

Quilombolas e indígenas: entre encontros, reencontros e confluências

Beatriz Natiele dos Reis Sabino
Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo

Através do pensamento de Antonio Bispo dos Santos, penso nas relações afroindígenas por meio da caracterização das cosmologias indígenas e quilombolas como não sendo modos totalmente distintos, sobretudo na relação com a natureza. Assim, o presente trabalho reflete sobre as confluências e transfluências apresentadas para pensar as relações entre indígenas e quilombolas na região do oeste do Pará, principalmente nos municípios de Oriximiná/PA, Óbidos/PA e Macapá/AP. Primeiro, apelo para os documentos históricos narrar os encontros seculares entre esses dois grupos na Amazônia. Depois, valendo-me de materiais etnográficos contemporâneos, descrevo semelhanças nas relações que indígenas e quilombolas mantêm com as entidades descritas como mães-pais e donos de lugares. Manuseio também narrativas mitológicas, e trabalhos produzidos por antropólogos e arqueólogos que trabalham com os tais grupos nesta região. O objetivo é pensar essas relações sem necessariamente passar pelo contato que essas populações estabelecem com brancos.

Introdução

As discussões trazidas ao longo do texto se dividem em três partes. Na primeira, busco pensar sobre a formação dos quilombos na Amazônia e sobre os encontros entre a população negra e indígena. Vejo a necessidade de contextualizar, de um lado, a chegada dos africanos sequestrados no Grão-Pará e, de outro, a utilização da mão de obra indígena nas atividades extrativistas e agropecuárias, bem como as aldeias-missões e os diretórios pombalinos. E se por um lado é possível enxergar as alianças ou as redes de relações que os dois grupos estão inseridos, também é necessário ao se localizar soltar a mão de uma romantização que ignora o conflito.

A segunda parte, intitulada “as trocas”, está diretamente ligada às extensas redes de intercâmbio descritas por Gabriel Coutinho Barbosa (2005) e por Gomes (1997) de uma forma mais tímida. Elas descrevem o contato com quilombolas do lado brasileiro da fronteira e do Suriname, demonstrando que as redes ligavam ainda muitos povos indígenas da área das Guianas orientais.

Por último, analiso a figura da Cobra-Grande que, como destaca Gongora (2007), aparece em diversas narrativas mitológicas dos indígenas da região, ao meu ver, se torna essencial no que diz respeito a pensar a diferenciação de humanos e não-humanos nas Guianas -. Com base nessa análise, traço um paralelo com um exemplo etnográfico apresentado por Raquel Teixeira (2005), que trabalhou com os quilombolas que identificam-se como os Filhos do Erepecuru.

As chegadas e os encontros

A formação dos quilombos na Amazônia remonta ao período colonial. A configuração da província do Grão-Pará - que encobria partes dos estados do Amapá, Pará e Maranhão e tinha o extrativismo e a agropecuária como principais atividades econômicas - foi sustentada pela escravização indígena e negra. Na região, antes do período pombalino¹ e da chegada de uma população negra como cativa, já havia uma intensa exploração da mão de obra indígena. As aldeias-missão eram potencializadoras das violências coloniais, formadas pela captura de indígenas de diversos povos e administradas pela igreja católica no extrativismo e na agropecuária. Para Flávio Gomes (1997), os primeiros mocambos na Amazônia surgiram a partir da fuga de indígenas escravizados. O autor nos informa que as expedições contra esses mocambos estavam fadadas ao fracasso tanto pela comunicação entre eles, como por sua mobilidade. As fugas se davam tanto nas aldeias-missão como nas *plantations* e nas atividades de extração de matérias-primas.

Com a “proibição” da escravidão indígena, houve um aumento de pessoas negras como mão de obra e a criação dos diretórios pombalinos, se, por um lado, havia a falácia da liberdade indígena, por outro, eles eram submetidos à violência e controle nas vilas. Os diretórios tinham uma autoridade administrativa e impunham a utilização de uma língua geral aos povos indígenas; tais diretórios determinaram a criação de escolas, a contratação de professores, uma homogeneidade na vestimenta, a imposição de uma vida familiar ocidental, a busca pela “integração” indígena e o pagamento de dízimos. Era comum, como nos informa Gomes (1997), a fuga também dessas vilas e o estabelecimento de novos mocambos.

A chegada de africanos sequestrados para servir como mão de obra na agropecuária e extrativismo teve um crescimento nesse período, em que também deu-se fuga da escravidão e a formação do que Gomes (1997) chama de “aliança circunstancial” com os indígenas que conheciam melhor o território e o *modus operandi* colonial. Como já mencionado, Eurípedes

¹ O período pombalino está ligado aos anos em que Marquês de Pombal, exerce o cargo do primeiro ministro português e que “proibe” a escravidão indígena.

Funes (2015) demonstra que, no que diz respeito à dificuldade do governo colonial em relação aos mocambos formados por indígenas, ocorre o mesmo com os formados por negros. O autor escreve principalmente sobre os quilombos dos rios Trombetas, Erepecuru e Curuá. Mostra como a paisagem amazônica muito contribuiu para que as inúmeras expedições contra eles não dessem certo tanto pela dificuldade que a própria paisagem impunha, como também pela estratégia de organização que os então mocambeiros tinham. Ele ainda menciona que os mocambos eram formados primeiro por indígenas e depois por indígenas e negros trazendo como exemplo os quilombos de Beja, Melgaço, em Ponta de Pedra, Garupá, Bailão, Joanes e Monsaras. Aponta também um quilombo em Macapá que haviam indígenas “da nação Maruanu” que estavam refugiados junto com os negros. E além disso na época, mais específico em documentos datados em 1805 “se presumia existir no Trompetas um quilombo de gente vermelha e negra” (Gomes, 1997: p. 84).

Craton menciona conflitos entre indígenas e quilombolas organizados pela ação colonial, nesse sentido alguns viajantes narram essas ocasiões, como o francês Atille Codreau, final do séc XIX, conflito entre indígenas e quilombolas no rio Curuá e Cuminá. Protásio Friel (1966) conversou com um pajé Kaxuyana que narra conflitos envolvendo rapto de mulheres e saques, conflitos esses também descritos por Luísa Girardi (2011) com base em narrativas indígenas a ela relatadas por pessoas do mesmo povo. Gomes (1997) aponta ainda que, na composição das tropas coloniais que realizavam expedições no intuito de capturar negros fugidos, havia indígenas na sua composição, às vezes atuando como guias. É importante ressaltar que essas milícias coloniais visando a captura de escravizados fugitivos eram compostas não só por indígenas como também por negros, como descreve o autor a propósito de uma expedição realizada em Macapá com índios e "pretos ladinos" pra prender 50 fugitivos negros, O autor não explicita em que ano ocorreu a expedição, mas pela forma que constrói o seu trabalho e outros exemplos expostos quando ele inclui esse, dá a entender que remonta o século XVIII. (apud Gomes: 1997: 101)

As trocas

Vimos no item anterior a descrição desses encontros a partir dos documentos históricos coloniais que de certa forma está apresentada de uma forma mais geral, os intercâmbios comerciais envolvendo negros e indígena. As trocas comerciais eram um outro ponto de confluência entre esses grupos. Tais trocas não se estabeleciam a partir das fronteiras dos estados nacionais que conhecemos hoje, até porque é necessário levar em consideração que, no período colonial, havia uma disputa entre as potências imperialistas,

França, Holanda, Espanha, Inglaterra e Portugal brigavam pela região. Gomes (1997) relata o contato entre indígenas brasileiros e os *bush negroes* do Suriname, que também é descrito por Gabriel Coutinho Barbosa (2005) ao descrever as redes de relações de troca de bens nas Guianas orientais.² Nas últimas décadas do século XVII e início do século XVIII houve uma imigração de escravizados do Suriname (antiga Guiana Holandesa) para as florestas do sul, que culminou na inserção desses atores nas redes de trocas previamente estabelecidas entre os povos indígenas.

Além de documentadas pela literatura, as redes de trocas entre indígenas e negros estão também presentes nas narrativas orais dos povos da região. Cees Koelewijn & Peter Rivière (1987) documentam seis mitos dos Tiriyo (também conhecidos como Trio) que tratam das relações travadas com os *bush negroes*, genericamente referidos pelos indígenas como *mekoro*. O primeiro mito conta como um espírito da floresta, Pijari, encontrou-se com um Tiriyo³ quando ele estava trabalhando no roçado e ao ouvi-lo soltar um peido, o espírito perguntou ao Tiriyo se ele tinha ânus e, após escutar a resposta positiva, como o tinha obtido. Pijari pediu, então, que ele o ajudasse a fazer um ânus para si. O Tiriyo ficou surpreso com o fato do espírito não ter um ânus, mas aceitou ajudá-lo, e com o cabo do objeto que ele utilizava para cavar a roça, perfurou sua traseira do espírito. Pijari veio a falecer. O Tiriyo chega em casa conta do ocorrido para sua mulher, mas com o passar dos dias para de falar sobre o assunto, até que um conhecido o pergunta onde está o espírito pois ele queria usar seus ossos para fazer uma flauta. O Tiriyo o leva ao local e ao recolher os ossos do espírito, ele retoma à vida, se tornando um *mekoro* e agora possui um ânus, e ao se encontrar com o Tiriyo fica imensamente grato e promete encontrar com Trio mais tarde e virar seu parceiro de negócios. (Koelewijn e Rivière, 1987:265-266)

Um outro mito narrado por Tëmeta e registrado pelos autores, que entendo como continuação desse primeiro, começa exatamente depois da partida do *mekoro*⁴, e apesar de ter combinado de se encontrar com Trio mais tarde isso não ocorre. Certo dia quando já velho ele está em sua casa, escuta vozes e ao sair de casa percebe que há um rastro, mas não segue o caminho que esse rastro indicava, volta para casa e informa alguns homens do que encontrou. Alguns deles não acreditam, ele mostra o rastro e fala para eles verificarem de onde vem, após percorrer o rastro os homens se encontram com os “mekoro”. Os mesmos ao saber que

² Essas trocas também são citadas por Price (2014)

³ Trio (tiriyo) e um etnônimo de um povo indígena, mas no mito apresentado entendo que Trio aparece como nome. isso ao me ver se dá justamente por se tratar de um ancestral

⁴ Ao meu vê é uma palavra da língua caribe para se referir aos negros, o tronco linguístico dos Tiriyo, Kamarakoto, Aparai e Wayana, citados durante o texto.

eles eram descendentes de Trio, lembra da gratidão que seu avô nutria por ele e informa que eles eram descendentes do mekoro que foi ajudado. (Koelewijn & Rivière, 1987: p.267)

Essa informação se torna importante pois, os descendentes de Trio retornam para casa e quando vão ao encontro dos mekoro novamente, utilizam da mesma tática empregada antes de primeiro observá-los de longe para só depois se aproximar. Mas dessa vez percebe que esses mekoro parecem bastante agressivos e decidem não se aproximar. Tanto que logo depois do ocorrido os homens Trio decidiram que não iriam tentar contato com os mekoro mais, e foram duas mulheres Matukuwara e Sereweni que foram ao encontro deles com seus maridos (Koelewijn & Rivière,1987).

Apesar dos maridos das duas mulheres estarem presentes na história, elas após uns dias na floresta decidem se aproximar dos mekoro para iniciar uma tentativa de uma parceria comercial. Que a priori foi relatada como possível desde o primeiro mito apresentado pelo autor, ao todo são descritos três encontros entre os mekoro e as mulheres. Nos primeiros encontros são levados apenas alguns objetos como “necklaces and armbands were made of weere seeds instead of beads, because the Trio did not have any beads” (Koelewijn & Rivière, p.269, 1987). No último encontro narrado no texto o mekoro diz a mulher que “gostaria de ter crianças” e Matukuwara, delimita um aspecto importante na trocas comerciais que estavam se estabelecendo, que se restringiria a troca de bens e alguns animais e que elas não estariam envolvidas nessa negociação “We will trade dogs, monkeys, parrots, macaws, bows and arrows, hammocks ... but we will not trade our children” (Koelewijn & Rivière 1987: p. 270)

Nessas duas narrativas, desde quando o espírito se transforma em um mekoro, há uma promessa de uma troca comercial que só se concretiza há algum tempo depois com um papel extremamente importante das duas mulheres. Apesar que de alguma forma, antes das primeiras trocas ocorrerem os Trio e os Mekoro, terem essa possibilidade pelo encontro dos seus ancestrais. O mito mostra como a atitude das mulheres para de fato efetivar essas trocas e também demarcar limites de como elas ocorreriam, que é outro ponto importante no que diz respeito à construção de afinidades. Consoante a Barreto (2018) no que diz respeito a pensar os "mitos" de forma dicotômica que indica ação e reflexão, é uma boa forma analítica quando se trata da comercialização entre os Trios e os Mekoro.

Os grupos indígenas que se relacionavam diretamente com os mekoro (negros) que faziam parte de cadeias longas de trocas proferida em toda região das Guianas, eles repassavam esses artigos para grupos indígenas do interior. Coutinho Barbosa (2005) descreve que a rede ligava os rios Jari, Trombetas e outros rios ao litoral e o Baixo Oiapoque.

O autor descreve uma rede que liga os Boni e Ndjuka (mekoros) com os Wayana, e Tiriyó os forneciam machados de ferro, panos, espelhos, facas, espingardas, miçangas e outros artigos em troca de especiarias e produtos indígenas que eram adquiridos de outros grupos indígenas. Os cães de caça, plumária e redes de algodão eram adquiridos pela troca dos Wayana com os Aparai e Wajãpi setoriais. Os Pianakoto se relacionavam com os Tiriyó e os demais grupo a “oeste do Trombetas” como também os Makuxi e Xarumã “dos quais obtinham caça e curare”. Na cabeceira do Trombetas os Pianakoto se relacionavam com os Waiwai. (Howard, 2001; Huraut, 1968; Roth, 1974: 163-4; Gallois, 1986: 196-7 apud Coutinho Barbosa, 2005: p. 64)

O autor descreve os mekoro nas redes de relação de troca composta por diversos grupos indígenas e não indígenas, especialmente das relações com os Boni e Njuka do Suriname que por serem os primeiros adquirir certos bens junto com os Wayana e Tiriyó tinha um status elevado, mas não insere os quilombolas brasileiros na rede de trocas. Gomes (2017) por outro lado, não descreve a rede de comércio com a riqueza de detalhes apresentada por Coutinho Barbosa (2005), mas descreve uma rede que os quilombolas brasileiros estavam integrados:

"Os mocambistas ⁵além do trato com os brancos das povoações negociam por intermédio dos Arequenas com os Tunayanas, com os Charumas e Piana-ghotóe⁶, que por seu turno comerciam com os Trios e estes com os mocambistas do Suriname" p.90

Os mocambeiros estabeleceram comércio com muitas pessoas da região, principalmente na venda de óleo vegetal e castanha do Pará, o que contribuiu para que muitas das expedições que eram realizadas para a sua captura não desse certo. Tendo em vista que, ao descobrirem que elas estavam prestes a acontecer, eles migravam para um novo local, desconhecido e com um acesso mais difícil.

Com os exemplos citados por Coutinho Barbosa (2005), Funes (2015) e Gomes (1997) penso que o conceito de amefricanidade apresentado por Lélia González (1988) nos auxilia para pensar a região, principalmente ao enxergá-lo como político, histórico e cultural. A autora discorre que ela se diferencia da experiência dos africanos que vivem no continente e da experiência dos negros na América do Norte. Assim, pensar a categoria possibilita entender a população negra nas Américas, que revisita a herança africana e ainda direciona o olhar para a especificidade vivida na América Latina. Entendo que muito pode ser explorado

⁵ Do lado brasileiro da fronteira

⁶ Pianacoto

a partir da proposta da autora nos encontros com as cosmologias indígenas, que é histórica. No que diz respeito a importância da história para pensar a região, compartilho com Trillot (ANO) que ao falar do caribe é impossível ignorar a historicidade, no caso das relações entre indígenas e quilombolas penso que acontece o mesmo. Outra chave importante para entender essas relações é o que Antônio Bispo dos Santos (2015) chama de confluência principalmente porque “nem tudo que se ajunta se mistura” e ou com a transfluência que informa que “nem tudo que se mistura se ajunta”. Isso porque os conflitos e as redes de comércio demonstra o que Bispo chama atenção. (Bispo dos Santos, 2015: p.89 Coutinho Barbosa (2005), Funes (2015) e Gomes (1997).

As criações e a confluência

Na região etnográfica das Guianas, a cobra grande é vista como essencial no que diz respeito ao processo de diferenciação. Em sua dissertação de mestrado, Majoí Gongora (2007) mostra como isso vai da diferenciação e das cores do pássaro até a produção da diferença entre os grupos. Ela analisa diversos mitos que estão presentes no primeiro volume das mitológicas “cru e cozido” de Lévi- Strauss e algumas narrativas escritas por Dominique Gallois, fruto de seu trabalho com as populações indígenas nas guianas. Início às reflexões no que diz respeito das populações indígenas e quilombolas das guianas com a narrativa da autora justamente pois no processo de diferenciação dos humanos ela cita seu surgimento a partir do corpo da cobra grande após sua morte.

Nas narrativas que ela analisa, há uma recorrência de uma mulher, em alguns casos duas, que a partir do contato da cobra grande engravida. A narrativa se inicia com uma moça que ao ir fazer roça enquanto seus irmãos caçam, é surpreendida por um belo rapaz, com quem ela estabelece uma relação sexual. Depois de algum tempo seus irmãos ficam desconfiados com a frequência de suas idas para fazer roça, perto do mesmo rio e um dia decidem segui-lá. Eles então percebem que o amante de sua irmã, após seu encontro, se transforma em uma cobra e entra para dentro do rio. No dia seguinte, ela pede para eles irem caçar enquanto fazia a roça, mas os irmãos que diziam que assim seria, a segue, após a moça se despedir do rapaz e ele se transformar de novo em cobra, os irmãos da moça o acertam com uma flecha. Em todas as narrativas a mulher, ou as mulheres já tinham engravidado do seu amante cobra antes da sua morte (Gangora, 2007).

No que diz respeito ao surgimento dos negros ou "mekoro" Gangora, no mito "M22", ela narra que os diferentes povos surgiram da larva de abelhas depositadas no corpo da cobra-grande. O corpo estava exposto para fora do rio e se decompondo após ter sido morta

pelos irmãos das moças, depois da descoberta de que a moça estaria se relacionando com a cobra transformada em um belo rapaz. Aqui, diferente de outros mitos citados pela autora, a relação da cobra não se dá apenas com uma mulher, mas sim duas que são irmãs e dela engravidam. A narrativa foi coletada na tese de doutorado de Dominique Gallois e é contada pelo povo Wajãpi. Nessa narrativa, é narrada como se deu a diferenciação de outros povos indígenas e também do que eles entendem como "inimigos".

Não há na narrativa algo que explicita uma de forma mais profunda como se dá a construção da relação entre indígenas e os mekoro, mas nos explicita que, desde “um tempo mitológico”, os wajãpi, como outros povos indígenas, constroem uma ligação com outros coletivos humanos desse tempo, ainda que passe por conflitos, relação essa que como mostra a autora ao longo de sua dissertação é de diferenciação.

Cito ainda outro mito sobre a criação dos mekoro descrita por Luísa Girard (2015) que trabalha junto com os Katxuyana, localizado no Rio Trombetas, estado do Pará. Nele, ela narra o mito da criação dos humanos que se deu pelos demiurgos Purá e Murá. Antes de efetivamente criar os humanos, fizeram um primeiro experimento, fazendo os primeiros humanos “de uma forma reduzida” e através da árvore “Pau de Purá”. Após concluída essa primeira tentativa, eles colocaram sua primeira criação para partir em uma viagem e habitar a terra, mas foram devorados por uma anaconda⁷. Que logo depois foi destruída pela vingança de Purá e Murá, que usa a pele da cobra. “Purá e Murá vestiram seu corpo pintado e, adornados, cantaram e dançaram”. Após o ocorrido eles voltaram a fazer os experimentos. E de uma das tentativas surge os negros “da madeira da arvoré do jenipapo”, e “do taxizeiro, os Warahayana” os ancestrais dos Katxuyana. (Girard, 2015: 89-91)

Cabe chamar atenção para algo que foi apontado por Antonio Bispo (2018) que quando está afirmando sobre a confluências de mundos indígenas e afro-diaspóricos que “A gente sempre compreende a necessidade de existirem as outras pessoas.” É interessante pensar o entendimento da “necessidade de existir outras pessoas” não pode ser visto em um sentido romantizado e nos remeter a uma relação que sempre será amistosa e sem conflitos, mas que não pretende exterminar a diferença como ocorre no processo colonial a partir de uma base euro-cristã-monoteísta⁸. (Bispo dos Santos, 2018: p.4)

Percebo ainda uma relação de confluência entre os mitos apresentados e a relação dos quilombolas Filhos do Erepecuru com a cobra grande, narrado por Teixeira (2006). Ela narra

⁷ A cobra- grande em algumas narrativas aparece como anaconda.

⁸ Essa expressão está diretamente ligada ao livro “Quilombos: organizações, modos e significações” de Antônio Bispo dos Santos.

uma ocasião que foi descrita para ela por Maria Roberta viúva do antigo sacaca⁹ Chico Melo, que ocorreu há anos antes da sua conversa com Maria. Certo dia que muitas pessoas estavam na casa de farinha fazendo a raspagem da mandioca até que aparece uma criança que afirma que a terra iria afundar, e logo após abre um buraco na terra que saía da “árvore de jauri podre”. Percebendo do que se tratava o sacaca avisa a um rapaz que estava no rio navegando “sair do rio para não morrer” pois se tratava de uma cobra “uma cobra muito grande, listrada de preto e branco e dotada de dois rabos” e o buraco teria se dado pela respiração da cobra. A respiração da cobra além de mexer a terra ainda soltava água causando bastante medo inclusive na sua então esposa que temia que a cobra comesse tudo. O interrompimento do barulho causado pela cobra ocorreu após o sacaca colocar a cabeça da cobra dentro de uma lago que inclusive veio a se formar por ela mesma, e o rabo ficou enterrado na terra “bem no centro da comunidade, no subterrâneo” (Teixeira, 2006: p.140-141)

Conclusão

Os encontros entre negros e indígenas nas regiões das Guianas como é apresentado durante o texto é algo secular e que não ocorre a partir das fronteiras dos estados nacionais, esse trabalho então são os esforços iniciais que produziu visando pensar as relações e confluência entre os dois grupos. As redes de trocas aparecem como essenciais para pensar essas relações, entre os dois grupos, e a Cobra-Grande que é acionada para pensar a diferenciação entre os humanos igualmente importante.

Referências Bibliográficas

BISPO DOS SANTOS, Antônio. Colonização, quilombos, modos e significados. Brasília, 2015.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. 2018. “Somos da terra”, Piseagrama 12: 44-51.

BARRETO, João Rivelino Rezende. Formação e transformação de coletivos indígenas do noroeste amazônico: do mito à sociologia das comunidades. Manaus: EDUA, 2018.

⁹ “O termo sacaca é aplicado apenas aos grandes curandeiros, adivinhos. O sacaca é aquele que já nasce com esse “dom”, pois são os espíritos que lhe ensinam. (Teixeira, p. 130, 2006

BARBOSA COUTINHO, Gabriel. Das trocas de bens in: Redes de relações nas Guianas. NII-USP. 2005

FUNES, Eurípedes A. Comunidades mocambeiras do trombetas in: entre águas bravas e mansas: índios e quilombolas em oriximiná. São Paulo. Comissão pró-índio de São Paulo & IEPE, setembro 2015.

FERREIRA, Fabricio Costa. “Desde que me entendi”. Tecendo saberes e fazeres relativos à louça da Comunidade Quilombola do Maruanum, Amapá/AP. Dissertação de Mestrado. Capítulo 2. 2016.

GOMES, Flávio dos Santos. Misturas étnicas in: Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil. Claroenigma, São Paulo- SP. 3ª reimpressão 2015[2022]

GOMES, Flávio dos Santos. Índios e mocambos sem fronteiras in: A Hidra e os pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (sécs. XVII- XIX). Tese de doutorado. Universidade estadual de Campinas. Março de 1997. pg- 69 á 104.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político- cultural de amefricanidade in: Por um feminismo Afro- latino americano. Zahar, 2020.

GIRARDI, Luísa G. “Gente do Kaxuru”: mistura e transformação entre um povo indígena karib-guianense. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: PPGAN/FAFICH/UFMG, 2011.

GIRARD, Luisa G. Relações em movimento: Inimizade e parentesco entre os katxuyana e os Mekoro (quilombolas). in: entre águas bravas e mansas: índios e quilombolas em oriximiná. São Paulo. Comissão pró-índio de São Paulo & IEPE, setembro 2015.

GONGORA, Majói Fávero. Tese de mestrado, Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. No rastro da cobra grande- Variação mítica e sociocosmológicas: a questão da diferença na região das guianas. 2007.

TEIXEIRA, Raquel D. Todo lugar tem uma mãe: sobre os filhos do erepecuru”. Revista ANTHROPOLÓGICAS, ano 10, volume 17(2): 117-146 (2006)

TROUILLOT, Michel-Rolph. 2018 [1992] “A região do Caribe: uma fronteira aberta na teoria antropológica”, Afro-Ásia 58: 197-231.