: UOL. Disponível em <<https://noticias.uol.com.br/opiniaio/coluna/2022/01/26/e-preto-e-nao-e-escravo-amazonia-revela-historias-de-vidas-em-liberdade.htm?cmpid=copiaecola>> Acesso em 26 jan. 2022.

Memmi, Albert. 2007. *Retrato do colonizado precedido de Retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Migeon, Gérald. 2016. Homem e natureza: culturas arqueológicas na Guiana Francesa, in *Anais do Encontro Internacional de Arqueologia*. Oiapoque: Binacional do Oiapoque. (Comunicação oral).

Mintz, Sidney W. & Price, Richard. 2003. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas.

Monsma, Karl. 2014. A História comparativa dos negros da América Latina e dos países que eles ajudaram a construir, in *América Afro-latina - 1800-2000*. Organizado por G. R. Andrews, pp. 15-28. São Carlos: EdUFSCAR.

Monteiro, Cleniúria Narciso et al. 2019. *Protocolo de Consulta dos Povos Indígenas do Oiapoque*. Oiapoque/AP: CCPIO/IEPÊ. Disponível em <<https://rca.org.br/wp-content/uploads/2019/08/PROTOCOLO-OIAPOQUE-CAPA-E-MIOLO-final-compactado-1.pdf>> Acesso em 17 dez. 2021.

Monteiro, Fred Júlio Costa. 2009. *Impactos ambientais causados pelos búfalos asselvajados nos campos inundáveis da Estação Ecológica de Maracá-Jipioca (Costa Atlântica do Amapá)*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Amapá. Disponível em <<https://www2.unifap.br/ppgbio/files/2010/05/fred.pdf>> Acesso em 17 out. 2021.

Munhós, Luyse Vilaverde Abascal. 2022. *Direito internacional dos Direitos Humanos e o Direito de Circulação dos Povos Indígenas em Mobilidade Transfronteiriça no Estado do Mato*

*Grosso do Sul*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Direito. Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Campo Grande.

Museu do Índio. 2021. Parimã: Fronteiras do Brasil (Luiz Thomas Reis 1926) - Documentário. 2021. Rio de Janeiro: Museu do Índio. 1 vídeo (27min.). Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=tsTyVgRo\\_xU](https://www.youtube.com/watch?v=tsTyVgRo_xU) > Acesso em 14 abr. 2022.

Nascimento, Bruno Rafael Machado. 2018. *Ad Majorem Dei Gloriam: Catálogo de Documentos Setecentistas das Missões Jesuíticas do Oiapoque para o Ensino de História no Amapá*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Amapá. Disponível em <[file:///C:/Users/usuario/Desktop/Dissertacao\\_ultima\\_versao\\_-\\_Copia-with-cover-page-v2\\_jesuistas\\_oiapoque.pdf](file:///C:/Users/usuario/Desktop/Dissertacao_ultima_versao_-_Copia-with-cover-page-v2_jesuistas_oiapoque.pdf)> Acesso em 19 dez. 2021

N'diaye, Tidiane. 2019. *O Genocídio ocultado: Investigação histórica sobre o tráfico negreiro árabomuçulmano*. Tradução de Tiago Marques. Lisboa, Gradiva.

Nimuendaju, Curt. 1926. *Os Índios Palikur e seus vizinhos*. Tradução de Thekla Hartmann. São Paulo: NHI/USP. (mimeo).

Nogueira, Renato. 2020. Fanon: uma filosofia para reexistir, in *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. Organizado por F. Fanon, pp. 7-19. São Paulo: Ubu Editora, p. 07-19.

Nunes Filho, Edinaldo Pinheiro. P. 2014. A base aeronaval norte-americana do Amapá-Brasil pós-Segunda Guerra Mundial. *R. Portuguesa de História*, 45:299-323. Disponível em <[https://digitalis.uc.pt/files/previews/104632\\_preview.pdf](https://digitalis.uc.pt/files/previews/104632_preview.pdf)> Acesso em 1 dez. 2021.

Nunes, Gildo Firmino (*Galibi Marworno*). 2019. [Entrevista concedida] a Ramiro Esdras Carneiro Batista no município de Oiapoque/Amapá.

Oliveira, Ariovaldo Umbelino de. 2020. *A grilagem de terras na formação territorial brasileira*. São Paulo: FFLCH/USP. Disponível em: <<file:///C:/Users/usuario/Downloads/omp,+Gerenciar+editora,+GrilagemBrasil+-+pdf+definitivo.pdf>> Acesso em 8 jun. 2022.

Oliveira, Fernanda Chamarelli. 2019. O lugar do feminino e a maternidade: interações sociais e culturais entre Egito e Kush na antiguidade, in *Áfricas e suas relações de gênero*. Organizado por M. B. et al. Fonseca, pp. 10-46. Rio de Janeiro: Edições Áfricas.

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

\_\_\_\_\_. 2016a. Bem viver e Populismo, in *Anais da 30ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia*. João Pessoa: ABA. **(Comunicação oral)**

\_\_\_\_\_. 2016b. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: pacificação, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

\_\_\_\_\_. & Almeida, Maria Regina Celestino de. 2016. Prefácio, in *Protagonismo indígena na história*. Organizado por F. F. Souza e L. T. Wittmann, pp. 7-14. Tubarão: Ed. Copiart.

Oliveira, Jorge Eremites de. 2012. A história indígena no Brasil e em Mato Grosso do Sul. *Espaço Ameríndio* 6(2): 178-218. Disponível em: <<https://www.seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/31745>> Acesso em 13 jan. 2021.

Oliveira, Manoel Ambrósio Alves de. 2020a. *Antônio Dó: o bandoleiro das barrancas*. 2. ed. Belém: Folheando.

\_\_\_\_\_. 2020b. *Os Laras no sertão dos Guahybas: onde se fez morrer caboclo como o diabo*. 2. ed. Belém: Folheando.

\_\_\_\_\_. [19--] *História de Januária – Narrativa de Colonização do São Francisco*.

Oliveira, Reginaldo Gomes de. 2011a. O Rio Branco no contexto da Amazônia Caribenha: aspectos da colonização europeia entre o século XVI e XVIII, in *As relações internacionais na fronteira norte do Brasil: coletânea de estudos*. Organizado por E. C. R. Martins e F. K. Moreira, pp. 155-186. Boa Vista: EDUFRR.

\_\_\_\_\_. 2011b. Os holandeses na Amazônia caribenha colonial: dos caminhos históricos aos processos de relações internacionais, in *Anais do 26º Simpósio Nacional de História*, pp. 1-10. São Paulo: ANPUH. Disponível em: <[http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300885955\\_ARQUIVO\\_SimpósioTematicoANPUHConferencia.pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300885955_ARQUIVO_SimpósioTematicoANPUHConferencia.pdf)> Acesso em 19 jun. 2020.

\_\_\_\_\_. 2019. *Povos Indígenas da Amazônia Caribenha*, in *Anais do 3º Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina*. Brasília: Universidade de Brasília. (Comunicação oral).

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

Paes, Maria Helena Simões. 1995. *Em nome da segurança nacional: do golpe de 64 ao início da abertura*. São Paulo: Atual.

Pagano, Luiz. *Povos Indígenas Brasileiros: Galibi-Marworno*. [Brasília]: Índigenas, 2016. Disponível em: <<https://indigenasbrasileiros.blogspot.com/2016/04/galibi-marworno.html?m=0>> Acesso em 7 jul. 2022.

Paréjou, Alfred. 1980. *Atipa. Roman écrit en créole guyanais*. Paris: Editions Caribéenes.

Pereira, Ivete Machado de Miranda. 2016. Plantas preciosas: as especiarias e a invasão da Guiana Francesa, in *Novos olhares sobre a Amazônia Colonial*. Organizado por R. Chambouleryon e J. A. de Souza Junior, pp. 345-365. Belém: Paka-Tatu.

Pereira, Maria do Rosário Alves. 2011. Luís Carlos de Santana, in *Literatura e Afrodescendência no Brasil: antologia crítica*. Organizado por E. de A. Duarte, pp. 348-361. Belo Horizonte, Ed. UFMG.

Pindard, Marie-Françoise. 2019. *Ritmos Crioulos tradicionais da Guiana Francesa*, in *Anais da Conferência Internacional Brasil-Guyana do Instituto Federal do Amapá*. Oiapoque: IFA. (Comunicação oral)

Pires, Rogério Brittes Wanderley. 2015. *A Mása Gádu Kono dë: Morte, Espíritos e Rituais Funerários em uma Aldeia Saamaka Cristã*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. 2017. Futuros que seguem: Multiplicidade espaçotemporal businenge no Suriname pós-colonial. *Ilha R. de Antropologia* 19(2): 143-174.

Platon, Arnold. 2012. *Mapa das Guianas*. Disponível em: <<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Guyanas.svg>> Acesso em 7 abr. 2022.

Poz, João Dal. 2000. Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowaha. *R. de Antropologia*, 43(1):89-144. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ra/a/NcF9WHkNZJMvWnKhp3yY57s/?format=pdf&lang=pt>> Acesso em 7 abr. 2022.

Pratt, Mary Louise. 1999. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru: Edusc.

Price, Richard. 1983. *First-Time: the historical vision of an Afro-American People*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

\_\_\_\_\_. 1999. Reinventando a história dos quilombos: rasuras e confabulações. *R. Afro-Ásia* (23): 1-26. Salvador, EDUFBA.

\_\_\_\_\_. 2007. *Liberdade, Fronteras e Deuses: Saramacas no Oiapoque (c. 1900)*, in *Quase-Cidadão: Histórias e Antropologias da Pós-Emancipação no Brasil*. Organizado por O. M. G. Cunha e F. S. Gomes, pp. 119-146. Rio de Janeiro: Editora FGV.

\_\_\_\_\_. 2014. Vizinhos difíceis: marrons e índios no Suriname. *R. Ilha* 16(1): 203-224.

Quijano, Aníbal. 2005. Colonialidade do Poder, eurocentrismo e América Latina, in *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Organizado por E. Lander, pp. 107-129. Argentina: CLACSO. Disponível em <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/>> Acesso em 20 nov. 2017.

Raminelli, Ronald. 2017. Prefácio, in *Imagens de Canibais e selvagens do Novo Mundo: do maravilhoso medieval ao exótico colonial (séculos XV-XVII)*. Organizado por Y. A. Chicangana-Bayona, pp. 11-14. Campinas: Editora da Unicamp.

- Ramos, Alcida Rita. 1988. *O Índio Hiper-Real*, in *Anais do Seminário sobre Ética e Antropologia*. Rio de Janeiro: IUPERJ. (Comunicação oral)
- Ramos, Claudiane de Menezes; Noda, Hiroshi & Martins, Ayrton Luiz Urizzi. 2021. *Research, Society and Development* 10(5):7310514465.  
DOI: <http://dx.doi.org/10.33448/rsd-v10i5.14465>.
- Reis, Arthur César Ferreira. 1993. *A Política de Portugal no Valle Amazônico*. Belém: SECULT.
- Reis, João José. 1991. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Revista de Imigração e Colonização. 1940. 2:207. Rio de Janeiro: Seade. Disponível em <<https://bibliotecadigital.seade.gov.br/view/singlepage/index.php?pubcod=10013182&parte=1>> Acesso em 22 mar. 2022.
- Ribal-Rilos, Myrtô. 2019a. *Le défi de litterarité em espace Amazonien er Caraibes*, in *Anais da Conferência da Universidade Federal do Pará*. Belém. UFP. (Comunicação oral)
- \_\_\_\_\_. 2019b. *Pierra*. Maur-des-Fossés, Editions Jets Dencre.
- Ribeiro, Cristiane da Silva; Pietricovsky, Iara, & Moroni, José Antônio (org.). 2022. *Fundação Anti-Indígena: um retrato da Funai sob o governo Bolsonaro*. Brasília/DF: INESC.
- Ribeiro, Darcy. (1986). *Sobre o óbvio*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara. Disponível em <[http://www.biolingagem.com/ling\\_cog\\_cult/ribeiro\\_1986\\_sobreoobvio.pdf](http://www.biolingagem.com/ling_cog_cult/ribeiro_1986_sobreoobvio.pdf)> Acesso em 20 ago. 2022.
- \_\_\_\_\_. 2007. *As Américas e a civilização: processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Ribeiro, Maria Beatriz. 2007. *O discurso religioso em 'De Gestis Mendi de Saa', de José de Anchieta, e 'Caramuru', de Santa Rita Durão e suas representações do índio brasileiro*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Literatura Brasileira, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Ribeiro, Nelson de Figueiredo. 2005. *A questão geopolítica da Amazônia: da soberania difusa à 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: Universidade Federal de Minas Gerais.
- Rio Branco, José Maria da Silva Paranhos. 2008. *Questão de limites: Guiana Francesa*. Brasília: Senado Federal.

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

Rodrigues, Claudia. 2017. As experiências da morte no Rio de Janeiro colonial, in *As Experiências Sociais da Morte*. Organizado por L. M. Omena e P. P. A. Funari, pp. 95-132. Jundiaí: Paco Editorial.

Rodrigues, Nina. 1976. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Ed. Nacional.

Roger, Levi (*Saamaka*). 2019. [Entrevistas e narrativas concedidas] a Ramiro Esdras Carneiro Batista na zona urbana do município. Oiapoque/Amapá.

Romano, Ruggiero & Pedreira, Marilda. 1973. *Os mecanismos da conquista colonial: os conquistadores*. São Paulo: Ed. Perspectiva.

Rondon, Cândido Mariano da Silva. 2019. *Índios do Brasil: das cabeceiras do rio Xingu, rios Araguaia e Oiapoque*. Brasília: Senado Federal.

Rosa, João Guimarães. 2006. *Grande Sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Rosalen, Juliana. 2017. *Tarja preta: um estudo antropológico sobre “estados alterados” diagnosticados pela biomedicina como transtornos mentais nos Wajãpi do Amapari*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Rostain, Stéphen. 2011. Que hay de nuevo al norte: Apuntes sobre el ariste. *R. de Arqueologia*, 24(1):10-31. Disponível em <[https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&as\\_sdt=0%2C5&q=QUE+HAY+DE+NUEVO+AL+NORTE.+APUNTES+SOBRE+EL+ARISTE&btnG=>](https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&as_sdt=0%2C5&q=QUE+HAY+DE+NUEVO+AL+NORTE.+APUNTES+SOBRE+EL+ARISTE&btnG=>)> Acesso em 18 fev. 2022.

Rotondano, Ricardo Oliveira. 2020. *Apartheid à Brasileira: racismo e segregação urbana em Salvador/BA*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal do Pará, Belém.

Rotondano, Ricardo Oliveira. 2022. É preciso falar sobre etnia e raça: afirmando a diferença para construir a igualdade. *R. Culturas Jurídicas*, 9(22):1-25. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/culturasjuridicas/article/view/45441>> Acesso em 14, jul. 2022.

Sacchi, Ângela & Gramkow, Márcia Maria. 2012. Introdução, in *Gênero e povos indígenas: coletânea de textos produzidos para o “Fazendo Gênero 9” e para a “27 Reunião Brasileira de Antropologia”*. Organizado por A. Sacchi e M. M. Gramkow (pp. 15-27). Rio de Janeiro: Museu do Índio/GIZ/FUNAI.

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

Saint Louis, Frédéric Tyrode. 2007. *Oyapock, le fleuve partagé*. Guiana: Département de la Guyane, BCI Communication.

Saldanha, João Darcy de Moura & Cabral, Mariana Petry. 2014. *A longa história indígena na costa norte do Amapá*, in Anuário Antropológico 2(39):99-114. Disponível em <<http://journals.openedition.org/aa/1261>> Acesso em 1 fev. 2021.

Sampaio, João António Alves Vilela. 2015. *A nova (des) ordem mundial e a evolução dos conflitos: a proliferação nuclear do Irã e a crise na Ucrânia como casos de estudo*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Évora, Évora. Disponível em <<https://dspace.uevora.pt/rdpc/handle/10174/17639>> Acesso em 10 fev. 2022.

Sampaio, Paula Faustino. 2021. *Indígenas mulheres entre colonialismos e resistência de longa duração – séculos XX e XXI*. Teresina: Cancioneiro.

Santana, Luís Carlos de. 1995. *A noite dos cristais*. São Paulo: Editora 34.

Santiago, Marcelo. 2011. *Não permita deus que eu morra sem que eu volte para lá*. Prime Video: Prime. Disponível em <<https://www.primevideo.com/detail/N%C3%A3o-Permita-Deus-Que-Eu-Morra-Sem-Que-Volte-Para-L%C3%A1/0005KME8X7JJ7ORQBD9Y9R7SD5>> Acesso em 11 jan. 2021.

Santos, Eduardo Natalino dos. 2007. Fontes históricas nativas da Mesoamérica e Andes. Conjuntos e problemas de entendimento e interpretação. *CLIO Arqueológica* 22:1-43. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/clioarqueologica/article/view/246846/35793>> Acesso em 12 jan. 2021.

Santos, Fabio. 2021. Unidos pelo rio, separados pela ponte: desigualdades entrelaçadas na fronteira franco-brasileira. *Confins* (51). Disponível em <<http://journals.openedition.org/confins/39505>> Acesso em 3 jan. 2022.

Santos, Natã dos. (*Palikur Arukwayene*). 2016, 2018. [Comunicações pessoais concedidas] a Ramiro Esdras Carneiro Batista, entre janeiro de 2016 e agosto de 2018, entre a zona urbana de Oiapoque e a aldeia Mangue I. Oiapoque/Amapá.

Sarney, José & Costa, Pedro. 1999. *Amapá: a terra onde o Brasil começa*. Brasília: Senado Federal.

Sartre, Jean Paul. Prefácio, in *Os condenados da Terra*. Organizado por F. Fanon, pp. 3-21. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

Schmunzeltv. 2014. Riddles of the Jungle Hell (1938) - Em nome dos nazistas até o fim do mundo. 1 vídeo (2h 36min.). Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=cr0eXOtUMjs>> Acesso em 9 jan. 2021.

Schomburgk, Robert Hermann. (1840) *Esboço do mapa da Guiana Britânica*. London: John Arrowsmith. [Map] Retrieved from the Library of Congress. Disponível em <[www.wdl.org/pt/item/11335/view/1/1](http://www.wdl.org/pt/item/11335/view/1/1)> Acesso em 11 fev. 2020.

Schwarcz, Lilia Moritz. 2018. Teorias Raciais, in *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. Organizado por L. M. Schwarcz e F. S. Gomes, pp. 403-409. São Paulo: Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_. & Gomes, Flávio. (org.). 2018. *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras.

Serrão, Filipe. 2014. *Expedição Nazista na Amazônia*. Amapá: Instituto Federal do Amapá. Disponível em <[https://www.youtube.com/watch?v=a\\_8JRWgkYbo](https://www.youtube.com/watch?v=a_8JRWgkYbo)> Acesso em 9 jan. 2021.

Silva, Alberto da Costa e. 2022. *Um rio chamado atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. 7. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Silva, Avani Souza. 2010. A escrita desarrumada de Mia Couto: diálogos com a obra rosiana. *R. Crioula* (7):1-11. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/crioula/article/view/55238>> Acesso em 17 jan. 2022.

Silva, Cássio Alexandre. 2014. *A natureza de um território no sertão do norte de Minas Gerais: a ação territorial dos Xacriabá*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia.

Silva, Elissandra Barros da; Almeida, Carina Santos de; Ioiô, Adonias Guiome & Batista, Ramiro Esdras Carneiro. 2018. Kayka Aramtem: saber e tradição de um sábio arukwayene. *Ponto Urbe* 23:1-4. Disponível em <<http://journals.openedition.org/pontourbe/5473>> Acesso em 15 jun. 2022.

Silva, Giovane José da. 2016. Diálogos entre História e Antropologia em contextos coloniais e pós-coloniais, in *Protagonismo indígena na história*. Organizado por F. F. Souza e L. T. Wittmann, pp. 207-230. Tubarão: Ed. Copiart.

Silva, Jonathan Viana. 2012. *Cabralzinho: a construção do mito de um herói inventado na sociedade amapaense*. São Paulo: Ed. Schoba.

Silva, Meire Adriana da. 2020. *Galibi Marworno, Palikur, Galibi Kaliña e Karipuna: demarcando territórios e territorializações - Oiapoque/AP–Amazônia*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de São Paulo, São Paulo. Disponível em <<https://repositorio.unesp.br/handle/11449/193410>> Acesso em: 3 mar. 2022.

Silvério, Valter Roberto. 2013. *Síntese da Coleção História Geral da África: século XVI ao século XX*. Brasília: UNESCO/MEC/UFSCar.

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. Oiapoque: Instituto Federal do Amapá; (Comunicação oral)

Souza Junior, José Alves de. 2012. *Tramas do cotidiano: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do setecentos*. Belém: Ed. UFPA.

Souza, Lynn Mario Menezes de. 2002. As visões da anaconda. *R. Semear*, 7:1-4. Disponível em: <[http://www.letras.puc-rio.br/unidades&nucleos/catedra/revista/7Sem\\_16.html](http://www.letras.puc-rio.br/unidades&nucleos/catedra/revista/7Sem_16.html) .> Acesso em 19 abr. 2022.

Souza, Márcio. 1994. *Breve História da Amazônia*. São Paulo: Marco Zero.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 2010. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG.

Standen, Hans. 1998. *A verdadeira história dos selvagens, nus e ferozes devoradores de homens (1548-1555)*. Rio de Janeiro: Dantes.

Tassinari, Antonella Maria Imperatriz. 2001. Da Civilização à tradição: os projetos de escola entre os índios do Uaçá, in *Antropologia, História e Educação: A questão indígena e a escola*. Organizado por A. L. da Silva e M. K. L. Ferreira, pp. 157-195. São Paulo: Global.

\_\_\_\_\_. 2003. *No Bom da Festa: o Processo de Construção Cultural das Famílias Karipuna do Amapá*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Tavi, koko (Manoel Firmino) [19--?]. (Galibi Marworno). *História dos Galibi Marworno do Rio Uaçá: no passado de ontem – no presente de hoje*.

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.

Terése, Jocilen. (Galibi Kalinã). 2019. [Entrevista concedida] a Ramiro Esdras Carneiro Batista na aldeia São José dos Galibis. de Oiapoque/Amapá.

Terena, Luís Eloy. 2022. *Na pauta do Supremo, as Terras Indígenas: precisamos nos mobilizar para a defesa da vida dos povos indígenas*. Brasília: Midianinja. Disponível em: <<https://midianinja.org/luizhenriqueeloy/na-pauta-do-supremo-as-terras-indigenas-precisamos-nos-mobilizar-para-a-defesa-da-vida-dos-povos-indigenas/> > Acesso em 14 maio 2022.

Tettamanzy, Ana Lúcia Liberato & Santos, Cristina Mielczarski dos. 2018. *Lugares de Fala, lugares de escuta nas literaturas africanas, ameríndias e brasileira*. Porto Alegre: Ed. Zouk.

Tiouka, Alexis. (Galibi Kalinã). 2019. *O movimento indígena franco-guianense. Anais do 3º Colóquio de Literatura Amapaense e Literatura de Fronteira*. Oiapoque: UFA. (Comunicação oral)

\_\_\_\_\_. & Ferrarini, H el ene. 2017. *Petit Guerrier Pour La Paix*. Matoury: Ibis Rouge Editions.

Todorov, Tzvetan & Perrone-Moises, Beatriz. 1999. *A Conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes.

Tricornot, Marie-Chantal de. 2007. *L'art céramique des Kali'na*. Paris: Vents d'ailleurs.

Turner, Frederick Jackson. 2004. O significado da fronteira no Oeste Americano, in *Oeste Americano: 4 ensaios de história dos Estados Unidos da América de Frederick Jackson Turner*. Organizada por P. Knauss, pp. 25-26. Niterói: EDUFF.

Uwetmin, Palikur. (Manoel Ant nio dos Santos). 2015, 2018. [Entrevistas concedidas] a Ramiro Esdras Carneiro Batista na *aldeia Mahigwi*. Oiapoque/Amapá.

Vallot, Hugues. 2012. A constru o da fronteira Brasil/Guiana Francesa e os Palikur, in *Etnologia Indígena e Indigenismo*. Organizado por J. Pimenta e M. I. Smiljanic, pp. 53-73. Brasília: Positiva.

Versteeg, Aad. 2003. Peuplement et environnement dans les Guyanes entre 10000 BP et 1000 BP, in *Peuplements anciens et actuels des forêts tropicales*. Organizado por A. Froiment e J. Guffroy, pp. 54-80. Paris: IRD  ditions, p. 54-80.

Vidal, Lux Boelitz. 2000. *De Mana ao Oiapoque: a trajetória de uma migra o*. R. USP (46):42-51. Disponível em <<https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-C5&q=de+mana+ao+oiapoque&btnG=>>> Acesso em 11 fev. 2020.

\_\_\_\_\_. 2001. Mito, História e Cosmologia: as diferentes versões da guerra dos Palikur contra os Galibi entre os povos indígenas da Bacia do Ua , Oiapoque, Amapá. R. *de Antropologia* 44(1):117-147. Disponível em <[www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-77012001000100004](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012001000100004)>. Acesso em: 18 mar. 2013.

\_\_\_\_\_. 2010. *Narrativas e Memória de um Chefe Galibi do Oiapoque - Relato do Sr. Geraldo Lod sobre a viagem que o grupo Galibi Kali'na Tilewuyu realizou em 1950, da Mana, Guiana Francesa, ao Oiapoque*.

\_\_\_\_\_. 2011. *A roça e o Kahbe: a produ o da farinha de mandioca no Oiapoque*. São Paulo: IEP /KUAH .

\_\_\_\_\_. & Laval, Pauline Ad la de. 2019. (org.). *Peixes e pesca: conhecimentos e práticas entre os povos indígenas do Baixo Oiapoque, Amapá*. São Paulo: Iep .

Vidal, Lux Boelitz; Levinho, José Carlos; Grupioni, Luís Donisete Benzi. (2016) *A presença do invisível: vida cotidiana e ritual entre os povos indígenas do Oiapoque (2016)*. Rio de Janeiro: Museu do  ndio.

Vieira, Ant nio. 2007. *Breviarium: para refletir com Pe. Ant nio Vieira*. Belém: EDUFPA.

\_\_\_\_\_. 2016. *Sermões do Padre Ant nio Vieira*. Porto Alegre: L e PM.

Vieira, Marina Guimarães. 2014. A descoberta da cultura pelos Maxakali e seu projeto de pacificação dos brancos, in *Políticas Culturais e Povos Indígenas*. Organizado por M. C. da Cunha e P. N. Cesarino, São Paulo, Cultura Acadêmica.

Villas Bôas, Luciana. 2014. Retórica e Oscilação dos Primeiros Textos sobre o Novo Mundo, in *O Sujeito Selvagem: Pequena Poética do Novo Mundo*. Organizado por C. Kiening, pp. 11-19. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Visigalli, Egle Barone & Sarge, Kristen. 2011. *La Montagne d'Argent - Um site remarquable de Guyane (Ouanary)*. Matoury: Ibis Rouge Editions.

Wolf, Eric R. 2005. *A Europa e os Povos sem História*. São Paulo: EDUSP.

Woo, John. 2002. *Windtalkers (Códigos de Guerra)*. USA: Estúdios MGM.

Zaghetto, Sonia. 2019. *Histórias de Oiapoque - Com o arquivo e as memórias de Rocque Pennafort*. Brasília: Annabel Lee.