

MEMÓRIAS DE *KOKO TAVI*: APONTAMENTOS SOBRE SAÚDE, COLONIZAÇÃO RELIGIOSA E SOFRIMENTO MENTAL ENTRE O POVO GALIBI MARWORNO

Memoirs of Koko Tavi: Notes on health, religious colonization and mental suffering among the Galibi Marworno People

Ramiro Esdras Carneiro Batista¹
Daniel da Silva Miranda²
Peti Mama Gomes³

RESUMO

O recente encontro com os arquivos autoetnográficos e autobiográficos produzidos por *Koko Tavi*, indígena *Galibi Marworno* territorializado em Oiapoque/AP, proporcionaram novo entendimento a respeito do repertório hermenêutico médico utilizado pela política pública de saúde indígena no enfrentamento de patologias referentes a esfera mental, em contraste com os repertórios hermenêuticos constituintes da cultura local no enfrentamento de uma traduzida “doença dos nervos”, que se manifesta em jovens *Marworno*. O que se aborda no presente artigo é a existência de um sentido autóctone para patologias de fundo psíquico, bem como as diferentes possibilidades de itinerários terapêuticos referentes ao fenômeno, também considerado de natureza espiritual, ao tempo que se evidenciam outras possibilidades interpretativas para o quadro.

Palavras-chave: Saúde Indígena; Colonização epistêmica; Povo *Galibi Marworno*.

ABSTRACT

The recent encounter with the autoethnographic and autobiographical archives produced by *Koko Tavi*, an indigenous *Galibi Marworno* territorialized in Oiapoque/AP, provided a new understanding of the medical hermeneutic repertoire used by the public policy of indigenous health in coping with pathologies related to the mental sphere, in contrast to with the hermeneutic repertoires that constitute the local culture in facing a translated “nerve disease”, which manifests itself in young *Marworno* people. What is discussed in this article is the existence of an autochthonous meaning for pathologies with a psychic background, as well as the different possibilities of therapeutic itineraries referring to this phenomenon, also considered of a spiritual character, while other interpretive possibilities for the picture are also evidenced.

¹ Docente da Universidade Federal do Amapá – Campus Binacional do Oiapoque-AP. Doutorando em Antropologia com ênfase em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará. Membro do Grupo de Pesquisa Cidade, Aldeia & Patrimônio na Amazônia.

² Doutorando em História Social da Amazônia pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará. Membro do Grupo de Pesquisa em Religiões e Religiosidades Pan-Amazônicas.

³ Doutoranda em Antropologia com ênfase em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará. Membro do Grupo de Pesquisa Cidade, Aldeia & Patrimônio na Amazônia.

Key words: Indigenous Health; Epistemic colonization; *Galibi Marworno* indigenous people.

Introdução

[A] colonização infantilizou discursos e práticas (...) em todas as regiões do mundo, muitas vezes deixando a internação psiquiátrica como única saída. (...) 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. (NOGUERA, 2020, p. 18-19, grifo nosso).

A reflexão que aqui propomos é baseada em uma etnografia de papéis, no caso, fruto de um diálogo etnográfico com as folhas soltas e arquivos pessoais compulsados por um escritor indígena chamado *Koko Tavi* cuja vida, produção mnemônica e literária, perpassam diferentes eventos do século XX. O fortuito encontro com os manuscritos do *muchê*⁴ *Koko Tavi* faz pensar na prática de análise textual proposta por Roger Chartier, ilustrada em expressão emprestada de Francisco de Quevedo⁵, como o exercício de “escutar os mortos com os olhos” (CHARTIER, 2010, p.29) por nós entendida como a responsabilidade de lidar com o legado escrito por aqueles que não mais se encontram entre os vivos.

Em que pese o contraste existente entre a realidade literária que foi interesse desse historiador e a qual nos dedicamos, ressaltamos que recorremos aqui à sua contribuição em razão de dois pontos significativos. Para o primeiro, esclarecemos que a proposta de Chartier propicia refletir acerca dos diferentes nuances que envolvem a

⁴ 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.

⁵ QUEVEDO, Francisco de. *Soneto desde la torre de Juan Abad In Poesía completa*. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 1995.

autoridade sobre a cultura escrita⁶, propiciando-nos o preciso destaque ao o que representa o processo de apropriação da cultura de códigos gráficos lusófonos – ou cultura letrada – empreendida por uma pessoa indígena que, como tal, esteve historicamente coagido a ocupar posições e funções sociais que o marginalizaram ou que não proporcionaram às suas próprias formas de comunicação uma relação simétrica.

Por tais fins, a ação de tomada da cultura de códigos gráficos lusófonos por pessoa indígena surge como tática de resistência, um brado escrito, que a partir de sua ação dispõe agora, mesmo após o falecimento de seu autor, de muitos potenciais para subversão no meio letrado. Entenda-se que esta subversão não é instantânea, não está pronta, não é óbvia ou está acabada, mas é uma subversão a ser conquistada conforme seus escritos, relatos e experiências ingressem em espaços outrora inacessíveis. Isto conduz-nos ao segundo ponto inspirativo, aflorado diante do encontro com os saberes e narrares do Senhor *Tavi* e a exigência de aplicar-lhe um olhar interpretativo atento para a experiência registrada em seus manuscritos, identificando aspectos sincrônicos particulares de sua elaboração, na busca por ecos e afinidades com outras experiências, com a intenção de propiciar uma reflexão diacrônica a partir de seu relato, o que é para Chartier, “escutar com os olhos”.

Se é fato que não há como tratar o achado de memórias de *Koko Tavi* apartado de seu caráter atípico, contudo, faz-se necessário ressaltar que tais representações escritas não se constituem inéditas na América indígena e já formam um conjunto literário importante, pois como argumenta Eduardo Santos, muitas pessoas, sobretudo aquelas que descendem das lideranças e elites indígenas, historicamente “[u]tilizaram a escrita alfabética de maneira relativamente autônoma [das] instituições [coloniais] para produzir textos próprios ou para transcrever antigos relatos e registros nativos” (SANTOS, 2007, p. 02). A este respeito, nossa busca por experiências afins guiou-nos à obra de Mary Louise Pratt, “Os olhos imperiais” (1999), que apresenta, entre outros assuntos, o modelo explicativo das zonas de contato, apresentando-as como espaços sociais simbólicos marcados pelo confronto, atrito e embate entre as culturas, sobretudo aquelas marcadas

⁶ Diz o historiador sobre a necessidade de “[...] estudar como historiador os enfrentamentos entre o poder estabelecido pelos poderosos sobre a escrita e o poder que sua aquisição confere aos mais fracos [...]” (CHARTIER, 2010, p. 23).

pelo descompasso abissal nas relações de poder, como no caso da carta de Guaman Poma de Ayala (PRATT, 1999, p. 27).

Porém, a potência dialógica encontrada nos escritos de Mary Louise Pratt, não se encerram apenas na possibilidade de dar nome ao evento situacional que faz aflorar as diferenças, mas alcança também a observação de ações subversivas empreendidas por sujeitos em condição de desvantagem em meio a tais relações, ao que a autora compreende como artes da zona de contato, produções construídas neste contexto e elaboradas pela subversão de produtos da cultura dominante em favor da causa subalternizada, construídas pela apropriação seletiva e adaptativa das peças do repertório representacional hegemônico como ferramenta de combate representacional (PRATT, 1991, p. 36).

Isto posto, esclarecemos que tratamos os registros escritos do autor *Marworno*, considerando seus escritos como artes produzidas em zona de contato, fontes históricas-mnemônicas nativas ou, em outros termos, como a perspectiva efetivamente indígena (BELTRÃO; LOPES, 2017). Dentre o consolidado de documentos pessoais, recibos, fotos e papéis soltos, constam dois cadernos manuscritos que *Koko Tavi* denominou a “História dos Galibi Marworno do Rio Uaçá: no passado de ontem – no presente de hoje”, que serve como principal fonte para a presente discussão.

Pelo que depreendemos das conversas junto a viúva e aos netos do falecido escritor/memorialista, tal corpo documental é formado por arquivos cuidadosamente (re)construídos na última fase da vida do *muchê Tavi*, (Manoel Firmino), atitude necessária pois grande parte de seu patrimônio e arquivos pessoais foram perdidos em um incêndio doloso provocado em sua antiga casa, na aldeia *Kumarumã* (Terra Indígena *Uaçá*), evento este resultante de suposta troca de agressões xamânicas, das quais o nosso autor foi acusado como veremos em seguida.

No que diz respeito a tais cadernos manuscritos, estes denotam um ensaio autobiográfico realizado por um indígena idoso e que parecem convidar a História, enquanto epistemologia referendada pela cultura letrada ocidental 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 texto de a “História dos Galibi Marworno do Rio Uaçá” deve ser lido também como uma obra compulsada ao longo de uma vida

que busca preencher uma infinidade de eventos ocorridos no breve século XX e que, igualmente, pode remeter à tensão existente entre a História Indígena proposta nos próprios termos (BELTRÃO; LOPES, 2017) e a História do Indigenismo, como referendada pela literatura antropológica (OLIVEIRA, 2016) e abordada ao longo da tese “De Colonialismos e Memórias Sitiadas: história, antropofagia e tecnologia bélica nas guerras guianenses” (BATISTA, 2022).

No momento, alguns excertos extraídos do texto produzido por *Koko Tavi*, ajudam a pensar as disparidades existentes entre o saber científico e suas incompreensões dirigidas a outros saberes, outras culturas, bem como aos aspectos religiosos etnicamente diferenciados que se deixam conhecer no interior da Amazônia caribenha.

Uaçá: Nos domínios da psique e do sagrado

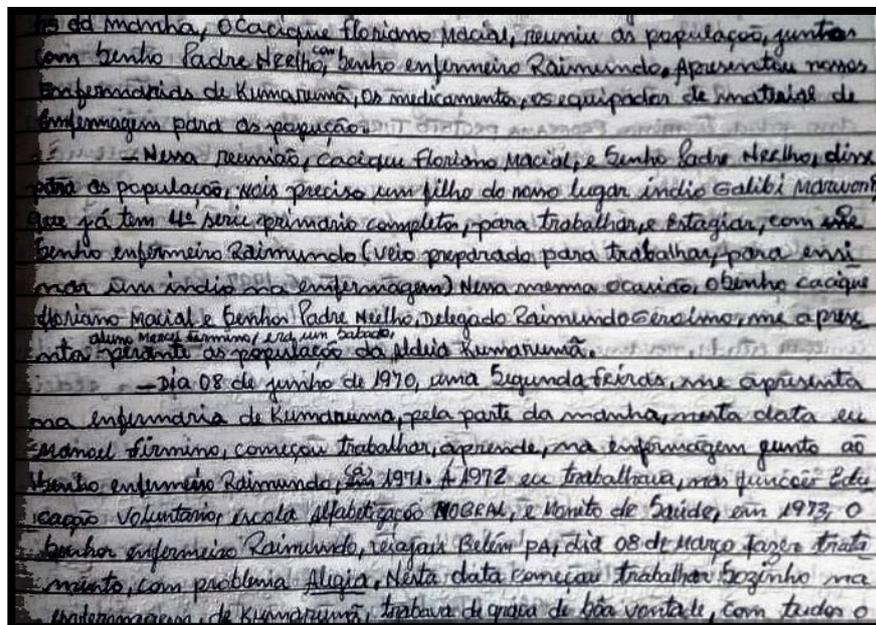


Figura 1: Uma página dos manuscritos de *Koko Tavi*. Foto de Ramiro Batista (2020).

Como tratado por Ramiro Batista (2022), o século XX é caracterizado na história e territorialidade *Marworno* a partir de três eventos principais: as guerras mundiais transcorridas na velha Europa e que resulta na instalação de soldados estadunidenses na região; a chegada de novos missionários cristãos de origem lusófona e a invasão de búfalos (*Bubalus bubalis*) na localidade, transcorrida pela perda da autonomia territorial dos *Marworno*. Conhecidas estas evidências materiais e mnemônicas importantes para a marcação de tempo local, passemos a um dos relatos e o que foi possível interpretar por meio do diário indígena que, para além da colonização territorial, ao nosso entender

aponta ainda para a colonização psíquica e incompreensão religiosa do povo *Marworno*, em caso que envolve sintomas manifestos principalmente em jovens-mulheres, pela presença de uma nova doença de fundo “nervoso”⁷, relacionada temporalmente com a entrada “dos brancos” no lugar.

O principal narrador de tais eventos é o senhor *Koko Tavi*, segundo os registros civis da margem brasileira, *Tavi* é civilmente registrado como Manoel Firmino, tendo nascido em 01 de junho de 1953, na Terra Indígena Uaçá-AP, e falecido em 23 de junho de 2016, aos 63 anos de idade, na cidade de Oiapoque-AP. Conforme narra em sua autobiografia, o Senhor *Tavi* elege como possível causa para a cisão entre ele e seu povo esta modalidade de “doença dos nervos” – assim nomeada pelo próprio narrador. O envolvimento do ancião com este mal é referenciado por ele em razão de que *Tavi* ocupou-se por um longo período com a saúde indígena na região. Isto, no entendimento local, o deslocou para o papel de corresponsável pelo problema coletivo, envolvendo um fenômeno que, além do caráter de “nervosismo” também foi descrito como “[a]cessos de fúria que as moças e crianças sofriam” e, conforme encontrado em pesquisa de campo, ainda sofrem⁸. Diz-nos o senhor *Tavi*, em trecho autobiográfico, a respeito de seu envolvimento com a saúde na localidade:

[C]ome[çei] trabalha[r] na Enfermagem, com medicamento[s] estrangeiros, em pratica, com um senhor Enfermeiro paraença que chamava Raimundo, através [do] projeto do senho[r] Padre Nelho. [O Padre] vinha trazer essas medicamentos da capital [da] Italia, [e] 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 [mel?], 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

⁷ 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 êmicas 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 se pode ouvir atualmente sendo proferidas por indígenas praticantes de religiões neopentecostais.

⁸ “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 (Comunicação pessoal, 2021)

[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 índios de Oiapoque, Galibi Marworno. Disse [que] os índios 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 índios fa[zem] tratamento com remedio cazeiro dos matos. Aprovado, disse o Padre Neelho, o remedio do mato é o maio[r] remedio do mundo (*Koko Tavi* – manuscrito não datado, sem paginação)⁹.

O papel desempenhado por *Koko Tavi* no campo da saúde local rendeu-lhe reconhecimento, mas também foi causa de sua infortuna. De acordo com o testemunho de seu neto, Gildo Firmino Nunes (Comunicação pessoal, 2019), em vida, *Koko Tavi* acabou responsabilizado pelo fenômeno dos “acessos” que acometiam crianças e adolescentes entre o povo *Marworno*, pois, sendo ele um reconhecido curador entre seu povo, esperava-se dele a solução para estes males. Entretanto, como ele não foi capaz de trazer a cura, isto lhe colocou em posição delicada com os seus. O que se apreende do evento, em articulação à memória do neto de *Koko Tavi* é que isto o expôs ao descrédito e conseqüente degredo para a cidade dos *parnãn* (Oiapoque/AP) onde morreu exilado, em 2016.

A dimensão terapêutica de reconciliação da memória de *Koko Tavi* poderá ser alcançada na medida em que o estudo de seus manuscritos lhe conferir outros entendimentos acerca do ele interpretou como a “doença dos nervos”, – em especial as análises realizadas por estudantes indígenas, que atualmente conduzem uma iniciativa de transcrição de suas memórias – em termos que ultrapassem o discurso que atribui o fenômeno à agressividade xamânica (EVANS-PRITCHARD, 2005). Tal caminho poderia, portanto, tratar as memórias de *Koko Tavi* no âmbito de um diálogo intercultural com interesse de implementar políticas públicas de saúde indígena no espaço de atuação que a medicina ocidental consideraria como o de saúde mental.

Nesse sentido, a tese do acadêmico indígena *Uwira Xacriabá* (William César Lopes Domingues) parece traduzir de forma bastante verossímil a distinção entre os itinerários terapêuticos indígenas e seu respectivo processo de colonização pelas práticas

⁹ Prezou-se por preservar o quanto se pôde a grafia original, em nome da menor interferência em sua forma de registro.

medicamentosas ocidentais, quando afirma o antropólogo *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, 2022).¹⁰

Diante do necessário diálogo intercultural e interdisciplinar em busca de cura para as feridas coloniais, 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). Sobre este assunto, 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 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, por intermédio da perspectiva ocidental. Vê-se que esta premissa dispõe de diálogo com o caso aqui tratado, no que tange às possíveis causas para as “crises” ou “acessos” que afligem as crianças e 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 agressões xamânicas, sempre estimuladas pelo discurso das lideranças cristãs que potencializam o estigma sobre as crianças e os jovens afetados/as.

Para discutir se tratamos com uma “doença dos brancos”,¹¹ 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 *Tavi* como

¹⁰ Assertiva proferida por ocasião da defesa de tese de DOMINGUES, William César Lopes (*Uwira Xakriabá*), realizada no dia 26 de abril de 2022 no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA), em modo virtual. (Inédita)

¹¹ 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)

de 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-19,¹² intentamos um diálogo com um trabalho de investigação sobre diagnósticos de doença mental e medicalização em moldes ocidentais, atualmente operados por servidores da SESAI/AP (Secretaria Especial de Saúde Indígena) 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 Rosalen¹³, 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, Juliana 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 subitamente aplicada a pessoas indígenas visto que na distinção entre estas sociedades, pessoas, espíritos e féretros pertencem a uma relação coletiva e por isso situacional, o que nos leva a percepção de que tanto o adoecimento quanto a cura são operados coletivamente.

Perseguindo premissas *maussianas*, Juliana Rosalen concorda que para os arranjos sociais indígenas, o corpo supostamente “individual” de uma pessoa é o lugar

¹² 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 foi deflagrada a prevalência do COVID-19 em nível global e finalmente admitido o estado pandêmico pela Organização Mundial de Saúde (OMS).

¹³ Para a discussão na íntegra consultar: 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. Disponível em: <<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-17092019-141715/en.php>> Acesso em 11, nov. 2012.

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, p. 68-70).

Isso posto e a exemplo do que discutimos para o caso do xamanismo *Galibi Kali'nã* – que buscam resolver questões análogas mudando a aldeia de lugar (JEAN JAQUES; JEANJAQUE; BATISTA, 2021), por considerar que questões relacionadas a 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 autóctones, a fim de obter algum sucesso terapêutico que a pesquisa de Juliana Rosalen demonstra, não estão sendo atingidos pela medicalização/psicotrópica. (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 possível 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 a palavra ou objeto de origem, como problematizou Paul Ricoeur (2011).¹⁴ Nota-se que, especificamente nesse exemplar escrito de uma *História Galibi Marworno*, compulsada por *Koko Tavi*, 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 jargões e vocábulos que se repetem, denunciam uma construção textual de alguém que estivera 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 consideramos 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

¹⁴ Sobre o assunto consultar RICOEUR, Paul. *Sobre a Tradução*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais. 2011.

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 biomedicinais 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 (ROSALEN, 2017). 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 matrifocal, em um passado na longa-duração (GALLOIS, 2005). É fato que, tanto na cosmologia *Marworno* quanto no ritual do *Turé*, elaborados por esse povo diaspórico, as jovens mulheres indígenas estão fortemente ligadas às cerimônias xamânicas e a seus ritos de iniciação.

É assim que na cerimônia do *Turé Marworno* as Cuias de servir o *Caxiri* (bebida alcoólica cerimonial) são correspondentes a “pessoas espirituais”, como retratado na arte abaixo (Figura 2). Ocorre que sendo um ente dotado de vontade, a Cuia é descrita em termos êmicos como um ser não humano que “escolhe” as mulheres que irão tocá-la e enchê-la, para servir aos participantes do círculo mágico do *Laku*¹⁵. A agência do espírito da Cuia está 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 *Caxiri*, pois tem uma relação que é descrita como “muito forte” com as mulheres (GOWHEY GALIBY – comunicação pessoal, 2019).

¹⁵ 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, reificando assim as alianças ancestrais celebradas entre os humanos e os não humanos que habitam o Vale do Uaçá. Elson Galiby (Comunicação pessoal – 2019).

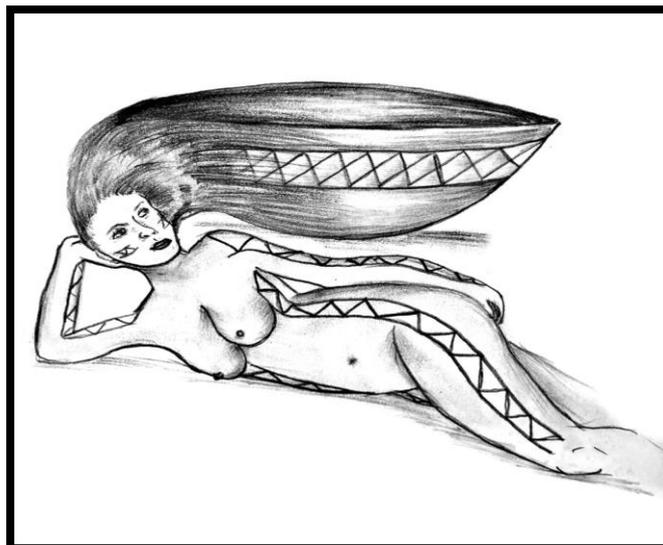


Figura 2: A arte acima retrata a forte relação das jovens mulheres com o espírito depositado na Cuia. Arte de Elson Forte Galiby (2019).

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 Galiby¹⁶ esclarece que:

Nós 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

¹⁶ O atual *status* de Elson 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*, Elson demonstrou vivo interesse no aparecimento do diário, razão que nos levou a dialogar com ele.

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. (...) Então todas essas coisas e todos esses seres estão soltos e isso é um problema sério (GOWHEY GALIBY – Comunicação pessoal – julho de 2019).

O discurso do acadêmico Elson Galiby, bem como a sua arte que busca iconografar o narrado demonstra que, a questão dos comportamentos alterados, podem ser explicados 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 pré-indígena. Também fica explicitado neste relato que o calendário cristão e o advento da nova cultura religiosa manifesta 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.

No discurso de *Gowhey* (Elson Galiby) 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 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 uma antiguidade imemorial no círculo mágico do *Turé*. 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 a 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 demandaria curas que poderíamos considerar como pertencentes ao mundo indígena.

A interpretação conferida pela análise dos manuscritos do senhor *Tavi*, agora reinterpretada pelo discurso imagético de seu sobrinho-neto, Elson Galiby, nos leva de volta ao trabalho de Juliana Rosalen. Ao se debruçar sobre diferentes prontuários médicos de pacientes do povo *Wajãpi* atendidos e em tratamento na CASAI¹⁷ de Macapá/AP, a pesquisadora assinalou que da perspectiva dos 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 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. 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*, os negros da floresta (BATISTA; BELTRÃO, 2021), acionando antigas alianças afro-indígenas na busca da recuperação da saúde por meios religiosos, uma vez que a biomedicina ocidental não consegue chegar a bom termo.

Deste modo, apresentam-se três arcabouços argumentativos que competem para apresentar sentidos aos comportamentos alterados dos jovens no interior do *Uaçá*. O primeiro 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*; o segundo aponta para um fenômeno eminentemente indígena, decorrente do abandono do trato com seres não humanos que são donos dos territórios guianenses, isto em função da conversão às

¹⁷ 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.

religiões do colonizador; e finalmente o terceiro argumento, que aponta para uma abordagem ocidental que considera patológico aquilo que efetivamente faz parte da desorganização do território e da territorialidade das pessoas, com consequências para a saúde mental coletiva.

Considerações Finais

Entre o paradoxo da colonização epistêmica e religiosa, e dentre as “doenças de índio” e “doenças de branco”, seguem as possibilidades de análise em aberto, para que sejam escrutinadas por acadêmicos e profissionais de saúde indígenas com intuito de propor ações ou práticas terapêuticas possíveis, encerrando, portanto, um comportamento que em sua concretude inviabiliza a vida de pessoas, famílias e comunidades. De nossa parte, para além da constatação e publicitação do evento é relativamente pouco o que podemos dizer a esta altura da pesquisa sobre o quadro de saúde coletiva do povo indígena mencionado. Se adotarmos a perspectiva da antropologia da guerra, por exemplo, pode-se inferir que o assunto interdito envolve a destruição da saúde das pessoas a partir de práticas xamânicas – ou é resultado do abandono destas práticas, e isto depende da função social de quem analisa o fenômeno. Contudo, ressaltamos o entendimento de 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 dentre diferentes povos, homens e mulheres, humanos e não humanos habitantes do sistema-mundo *uaçauára*.¹⁸

Consideramos 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 a história pessoal¹⁹ de nosso próprio narrador, senhor *Koko Tavi*, é exemplar nesse aspecto, demonstrando como povos e

¹⁸ 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”.

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 – tem se buscado maneiras próprias de lidar com o arbítrio, a violência física e epistêmica, bem como com a ausência de saúde delas decorrentes.

Referências

BATISTA, Ramiro Esdras Carneiro. **De Colonialismos e Memórias Sitiadas**: história, antropofagia e tecnologia bélica nas guerras guianenses. 2022. 300 f. Tese (Doutorado em andamento) - Curso de Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2022.

BATISTA, Ramiro Esdras Carneiro & BELTRÃO, Jane Felipe. “Racismo à francesa: Bósch Négres, Créoles e o contexto de invenção dos grupos étnicos no Baixo Oiapoque” *In*: Ciello, Fernando José, López, José Manuel Flores e Cordeiro, Manuela Souza Siqueira (Orgs.). **Antropologias no extremo norte**: desafios etnográficos em contextos críticos. Boa Vista: Editora da UFRR. 2021. p. 151-178

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.

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.

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.

DOMINGUES, William César Lopes (Uwira Xakriabá), tese defendida/realizada no dia 26 de abril de 2022 no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA), em modo virtual. (Inédita)

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

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

JEAN JAQUES, Valber Rogério dos Santos, JEANJAQUE, Evangelina Sônia dos Santos, BATISTA, Ramiro Esdras Carneiro. “Memória Indígena e Colonialismo: notas sobre os projetos de educação no Oiapoque e a escolarização do Povo Kali'nã” In: BRESSANIN, César Evangelista Fernandes; BALDINO, José Maria; ALMEIDA, Maria Zeneide Carneiro Magalhães de. **Educação, História, Memória e Cultura em Debate (Volume II):** Memórias, narrativas e culturas. Porto Alegre/RS: Editora Fi. 2021. p. 410-424.

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

NOGUERA, Renato. "Fanon: uma filosofia para reexistir" In: FANON, Frantz. **Alienação e liberdade:** escritos psiquiátricos. São Paulo: Ubu Editora. 2020. p. 07-19.

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

PRATT, Mary Louise. “Arts of the Contact Zone.” In **Profession**, 1991, p. 33–40. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/25595469>>. Acessado em: 20 Apr. 2022.

_____. **Os olhos do império:** relatos de viagem e transculturação. Bauru, SP: EDUSC. 1999.

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

_____. **Sobre a Tradução.** Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais. 2011.

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.

SANTOS, Eduardo Natalino dos. Fontes históricas nativas da Mesoamérica e Andes. Conjuntos e problemas de entendimento e interpretação. In **XXIV Simpósio Nacional de História–História e multidisciplinaridade:** territórios e deslocamentos. 2007. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/cliarquologica/article/view/246846/35793>> Acesso em 12, jan. 2021.

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.