FRONTEIRAS
REVISTA DE HISTÓRIA

OPEN ACCESS

PPGH | UFGD
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

DOI: 10.30612/frh.v25i45.16637

Narrativas de Guerra no Contestado Franco-amapaense: diáspora cearense e genocídio aruaque no último quartel do século XIX

Narrativas de guerra en el Contestado franco-amapaense: diáspora cearense y genocidio Arahuaco en el último cuarto del siglo XIX

Narratives of the War in the Contestado French-Amapá: cearense diaspora and Aruak people genocide in the last quarter of the 19th century

Ramiro Esdras Carneiro Batista
Programa de Pós-Graduação em Estudos da Fronteira, Universidade Federal do Amapá (PPGEF/UNIFAP).
Macapá, Amapá, Brasil.
esdras@unifap.br
https://orcid.org/0000-0003-2050-7362

Daniel da Silva Miranda
Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará (PPHIST/UFPA)
Belém, Pará, Brasil.
daniel.miranda@ifch.ufpa.br
https://orcid.org/0000-0001-6172-5847

Resumo

O artigo apresenta relatos indígenas a respeito do processo de consolidação territorial da Guiana luso-brasileira, atual estado do Amapá/Brasil, ocorrido na passagem do século XIX para o século XX. Para cumprir o intento, são analisadas as narrativas do senhor *Uwetmin*-Manoel Antonio dos Santos, ancião *Palikur Arukwayene*; e postas em conexão com os postulados e personagens da historiografia aplicada aos eventos do Contestado do Amapá, evidenciando suas contradições por meio da experiência ameríndia constantemente silenciada, marcada por escalas de violações, terror e traumas que nos apresentam discursos e práticas genocidas perpetradas contra vidas indígenas na fronteira Oiapoque. Por estes termos, o presente artigo apresenta o passado ressentido acessado a partir da oralidade do povo *Palikur Arukwayene* na condição de história a contrapelo das perspectivas oficiais, concernentes ao histórico de conquista e colonização tardia da porção setentrional da Amazônia brasileira.

Palavras-chave: Guerra do Contestado. Povo *Palikur*. História e memória.

Resumen

El artículo presenta relatos indígenas sobre el proceso de consolidación territorial de la Guayana portuguesa-brasileña, actual estado de Amapá/Brasil, que tuvo lugar entre los siglos XIX y XX. Para cumplir con nuestra intención, las narrativas del Sr. Uwetmin-Manoel Antonio dos Santos, del pueblo Palikur Arukwayene, son analizadas y puestas en conexión con los postulados y personajes de la historiografía aplicada a los hechos del Contestado do Amapá, destacando sus contradicciones. a través de la experiencia amerindia constantemente silenciada, marcada por escalas de violaciones, terrores y traumas que nos presentan discursos y prácticas genocidas perpetradas contra la vida indígena en la frontera de Oiapoque. En esos términos, este artículo presenta el pasado resentido accedido desde la oralidad del pueblo Palikur Arukwayene en la condición de historia frente a las perspectivas oficiales, acerca de la historia de conquista y colonización tardía de la porción norte de la Amazonía brasileña.

Palabras clave: Guerra do Contestado. Pueblo *Palikur*. Historia y memoria.

Abstract

This article presents indigenous reports about the process of territorial consolidation of Portuguese-Brazilian Guiana, the current state of Amapá/Brazil, which took place at the turn of the 19th century to the 20th century. In order to fulfill our purpose, the narratives of Mr. Uwetmin-Manoel Antonio dos Santos, of the Palikur Arukwayene people, will be analyzed and put in connection with the postulates and characters of the historiography applied to the events of the Contestado do Amapá, highlighting their contradictions through the Amerindian experience. constantly silenced, marked by scales of violations, terror and trauma that present us with genocidal discourses and practices perpetrated against indigenous lives on the Oiapoque border. In these terms, this article presents the resentful past accessed from the orality of the Palikur Arukwayene people in the condition of history against the grain of official perspectives, concerning the history of

conquest and late colonization of the northern portion of the Brazilian Amazon.

Palavras-chave: Contestado War. *Palikur* People. History and memory.

Recebido em 21/12/2022.
Aceito em 06/12/2024.

INTRODUÇÃO

> [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 pessoaes e represálias ... sem número. (GOELDI apud GOMES et al, 1999, p.102, [grifo nosso])

No presente artigo tratamos com narrativas histórico-mnemônicas do povo Aruaque *Palikur Arukwayene*[1], no que se refere ao conjunto de eventos nomeados em termos próprios como *Keka Sirhara* (Guerra dos Cearenses). Tais narrativas integram a História vivencial aruaque e constituem um conjunto de dados privilegiado para discutirmos as medidas de intensidade[2] das invasões e esbulhos neocoloniais – tratando-as de uma perspectiva indígena – visto que nesse espaço discursivo o autor/narrador *Uwetmin* (Manoel Antonio dos Santos) nos permite analisar as medidas da "malvadeza" percebidas por pessoas indígenas na invasão de seus territórios, em conflitos que consolidaram a conquista do atual Estado do Amapá/Brasil. Nesse caso, a partir de um novo ciclo de predação sócio e territorial inaugurado na antiga Guiana portuguesa em fins do século XIX, por ocasião da corrida pelo caucho e o ouro buscado pelo estado brasileiro em diferentes recônditos da Amazônia.

Sendo o senhor *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) um falecido

[1] Atualmente o povo *Palikur Arukwayene* encontra-se territorializado na Terra Indígena Uaçá, localizada no município de Oiapoque/Amapá/Brasil.

[2] Vale refletir que a suposta régua de "intensidade" é em si mesma um mar de contradições, sobretudo por provir da percepção exógena, que mede os gradientes de intensidade em favor de seus próprios benefícios, referidos para diferentes fenômenos históricos e sociais que quase por regra, foram de encontro aos povos originários. Ao se tomar suas perspectivas, evidenciam-se descompassos e assimetrias entre as supostas intensidades, seus graus, os agentes que aplicam estas ações e o que de fato sentem suas vítimas. Deste campo surge o conceito de guerra de "baixa intensidade", que se revela útil para analisar a prevalência de um estado de exceção dirigido por agências e estados (neo)coloniais no trato com os territórios indígenas da Amazônia caribenha, que deixam rastros das implantações de suas bases realizados por meio do estado de sítio ininterrupto e da subcidadania historicamente infligida contra as vidas locais. Cf. SOUZA LIMA, 1995.

ancião indígena que em vida alcançou a condição de sábio e autoridade em História oral guyanense (BELTRÃO; BATISTA, 2018), trabalhamos com a tradução e transcrição de seu discurso sobre a guerra pela sobrevivência e autonomia territorial pelejada contra os brancos *sirhara* (cearenses)[3] considerando-a como a perspectiva indígena, em relação aos eventos ocorridos em fins do século XIX e início do século XX. A análise dos relatos foi feita, identificando-se nestes, pistas deixadas no discurso de nosso autor/narrador que nos permitem relativa correlação com a historiografia referente à Amazônia setentrional que trata da extração de minérios como o ouro e atividades da coleta da borracha no período em questão. As memórias que reproduzimos foram documentadas por um dos autores em diferentes momentos dos anos de 2016 a 2018, no interior da Terra Indígena, mais especificamente nas margens do rio *Urukauá*, sendo depois traduzidas e transcritas em conjunto com jovens acadêmicos indígenas fluentes em *parikwaki*[4] e português. As narrativas coletadas em forma de diálogos com finalidade temática não obedeceram a um roteiro estruturado, mas atenderam constantemente a intenção de motivar falas sobre o assunto discutido no presente artigo, tal como a memória de extinção do povo/clã *Masikyene*.

As narrativas da guerra dos cearenses (*Keka Sirhara*) que abordaremos apontam para a presença massiva de pessoas de origem diversa da porção do nordeste brasileiro, supostamente praticando crimes contra vidas indígenas no interior dos campos alagados do Baixo rio Oiapoque, em um momento secundário da colonização do platô das guianas que se expressa no que foi registrado na historiografia ocidental como o Contestado do Amapá, ou a

[3] 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, a tradução para a palavra *sirhara* aponta para a corruptela das palavras "ceará" ou "cearense", que observamos de distinta pronúncia aos falantes de *parikwaki*, a atual língua falada pelo povo *Palikur Arukwayene* da fronteira franco-brasileira.

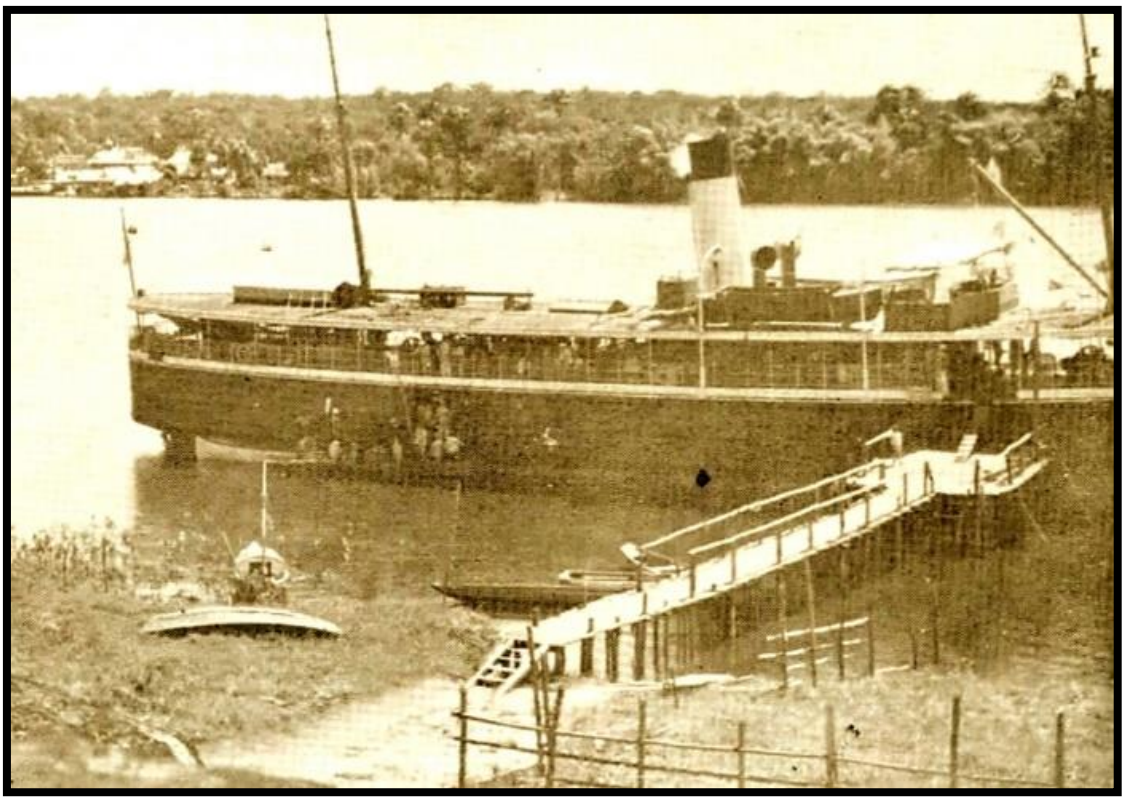
[4] Língua *Arawak-maipure* de uso exclusivo do Povo *Palikur Arukwayene*. (CAPIBERIBE, 2007)

Questão do Amapá, dependendo da fonte consultada. Esse contestado específico trata da disputa territorial entre potências coloniais (Portugal e França) que só encontrou solução após a emissão de um Laudo pelo presidente suíço Walter Hauser, em 01 de dezembro de 1900, redigindo a convenção jurídica que finalmente delimitou a fronteira amazônica entre as repúblicas brasileira e francesa no talvegue do rio Oiapoque, supostamente encerrando trezentos anos de contestação mútua (MEIRA, 1989).

1. ATUAÇÃO DOS CEARENSES NA FRONTEIRA EURO-INDÍGENA EM VERSÃO ARUAQUE – A *KEKA SIRHARA*

Registros históricos como o do naturalista Emílio Goeldi referenciados no *caput* do artigo conferem lastro à narrativa indígena sobre o estado de guerra vivenciado no território Contestado do Amapá ao final do século XIX, denunciando a intervenção de uma milícia de homens de identidade alegadamente cearense a serviço da ocupação brasileira (GOMES et al, 1999). A notícia da chegada dos *sirhara* (cearenses) a região do Oiapoque é narrada da perspectiva indígena pelo senhor *Uwetmin* a partir do avistamento de uma "grande *Umun*" (canoa) que descansava na foz do rio *Urukauá* (tributário da baia do Oiapoque), relato que coincide com a navegação a vapor que singrava toda a bacia do Amazonas, em fins do século XIX, conforme a imagem:

Figura 1: O vapor "Cassiporé", atracando na vila Oiapoque na primeira década do século XX



Fonte da imagem: Marinha Mercante Brasileira - Relação de Navios da Amazônia Durante o Ciclo da Borracha. 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 25 de nov. de 2021

A narrativa inicia com o memorialista *palikur* 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 para 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 para 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* – Manoel Antonio dos Santos, set/out. 2016)

No trecho acima narrado é possível notar distintas categorizações usadas para designar pessoas e coletivos não indígenas, os "brancos". Cumpre dizer que

os *nawotuye* (estrangeiros) em território *arukwayene* não se constituem novidade, visto que este povo mantém relações com não indígenas desde a invasão europeia, em princípios do século XVI. Esse antigo histórico de contato ajuda compreender porque prevalece no código linguístico e respectivo referencial cosmológico *palikur,* distintos mecanismos de classificação para pessoas de "pele branca". A categorização desses estrangeiros em diferentes níveis de refinamento, conforme percebemos no trabalho etnográfico em campo, colocam os *siraha* (cearenses) como uma subcategoria a serviço dos *tukuyene* (também designados *Pegyene*, referindo sempre os portugueses de Belém do Grão-Pará).

No presente etnográfico, o termo *Tukuyene* refere-se a um estrangeiro, sinônimo de *parnãn,* por se tratarem ambos de "brancos falantes de língua portuguesa". Em geral as diferentes categorias de brancos engendradas pela antropologia *arukwayene* remontam quase sempre a seres *axtigyene* (gente não domesticada), ou seja, pessoas que se apresentam com comportamentos sociais próximos aos dos predadores selvagens e por isso potencialmente inspiram terror. No trabalho de Artionka Capiberibe (2007) esse "terror" transparece em diferentes ocasiões, pois no contexto de atuação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI): "*[h]avia ainda um medo muito grande dos "brancos", entenda-se: brasileiros, associados aos portugueses e relacionados a toda a história de perseguições sofridas pelos Palikur*" (CAPIBERIBE, 2007, p. 122). É dessa maneira que as classificações para pessoas brancas revelam uma contínua reflexão e consequente produção de conhecimentos antropológicos da perspectiva *Palikur Arukwayene*, a que Roy Wagner chamaria de "antropologia reversa" (WAGNER apud VIEIRA, 2014, p. 243).

De volta ao relato do Senhor *Uwetmin*, percebe-se que a chegada ostensiva de grandes embarcações a vapor com migrantes *sirhara*/cearenses foi denunciada aos *Palikur* previamente por um clérigo, amigo dos Aruaque no Baixo Oiapoque. Nesse contexto é difícil afirmar a nacionalidade do agente

eclesiástico, visto que o Amapá, até o ano de 1900, é "*territoire contesté franco-brésilien*" e em tese, de livre acesso a agentes de ambas as nações.[5] Mas o importante a notar é que aquela autoridade religiosa já previa o massacre e aconselhou os indígenas das aldeias mais expostas a se refugiarem. Conselho que não foi seguido, segundo o senhor *Uwetmin*, pela incredulidade dos *Masikyene*[6] que preferiram organizar sua *kaika* (festa) do que abraçar o alerta recebido.

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

> (...)[Q]uando os *Palikur* do *Masiká* perceberam que os *Tukuyene* 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* da água... Outros também não tiveram como fugir dos brancos... os *Tukuyene* subiram na terra e prenderam muita gente... eram muito malvados esses brancos... muitos maus... eles pegavam os *ahwiy*,[7] mas não os matavam... os *ahwiy* eles não queriam matar... dos *ahwiy* aqueles homens cruéis arrancavam a pele e depois jogavam sal... eles depelaram os velhos *Masik*... Eles pelaram os velhos e depois salgaram e isso causava muita dor. As mulheres grávidas que foram capturadas eram pregadas na árvore de cabeça pra baixo... quando as mulheres eram penduradas então os *siraha* 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* faziam as mulheres grávidas gritarem até morrer. Naquele dia as crianças e os jovens capturados foram todos mortos[.] (*UWETMIN* – Manoel

[5] Sobre o assunto consultar Meira (1989) e Vallot (2012).

[6] Clã ou grupo familiar *arukwayene,* outrora habitantes da ilha *Masiká.* Ao que tudo indica os *Masikyene* foram extintos após o massacre perpetrado pelos *Sirhara,* sendo seus sobreviventes acolhidos e incorporados em outras aldeias.

[7] *Ahwiy*: designação para velho, avô ou ancião em língua *parikwaki*, podendo também conferir a qualidade de líder ou sábio. A aparente predileção dos *sirhara* por torturar os anciãos denotam algum "conhecimento" dos brancos frente ao *status* destes entre os *Palikur*. As narrativas do Senhor *Uwetmin* evidenciavam que nesse período ainda era o "[v]elho [quem definia] as mudanças de acampamento e a declaração de guerra (...) [bem como] a consulta junto dos doentes", conforme observou Jean-Baptiste Debret no século XIX em relação a outras sociedades indígenas no Brasil. Cf. DEBRET et al, 1989, p. 51.

Assim temos a narração sintética do trauma provocado pelos brancos invasores em sua investida sobre o território aruaque por ocasião do Contestado do Amapá. Da perspectiva *arukwayene*, a invasão é liderada pelos *tukuyene*/portugueses, donos das embarcações a vapor, enquanto as torturas e assassinatos contra o povo de *Masiká* foram perpetrados pelos cearenses que lotavam as "grandes canoas". Os requintes de crueldade narrados contra velhos, crianças e grávidas não é desconhecido pelos *Arukwayene*, pois lembram o *modus operandi* das "correrias" empreendidas por portugueses, entre os séculos XVII e XVIII, em toda a região amazônica (HEMMING, 2008). Os relatos impressionam pela carga de sanguinolência promovida contra os indígenas, conforme expressa no relato do narrador *Uwetmin*. Dentre a farta possibilidades de questões que se avizinham diante do relato, nos preocuparemos inicialmente com a figura antagônica dos *tukukyene*/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.

Uwetmin inicia 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, a um só tempo, 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, de maneira perspicaz, um cenário que se transformaria abruptamente com a chegada dos *tukukyene*/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. Neste relato o branco esteve na posição de um visitante negativamente inesperado, um visitante que trouxe consigo apenas morte, dor e a descontinuidade abrupta do

ciclo natural da vida na localidade. 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 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*.

Expressando ciência das distinções laborais existentes no empreendimento da neocolonização e bem como na empreitada de tortura, o narrador distingue os não indígenas entre os *tukukyene*/portugueses, que são donos da canoa de vapor, dos *sirhara*/cearenses que estão sob o comando dos primeiros. Para tanto, *Uwetmin* discrimina, com detalhes, escalas heterogêneas de violências praticadas contra idosos e mulheres gestantes. Enquanto os *tukukyene*/portugueses se ocuparam com prisões e violências não letais – nem por isso menores –, 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 à violência incorrer também em escalas simbólicas, visto que tiveram seus ventres deflorados e em seguida salgados. Tal ação faz lembrar o processo de aplicação de sal no solo para que se evite a semeadura futura, neste sentido, o narrador expressou não apenas a violação da vida ainda no ventre materno, mas uma atitude cruel acompanhada de uma escala simbólica que mirava não menos que 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 que se assemelha ao processo destinado à produção de carne salgada, expressando assim, por parte dos algozes, uma lógica que desprezou qualquer traço de caráter humano que a existência *Palikur* representava. Não bastou, portanto, ingressar com violência física, o relato evidencia formas de violência de natureza simbólica que estiveram ligadas a uma escala irracional que diminuía e desprezava a humanidade dos

Palikur.

Em outro trecho, o senhor *Uwetmin* continuou a narrativa asseverando a tentativa de resistir aos 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 *tukuyene* "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*. As cinco horas da tarde os brancos retornaram para onde vieram. (*UWETMIN* – Manoel Antonio dos Santos, set/out. 2016).

O testemunho de *Uwetmin* oferece lugar heroico à iniciativa de resistência do Cacique *Yuruvwi*, reconhecendo-o por sua habilidade em combate ao ferir com a morte alguns dos invasores. Sublinha também o demérito da vitória dos brancos ou talvez dedique atenção à forma desleal de combate dos *siraha*. Em todo caso, para *Uwetmin*, os brancos só conseguiram derrotar o Cacique após o fôlego de *Yuruvwi* ter se esgotado. Otimista, o narrador ainda se arrisca ao prever um possível cenário no qual os brancos poderiam ter sido derrotados, um cenário no qual o *Masiká* não teria caído. Este cenário idealizado parece expressar uma opinião própria do narrador, ao sugerir que o sucesso da resistência aos brancos residia na colaboração entre parentes ou clãs em aliança.

A este respeito, sublinha-se a existência na fala do narrador de um ressentimento menos latente, um ressentimento sutil dirigido aos parentes que não chegaram, aos parentes que não estavam lá e que deixaram o Cacique enfrentar sozinho aquela ameaça. O que, de acordo com o cenário idealizado pelo narrador, forma a ausência mais sentida no instante do combate. É certo que há

o claro ressentimento em relação aos violadores externos, que profanaram a vida e marcaram profundamente a memória local, mas também é possível rastrear este ressentimento menos evidente, e que surpreende, pois aparenta estar dirigido a alguns dos clãs aliados que conformam a atual nação *Palikur.* Não evidenciamos a questão para nutrir rusgas internas, mas o apontamento nos parece pertinente para implementar uma percepção da vida social em sua dimensão complexa, idiossincrática e que dista de qualquer caráter heterogêneo utópico.

Ainda sobre o combate do Cacique *Yuruvwi*,[8] vê-se que, ao final, ele se juntou a outros 40 parentes aprisionados pelos invasores e juntos foram sequestrados para atender o desejo dos não indígenas de obter mão de obra para trabalho em regime análogo à escravidão. Números apresentados pela produção da etnológica clássica, e que sugerem alguns referenciais demográficos para os *Palikur* no intervalo de 1633 a 1925 (RONDON, 2019, p. 256), demonstram uma drástica redução na demografia deste povo a partir do contato com os povos não indígenas. Também oferecem margem interpretativa para o caráter significativo que a perda de 41 indivíduos representou para o ramo *Masikyene* dos *Palikur*. Em contraponto, percebemos que o próprio relato de *Uwetmin* dá condições para se perceber um outro sentido na diminuição destes sujeitos diante dos olhos e dos censos não indígenas, um viés que ressalta o poder de decisão e protagonismo que é devido aos povos originários. Ocorre que, assim como no caso tratado acima, não podemos deixar de pensar que a presença de "brancos" nas proximidades do território aruaque passou a ser lida como risco eminente, provocando, deste modo, fugas estratégicas ou processos migratórios para apartar e proteger a si e aos seus de episódios como ao que acima se refere.

[8] De acordo com outro relato de *Uwetmin,* mesmo após a ocorrência destes episódios narrados, o Cacique *Yuruvwi* formou família longe do Amapá. Anos depois, seu filho voltaria a encontrar os *Palikur* e estabeleceria novas conexões e imbricados sentidos para esta trama. De acordo com o senhor *Uwetmin,* o filho do Cacique *Yuruvwi* era Cândido Rondon que, na tentativa de cessar as investidas dos *sirhara,* construiu o Posto Indígena do Encruzo. Para conferir mais a respeito, ler: BATISTA (2019).

Como visto no primeiro relato citado, de acordo com a narrativa de violência vivida pelos *Palikur*, os brancos que lideraram o massacre foram os "portugueses/*tukuyene*" de Belém, que trouxeram em seus barcos os *siraha* (cearenses), tão facinorosos quanto os primeiros. O *modus operandi*, conforme já destacamos, lembra o das correrias portuguesas na região quando estas promoveram seu despovoamento. De fato, no período lusitano, para todos que "mantinham contato com os franceses, a palavra de ordem da coroa portuguesa era [Conquista] [ou] [E]xtermínio[.]" (CARDOSO, 2008, p. 50), isso teria inclusive insuflado a guerra e perseguição dos *Galibi* e de outros grupos *Tupi*, como os *Wajãpi,* contra os aruaques alegadamente "franceses" (HURALT, 1972; VALLOT, 2012).

Tratamos aqui com um terror perpetrado por brancos ibéricos ao longo de séculos que não condiz com a ironia veiculada por Haroldo Maranhão (1982) em relação a "cobardia lusitana", pois há farta correspondência mostrando que "os índios do extremo norte preferiam manter relações comerciais com os hereges (não católicos) a travá-las com os portugueses, em virtude da extrema violência destes últimos[.]" (REIS apud CARDOSO, 2008, p.48). O belenense Maranhão faz constante alusão ao "[frágil] intestino português", que teria desatado um ciclo de guerras e assassinatos sem precedentes pelo medo lusitano daqueles que "se dizia apreciarem carne humana" (MARANHÃO, 1982, p. 25-50), antropofagia que além de etnologicamente falsa, legitima a repressão e o genocídio operado pelos portugueses por uma suposta necessidade de controlar o canibalismo na colônia.

No contexto das narrativas do ancião *Uwetmin*, aparentemente não se trata mais de agentes lusitanos, mas de brancos "falantes" de português, em que uns (luso-brasileiros), mantêm relações de subserviência sobre outros (cearenses). A filiação linguística é o que parece determinar o elo entre antigos e novos brancos, da perspectiva ameríndia.

2. GUERRA E FRANCOFOBIA: GENOCÍDIO E "LIMPEZA" NO TERRITÓRIO DO AMAPÁ

O relato do Senhor *Uwetmin* (Manoel Antônio dos Santos) ganha outras possibilidades de entendimento quando confrontado com as cartas[9] do administrador da Comune de *Sain't Georges de l'Oyapock* ao governo de Caiena, especialmente uma, datada de 28 de novembro de 1895, em que informa-se a capital que:

> (...) 20 persones du *Rucaoua* est venue m'informer que plus de 100 brésiliens armés sont arrivés dans leur village (...) ces brésiliens arrives dans trois bateaux et armés, assessorément um but um chef que (ilegível) chez Cabral)[.] (THÉOPHILE apud CARDOSO, 2008, p. 121-122).

Esse informe dá a entender que o bando de "capangas cearenses", armados pelo militar paraense Veiga Cabral (com suposto consentimento velado do Estado do Grão-Pará), fazia incursões por todo o território do Amapá. Neste contexto, o objetivo parece ser eliminar toda e qualquer ocupação francófona, aí inclusos os "índios franceses" *palikur*, o que também é confirmado pelo relatório de Emílio Goeldi, como veremos (GOMES et al., 1999, p.102). Ocorre que mesmo "a serviço" do governo brasileiro, Goeldi não deixou de evidenciar repulsa às violências perpetradas pelo bando armado de Veiga Cabral no então território do Amapá. Além disso, há evidências de que o militar Cabral recebia vapores com armas e "milicianos" nordestinos "[d]o próprio Pará com o conhecimento do governador Lauro Sodré[.]" (CARDOSO, 2008, p.137).

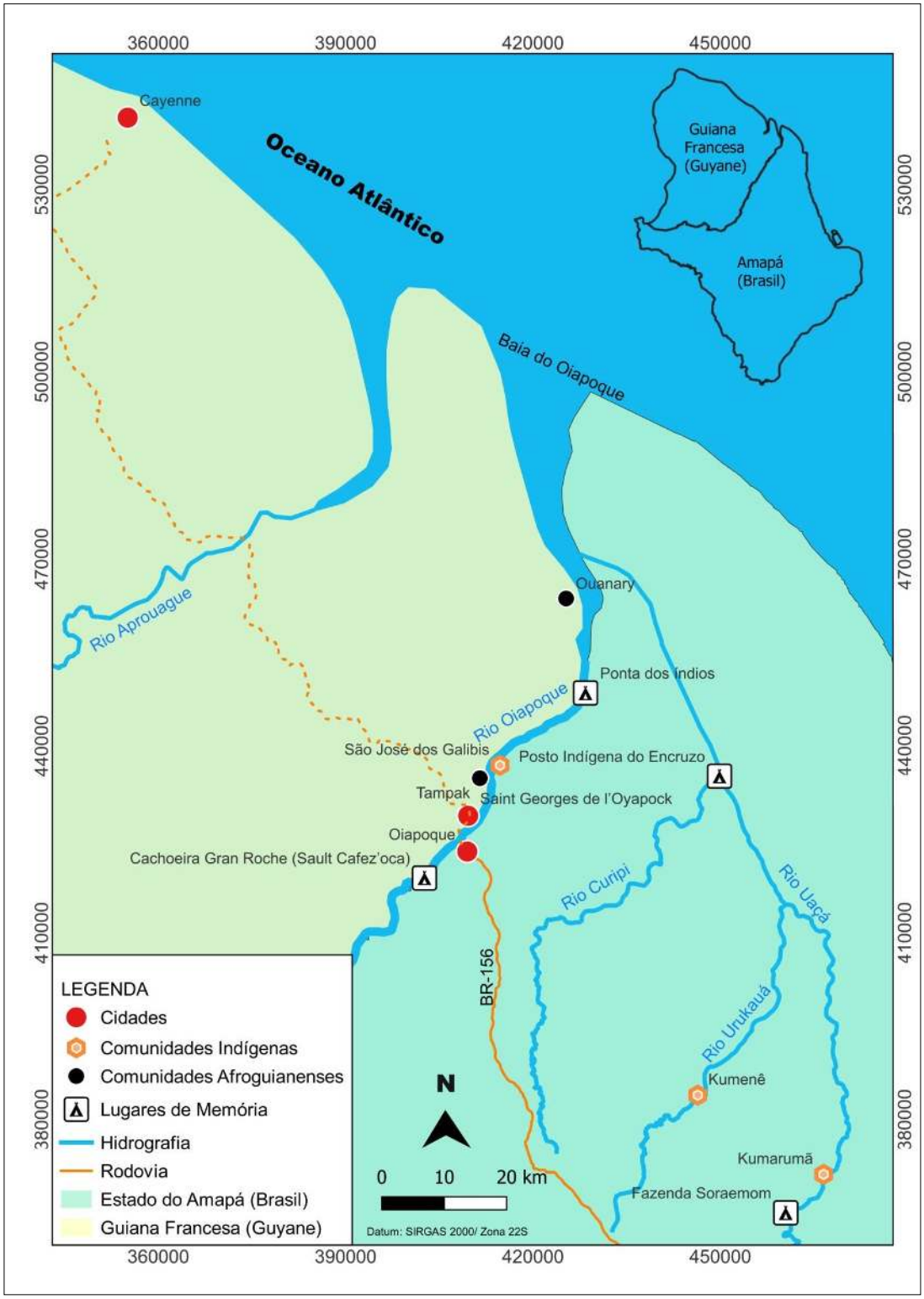
Aparentemente, enquanto se buscava uma solução diplomática para a questão do antigo Contestado territorial entre Brasil e França, o governo provincial paraense engendrava sua "conquista" particular do Amapá a partir da

[9] Documentos escritos recuperados dos arquivos da prefeitura de *Saint Georges de l'Oyapock* (Guyane), mencionadas e reproduzidas na pesquisa de Francinete Cardoso (2008, p. 121-127).

intervenção de Veiga Cabral e mais uma centena de nordestinos armados, anos antes do Laudo suíço ser ratificado. Cumpre então destacar que com exceção do ocorrido na invasão da Vila do Espírito Santo do Amapá, em maio de 1895, que culminou com o assassinato do militar francês *Lunier* e a destruição da vila no tiroteio que se seguiu (SILVA, 2012, p. 64-65), não há registro ou memória presumida de que o governo francês estabelecido na ilha de Caiena tenha reagido aos assassinatos dos "índios e crioulos franceses"[10], nem tampouco ao espólio das fazendas dos brancos *parasi* que viviam em terras futuramente "brasileiras" da região contestada.

[10] Em nossas incursões pelo rio *Urukauá* entre os anos de 2016 e 2018 para o recolhimento de dados, o Cacique *Arukwayene Natãn* dos Santos mostrou-nos as ruínas de pedra da "Casa do Francês" em um terreno elevado, à margem esquerda do rio. É alta a probabilidade das ruínas tratarem de uma fazenda de franceses "brancos" expulsos ou mortos pelo bando de Veiga Cabral. Acreditamos se tratar de uma antiga propriedade de "brancos" pois os *Arukwayene* distinguem o aliado francês branco, o *parasi*; do aliado franco-guianense negro, o *atiwi*.

Figura 2: Mapa da calha baixa do Rio Oiapoque, atual fronteira binacional Brasil/França.



Fonte da imagem: BATISTA, Ramiro Esdras Carneiro. 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, 2019.

Os testemunhos combinados nos levam a percepção de que a "*oligarquia de capangas e aventureiros do Ceará*" (GOELDI apud CARDOSO, 2008, p. 120) referenciados por Emílio Goeldi como integrantes da milícia de Veiga Cabral expulsou indígenas, negros e brancos francófonos da região do Contestado, "limpando" a fronteira setentrional do Brasil à custa de assassinatos e deslocamentos em massa, alguns anos antes da assinatura do tratado neofronteiriço. Por outro lado, relacionar a atuação de pessoas nordestinas no extremo setentrional da suposta "Guiana portuguesa" em período próximo ao auge da exploração seringueira amazônica (*Hevea brasiliensis*), impõe a consideração de que a ocupação da região guarda outras possibilidades e motivações, que não somente a busca pelo ouro e o látex, bem como questiona um suposto predomínio de colonização eminentemente "paraense" nas plagas do Oiapoque. Conforme veremos, há razões para crer em uma abordagem multicausal para a ocupação *parnãn* (luso-brasileira) durante e após a guerra do contestado, com base no testemunho indígena.

É sabido que a partir da década de 1840 do século XIX intensificou-se a migração de populações não indígenas, advindas principalmente do nordeste brasileiro, para toda a bacia do Rio Amazonas. Deslocamento motivado principalmente pelo que se constituiu como o "boom" da borracha, pois "[a]té 1900 o Brasil foi o único produtor de borracha" sendo seus produtores primários os "índios amazônicos" e mais tarde os "flagelados" do nordeste do país (WOLF, 2005, p. 391). Assim, entre 1820 e 1910, a população Pan Amazônica saltou de estimados 137.000 habitantes para o quântico de 1.300.000 pessoas, o que significa que na última metade do período oitocentista o povoamento da região foi multiplicado por dez em seu número total (COMISIÓN AMAZONICA DE DESAROLLO Y MEDIO AMBIENTE, 2017, p. 44-61). Este crescimento obteve seus dois grandes expoentes urbanos – no caso brasileiro – em cidades consideradas síntese da conjuntura internacional ligada à economia da borracha:

Belém/PA e Manaus/AM. Coincidentemente, Belém é a cidade dos brancos *Pegyene/Tukuyene* aqui referenciados pela memória e historicidade *palikur*.

Estudando os documentos deixados por Euclides da Cunha, vemos que Samuel Benchimol (1977) considerou a dinâmica de ocupação do interior amazônico como "a solução" que o governo brasileiro encontrou para remediar a condição dos "flagelados" de sucessivas secas, que se repetiam em tempos intervalares desde o período setecentista no nordeste do país. Conforme Euclides registrou, a diáspora e o exílio sistemático dos "flagelados" se 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, p. 317). A descrição dos migrantes deslocados em massa às expensas dos governos nacional e provinciais (Amazonas e Pará) para a região amazônica dão conta de uma população "faminta" e "bexiguenta", cuja única opção seria ocupar os territórios indígenas com os meios de que dispusessem. Digno de nota também é o entendimento generalizado e raso a respeito do espaço amazônico, quando por vezes este é caracterizado como um vazio demográfico que sofre por um constante "despovoamento", denotando então o lugar de ocultamento reservado às nações indígenas na história do país (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 47).

Dentro desse quadro, é possível perceber o delineamento de mais um ciclo de guerras entre populações subalternizadas – cearenses em migração e indígenas guianenses – pela ocupação e/ou permanência no espaço amazônico, com dedicada atenção ao último quartel do século XIX e início do século XX, dos quais participariam os *Palikur Arukwayene.* No final da segunda década do século XX, em 1919, ainda é possível identificar a diáspora nordestina em curso denotada no discurso do Senador brasileiro Justo Chermont, que na ocasião planejava um projeto de colonização para os "[f]lagelados do Nordeste [que] continuam a chegar em levas ao Porto de Belém do Pará [sendo] patriótica a

medida de localizá-los na ubérrima região da fronteira [norte]" (TASSINARI, 2001, p. 171). No discurso de Chermont consta também uma alegada "incapacidade indígena" em anular a influência estrangeira na região do Oiapoque, o tráfico do ouro "brasileiro" pelo porto de Caiena e o medo de uma nova "invasão" francesa na área.

Uma alegada postura "belicosa" por parte dos sobreviventes da diáspora nordestina e os consequentes massacres da população indígena que se seguiram, ficam implícitos quando se considera que "[e]spraiando-se pela hinterlândia**, êsses cearenses,** contractados pelos pioneiros [da Amazônia] não recuaram a um só embaraço." (BENCHIMOL, 1977, p. 318 [Grifo nosso]). Cumpre reforçar que do ponto de vista governamental, a busca pela seiva da seringueira[11], que seria o grande motor de geração de divisas para o estado brasileiro, transmuta-se com o passar dos anos – no caso da fronteira do Baixo Oiapoque – na necessidade de colonizar e garantir o ganho definitivo do território expresso na guerra "diplomática" do Brasil contra a França.

Como visto, é ilusória a percepção de que os povos indígenas do Oiapoque estiveram a salvo do "sistema de barracão", bem como do "tempo do terror" proporcionado pelo conluio entre a política de estado e os potentados locais em função do isolamento territorial e distância em relação a calha do Amazonas, e também em virtude do que hoje parece óbvio ao conhecimento que se tem da flora amazônica – a ausência de reservas de *Hevea brasiliensis* no Amapá – exatamente porque o terror perpetrado na região aparentemente se constituiu em outros moldes, inspirados que foram na francofobia que também atingia os povos indígenas que historicamente mantinham relações com os colonizadores da ilha de Caiena.

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

À GUISA DE CONCLUSÃO PROVISÓRIA

Entendemos que o presente texto demonstra a necessidade de se repensar a falsa oposição entre memória e esquecimento; e entre o documento escrito e o documento falado, concordando com larga literatura acadêmica dedicada aos temas de História, memória e oralidade, em favor de uma revisão historiográfica local que não necessariamente venha abolir pressupostos estabelecidos, mas que possa propor narrativas outras que coexistam em grau de equivalência e contribuição para a compreensão do passado amazônico e guianense.

No que diz respeito à Amazônia oiapoquense é importante ressaltar que a frustração sobre as reservas de látex que alimentou a diáspora de muitos, implicou o sujeito social nordestino em parceria com supostos patrões paraenses, tornando-os ferramentas e agentes do terror infligido aos povos Aruaque – efetivamente donos do território desde tempo imemoriais – denotando um conflito territorial eminentemente racializado, como parece apontar a memória do ancião *Uwetmin*. As alegadas reservas de borracha, aliadas a falácia do "vazio demográfico" amazônico produzido no discurso estatal apontam para o resultado nefasto de um genocídio localizado em que comunidades indígenas inteiras desapareceram da noite para o dia, o que é rastreado tanto nos documentos escritos de base francófona, quanto nos aqui falados em língua *parikwaki*.

Sem podermos afirmar de forma peremptória que a "milícia cearense" sob o comando do militar paraense Veiga Cabral tenha se constituído como a responsável direta pelos crimes perpetrados e consequente desaparecimento do povo *Masikyene*, pode-se supor que o racismo estruturante, que legitima o genocídio, faz parte da história da Amazônia e dos guianenses no passado, com claros indícios de ecos no presente.

REFERÊNCIAS

ARNAUD, Expedito; COLONELLI, Cristina Argenton. "Os Índios da Região do Uaçá (Oiapoque) e a Proteção Oficial Brasileira". **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 9, p. 115-117, 1970.

AZEVEDO, João Lúcio. **Os jesuítas no Grão-Pará**: suas missões e a colonização. Travares Cardoso & Irmâo, 1901.

BATISTA, Ramiro Esdras Carneiro. **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, 2019.

BELTRÃO, Jane Felipe; BATISTA, Ramiro Esdras Carneiro. Sr. Uwet, a tutela e o indigenismo. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 12, n. 2, p. 10-26, jul./dez. 2018.

BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia, um pouco-antes e além-depois**. Umberto Calderaro, 1977.

BRASIL. Ministério das Relações Exteriores. Coordenação Geral das Comissões Demarcadoras de Limites. Primeira Comissão Brasileira Demarcadora de Limites. **Fronteira Norte**: demarcando e aproximando a Amazônia – PCDL 8 Décadas. Belém: FUNAG/PCDL, 2011. 293 p.

CABRAL, João de Pina. Galvão na terra dos canibais: a constituição emocional do poder colonial. C. Bastos, M de V. Almeida y B. Feldman-Bianco, **Trânsitos coloniais**: diálogos críticos luso-brasileiros, Instituto de Ciências Sociais, Estudos e Investigações, n. 25, p. 93-116, 2002.

CAPIBERIBE, Artionka. **Batismo de fogo**: os Palikur e o Cristianismo. Annablume, 2007.

CARDOSO, Francinete do Socorro Santos. **Entre conflitos, negociações e representações**: o contestado franco-brasileiro na última década do século XIX. Associação de Universidades Amazônicas, UNAMAZ, 2008.

COMISIÓN AMAZONICA DE DESAROLLO Y MEDIO AMBIENTE. **Relatório Amazonía Sin Mitos**. Geo Amazônia PROG. 2017. Disponível em: http://otca.info/portal/admin/_upload/publicacoes/SPT-TCA-ECU-SN-AMAZONIA.pdf acesso em: 09/09/2018.

DEBRET, Jean-Baptiste; MILLIET, Sérgio; DA CUNHA, Lygia da Fonseca Fernandes. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1989.

FERREIRA, Lúcio Menezes. "Ordenar o Caos": Emílio Goeldi e a arqueologia amazônica. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, v. 4, n. 1, p. 71-91, 2009. Acesso em 13 de novembro de 2017.

GOMES, Flávio dos Santos; QUEIRÓZ, Jonas Marçal de; COELHO, Mauro Cézar. **Relatos de Fronteiras**: fontes para a História da Amazônia. Séculos XVIII e XIX. Belém: Editora Universitária/UFPA, 1999.

HEMMING, John. Os índios e a fronteira no Brasil Colonial. In BETHELL, Leslie. **História da América Latina**. São Paulo: EDUSP/Brasília: FUNAG, v. 2, 1999.

HURALT, Jean Marcel. **Français et Indiens en Guyane**, *1604-1972*. Paris: Union Générale d'Édition, 1972.

LASMAR, Denise Portugal. O acervo imagético da Comissão Rondon no Museu do Índio: 1890-1938. In: **O acervo imagético da comissão rondon no Museu do índio**: 1890-1938. Rio de Janeiro: Museu do Índio. 2008.

MARANHÃO, Haroldo. **O Tetraneto Del-Rey**. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves. 1982.

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

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

MITCHELL, Angus; IZARRA, Laura P.; BOLFARINE, Mariana (Orgs.). **Diário de Roger Casement na Amazônia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 2016.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Os Índios Palikur e seus Vizinhos**. São Paulo: USP. 1926.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Mapa etno-histórico**. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1981.

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

Capa. 2016.

REIS, Arthur Cézar Ferreira. **A Política de Portugal no Valle Amazônico**. Belém: SECULT. 1993.

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

RONDON, Cândido Mariano da Silva**. Índios do Brasil** – vol II: índios do Brasil das cabeceiras do Rio Xingu, rios Araguaia e Oiapoque. Brasília: Senado Federal. 2019.

SILVA, Ana Cristina Rocha. Formação Socioambiental do Estado do Amapá. In: SIMONIAN, Ligia T. Lopes; BAPTISTA, Estér Roseli (Orgs.). **Formação Socioambiental da Amazônia**. Belém: NAEA. 2015.

SILVA, Jonathan Viana. **Cabralzinho**: a construção do mito de um herói inventado na sociedade amapaense. São Paulo: Ed. Schoba. 2012.

SILVA, Katiane. "Para o Pará e o Amazonas: látex. Notas sobre as pressões e violações no interior da Amazônia na economia extrativista". In: BELTRÃO, Jane Felipe; LACERDA, Paula Mendes (Orgs.). **Amazônias em tempos contemporâneos**: entre diversidades e adversidades. Rio de Janeiro: Mórula. 2017

SOUZA JUNIOR, José Alves de. **Tramas do cotidiano**: religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do setecentos. Belém: Ed. UFPA. 2012.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil.** Petrópolis: Editora Vozes. 1995.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. Da Civilização à tradição: os projetos de escola entre os índios do Uaçá. In: SILVA, Aracy Lopes da; FERREIRA, Mariana Kawall Leal (Orgs.). **Antropologia, História e Educação**: A questão indígena e a escola. São Paulo: Global. 2001.

VALLOT, Hugues. "A construção da fronteira Brasil/Guiana Francesa e os Palikur". In: PIMENTA, José; SMILJANIC, Maria Inês (Orgs.). **Etnologia Indígena e Indigenismo.** Brasília: Positiva. 2012

VIEIRA, Marina Guimarães. "A descoberta da cultura pelos Maxakali e seu projeto de pacificação dos brancos". In CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & CESARINO, Pedro Niermeyer (Org.) **Políticas Culturais e Povos Indígenas**. São

Paulo, Cultura Acadêmica. 2014.

WOLFF, Cristina Scheibe. **Mulheres da Floresta**: uma história, alto Juruá (1890 – 1945). São Paulo: Hucitec. 1999.

WOLF, Eric R. **A Europa e os Povos sem História**. São Paulo: EDUSP. 2005