

# **ESQUITANDO OS MORTOS COM OS OLHOS: interfaces entre saúde indígena, colonização religiosa e produção de sofrimento mental entre povos originários na ilha do *Amapa'ú*<sup>1</sup>**

Ramiro Esdras Carneiro Batista (UNIFAP/Brasil)

Daniel da Silva Miranda (UFPA/Brasil)

Peti Mama Gomes (UNILAB/Guiné-Bissau)

**Palavras-chave:** Saúde Indígena. Sofrimento mental. Fronteira Oiapoque.

## **Considerações iniciais**

Desde meados do século XX que uma modalidade de sofrimento psíquico vem sendo identificada entre diferentes comunidades pertencentes aos povos *Karipuna* e *Galibi-Marworno*, territorializados na fronteira franco-brasileira do Baixo rio Oiapoque, em município homônimo (Amapá/Brasil). Como atestam estudos acadêmicos realizados junto a Secretaria de Saúde Indígena do Amapá (SESAI/AP), a terapêutica ocidentalizada que trata da saúde mental de pessoas indígenas pelo viés medicalizante tem sido pouco produtiva (ROSALEN, 2017). É assim que partindo de uma etnografia de papéis, intentamos estabelecer um diálogo que nos permita contemplar outras explicações e possibilidades para o entendimento desta identificada modalidade de sofrimento psíquico entre pessoas indígenas, no Oiapoque. Para tanto, lançamos mão do escrutínio do diário pessoal de um falecido agente de saúde *Marworno*, o Senhor *Koko Tavi*, – cujo nome de registro civil é Manoel Firmino (informação recolhida em campo) – que nos legou uma memória da “entrada dos brancos” no território indígena no curso do século XX, bem como dos impactos inaugurados pelo indigenismo militarizado do estado brasileiro.

Dentre os impactos, nos debruçamos sobre uma possível modalidade de sofrimento psíquico que passou a vitimizar especialmente as jovens-mulheres a partir do que foi descrito como uma nova “doença” de fundo “nervoso”, fenômeno também denominado como “crise” ou “acesso”, dependendo da comunidade consultada. Os manuscritos em diálogo com os relatos sobre a suposta anomalia apontam para as interfaces entre saúde, práticas culturais e colonização religiosa, uma vez que a conversão religiosa de pessoas indígenas engendra ilações/explicações para o estado das pessoas mentalmente adoecidas.

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na 33ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 28 de agosto a 03 de setembro de 2022.

É assim que uma leitura *fanoniana* do contexto nos sugere que o distúrbio psicossomático pode ser entendido como uma adaptação fisiológica do sujeito colonizado a uma situação histórica particular e (FANON, 2020), nesse caso, a hipótese de que se trata de uma “doença de brancos” ganha forma. É sabido que a colonização racista da subjetividade das pessoas produzem patologias, que podem ser tomadas como loucura ou insanidade, de uma perspectiva ocidental. Nesse sentido, faz-se necessário dialogar sobre as múltiplas causas para as “crises” ou “acessos” que afligem comunidades inteiras no vale do rio Uaçá (Terra indígena Uaçá), uma vez que urge encontrar soluções no âmbito de políticas públicas de saúde que ultrapassem as simples ilações sobre possíveis agressões xamânicas, ou a conhecida medicalização.

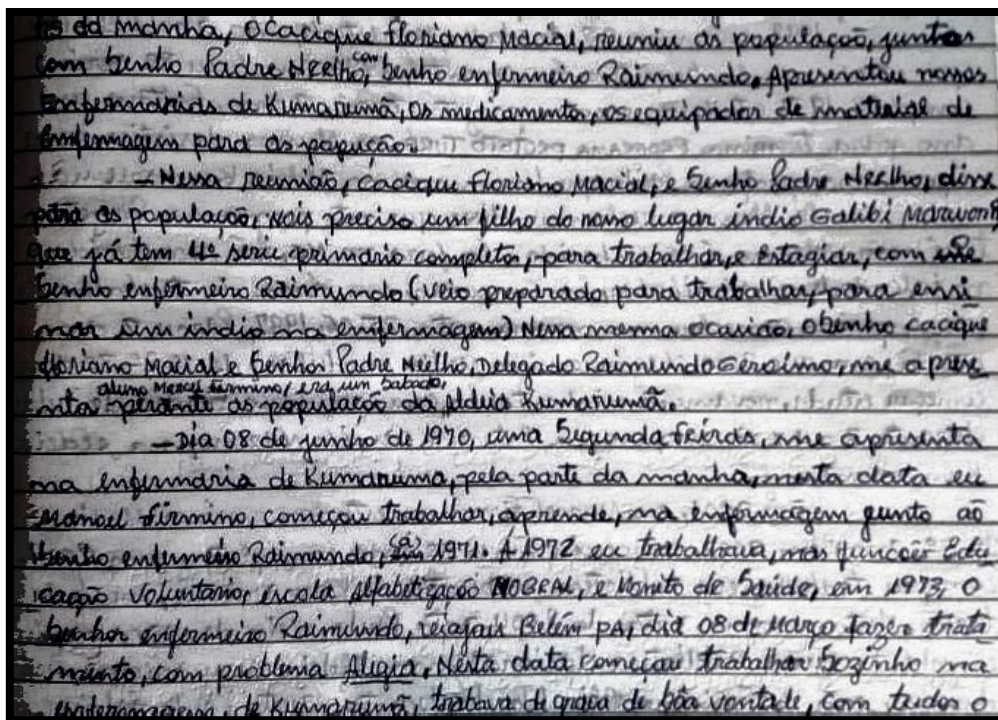
### **O Povo *Galibi Marworno***

Os *Galibi Marworno* são formados por distintas ondas de população guianense em deslocamento desde tempos imemoriais, descendendo tantos de povos e clãs Caribe e Aruaque, quanto de afroguianenses recebidos e incorporados em seu território no alto rio Uaçá, no curso de distintos deslocamentos. Durante a segunda metade do século XX, os *Marworno* lutaram contra a instalação de um posto avançado do exército e concomitante fazenda de criação de búfalos, ambos iniciativa e empreendimento das forças armadas brasileiras, que causaram grande impacto em sua organização social e territorial. (SILVA, 2020) Finalmente homologada a Terra Indígena Uaçá nas últimas décadas do período novecentista,<sup>2</sup> os *Marworno* puderam livrar-se da arbitrariedade das manobras militares e concomitante invasão dos búfalos, que tantos transtornos causaram a seu modo de vida.

Parte dessa história vivencial dos *Marworno* no Rio Uaçá que tomamos a análise é escrutinada no manuscrito intitulado *História dos Galibi Marworno: no passado de ontem – no presente de hoje* (s. d.), a exemplo da imagem:

---

<sup>2</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. 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 13/11/2021.



**Imagem 01** – Página de manuscrito do Senhor Tavi/Manoel Firmino. Foto de Ramiro Esdras (2020).

Trata-se de cadernos manuscritos que denotam um ensaio memorialístico e autobiográfico realizado por uma pessoa indígena que parecem 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, p. 11) O trabalho escrito também pode remeter a tensão existente entre a História Indígena proposta nos próprios termos (BELTRÃO & LOPES, 2017) e a história do indigenismo, tal como referendada pela literatura antropológica. (OLIVEIRA, 2016)

Diante das narrativas que discorrem sobre a memória e história indígena que alcançamos nos diários, cumpre reafirmar que para os sábios indígenas da região do Baixo Oiapoque, os eventos belicosos são propostos como produções ontológicas em cujo eixo repete-se quase sempre a premissa de que o estado de guerra e desequilíbrio que vivenciamos na vida cotidiana, encontra lastro e explicação no desequilíbrio manifesto em outro mundo, que poderíamos, provisoriamente, traduzir como “espiritual” (BATISTA, 2020). Isto faria da guerra ritualizada operada em etiqueta ameríndia e celebrada entre “inimigos” que guardam fidelidade e comprometimento com regras sócio e territoriais previamente acordadas, um evento necessário a recomposição da paridade entre grupos – humanos e não humanos – com o óbvio desdobramento na continuidade da vida, em sua melhor acepção (ACOSTA, 2016).

Os manuscritos do Senhor *Tavi* discorrem especialmente sobre eventos ocorridos no século XX que marcam a memória e a territorialidade *Marworno*, principalmente como o advento das guerras mundiais originadas na velha Europa; a chegada de novos missionários cristãos de origem lusófona; e finalmente, a invasão dos búfalos proporcionada pela perda de sua autonomia territorial. Conhecidas as evidências materiais e mnemônicas das conflagrações mundiais, interessa-nos um item visualizado nas entrelinhas do diário indígena que versa sobre a colonização psíquica proporcionada pela entrada “dos brancos” que vitimizariam especialmente as jovens-mulheres, a partir do que foi descrito pelo Senhor Firmino (*Koko Tavi*) como a presença de uma nova doença de fundo “nervoso”.<sup>3</sup>

Implícito no enredo autobiográfico do diário e como possível causa para a cisão entre o memorialista indígena 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 si mesmo, quando no 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 fenômeno que também foi descrito como “[a]cessos de fúria que moças e crianças sofriam”:<sup>4</sup>

[C]ome[çei] trabalha[r] na Enfermagem, com medicamento[s] estrangeiros, em pratica, com um senhor Enfermeiro paraençe que chamava Raimundo, atraves [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. (KOKO TAVI – manuscrito não datado, sem paginação)

Conforme o testemunho de seu neto, Gildo Firmino Nunes (2019), em vida o senhor *Tavi* acabou sendo culpabilizado pelo fenômeno dos “acessos” que acometiam crianças e adolescentes entre o povo *Marworno*, visto ser ele um reconhecido curador

---

<sup>3</sup> A terminologia usada para referir o fenômeno ou suposta “doença” que se manifesta ciclicamente em crianças e jovens na Terra indígena Uaçá, varia de acordo com o interlocutor consultado. Reproduzimos as designações percebidas que vão da “doença dos nervos” no diário; até a “crise” ou “acesso” que caracteriza as alterações de comportamento, chegando mesmo a atual pecha de “endemoniados”, que pudemos ouvir em campo, sendo proferidas por indígenas praticantes de religiões neopentecostais.

<sup>4</sup> “Acesso de fúria” é designação proferida em língua portuguesa por estudantes universitários indígenas para referir o mesmo fenômeno, a exemplo de Elson Galiby (Comunicação pessoal, 2019); e Gildo Firmino Nunes (Comunicação pessoal, 2021).

entre seu povo, que não conseguiu lidar com a anomalia. Aparentemente, isto o expôs ao descrédito e degredo na cidade dos *parnãn* (Oiapoque/AP) onde morreu exilado, em 2016. Tendo em vista o legado no testemunho escrito do ancião com respeito a tal “doença dos nervos”, é preciso reinterpretá-la em termos que ultrapassem o discurso racista que atribui o fenômeno a 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 necessário diálogo intercultural e interdisciplinar em busca de cura para as feridas neocoloniais, vale considerar 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 apresentar 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 Khalifa (2020) considera que nesse contexto “[o] distúrbio psicossomático não é uma propriedade do espírito indígena, mas uma adaptação fisiológica a uma situação histórica particular” (KHALIFA, 2020, p. 29). A premissa da intoxicação das subjetividades colonizadas como propostas pelo pesquisador antilhano podem permitir algum entendimento prévio sobre a questão, pois é sabido que a colonização racista de subjetividades distintas produzem patologias, que são tomadas como loucura ou insanidade, de uma perspectiva ocidental. Premissa que também pode dialogar com possíveis causas para as “crises” ou “acessos” que afligem as crianças e jovens no vale do *Uaçá* até o presente momento, uma vez que cumpre buscar soluções no âmbito de políticas públicas de saúde indígena que ultrapassem as simples ilações sobre agressões xamânicas, sempre estimuladas pelo discurso das religiões cristãs que aumentam o estigma sobre as crianças e jovens que apresentam os sintomas.

Para discutir se trata-se de uma “doença dos brancos”,<sup>5</sup> portanto relativamente nova, ou de estados alterados entre pessoas *Galibi* que fazem parte de seu passado e práticas terapêuticas que por alguma razão, entraram em colapso, é importante desvelar

---

<sup>5</sup> Reproduzimos a designação racializada utilizada por diferentes interlocutores indígenas para referir-se a “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)

como os saberes e as práticas discursivas indígenas interpretam esses estados alterados de comportamento, descritos pelo senhor *Tavi* como de fundo nervoso. Na impossibilidade de dialogar mais amiúde com os descendentes do Senhor *Tavi* sobre o assunto, também em função dos protocolos sanitários impostos pela pandemia COVID-19, intentamos um diálogo com um trabalho de investigação sobre diagnósticos de doença mental e medicalização em moldes ocidentais, atualmente operados por servidores da SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena) no Amapá; em contraponto aos tratamentos “tradicionais” elaborados em termos próprios pelo povo *Wajãpi* do *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, que propõe que:

[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, p. 77)

No curso de seu trabalho, Rosalen argumenta que as percepções sobre normalidade e anormalidade não são automaticamente equivalentes e, portanto, o estado alterado de comportamento ou de consciência não necessariamente se constitui como 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, visto que na distinção entre estas sociedades, pessoas, espíritos e fétros pertencem ao coletivo, o que nos leva a percepção de que tanto o adoecimento quanto a cura são operados coletivamente. Perseguindo premissas maussianas, a pesquisadora 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 *lócus* 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.

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 Rosalen demonstra, não estão sendo atingidos pela medicalização/psicotropia. (ROSALEN, 2017, p. 69) Se concordamos com a

autora, 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*, tendo em vista sua inadequação em tratar com os “estados alterados” em pessoas indígenas como sinônimo de distúrbio ou “doença nervosa”.

### **Designações éticas e êmicas**

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 objeto de origem, como problematizou Paul Ricoeur (2007). Nota-se que especificamente nesse exemplar escrito de uma *História Galibi Marworno* compulsada por *Koko Tavi*, que os 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 Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e Fundação Nacional do Índio (FUNAI), da época. É também por isso que pode-se considerar os manuscritos do senhor *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 biomédicinas 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 analisaremos, não são capazes de fazer frente ao problema podendo mesmo potencializá-lo. Por outro lado, consideramos bastante sintomático que a assim 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 matrilinear, em um passado remoto (GALLOIS, 2005). É sabido que na cosmologia *Marworno* e no ritual do *Turé* desse povo, as jovens mulheres estão fortemente ligadas 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” (Elson Galiby – comunicação pessoal, 2020).

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>6</sup> A agência do espírito da Cuia parece estar relacionada ao poder de escolher as mulheres que irão servir o Pajé e os dançarinos, durante o ritual. Segundo a descrição do rito, o espírito da Cuia nunca escolhe homens para servir o *Caxixi*, pois tem uma relação que é descrita como “muito forte” com as mulheres. Para lançar mais elementos de esclarecimento 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 esclarece que:

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 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 tem 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.” (Gowhey / Elson Forte Galiby – Comunicação pessoal – julho de 2019)

O discurso do acadêmico indígena pode demonstrar que a questão dos comportamentos alterados pode ser explicada atualmente como fruto da ausência dos Pajés, homens que acumulavam diferentes funções, 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 supostamente pré-indígena. Também fica explicitado que o

---

<sup>6</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. Elson Galiby (Comunicação pessoal – 2019).



calendário cristão e o advento da nova cultura religiosa entre o Povo *Marworno* não buscou dar termo a questão das alianças com os não humanos, sendo o tema relegado ao âmbito da selvageria e do “engano” dos antigos. Nesse sentido, o que enseja a possibilidade de explicar as assim 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 a antiguidade imemorial. É nesse sentido também que a perspectiva indígena parece reforçar a percepção e o discurso religioso cristão, que atribui o comportamento alterado dos jovens a questões ligadas à antiga religião indígena e seu panteão de seres não humanos. O estado alterado das pessoas seria, portanto, a manifestação física de um sistema de agressões e curas que poderíamos considerar como pertencente ao mundo indígena.

Voltando a perspectiva medicalizante vimos que ao se debruçar sobre diferentes prontuários médicos de pacientes do povo *Wajãpi* atendidos e em tratamento na CASAI<sup>7</sup> de Macapá/AP, a antropóloga Rosalen assinalou que da perspectiva de pacientes e seus familiares “as pessoas que apresentam estados alterados estão sendo agredidas e levadas pouco a pouco para outros domínios” (ROSALEN, 2017, p. 72), tratando-se, portanto, de um ataque de predação 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, p. 116), da perspectiva *Wajãpi*. Aqui 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 tratando-se, portanto, 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.

### **Constatações provisórias**

Ao fim restam três arcabouços argumentativos que parecem caminhar em paralelo para referir os comportamentos alterados dos jovens no interior do Uaçá, sendo

---

<sup>7</sup> Casa de Saúde do Índio, estabelecimento sediado na capital do estado que compõe a rede de atendimento do Distrito Sanitário de Saúde Indígena do Amapá.

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 psíquicas, 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, em função da conversão as religiões do colonizador. E finalmente a terceira possibilidade 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 de itinerários terapêuticos indígenas e ocidentais, relacionados à saúde, que podemos cognominar provisoriamente de mental, pressupondo, claro, que as terapêuticas indígena e ocidental possam se combinar e 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 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. Entende-se que para a região do Baixo rio Oiapoque, o histórico de práticas culturais interconectadas no tempo e no espaço deve fornecer soluções mediadas pela formação de profissionais de saúde ameríndios e afroguianenses, que efetivamente são parte legítima para ensejar acordos terapêuticos dentre diferentes povos, homens e mulheres *uaçauáras*.<sup>8</sup>

## Referências bibliográficas

ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia literária, Elefante. 2016.

BATISTA, Ramiro Esdras carneiro. **Keka-Imawri**: narrativas e códigos da guerra do fim do mundo. Belo Horizonte: CMFL/Belém: Folheando. 2020.

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

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para assuntos jurídicos. Decreto nº 298, de 29 de outubro de 1991. Homologa a demarcação administrativa da

---

<sup>8</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.”

Terra Indígena Uauá, no estado do Amapá. Diário Oficial da União. 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 18 de junho de 2022.

CHARTIER, Roger. "Escutar os mortos com os olhos". **Estudos Avançados**, [S. l.], v. 24, n. 69, p. 6-30, 2010. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10510>. Acesso em: 1 maio. 2022.

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

CARVALHO, Bernardo. **Nove noites**. São Paulo: Companhia das Letras. 2006.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar. 2005.

FANON, Frantz. **Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos**. São Paulo: Ubu Editora. 2020.

GALLOIS, Dominique Tilkin (Org.). **Rede de Relações nas Guianas**. São Paulo: FAPESP. 2005.

KHALFA, Jean. "Fanon, Psiquiatra Revolucionário" In: FANON, Frantz. **Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos**. São Paulo: Ubu Editora. 2020. p. 21-55.

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

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

ROSALEN, Juliana. **Tarja preta: um estudo antropológico sobre "estados alterados" diagnosticados pela biomedicina como transtornos mentais nos Wajãpi do Amapari**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo. 2017.

SILVA, Meire Adriana da. 2020. **Galibi Marworno, Palikur, Galibi Kaliña e Karipuna: demarcando territórios e territorializações – Oiapoque/AP–Amazônia**. Tese de Doutorado apresentada a Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), São Paulo. 2020.

### Fontes orais

GOWHEY, Elson Forte Galiby. Entrevistas realizadas na zona urbana de Oiapoque-AP, concedida a Ramiro Esdras Carneiro Batista. 2019.

NUNES, Gildo Firmino. Entrevista realizada no município de Oiapoque-AP, concedida a Ramiro Esdras Carneiro Batista. 2019.

### **Fontes documentais**

KOKO TAVI, [Manoel Firmino] (*Galibi Marworno*). **História dos Galibi Marworno do Rio Uaçá: no passado de ontem – no presente de hoje**. Oiapoque-AP: Brochura não publicada. Manuscrito não datado.