



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA –  
PPGSA/UFPA

ANA MANOELA PRIMO DOS SANTOS SOARES

SER INDÍGENA E ANTROPÓLOGA: TECENDO PESQUISAS COM AS ANTIGAS –  
ALDEIA SANTA ISABEL – POVO KARIPUNA DO AMAPÁ

**Belém – PA**  
**Dezembro de 2021**

ANA MANOELA PRIMO DOS SANTOS SOARES

SER INDÍGENA E ANTROPÓLOGA: TECENDO PESQUISAS COM AS ANTIGAS –  
ALDEIA SANTA ISABEL – POVO KARIPUNA DO AMAPÁ

Dissertação de Mestrado, com concentração em Antropologia e na Linha de Pesquisa Gênero, Geração e Relações Étnico Raciais, apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGSA/UFGPA).

Orientadora: Profa. Dra. Claudia Leonor López Garcés

**Belém – PA**  
**Dezembro de 2021**

**ANA MANOELA PRIMO DOS SANTOS SOARES**

**SER INDÍGENA E ANTROPÓLOGA: TECENDO PESQUISAS COM AS ANTIGAS  
– ALDEIA SANTA ISABEL – POVO KARIPUNA DO AMAPÁ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, para obtenção do título de Mestre em Sociologia e Antropologia, com ênfase em Antropologia.

Belém-PA, 14 de dezembro de 2021.

**BANCA EXAMINADORA**

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Claudia Leonor López Garcés (PPGSA/UFPA/Presidenta/Orientadora)

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Denise Machado Cardoso (PPGSA/UFPA/Examinadora interna)

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Michele Escoura Bueno (PPGSA/UFPA/Examinadora interna)

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Júlia Otero dos Santos (PPGA/UFPA/Examinadora externa)

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Telma Amaral Gonçalves (PPGSA/UFPA/Examinadora suplente)

---

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBDSistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará

Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- 
- P952s Primo dos Santos Soares, Ana Manoela.  
Ser indígena e antropóloga: Tecendo pesquisas com as antigas –  
Aldeia Santa Isabel – Povo Karipuna do Amapá / Ana Manoela Primo  
dos Santos Soares. — 2021.  
159 f. : il. color.
- Orientador(a): Prof<sup>a</sup>. Dra. Claudia Leonor López Garcés  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará,  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-  
Graduação em Sociologia e Antropologia, Belém, 2021.
1. Karipuna do Amapá. 2. Povos Indígenas do Oiapoque.  
3. Indígenas Mulheres. 4. Memórias Indígenas. 5.  
Autoetnografia. I. Título.

CDD 215.72

---

*Indígenas Mulheres: Reflorestando Mentes e a Antropologia*

*Dedico à Memória de minha avó e avô: Dona Delfina e Cacique Côco.*

*Dedico à minha mãe e tias maternas.*

## AGRADECIMENTOS

São muitas as pessoas, Articulações, Associações e Grupos de Pesquisa há quem deposito os meus mais sinceros agradecimentos, pois, sem vocês a realização desta pesquisa não seria possível!

Agradeço, em primeiro lugar, a meu povo de origem: O povo Karipuna. Agradeço à todas as minhas e meus ancestrais. Agradeço à minha avó Delfina que sempre incentivou as filhas, filhos, netas e netos a permanecerem na cultura Karipuna. Sua voz ecoa até hoje, através de minha mãe que refloresta seus ensinamentos na filha, sobrinhas e sobrinhos. Agradeço a meu avô Manoel, o cacique Côco, pela luta em prol do acesso a educação e uma formação qualificada para as crianças e jovens das aldeias Karipuna. Pouco convivi com minha avó e não conheci meu avô em vida, mas sei que sem eles esta pesquisa não existiria, se hoje estou demarcando território na universidade é pelo que fizeram por suas comunidades.

Agradeço à minha mãe, Suzana, minha melhor amiga e principal incentivadora. Ela é a maior conhecedora do que aqui está escrito. Desde a infância ouvia as histórias das antigas, para um dia me contar e me incentivar a escrevê-las. Agradeço por sempre me dar a mão, me ouvir e me ensinar, não só nesta pesquisa, mas em todos os mundos em que estamos. Agradeço a meu pai, Francisco, por sempre me incentivar a estudar e por seu esforço em compreender os caminhos que me levaram e me mantem na antropologia.

Agradeço as minhas tias maternas Estela, Vitória, Isabel e Glória por sempre me acolherem em suas casas e por me ensinarem sobre as histórias da aldeia Santa Isabel. Agradeço a meus tios, à minhas muitas primas e primos, que de forma direta ou indireta contribuíram para esta pesquisa. Agradeço a minha prima Marcia que me levou e buscou na época do estágio em Oiapoque. Agradeço a meus parentes primo Kleber e sua companheira Giovanna que moram em Brasília e que me acolheram durante o Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina e durante a I Marcha das Mulheres Indígenas.

Agradeço à Articulação Brasileira de Indígenas Antropólogos (ABIA) e a Associação dos Indígenas Estudantes da Universidade Federal do Pará (APYEUFPA). Agradeço as muitas parentas e parentes que encontrei durante os anos em que iniciei os caminhos nas pesquisas em antropologia e que me ensinaram a reflorestar e a demarcar os lugares do saber com jenipapo, urucum, caneta e papel.

Agradeço a minha orientadora, Claudia Lopez, por durante a Graduação e Mestrado ter se dedicado com tanto carinho e atenção as pesquisas e diálogos comigo. Agradeço por suas leituras, correções e encontros. Agradeço o carinho com o povo Karipuna e por me ensinar os caminhos da pesquisa e docência em antropologia, por formar o meu ser indígena antropóloga.

Agradeço aos Grupos de Pesquisa em que estou ou estive em algum momento desta aventura antropológica. Grupo Ameríndia de Pesquisa em Etnologia Indígena e dos Povos e Comunidades Tradicionais da Universidade Federal do Pará e Grupo de Pesquisa Diversidade e Interculturalidade na Amazônia (DINA): Pesquisas colaborativas e pluridisciplinares do Museu Paraense Emílio Goeldi. Agradeço também ao Grupo de Estudos sobre Populações Indígenas 'Eneida Corrêa de Assis' – GEPI e ao Grupo de Pesquisa PUGNA - Etnografia, Poder e Socialidades, pelas oportunidades de frequentar alguns de seus encontros. A todos agradeço as coordenadoras e as/os colegas/os pelos debates, sugestões e partilhar de conhecimentos.

Agradeço a todas as professoras que compõe esta Banca de Defesa: Claudia, Denise, Michele, Julia e Telma, pelos ensinamentos nas aulas da Graduação, Mestrado, Grupos de Pesquisa e Qualificação. Agradeço também as professoras que me receberam quando realizei estágio na Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), em especial a Professora Rosilene Tuxá, quem me orientou na disciplina de Direitos Indígenas Contemporâneos.

Agradeço as minhas amigas e amigo da turma de Mestrado de 2019 do PPGSA: Evelyn, Glaucia, Laiane, Larissa, Keké e Alef. Obrigada por estarem comigo nos momentos de alegrias e frustrações. Obrigada Glaucia e Alef por terem lido a pesquisa na disciplina de Seminário de Dissertação, foi algo fundamental para que eu a repensasse e a remolda-se. Obrigada a Glaucia por seu olhar e comentários cuidadosos ao longo destes anos com a pesquisa. Obrigada Evelyn por compartilhar as experiencias da Graduação e Mestrado comigo. Obrigada Larissa por todas as risadas e Laiane pelos comentários certos. Obrigada Keké por compartilhar a metodologia de pesquisa comigo. Obrigada a todes que mencionei, com vocês consegui sobreviver aos últimos três anos e foram vocês quem fizeram deles anos maravilhosos, engraçados e deram leveza aos momentos difíceis! Vocês são Magnificas e Magnifico!

Agradeço também a meu amigo Tadeu do Doutorado do PPGSA por todas as conversas, leituras e orientações desde a Graduação, elas me motivaram na inserção e

conclusão do Curso de Mestrado e continuam a sempre me motivar a buscar novos caminhos na antropologia e nas pesquisas em Oiapoque.

Agradeço a Escola e a Comunidade D'As Pensadoras por ampliarem meu conhecimento, memória e afetuosidade para com os estudos desenvolvidos por mulheres. Agradeço a todas as mulheres que encontrei ao longo de minha vida, indígenas mulheres e mulheres não indígenas que contribuíram na constituição do meu ser Karipuna, ser mulher e ser antropóloga.

Por fim, agradeço imensamente a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), ao Museu Paraense Emílio Goeldi e a Universidade Federal do Pará (UFPA). Agradeço aos dois primeiros pela oportunidade de tecer as pesquisas com as parentas desde a Graduação até o Mestrado com o apoio de Bolsas de pesquisa. Agradeço ao Museu pela oportunidade de desenvolver pesquisas com Bolsas em Grupos de Estudos e Projetos de Antropologia, além de ser a instituição na qual dei meus primeiros passos e continuo a caminhar na minha formação como pesquisadora. Agradeço a Universidade Federal do Pará por contribuir a oito anos em minhas formações na antropologia e sociologia, minhas raízes também estão neste território, onde tudo começou em março de 2014 no Bloco A, as margens do rio Guamá.

## RESUMO

Ser indígena e antropóloga: Tecendo pesquisas com as antigas – Aldeia Santa Isabel – Povo Karipuna do Amapá

Esta pesquisa é tecida por uma jovem do povo do Karipuna do Amapá, em diálogos, vivências, cuidados e compartilhamentos com um grupo de mulheres comumente chamadas de antigas de seu povo de origem, as quais são suas “parentas” por linhagem matrilinear (mãe, tias e com a memória da avó já falecida). Na pesquisa objetivo compreender como as trajetórias pessoais destas antigas, nascidas na aldeia Santa Isabel (Terra Indígena Uaçá – Oiapoque – AP), contribuem para pensar a trajetória de sua aldeia de origem. Pois Santa Isabel foi fundada por seus pais, meus avós maternos, e elas são algumas das senhoras mais antigas, ainda vivas, a terem memória sobre a constituição deste território. As reflexões que trago se constroem a partir das vivências coletivas. Existindo na pesquisa reflexões sobre as relações entre as indígenas mulheres, a Terra e os territórios; como seus corpos se constituem enquanto corpos-territórios, lugares que guardam a oralidade e a memória de um povo. Mas também reflexões acerca do parentesco e das relações intergeracionais entre as mulheres de uma mesma família. Destacando-se na dissertação a importância de nós indígenas falarmos e escrevermos em nossos próprios termos, sobre os aspectos éticos e políticos que isto implica e sobre o enfoque autoetnográfico considerado na pesquisa.

**Palavras-Chave:** Karipuna do Amapá; Povos Indígenas do Oiapoque; Indígenas Mulheres; Memórias Indígenas; Autoetnografia.

## ABSTRACT

Being Indigenous and Anthropologist: Weaving researches with the *antigas* – Santa Isabel Village – People Karipuna of Amapá

This research is woven by a young woman from the Karipuna do Amapá people, in dialogues, experiences, care and sharing with a group of women commonly called *antigas* from her people of origin, who are her “relatives” by matrilineal lineage (mother, aunts and with the memory of the deceased grandmother). The objective of the research is to understand how the personal trajectories of these old women, born in the Santa Isabel village (Uaçá Indigenous Land – Oiapoque – AP), contribute to thinking about the trajectory of their village of origin. Because Santa Isabel was founded by her parents, my maternal grandparents, and they are some of the oldest living ladies to remember the constitution of this territory. The reflections I bring are built from collective experiences. Existing in the research reflections on the relations between indigenous women, the Earth and the territories; how their bodies are constituted as territory-bodies, places that keep orality and memory. But also reflections on kinship and intergenerational relationships between women in the same family. Highlighting in the dissertation the importance of us indigenous speaking and writing in our own terms, about the ethical and political aspects that this implies about the autoethnographic focus considered in the research.

**Key words:** Karipuna of Amapá; Indigenous Peoples of Oiapoque; Indigenous Women; Indigenous Memories; Autoethnography.

## LISTA DE SIGLAS

ABA – Associação Brasileira de Antropologia

ABIA – Articulação Brasileira de Indígenas Antropólogos

AP – Amapá

APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil

AMIN – Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão

ANMIGA – Articulação Nacional Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade

BR – Rodovia Federal

CESTA – Centro de Estudos Ameríndios

CLII – Curso de Licenciatura Intercultural Indígena

COOMACAF – Cooperativa de Motoristas Autônomos de Carros de Frete

FAB – Força Aérea Brasileira

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IFCH – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

ISA – Instituto SócioAmbiental

MPEG – Museu Paraense Emílio Goeldi

PA – Pará

PIBIC – Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica

PROJETO IQ – Projeto Indígenas e Quilombolas

PPGSA – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia

RBA – Reunião Brasileira de Antropologia

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

T. I. – Terra Indígena

UFPA – Universidade Federal do Pará

UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina

UnB – Universidade de Brasília

UNIFAP – Universidade Federal do Amapá

USP – Universidade de São Paulo

## LISTA DE FIGURAS E MAPAS

Figura 1 – Mapa com a localização das Terras Indígenas Uaçá, Galibi e Juminã.

Figura 2 – Mapa com a localização da aldeia Santa Isabel.

Figura 3 – Mapa com as Terras Indígenas em identificação, declaradas, identificadas e homologadas até 2015.

Figura 4 - Cacique Côco.

Figura 5 - Suzana Karipuna no Acervo de Etnografia Curt Nimuendajú do Museu Paraense Emílio Goeldi.

Figura 6 - Árvore genealógico de Manoel Primo dos Santos e Delfina Batista dos Santos.

Figura 7 - Fotografia de Côco e Delfina.

Figura 8 - Da direita para a esquerda: Suzana, Vitória e Estela, em um dia em que estávamos voltando da aldeia Santa Isabel para a cidade de Oiapoque, na imagem elas estavam em uma voadeira no rio Curipi.

Figura 9 - Estela dos Santos

Figura 10 - Representação do hoho fêmea

Figura 11 - Representação do hoho macho

Figura 12 - Imagem da casa de meus avós na aldeia Santa Isabel, Terra Indígena Uaçá, Oiapoque, Amapá

Figura 13 - Estrutura da casa em que morou Côco e Delfina.

Figura 14 - Isabel, minha tia materna e pessoa quem dá nome a aldeia Santa Isabel.

Figura 15 - Suzana Karipuna em janeiro de 2020 durante evento do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena (CLII) no Campus Binacional da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP).

Figura 16 - Traje de verés desenhado por Estela Karipuna.

Figura 17 - Traje de verés desenhado por Suzana Karipuna.

Figura 18 - Colar feminino dos povos indígenas de Oiapoque, com as formas arredondadas que são chamadas de cabeças.

Figura 19 - Colar feminino dos povos indígenas de Oiapoque, com as formas arredondadas que são chamadas de cabeças, feito por dona Bernadete Fortes da aldeia Santa Isabel.

Figura 20 - Suzana no evento Museu de Portas Abertas no Campus de Pesquisa do Museu Paraense Emílio Goeldi.

Figura 21 - Suzana Karipuna segurando uma cuia de seu povo, enquanto explicava sobre o caxixi servido no turé.

Figura 22 - Suzana Karipuna mostrando colar de miçangas nas cores roxo, vermelho e preto que formam o grafismo da Cobra Grande Aramari.

Figura 23 - Desenho de butxe Karipuna feito por Suzana.

Figura 24 - Aros emplumados desenhados por Suzana.

Figura 25 - Maracás desenhados por Suzana Karipuna.

Figura 26 - As Cobras Grandes, por Suzana Karipuna.

## SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO .....	18
1.1. CONHECIMENTOS, VIVÊNCIAS, MEMÓRIAS E AFETOS: O MAIUHI DAS INDÍGENAS MULHERES .....	18
1.2. ENTRE O CHÃO DO MUNDO E DA ALDEIA .....	36
2. CAPÍTULO 1 – SER INDÍGENA E ANTROPÓLOGA .....	43
2.1. FALAR E ESCREVER EM NOSSOS PRÓPRIOS TERMOS .....	44
2.2. O PERIGO DE UMA HISTÓRIA ÚNICA .....	49
2.3. SOBRE AUTOETNOGRAFIA E ESCRIVIVÊNCIA: COMO COMEÇO A COSTURAR ESTE TECIDO.....	56
2.4. AUTOETNOGRAFIA .....	60
2.5. “EU SOU QUEM DESCREVE MINHA PRÓPRIA HISTÓRIA, E NÃO QUEM É DESCRITA” .....	70
3. CAPÍTULO 2 – TECENDO PESQUISAS COM AS ANTIGAS .....	80
3.1. ALDEIA SANTA ISABEL – TERRA INDÍGENA UAÇÁ – OIAPOQUE – AP.....	82
DO KARIPURÁ AO CURUPI: A VIAGEM DO MESTRE CÔCO AO ÚLTIMO TURÉ .....	83
3.2. MEMÓRIAS DE ESTELA .....	92
3.3. MEMÓRIAS DE ISABEL .....	101
3.4. MEMÓRIAS DE SUZANA .....	108
4. CAPÍTULO 3 – QUEM TEM MÃE TEM TERRITÓRIO .....	118
4.1. O CORPO DA MÃE COMO TERRITÓRIO E FORMADOR DO CORPO DA FILHA .....	118
4.2. GESTADA NO ÚTERO DE UMA MÃE HOHO .....	121
4.3. CULTURA MATERIAL E DESENHOS .....	125
4.4. EU QUERO QUE VOCÊ ESCREVA COMO SE FOSSE EU .....	135
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	138
6. GLOSSÁRIO INDÍGENA .....	146

7. REFERÊNCIAS .....	149
----------------------	-----

Esta dissertação é em autoria com o povo Karipuna do Amapá, em especial com um grupo antigas da aldeia Santa Isabel (Terra Indígena Uaçá – Oiapoque – Amapá) as quais irei nomear ao longo da Dissertação.

## INTRODUÇÃO

### CONHECIMENTOS, VIVÊNCIAS, MEMÓRIAS E AFETOS: O MAIUHI DAS INDÍGENAS MULHERES

*“A mãe do Brasil é indígena, ainda que o país tenha mais orgulho de seu pai europeu que o trata como um filho bastardo. Sua raiz vem daqui, do povo ancestral que veste uma história, que escreve na pele sua cultura, suas preces e suas lutas [...] O indígena não é aquele que você conhece dos antigos livros de história, porque não foi ele que escreveu o livro então nem sempre a sua versão é contada. Ele não está apenas na aldeia tentando sobreviver, ele está na cidade, na universidade, no mercado de trabalho, na arte, na televisão, porque o Brasil todo é Terra Indígena.*

*Myrian Krexu*

De acordo com o Protocolo de Consulta dos Povos Indígenas do Oiapoque (2019), atualmente, nós Karipuna, somos uma população de 3000 pessoas que vivem em vinte e três aldeias localizadas nas Terras Indígenas (T.I.s) Uaçá, Galibi e Juminã<sup>1</sup>, que estão no

---

<sup>1</sup> O Protocolo de Consulta dos Povos Indígenas do Oiapoque (2009, p.12) diz: As Terras Indígenas Uaçá, Galibi e Juminã formam uma área contínua de 518.454 hectares. Sendo uma região formada por savanas, campos alagados, florestas, rios, igarapés e lagos.

município de Oiapoque, no norte do estado do Amapá (600 Km de distância da capital do estado, Macapá), bioma Amazônico e fronteira entre o Brasil e a Guiana Francesa. Nestas três Terras Indígenas compartilhamos os territórios, vivências e conhecimentos com outros três povos indígenas: os Palikur-Arukwayene, os Galibi Marworno e os Galibi Kalinã. Juntos compomos o grupo povos indígenas de Oiapoque, que conta com cerca de cinquenta e sete aldeias e um total aproximado de oito mil pessoas que nelas residem. Em acordo com os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2019), um terço da população do município de Oiapoque (27,5%) é de povos originários.

O povo Karipuna é meu povo de origem por linhagem materna, é minha raiz e quem sou. Início este texto me apresentando como *indígena mulher* Karipuna e apresentando esta pesquisa como um tecido costurado com base nas oralidades, memórias, conhecimentos, afetos e cuidados, manifestadas através de conversas e convivências com *parentas*, também Karipuna, nascidas na aldeia Santa Isabel, nas margens do rio Curipi (105 Km de extensão em linha reta), na Terra Indígena (T.I.) Uaçá.

Figura 1 – Mapa com a localização das Terras Indígenas Uaçá, Galibi e Juminã. Fonte: Protocolo de Consulta dos Povos Indígenas de Oiapoque, 2019.



Figura 2 - Mapa com a localização da aldeia Santa Isabel. Fonte: No bom da festa: O processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá (TASSINARI, 2003).

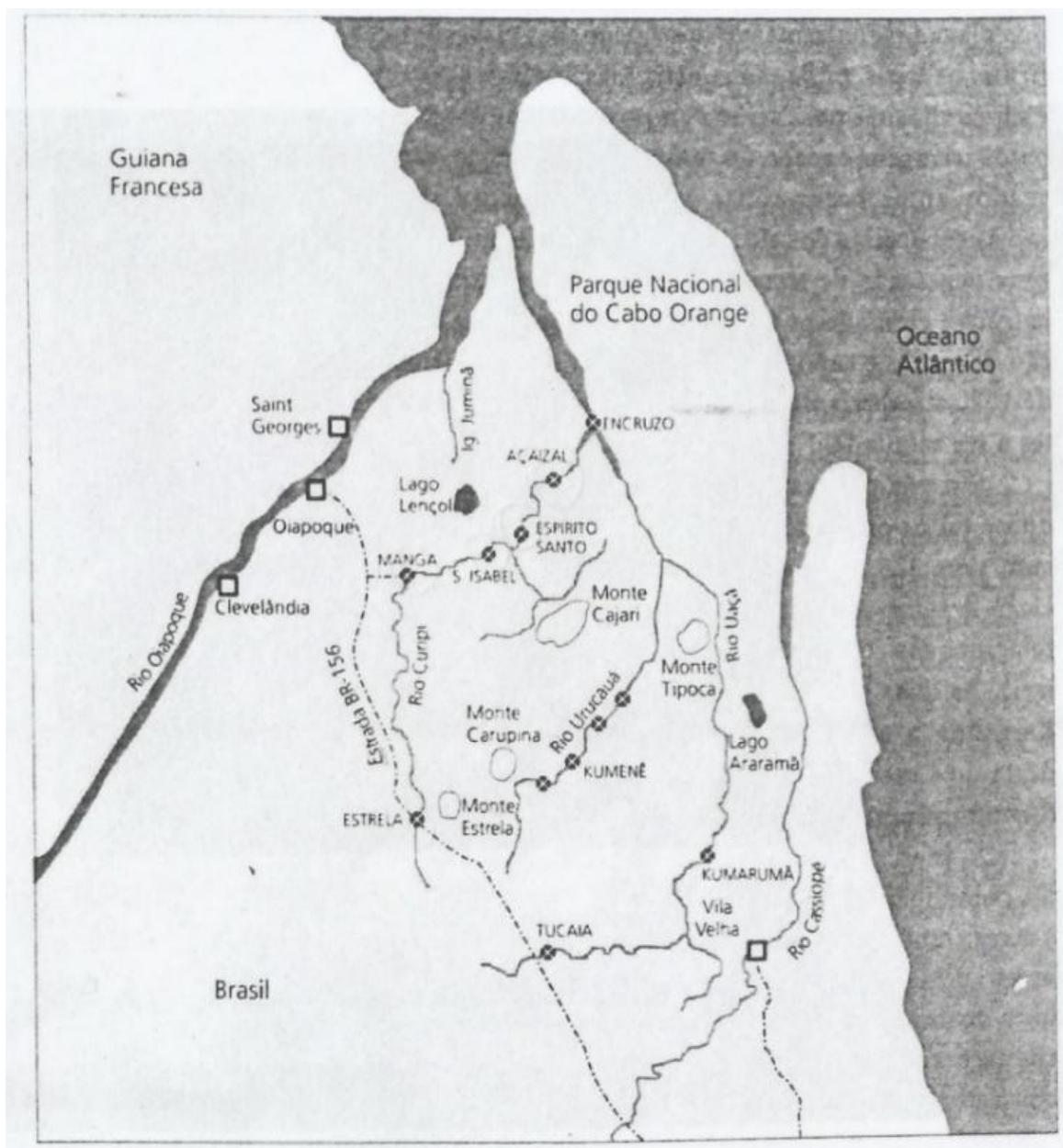
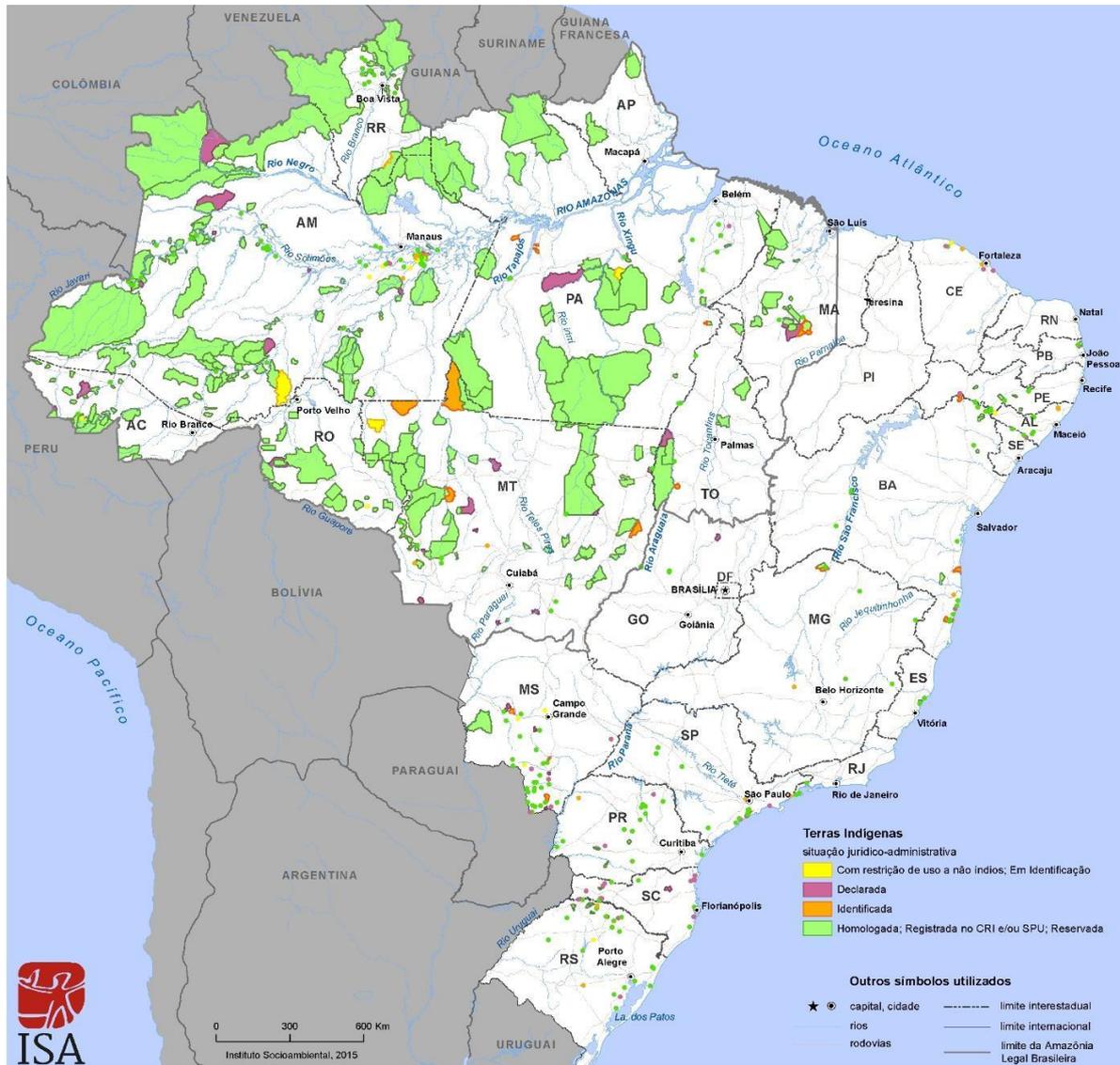


Figura 3: Mapa com as Terras Indígenas em identificação, declaradas, identificadas e homologadas até 2015. Fonte: Instituto SócioAmbiental (ISA).



No mapa é possível visualizar, no norte do estado do Amapá, as Terras Indígenas Uaçá, Galibi e Juminã como um grande território em cor verde, o que indica que as três T.I.s estão homologadas.

Uso nesta pesquisa o termo “índigena mulher” ao invés de “mulher indígena”, pois em diálogos e convivências com parentas que também são discentes na Universidade Federal do Pará (UFPA), percebi em seus discursos o consenso de que a palavra indígena deveria vir antes da palavra mulher, pois antes de sermos mulheres, somos Karipuna, Guajajara, Baré, Tembé e tantos outros povos que estão na UFPA, em suas Graduações e Pós-Graduações, através da presença das indígenas mulheres. Observando uma parenta relatar, “nós nascemos indígenas, já ser mulher é algo que é construindo posteriormente”. Ou seja, na concepção desta parenta nascemos com a identidade de um povo e mais tarde vamos constituindo o

nosso ser mulher através desta identidade. Em acordo com o que dizem as parentas e em acordo com o que escreve a antropóloga Camille Castelo Branco, o povo ao qual uma indígena mulher pertence é um marcador mais específico em suas trajetórias e narrativas do que os marcadores de gênero (GOUVEIA CASTELO BRANCO, 2018, p.13).

Destaco também, na pesquisa, o uso do conceito de “parente”, que é um termo que as pessoas que são indígenas, no Brasil, utilizam para se referir a outras pessoas também indígenas, sejam estas de seu povo ou de algum outro povo originário. Gersem Baniwa (2006, p.30) diz que “O termo parente não significa que todos os indígenas sejam iguais e nem semelhantes. Significa apenas que compartilhamos de alguns interesses comuns, como os direitos coletivos, a história de colonização e a luta pela autonomia sociocultural de nossos povos diante da sociedade global”. Parente, nesta Dissertação, surge como uma categoria de mobilização e estratégia política para os movimentos indígenas. Mas a criação e a conservação de laços de parentesco, também surge como uma formação de tecitura de minha subjetividade Karipuna.

As parentas a quem me refiro nesta dissertação são as mulheres *antigas*, elas são as nossas mais velhas. Ao longo do texto tecerei reflexões mais detalhada sobre o conceito de *antiga*, mas em resumo e para que desde já se tenha uma compreensão do significado desta palavra em *nosso-sistema* Karipuna<sup>2</sup>, pode-se dizer que as *antigas* são as nossas ancestrais. Elas são aquelas que já faleceram e fizeram a passagem para o *outro mundo*, que é o *mundo dos karuãna*<sup>3</sup> ou o *invisível*, ou são aquelas senhoras que ainda estão presentes *neste mundo*, que é o “*mundo dos humanos*”, mulheres idosas ou mais velhas que são consideradas por nós, como importantes detentoras de conhecimentos que são sobre às nossas histórias, à

---

<sup>2</sup> Nosso-sistema é um conceito criado e utilizados pelas parentas e parentes de meu povo de origem, ele abrange e explica os conjuntos de práticas, conhecimentos e crenças do povo Karipuna do Amapá.

<sup>3</sup> Os karuãna são, de acordo com os parentes de meu povo e dos povos Palikur, Galibi Marworno e Galibi Kalinã “Pessoas que vivem no Outro Mundo, onde são gente como nós, e que apenas os pajés conseguem ver e se comunicar com eles. Vêm do mar, dos rios, lagos, das matas e do espaço e são espíritos de aves, cobras, peixes, árvores e estrelas. Os karuãna que vivem na água são geralmente Cobras Grandes de uma, duas ou até três cabeças e Sereias (Mamã dijilô). Os da floresta são Djab dã bua, como o anão cabeludo Hoho, o Curupira (Yaddegas) e a Matintaperera (Maksilili/Mammatki). Os que vêm do espaço são considerados grandes médicos e doutores que curam as doenças das pessoas visíveis através dos pajés, como Laposiniê (conhecida em português como Sete Estrelas). Mas os karuãna também provocam doenças e até matam. Há ainda karuãna que já viveram no nosso mundo, como Yakaikani, e depois se encantaram e viraram bichos e outros que gostam de ter filhos com as mulheres visíveis, como a Cobra Kadaikaru e o Jacaré”. “[...] Os karuãna ou bichos do mundo invisível são grandes médicos, doutores, cientistas, pessoas como nós que durante o turé são convidadas pelo pajé para participar da festa, tomar muito *caxixi* e fumar os grandes cigarros de *tawari*” (ANDRADE, 2009. p.19-51).

língua (kheuol), os rituais, às pajelanças, às relações com o território, com os bichos, as plantas, objetos<sup>4</sup> e com as outras parentas e parentes.

Para este tecido, não dialogo com todas as *antigas* de Santa Isabel, faço isto apenas com um pequeno grupo de parentas que são minhas ancestrais por linhagem materna. Como me explicam as *antigas*, linhagens maternas e paternas são termos que utilizamos para nos referirmos as nossas ascendências pelo lado da mãe e do pai. Converso, especialmente, com Suzana (66 anos), Isabel (80 anos), Estela (64 anos) e Vitória (72 anos), a primeira minha mãe, as outras três minhas tias, algumas das mais antigas mulheres que já moraram na aldeia e que ainda estão vivas. Assim, como ocorre nas trajetórias pessoais e nos textos da escritora Eliane Potiguara (2018) e das antropólogas Nelly Dollis do povo Marubo (2017) e Francineia Fontes do povo Baniwa (2020), a voz e a presença das parentas mais velhas, se faz imprescindível para a tecitura.

Uma das relações centrais desta dissertação é compreender suas trajetórias e suas relações com o território da aldeia Santa Isabel, através do que estas antigas me relatam e do convívio entre nós. Santa Isabel foi fundada por seus pais, meus avós maternos: Manoel Primo dos Santos, conhecido como cacique Côco (indígena Karipuna), e sua primeira esposa, Delfina Batista dos Santos (indígena Karipuna pela linhagem da mãe e com ascendência Palikur-Arukwayene pela linhagem do pai). Sendo que a partir do que se conhece da vida destas antigas, de suas oralidades e memórias indígenas, também se passa a conhecer sobre a história da aldeia. Além de que, por serem filhas dos fundadores, muitas das decisões tomadas neste território foram pensadas em função da existência de minha mãe e minhas tias. Como por exemplo a primeira escola de Santa Isabel, que foi fundada para que Isabel, a filha mais velha de Côco e Delfina, pudesse estudar, assim como o nome da aldeia foi uma homenagem a ela.

A aldeia é bastante evocada nos discursos destas mais velhas e escrever sobre Santa Isabel foi uma demanda colocado através de suas próprias oralidades e memórias, pois, quando solicitava que me contassem sobre as suas percepções a respeito dos modos de vida das parentas Karipuna nas aldeias, sobre suas trajetórias e sobre as trajetórias de meus avós,

---

<sup>4</sup> Os objetos para os povos indígenas, não possuem os mesmos significados que possuem para os não indígenas. Nós mantemos com eles relações que envolvem as nossas espiritualidades. A espiritualidade de cada povo possui as suas especificidades. Entre os Karipuna, como minha mãe, Suzana, diz “*o maracá fala, a árvore vira gente, o banco pode encantar e levar a outros mundos distantes do que habitamos*” (Manuscrito, fala de Suzana realizada no ano de 2018. Acervo pessoal) (PRIMO DOS SANTOS SOARES, 2019b).

elas me contavam estes assuntos sempre os relacionando a sua aldeia de origem, colocando Santa Isabel como uma importante protagonista. Tanto que após algum tempo de pesquisa passei a perguntar mais sobre a história da aldeia do que sobre outros assuntos, pois, sabia que desta forma outras conversas viriam.

Falar de Santa Isabel é assunto frequente nas oralidades e memórias destas antigas, assunto que também aparece em minhas memórias e escritos com elas, pois, para nós povos indígenas tudo está ligado ao território e tudo tem origem nele. Logo, o que aqui escrevo tem como início e está ligado à aldeia Santa Isabel. Ao longo da leitura, as leitoras e leitores irão perceber que a história do território é a história das próprias pessoas e que a história das pessoas é a própria história do território. Mas porque isto? Porque para nós indígenas não há separação entre quem somos e a Terra, ela é nosso próprio corpo e nosso espírito. Contar sobre nós é contar sobre a aldeia e contar sobre a aldeia é falar sobre quem somos.

Porém, escrever com a aldeia é também colocado por outras parentas e parentes, que sempre expressam em suas conversas comigo o quanto é importante que nós Karipuna que estamos nas universidades escrevamos sobre o nosso território de origem e sobre as histórias, projetos, lutas, direitos e demandas de nosso povo. Deste modo, através das oralidades, memórias, conhecimentos e relações com estas mulheres, vou tecendo o texto e colocando sobre a forma escrita suas trajetórias relacionadas a história de Santa Isabel, e a partir disto, também vou pensando a minha própria trajetória e relação com o território da aldeia, com elas e com o meu povo de origem.

Me colocar na dissertação junto as parentas e a Santa Isabel é uma outra relação central para esta pesquisa, pois como dito, quando contamos a história de nosso povo, que é uma história coletiva, nós também estamos a contar as nossas histórias pessoais. Aqui aparece uma questão antropológica relevante, pois, além da discussão sobre a relação das mulheres com o território e a Terra, acentua-se a discussão sobre as relações de parentesco e como vou me constituindo, me tecendo, como mulher Karipuna a partir das convivências com estas parentas, principalmente, com minha mãe Suzana, que é a pessoa com quem mais convivo e quem mais compartilha comigo os conhecimentos do tempo das antigas e antigos. No primeiro capítulo, apresentarei a minha história de vida, pois não nasci na aldeia, mas na cidade de Belém, no estado do Pará. Nasci e cresci distante geograficamente de nosso território de origem, mas não nasci e cresci fora de meu povo, pois, fui criada com minha mãe e tendo convivências na infância com minhas tias Estela e Vitória e com minhas primas

e primos que durante algum tempo moraram em Belém, além de uma pouca convivência com minha avó materna, enquanto ainda estava viva, apesar da pouca memória que tenho dela. Assim, me constituindo como Karipuna, durante os primeiros anos de minha infância, através destas relações. Mas, também, atualmente, me construindo como mulher Karipuna através da palavra escrita deste texto.

Myrian Crexu, diz em trecho de *A Mãe do Brasil é indígena* “[...] povo ancestral que veste uma história, que escreve na pele sua cultura, suas preces e suas lutas [...]”. O indígena guarda no corpo a sua história. Mas alguns de nós, que agora estamos nas universidades, também as guardamos em folhas de papel ou folhas em arquivos virtuais. Desenhamos nas peles de imagem como diz Davi Kopenawa (2015) sobre a escrita ou desenhamos a memória como diz Marcia Kambeba (2020) também sobre o ato de escrever. Penso a escrita dos conhecimentos que aqui estão como um modo, junto da oralidade, de guardar os conhecimentos que minhas parentas me ensinaram e de apresentar as leitoras e leitores alguns aspectos do pensamento Karipuna. Mas também, através da escrita deste texto, penso que contribuo para que a academia aprenda com os povos originários. Pois, estamos nas universidades para compartilhar conhecimentos e fortalecer aqueles que trazemos dos territórios indígenas. Nós indígenas viemos para as universidades para aprender com os conhecimentos dos não indígenas, mas é urgente que a academia também aprenda com os povos indígenas. Em *live* chamada “Março das Originárias da Terra: A mãe do Brasil é indígena” realizada pela Articulação Nacional Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), no dia 8 de março de 2021, Crexu comentou que, nós indígenas, quando vamos para a universidade, trazemos para o chão deste território, junto conosco, todos os nossos ancestrais. Completando que a universidade é um espaço que temos que ocupar, sendo ela também território indígena. Enquanto Ô-É Kayapó, nesta mesma *live*, disse “que uma pessoa do povo que tem o conhecimento da universidade, pode estar trazendo um retorno que é com relação a soma de conhecimentos para as políticas públicas, direitos e territórios, para assim também somar com os movimentos indígenas a nível nacional e local”, lembrando do seu pai, a liderança Paulinho Paiakan, que ensinou a ela que “a educação é uma ferramenta de luta para os povos indígenas”. Em referência à fala de Ô-É, neste mesmo evento, Shirley Krenak respondeu, que temos de aprender além dos ensinamentos milenares e que a liderança Célia Xakriabá afirma que a caneta é como uma flecha. Completando

Krenak, que os indígenas têm de estudar para assim aprenderem a lidar com o mundo da aldeia e o mundo dos não indígenas, pois os conhecimentos são algo sagrado<sup>5</sup>.

Aproveitando que a fala de Krenak trouxe os ensinamentos de Xakriabá (2018, p.19), esta pesquisadora em sua dissertação de mestrado escreve “que o desafio das/dos indígenas que estão nas universidades é o de demarcar o território acadêmico, indigenizando este espaço e transformando as suas práticas educativas. Reconhecendo-se que a participação indígena no fazer epistemológico é contribuição para o processo de descolonização de mentes e corpos”.

Ainda em reflexões sobre a escrita indígena nas universidades, os papéis em que rascunho esta dissertação são algo precíval ou mesmo os arquivos digitais que estão em meu computador, pen drives e HD com aquilo que já escrevi com meu povo podem um dia se apagar, são riscos que corremos, não só os indígenas que escrevem, mas também os não indígenas que realizam o ato de escrever. Porém, para nós, povos indígenas, o conhecimento oral, guardado no corpo, é sagrado e eterno e mais relevante que aqueles que são guardados nas peles de imagem, contudo, mas não podemos ignorar as existências e potências destas peles. Meu povo acredita na força que os instrumentos da escrita possuem. Conhecimento, oral e escrito, para nós é resistência. Lilia Karipuna, vereadora e pesquisadora em Oiapoque, em *live* sobre as histórias, antropologias e direitos dos povos indígenas disse que “A escrita e a leitura são nosso arco e flecha<sup>6</sup>”. Fala semelhante é realizada por Graça Graúna, literata do povo Potiguara, quando esta narra que quando nós indígenas chegamos a universidade “querem moldar, falar por nós, pegar nossa mão” e “que pegou na caneta como uma arma e na palavra como uma arma, como resistência para sobreviver e resistir” (SANCHES VIEIRA, 2020, p.12).

Francineia Baniwa (FONTES, 2015, p.185) diz que “transmitir os conhecimentos pela oralidade ou pela escrita, são formas de mantê-los ativos e de poder contá-los em novos territórios que escolhemos para narrar as nossas próprias histórias. Completando a parenta, que nós indígenas e acadêmicas temos de escrever, para que assim os conhecimentos não corram risco de desaparecer ou evaporar”. Nesse sentido, trago também a palavra de

---

<sup>5</sup> Live “Março das Originárias da Terra: A mãe do Brasil é indígena” realizada pela Articulação Nacional Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), no dia 8 de março de 2021, em alusão ao dia internacional da mulher. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=nhEL3oMe3sY&t=13966s> Acesso em: 22 de maio de 2021.

<sup>6</sup> Ciclo de Palestras Histórias, antropologias e direitos dos povos indígenas do Amapá e norte do Pará. Curso de Licenciatura Intercultural Indígena. Universidade Federal do Amapá. Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5hWm7-OjKAc&t=3797s> Acesso em: 25 de mai. De 2021.

Watatakalu Yawalapiti, indígena mulher e liderança xinguana, que em suas redes sociais, durante o período da pandemia, compartilhou o pensamento de que nós indígenas mulheres temos de “reflorestar as mentes e os corações, com as histórias contadas por nós”, frase também falada por Sônia Guajajara na *live* da ANMIGA e por Puyr Tembé na *live* Guerreiras da Ancestralidade no Acampamento Terra Livre (ATL) de abril de 2021<sup>7</sup>. Mais tarde tomei conhecimento de que palavras semelhantes comporiam o nome da II Marcha das Mulheres Indígenas, intitulada “II Marcha das Mulheres Indígenas: Mulheres Originárias Reflorestando Mentes para a Cura da Terra” que ocorreu entre 7 e 12 de setembro de 2021.

O título da dissertação possui relação com os títulos dos dois primeiros capítulos, pois, no primeiro trago as minhas identidades de ser indígena mulher Karipuna e antropóloga, enquanto no segundo teço a pesquisa com as antigas.

As parentas ao me explicarem sobre Santa Isabel, sobre meus avós e sobre nós, através das oralidades, memórias e vivências estão a realizar algo, que é me constituir como parenta. Mas então realizo uma outra, que é me constituir como parenta através das palavras escritas. As mulheres Karipuna são territórios de conhecimento, de cuidado e de criação de parentesco. Francineia Baniwa (FONTES, 2020, p.185) fala que as mães, avós e tias são as primeiras a ajudarem na educação da criança e que somente depois o pai começa a ajudar. Enquanto minha mãe me narra, que na aldeia os primeiros ensinamentos das crianças são com a mãe. Em meu caso, ser Karipuna é algo que somente posso aprender com minha família materna, pois, a família de meu pai é não indígena. Quando minha mãe e minhas tias me contam sobre o território e outros ensinamentos, elas estão me constituindo como indígena Karipuna, como parenta e como mulher deste povo. Mas ao escrever tomo ciência de muitos acontecimentos e histórias de meu povo, assim, me constituindo como indígena mulher e parenta, também através da escrita desta pesquisa. Ao longo da leitura da dissertação, será possível perceber o quanto a palavra escrita é um ato protagonista em minha biografia e em minhas relações com meu povo. Assim o ato de escrever não é somente subjetivação, mas é subjetivação Karipuna e processo de tornar-se parente, pessoa e pertencente a um coletivo. Além de que nesta pesquisa, as vozes das antigas e parentas é que são os cânones de uma antropologia indígena, em que não somos os objetos de pesquisa, mas as referências teóricas e as protagonistas (FRANCHETTO, BONILLA, 2020).

---

<sup>7</sup> Live - Guerreiras da Ancestralidade: Á-vos-z da Terra: heranças que ecoam. Acampamento Terra Livre (ATL) 2021. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Youtube, 26 de abril de 2021. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=iDE\\_p-1NjLc](https://www.youtube.com/watch?v=iDE_p-1NjLc) Acesso em: 23 de mai. de 2021.

Mas pensar as nossas relações com a pesquisa, nos leva a pensar as nossas relações com a antropologia, sobre o que seria o conhecimento antropológico realizado pela/o indígena antropóloga/o? Que tipo de relações a antropologia pode tecer com os conhecimentos dos povos originários, quando nós somos as/os próprias/os pesquisadoras/os? Além, do que seria o conhecimento Karipuna ensinado pelas antigas? Estas são perguntas complexas, porém, em meio a pesquisa, também busco realizar uma reflexão sobre tais questões (as quais já iniciei nesta introdução), as articulando a aquilo que vivenciei como Karipuna e como antropóloga com meu povo, nos diferentes territórios pelos quais trânsito.

Este texto trata sobre nossas experiências individuais e coletivas como mulheres Karipuna. Entendo que minha trajetória é consequência das trajetórias e legados de lutas e resistências deixados por nossas antigas e antigos, aqui traço um recorte para pensar estas questões com este pequeno grupo de mulheres. Sobre isto, a filósofa Nastassja Pugliese (2020, p.425) em artigo sobre o resgate de obras filosóficas escritas por mulheres diz “assim, resgatar a história individual é também o início do processo de construção da memória coletiva. Afinal, como insistiu Rimbaud: o eu é um outro – ou uma outra”. As memórias individuais, advindas de mim, minha mãe e minhas tias compõem uma memória coletiva sobre a formação da aldeia Santa Isabel. Elas, ao contarem sobre si, contam sobre a aldeia e sobre suas irmãs, como se suas trajetórias fossem inseparáveis umas das outras e deste território. Assim como minha trajetória é inseparável das suas trajetórias e da trajetória de Santa Isabel. Ao conversar com sobre nosso modo de vida, percebe-se que aquilo que é individual e coletivo, em muitos momentos se torna indistinguível. Pois, as práticas e os conhecimentos dos povos indígenas, tanto quando estamos na aldeia, quanto quando estamos na cidade se dão de maneira coletiva, no comer junto, no contar histórias, ao realizar um grafismo, ao ir para roça, ao fazer a farinha, entre outras tarefas. Portanto, as experiências individuais se tornam coletivas.

Fui criada tendo estas antigas como pessoas próximas e referências. Perceber durante o costurar deste texto, que nossas trajetórias se encontram, é refletir sobre o aspecto de que as nossas histórias nunca são apenas as nossas histórias, mas que elas também são as histórias de outras pessoas, de nossas antigas e nossos antigos. Acrescentando-se a isto a questão de que em nossas vivências e neste texto que as retrata, presente e passado coexistem, ou seja, coexistem o presente e o *tempo dos antigos*, ou melhor, *tempo das antigas*<sup>8</sup>. Adiciono

---

<sup>8</sup> O tempo dos antigos é um termo que explica os acontecimentos que ocorreram em um passado distante. O tempo dos antigos geralmente associado as gerações de nossos avós e as gerações anteriores as deles. Falamos

também outra discussão ao texto: A questão dos ensinamentos que são dados pelas mais velhas às mais novas. O processo de pesquisa, para mim, também foi um processo de aprendizagem, abrangendo-se nisto as relações entre irmãs, tias e sobrinha, e entre mãe e filha no povo Karipuna do Amapá. O processo de escrita com as parentas, foi um processo de descoberta e de subjetivação Karipuna. Pois, a partir do escrever fui me apropriando de conhecimentos e me ressignificando como mulher Karipuna.

Para nós indígenas, nossas trajetórias não são dissociadas do território. Quando pensamos sobre nosso povo, pensamos também na aldeia, no rio Curipi, no rio Uaçá e em outros locais sagrados. A relação que mantemos com o território é de parentesco, especificamente o entendemos como mulher e como mãe. Reinaldo Fleuri (2017, p.284-289), se refere aos territórios indígenas como “Mãe Terra” e “Pachamama”, como um território que nos nutre, tal como uma mãe que nutre a suas/seus filhas/os. Os povos originários cuidam e protegem esta mãe. Ainda de acordo com Fleuri, isto é uma relação de reciprocidade e de dádiva entre a Terra<sup>9</sup> e os povos originários. Para o autor a relação que os povos indígenas mantem com o planeta dissolve a distinção fundada pela antropologia moderna e eurodescendente entre natureza e cultura, assim como traz uma visão de sustentabilidade da vida humana e da vida do planeta. Com relação aos seres humanos e a Terra ou aos territórios, Ailton Krenak (2019, p.16-17) diz que a “humanidade” foi se alienando da Terra a partir do pensamento de que a Terra é uma coisa e que os humanos são outra, trazendo a discussão de que os povos indígenas não pertencem a esta humanidade que se vê separada do território. O título da I marcha das Mulheres Indígenas diz que, os povos indígenas não são algo distinto da Terra, “ela é nosso próprio corpo e nosso espírito” (Documento final Marcha das Mulheres Indígenas: “Território: Nosso Corpo, Nosso Espírito, 2019), portanto, proteger a Terra é também nos proteger, é proteger a vida, assim como proteger aos nossas/os ancestrais e as gerações futuras de nossas/os parentas/es.

Sônia Guajajara, indígena mulher, disse na *live* do dia 8 de março de 2021 da ANMIGA (ver nota de rodapé número 5), que “as mulheres são as sementes e o ventre da Terra, que viemos do ventre das nossas ancestrais e que transitamos entre o chão da aldeia e do mundo, que somos as primeiras brasileiras e que os territórios são nosso corpo e nosso

---

*tempo dos antigos*, no masculino, mas para este texto faço uma inversão e utilizo no feminino: *tempo das antigas*. Transitar entre o tempo das antigas e um tempo mais recente, é criar sociabilidades, entre meu tempo e o delas.  
<sup>9</sup> Opto por escrever “Terra” com maiúscula ao invés de “terra” com minúscula. Por compreender a Terra como pessoa e como parente, como algo que não está desvinculado dos nossos corpos-territórios.

espírito, sendo as indígenas mulheres consideradas como aquelas que são a existência sagrada e que são a cura da Terra, pois, a Mãe do Brasil é indígena”, mas uma vez recordando texto de Myriam Crexu. Outras parentas, nesta mesma *live*, completaram que as mulheres são como raízes profundas, que somos a continuidade de nossas avós e que somos as mães das aldeias, somos território e levamos território conosco por onde formos.

A partir da fala da parenta Sônia Guajajara e do Manifesto das primeiras brasileiras - As originárias da terra: A mãe do Brasil é indígena, publicado pela ANMIGA em março de 2021, nossos corpos são corpos-territórios, somos a própria Terra, pois, “a Terra é irmã, é filha, é tia, é mãe, é avó, é útero, é alimento, é a cura do mundo”, mas também somos sementes dela. Se para nós a Terra é um útero, as florestas são os pulmões e a água é nosso sangue. As indígenas mulheres representam os diferentes biomas e nossa luta está diretamente relacionada a preservação destes. Kari Guajajara, na já referida *live* da ANMIGA (2021), diz que as mulheres são raízes ancestrais e que somos o caule de nossa existência, guardiães das memórias. Enquanto Luene Karipuna conta, na mesma *live* que “se o território é nosso corpo e espírito, nós temos que devolver a força para esse território” e a força é dada através do cuidado. Para a parenta Karipuna “o cuidado que o território tem com os seres humanos ao nos oferecer os alimentos e as plantas é o mesmo cuidado que uma mãe tem ao amamentar o seu filho”. Para Cintia Guajajara, através de um canto, que realizou neste mesmo encontro, é da natureza que nós mulheres trazemos a força de nossas ancestrais.

Célia Xakriabá (2018, p.26-42) coloca que a relação que temos com o território não é uma relação da Terra como matéria, mas uma relação ancestral do território como corpo e espírito. Para ela o território, não é apenas o lugar de morada do corpo, mas também o lugar sagrado de morada da alma. Em Marisol de la Cadena (2018), antropóloga, para os AwajunWampi o território aparece como direito, identidade e cultura. É um povo para quem os rios são irmãos. Mas na literatura de De la Cadena também aparece o antropoceno uma era geológica e atual em que a humanidade se tornou uma força capaz de destruição planetária.

O território indígena é onde estão nossas aldeias, nossas roças, rios e florestas, é onde moram nossos encantados, no caso Karipuna, os karuãna. Os lugares no território contam sobre os nossos deslocamentos, sobre o nosso cotidiano, nossa alimentação, nossa arte e a relação com os animais, as plantas, os objetos e entre nós mesmas/os. O território está diretamente ligado à nossa identidade, o que realizamos está em profunda relação com ele. É

um local insubstituível. O cuidar do território envolve resistência, memória e afeto. O território vai até onde a memória e as histórias de nosso povo alcançam. Junto as minhas palavras trago Suzana Karipuna, para minha mãe a Terra é tudo para o indígena, é dela que tiramos e transformamos as madeiras, as penas, as argilas e os cipós em objetos de arte, imprimindo a memória cultural e explicando nossa existência (LÓPEZ GARCÉS, KARIPUNA, 2021, p.108).

O território para nós Karipuna, também é algo que relacionamos ao maiuhi. Este é um conceito existente entre os povos indígenas de Oiapoque<sup>10</sup>. Em português maiuhi significa mutirão ou ajudado, e se refere às tarefas coletivas, mas também, pode ser compreendido, metaforicamente, como um “dar as mãos”, em sinal de ajuda. De acordo com Ariana dos Santos, parenta Karipuna, e Tadeu Machado (2019, p.78-79), antropólogo, o maiuhi é o trabalho coletivo nas roças, mas também os trabalhos realizados na aldeia que demandem a ajuda de várias pessoas. Ele é uma expressão de relações de reciprocidade e construção de sociabilidades. Não participar dos maiuhi, ou seja, “não dar as mãos” nos mutirões, é o mesmo que não ajudar, não dar as mãos em atividades que são tradicionais dos povos indígenas da região, é não ajudar aos outros. Não ajudar aos outros faz com que a pessoa seja excluída ou passe a não ser bem-vista pela comunidade.

Essa atividade é utilizada principalmente para construir as roças nas proximidades das aldeias. Trata-se de uma forma de organização de trabalho comunitário utilizada por todos os povos indígenas da região. Tal trabalho pode ser utilizado para construção de casas, limpeza dos espaços comuns da aldeia, construção de roças e demais tarefas que necessitem de auxílio comunitário para a execução. No caso das roças, trabalho mais recorrente das famílias indígenas que demanda mutirão, essa atividade é organizada pela família proprietária da roça, que faz o convite para as demais famílias do grupo local, e essas se responsabilizam em “dar as mãos” para quem fez o convite [...] O fato social de “dar a mão” para construir algo do interesse comum representa uma forma de reciprocidade. De acordo com a lógica dos indígenas da região do Oiapoque, uma pessoa que não se interessa em contribuir, em ajudar uma família que o convide para o maiuhi ou mayuka, esse não será merecedor de ajuda quando também necessitar das mãos dos outros (CAPIBERIBE, 2009, p.214). Não participar do mutirão também implica na possibilidade de não construir redes de sociabilidade com as outras pessoas. Implica em não se interessar pelas coisas da comunidade, em não se envolver com as questões sociais de seu povo. Portanto, ficará excluído da sociedade, não será bem-visto no grupo [...] (SANTOS, MACHADO, 2019, p.78-80).

Ainda sobre o maiuhi, Nadilson Felipe, do povo Karipuna (2021, p.44) escreve que “envolve a fabricação da farinha, da tapioca, da goma, do tucupi e a coleta de frutas”. “O

---

<sup>10</sup> Nós Karipuna e os Galibi Marworno, em kheuol, falamos maiuhi. Porém, o povo Palikur, que é falante do parikwaki o chamam de mayuka.

maiuhi é a reunião de várias pessoas para um trabalho em coletivo, em que nos momentos de descanso todos tomam chibé na mesma cuia e comem peixe assado em uma roda de conversa muito animada”. Maurício Galibis (2021, p.47), do povo Galibi-Marworno, escreve que alguns dos costumes de seu povo são “as conversas em grupos, as refeições coletivas em família, os mutirões e as brincadeiras, porém, que estas ficaram ameaçadas por conta da pandemia de covid-19”. Enquanto Nair Felício (2021, p.166) do povo Palikur-Arukwayene conta que seu povo “é acostumado a viver em coletivo, junto as famílias e amigos, trabalhando em mutirão”. Por fim, Bruna Almeida (2021, p.95), do povo Karipuna, reafirma que “o modo de vida do povo Karipuna é viver em mutirão”.

A partir do entendimento de que o maiuhi são tarefas coletivas que envolvem a organização e a limpeza do território por pessoas de um povo, tarefas relacionadas aos conhecimentos e a tradicionalidade. Passo a pensar que as pesquisas que realizo com as parentas também se constituem como um maiuhi. Por isso esta palavra está no título da seção. Pois, entendo que o que venho realizando com elas é um maiuhi de conhecimentos e de afetos, em que damos as mãos para limpar e organizar os territórios das palavras, das escutas, das vivências, dos cuidados e do compartilhar de conhecimentos. Para a composição de um texto que é sobre nós, sobre nossa aldeia e povo. Afinal, esta dissertação não a realizo sozinha, aqui há os conhecimentos e as histórias de muitas mulheres Karipuna e sem elas, este estudo não existiria<sup>11</sup>.

Ao ler a tese de doutorado de Antonella Tassinari (2003, p.15), que realizou com meu povo de origem, a autora diz que é uma etnografia da população Karipuna, tendo como foco a descrição e a análise do seu conjunto de festas. Tassinari, estava correta em analisar o povo Karipuna partir das festas, principalmente, através do turé<sup>12</sup>. Pensando no que ela realizou, a

---

<sup>11</sup> A ideia de pensar o que realizo com as parentas como um maiuhi, não é algo que pensei sozinha ou em conjunto com as parentas. Surgiu a partir de assistir apresentações e presenciar algumas falas do pesquisador Tadeu Machado (Machado, 2017, 2019), que utiliza o mayuka epistêmico em suas pesquisas. Mayuka é o mesmo maiuhi, porém, na língua do povo Palikur-Arukwayene. O mayuka epistêmico, em acordo com as falas do referido pesquisador viria da Minga epistêmica de Boaventura de Souza Santos (2019, p.214-216). Sobre isto Boaventura diz que “Minga é um termo utilizado pelos povos andinos para denominar a agricultura colaborativa para o bem comum de toda a comunidade”.

<sup>12</sup> De acordo com o parente do povo Palikur-Aruakweyene e antropólogo Adonias Guiome Ioiô, especialista na festa do turé: O turé é uma festa realizada pelos povos Karipuna, Galibi Marworno e Palikur. Para o parente “o turé possui especificidades próprias ao ser realizado por cada povo e está completamente ligado as tradições, identidades, territórios, calendários, cosmologias e demais elementos da natureza e de outros mundos. O turé, em acordo com sua oralidade, possui organização própria: períodos, dias, músicas, cantos, ritmos, coreografias, instrumentos musicais (flautas), bebidas, regras, agradecimentos, respeitos, éticas, mastros, maracá, bancos, enfeites, pinturas, grafismos corporais (marcas), carimbos faciais, adornos corporais, movimentos corporais e caxixi. Participando várias pessoas de sua realização. No turé o pajé convida os karuãna para participarem da festa, nele há a comunicação entre os seres visíveis e os seres invisíveis que são moradores dos diferentes

pesquisa que teço parte da análise e das descrições da trajetória de meu povo, a partir dos conhecimentos, vozes, olhares e percepções das mulheres. Minhas experiencias e as experiencias com as parentas constituem a maior parte do foco desta pesquisa, e a caracterizam como uma autoetnografia (BRILHANTE, MOREIRA, 2016; KOPENAWA, ALBERT, 2015; RAMOS, 2007; GAMA, 2020). Porém, esta é uma autoetnografia que em alguns aspectos se aproxima e dialoga com a escrevivência (CONCEIÇÃO EVARISTO, 2017; FONTES, 2020; SOARES, MACHADO, 2019).

Assim como ocorre na obra derivada da tese de doutorado de Grada Kilomba (2019), para a tecitura deste texto utilizo nossas narrativas autobiográfica e biográficas, relatos que são moldados a partir dos diálogos que tratam com as nossas trajetórias, conhecimentos e memórias, pois, por meio destes expressamos nossas realidades, vivências e experiências nos termos de nosso-sistema. Braulina Aurora, do povo Baniwa (AURORA, 2019, p.110), diz que como “uma mulher Baniwa, seu trabalho foi realizado em conjunto com outras mulheres de seu povo, quando estas compartilhavam conhecimento e memória e que este foi o desenho metodológico realizado em sua pesquisa”. Isto também é o que acontece neste texto. Desde a infância, mesmo vivendo geograficamente distante de Santa Isabel e indo ao Oiapoque apenas poucas vezes, era com estas mais velhas, que cito nesta seção, que convivia na cidade de Belém, estado do Pará<sup>13</sup>. Elas sempre foram as antigas com quem tive mais contato e por conta disto se constituíram como minhas principais referências com relação as histórias e aos

---

mundos. Sendo o turé também uma homenagem a lua, mas especificamente a lua cheia (Ciclo de Palestras Histórias, antropologias e direitos dos povos indígenas do Amapá e norte do Pará. Curso de Licenciatura Intercultural Indígena. Universidade Federal do Amapá. Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5hWm7-OjKAc&t=3797s>. Acesso em: 25 de mai. De 2021). Já nas palavras de uma Karipuna, Suzana Primo dos Santos, diz que “O turé é um ritual com muitas normas e regras, realizado pelos pajés nos períodos de outubro e novembro, quando celebram as derrubadas e os plantios das roças, está ligado ao ciclo agrícola; o turé também é realizado como forma de pagamento pela cura de uma pessoa que estava doente. O espaço do laku, onde é realizado o ritual do turé, é em forma de roda, com mastros ao meio, bancos de quase dois metros, representando jacarés, cobras sucuriçu e peixes espartates, todos pintados com grafismo de kuahí, pintas de cobra-grande e outros. Durante este cerimonial não podemos atravessar os bancos, a mulher menstruada tem que pedir autorização do pajé para poder entrar no laku, depois de defumada pelo pajé ela pode entrar no espaço sagrado. Todos os convidados não podem comer peixe durante três dias antes da realização, tudo é devidamente organizado com muito respeito, porque estamos lidando com karuãnas de outro mundo, que vem tanto do mundo do alto (céu) quanto do mundo de baixo (água)” (LÓPEZ GARCÉS, KARIPUNA, 2021, p.108-109).

<sup>13</sup> As filhas dos fundadores da aldeia Santa Isabel, minha mãe Suzana e minhas tias Isabel, Estela e Vitória, viveram durante alguns anos em Belém para concluírem o ensino básico. Minha mãe e tia Vitória cursaram o ensino superior na capital paraense, assim como minha mãe e tia Estela trabalharam para a Fundação Nacional do índio (Funai) nesta mesma cidade. A passagem de minhas tias por Belém, assim como a permanência de minha mãe nesta capital e as interações que tenho com elas nos territórios da aldeia e no território urbano serão aspectos que estarão presentes no decorrer dos capítulos.

conhecimentos Karipuna<sup>14</sup>. Elas foram quem transmitiram os conhecimentos de nosso sistema a mim. Portanto, há também, neste estudo, questões concernentes as relações intergeracionais e de parentesco.

Aqui abro um parêntese para mencionar Suzana, pois, como minha mãe, ela é a principal pessoa quem se ocupa de me transmitir os conhecimentos Karipuna, é ela quem desde sempre tece e desenha para a filha as histórias concernentes às nossas ancestralidades, cumprindo um importante papel da indígena mulher, que é o de ser provedora dos conhecimentos aos seus descendentes: filhas/filhos; netas/netos; bisnetas/bisnetos; sobrinhas/sobrinhos. Suzana é uma pessoa fundamental para esta dissertação e possui uma riqueza de conhecimentos do nosso-sistema Karipuna que tão amorosamente me cede através da aprendizagem de quem somos. Além de que ela é a maior conhecedora do que aqui está escrito.

No primeiro capítulo trago algumas considerações teóricas sobre a escrita deste texto. Sobre como fui costurando as minhas vivências com as vivências e conhecimentos das parentas. Através disto *demarcando o território da escrita*<sup>15</sup> na antropologia, tarefa que, como havia dito, é um maiuhi. Este primeiro capítulo é autoetnográfico, no segundo capítulo a autoetnografia se torna flutuante, pois se torna protagonista uma metodologia da história oral, que é própria dos povos indígenas.

No segundo capítulo começam a aparecer as relações biográficas, os diálogos, as vozes, as memórias, os ensinamentos e o ouvir com as antigas. Nele passo a tentar compreender quem são estas mulheres que vieram antes de mim, assim como passo a tentar compreender suas relações com Santa Isabel e a história da aldeia a partir do que elas me narram. No capítulo começam a aparecer de maneira mais delineada as contextualizações das redes que teço com elas e a questão de que as relações com as antigas é um tema central naquilo que pesquiso, neste aparecendo as cenas e relações que tenho com minha mãe, tias e

---

<sup>14</sup> Excetuando-se minha tia Isabel, pois como será possível verificar no capítulo em que trato de sua trajetória, a conheci depois de adulta. Excetuando-se também, minha tia Vitória, que morou por muito tempo em Belém, mas minhas convivências com ela se deram apenas quando ela vinha a Belém a viagem ou nas vezes em que fui até a cidade de Oiapoque - AP e a aldeia Santa Isabel.

<sup>15</sup> Demarcar o território da escrita é uma frase que ouço de outras parentas e parentes antropólogas/os, quando estes discutem sobre a relevância dos escritos antropológicos que estamos a realizar com nossos povos. Demarcar o território da escrita é uma frase que escuto constantemente no território da Articulação de Indígenas Antropólogos (ABIA).

avó (*in memoriam*) e a forma como nossos conhecimentos circularam para a composição da dissertação.

Digo que a metodologia neste capítulo é a da história oral, pois, como coloca Raimundo Pereira do Rosário (2019, p.191), indígena do povo Tembé-Tenetehara “o ensino tradicional indígena é feito por meio da oralidade, no cotidiano da aldeia”. Francilene Fontes (2020, p.181-186), parenta Baniwa e antropóloga, referenciada anteriormente, diz que chega a sua própria pesquisa através da memorização de relatos ouvidos e aprendidos, que a repetição das histórias é uma forma de aperfeiçoamento da memorização e narração em seu povo. Segundo a parenta e pesquisadora “falar com as mulheres é aprofundar as nossas próprias histórias étnicas, as histórias das educações indígenas e descobrir nossas raízes. Através da escrita, Fontes traz as vozes e os pensamentos das bisavós e avós, que possuem linguagens próprias e são repassadas de geração a geração. Pesquisar com as pessoas antigas fortalece o povo. Pesquisar com as oralidades e memórias é realizar a pesquisa no ritmo de com quem se conversa, compreendendo que ora as pessoas lembram e ora elas esquecem, aspecto presente no segundo capítulo. Nas aldeias são as antigas e antigos quem tem os conhecimentos que mantem vivo o povo. Além de que são as mais velhas e mais velhos que tencionam o que deve ser passado as novas gerações. As formas de transmissão e preservação dos conhecimentos contados e praticados pelas antigas e antigos moldam nossas memórias indígenas e coletivas. O Documento Final da I Marcha das Mulheres Indígenas diz que nós precisamos dialogar com a potência das indígenas mulheres, retomando nossos valores e memórias matriarcais, honrando as memórias que vieram antes de nós.

No terceiro capítulo a autoetnografia será retomada. Nesta parte da dissertação cultivarei melhor a relação com minha mãe, Suzana Karipuna. É com ela o último diálogo que compõe o segundo capítulo e que se amplia e cria novos caminhos no terceiro. Suzana é meu vínculo com meu povo e com Santa Isabel.

O que costura esta dissertação e que configura a especificidade desta autoetnografia é como me constituo como indígena mulher Karipuna a partir das antigas; mas também as relações de parentesco na qual me insiro; e as relações dos corpos-territórios das mulheres com os próprios territórios e a Terra. Destacando que a oralidade e a memória vem do corpo.

## ENTRE O CHÃO DO MUNDO E DA ALDEIA

PANKARARU

*Sabem, meus filhos...  
Nós somos marginais das famílias  
Somos marginais das cidades  
Marginais das palhoças...  
E da história?*

*Não somos daqui  
Nem de acolá...  
Estamos sempre ENTRE  
Entre este ou aquele  
Entre isto ou aquilo!*

*Até onde aguentaremos, meus filhos?...*

*Eliane Potiguara*

## AGONIA DOS PATAXÓS

*Às vezes  
Me olho no espelho  
E me vejo tão distante  
Tão fora de contexto!  
Parece que não sou daqui  
Parece que não sou desse tempo.*

*Eliane Potiguara*

Embora a pesquisa se concentre no diálogo com um grupo de parentas da aldeia Santa Isabel, que é o território protagonista da dissertação, ele não é o único com o qual escrevo ao longo do texto. Além da aldeia, há outros territórios e corpos-territórios que aparecem na pesquisa. Nesta seção os apresento, assim como teço algumas considerações para que as leitoras e leitores tenham conhecimento de quais são as percepções que tenho para com eles (as percepções das parentas estarão ao longo dos dois últimos capítulos). Tais territórios são parte de minha trajetória de vida, assim como são parte das trajetórias das antigas com quem converso.

Dois dos territórios em que desenvolvo a dissertação foram definidos em pesquisas anteriores como um estar entre a aldeia e a cidade. Mas agora alinho esta ideia a uma frase dita pelas vozes das principais lideranças indígenas mulheres do país, a exemplo de Sônia Guajajara, que fazem parte da Articulação Nacional Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), que é a de que nós indígenas mulheres, estamos entre “o chão da aldeia e do mundo”, em particular para mim, entre o chão do mundo e da aldeia, pois, minha história vai da cidade para os territórios Karipuna. Estes são a já mencionada cidade de Belém no estado do Pará e a aldeia Santa Isabel. Faço menção a uma fala da parenta Brulina Aurora Baniwa que em mesa no evento “Perspectivas feministas na Amazônia Indígena” realizada pelo Centro de Estudos Ameríndios (CESTA), Núcleo da Universidade de São Paulo (USP), em 15 de junho de 2021, disse que “nós indígenas mulheres, somos mulheres em movimento e que aprendemos umas com as outras, caminhando juntas nas realizações de conhecimentos”. Aqui há movimentos entre territórios, diferentes mundos e tempos, o meu tempo e o tempo das antigas. O que aprendo com elas, interpreto como um cuidado que elas tem comigo, quando faço tantas perguntas, para que através das palavras eu conheça e conserve as histórias de meu povo.

Nasci e fui criada em Belém, visitei Oiapoque – AP apenas poucas vezes quando criança, isto antes de retornar quando adulta. Mas, apesar de não ter morado na aldeia, há desde a infância, toda uma ancestralidade que forma quem sou e que está ligada à aldeia fundada por meus avós maternos. Belém, que é a cidade onde atualmente resido com minha mãe Suzana, uma das antigas com quem desenvolvo a pesquisa, não é mencionada apenas por minha causa ou por causa de minha mãe Suzana, ela surge no texto em vivências e memórias também ligadas a Estela, Vitória e Isabel, que moraram por um breve período nesta cidade, para concluir o ensino escolar e no caso de algumas posteriormente ingressar no ensino superior e trabalhar. Belém, é a cidade em que minha mãe e tias vivenciaram as

consequências e os sentimentos do processo de deslocamento da aldeia de origem para o contexto urbano e é nela que vivo o processo contrário de minhas antigas: O de deslocamento do território urbano para a aldeia.

Porém, além de Santa Isabel e Belém, há um outro território da cosmologia de nosso sistema, que se faz presente nesta pesquisa e este é o mundo dos karuãna. O mundo dos karuãna é onde habitam os nossos encantados, ele é um mundo que aparece de maneira recorrente no texto, pois, ele é parte fundamental de nossas trajetórias enquanto povo. O sistema Karipuna divide o mundo entre o mundo dos humanos<sup>16</sup> e o mundo dos karuãna, o mundo dos humanos é o visível e o mundo dos karuãna o invisível, ambos os mundos dialogam e influenciam um ao outro. Contar e escrever sobre questões de nossas trajetórias individuais e coletivas, assim como sobre nossos conhecimentos, rituais e práticas é contar sobre questões concernentes a estes dois mundos. Sendo que dentro do mundo dos karuãna existem subdivisões, pois, os encantados vivem em várias dimensões como o céu, o espaço sideral, a terra e as águas. Eles são muitos, como exemplo: Warukamã que é a estrela D'alva; Aramari que é uma Cobra Grande que não permitia que nós habitássemos ao longo do rio Curipi; Lapôsiniê que é uma outra Cobra Grande, que faz parte da constelação das plêiades; e Kuahí que é um cardume de peixes que dominava os rios.

O mundo dos karuãna também compreende o mundo dos sonhos, que mencionarei em alguns trechos da dissertação, pois, ao tratar de questões relativas à biografia de Suzana, trarei em alguns momentos seus sonhos de pajé. Ailton Krenak, em “Ideias para adiar o fim do mundo” (2019, p.51-67), diz que o sonho “é uma orientação para as escolhas do nosso dia a dia, que nele os povos indígenas buscam cantos, curas e inspiração, que somente podem ser obtidas através deles, pois, é somente através dos sonhos que estas possibilidades estão abertas”. Krenak também fala que o mundo dos sonhos, para nós indígenas, “não é um mundo paralelo, mas sim um mundo que possui conexão com o que estamos vivendo agora, porém, com uma potência distinta”. Completando em seu livro seguinte, “A vida não é útil” (2020):

[...] que o sonho é uma prática que pode ser entendida como regime cultural em que, de manhã cedo, as pessoas contam os sonhos que tiveram. Não como uma atividade pública, mas de caráter íntimo [...] O que sugere também que o sonho é uma veiculação de afetos [...] Mas também de como o sonho afeta o mundo sensível (KRENAK, p.37-38).

---

<sup>16</sup> Meu povo chama este mundo de “mundo dos homens”, porém, apesar de defender o direito de escrevermos e falarmos em nossos próprios termos, faço uma alteração neste conceito específico. Pois, falar em “mundo dos homens” traria um caráter androcêntrico à pesquisa e esta não é minha intenção ao tecer este estudo com as mulheres antigas.

Relacionando estes fragmentos dos escritos de Krenak (2019, 2020) com o dom de sonhar de Suzana e, portanto, com o nosso-sistema Karipuna, pode-se dizer que quando nós Karipuna nos deitamos para dormir e que passamos a sonhar, estamos em contato direto com o mundo dos karuãna. Só, que os pajés possuem um dom especial para interpretar estes sonhos, além de que os sonhos dos pajés são mais elaborados do que os que as outras parentas e parentes tem.

Sobre os sonhos, Davi Kopenawa Yanomami (2015, p.76) diz que na cidade, os não indígenas dormem sem sonhos, pois, seus pensamentos são confusos e obscuros, por, ouvirem apenas os ruídos dos carros, dos rádios, dos televisores e máquinas. Completando, que o sonho é uma escola e que é nele que se aprende as coisas de verdade. Mesmo na cidade minha mãe não deixou que as fumaças dos brancos poluíssem seus pensamentos e sonhos. Ela afirma enxergar o mundo invisível na aldeia e na cidade, quando acordada e quando dorme.

Bruce Albert (2015, p.528) diz que Davi Kopenawa, em A Queda do Céu, “Produz um pensamento que articula os dois mundos entre os quais transita sem cessar”. No caso Kopenawa transita entre o mundo dos brancos e o dos Yanomami, seu povo de origem. Neste texto também busco articular os diferentes mundos e os diferentes territórios entre os quais minhas parentas e eu transitamos em nossas trajetórias.

Trouxe estes dois poemas de Eliane Potiguara para a epígrafe da seção, pois os dois evocam a questão do pertencimento a algum lugar. O primeiro trazendo uma crítica à palavra “entre”, e nos dois há a sensação de não pertencimento. Pertencemos a Santa Isabel, mas o “entre” que trago, inclusive no título da seção expressa os nossos deslocamentos e vivências entre diferentes territórios, na aldeia e na cidade.

Potiguara (2018) diz no primeiro poema, intitulado Pankararu:

*“Somos marginais das cidades*

*Marginais das palhoças...*

*E da história? [...]*

*Não somos daqui*

*Nem de acolá...*

*Estamos sempre ENTRE*

*Entre este ou aquele.*

*Entre isto ou aquilo!”.*

A partir destes trechos do poema penso minha posição de ser filha de uma Karipuna com um não indígena, isto já é um entre, entre uma identidade indígena e uma identidade não indígena; de ter nascido e residir na cidade de Belém, no estado do Pará, mas de ter a ancestralidade ligada a aldeia Santa Isabel, isto é, um outro “entre”, ligado aos territórios. Já a partir do segundo poema, intitulado “Agonia dos Pataxó”, passo a pensar o fato de que tenho pertencimentos ligados a Belém e a Santa Isabel, por ter nascido na cidade e ter a ancestralidade ligada à aldeia, mas também penso os vários tempos pelos quais transito, o meu tempo e o tempo das mulheres antigas.

Ser indígena mulher, nos territórios da aldeia e da cidade são circunstâncias fundamentais para se compreender os processos de subjetivação Karipuna e constituição de parentesco pelos quais as parentas e eu passamos ao longo da vida e no decorrer da pesquisa, assim como para compreender nossos lugares de fala e as problematizações advindas deles.

Então, seriam estes dois territórios, a aldeia Santa Isabel e Belém, os meus campos para a pesquisa? Se fosse me ater a categoria de campo, com relação a demarcação de áreas geográficas e períodos de tempo que as/os antropólogas/os passam nelas quando realizam pesquisas etnográficas, a resposta seria sim, que estes são “meus campos”. Porém, nesta autoetnografia não cabe o conceito de campo. Evito utilizar esta terminologia, não por não concordar com ela, mas por compreender que a minha subjetividade e as das parentas enquanto mulheres Karipuna para com a pesquisa, transcendem algumas características desta categoria.

O que existe neste texto são territórios indígenas e corpos-territórios que estão para além de uma demarcação geográfica, são territórios que compreendem não apenas espaços físicos, isto é, visíveis e palpáveis do ponto de vista dos não indígenas, mas que compreendem “o visível e o invisível”. Neste texto perpasso pela aldeia Santa Isabel e por Belém, mas também, como já demarcado, pelos mundos dos humanos e pelo mundo dos karuãna. Escrevo sobre aquilo que vivi em um tempo recente, mas também retomo acontecimentos de um passado mais distante, de épocas em que aprendi com as parentas sobre acontecimentos e conhecimentos que estão no texto, mas que sequer imaginava que os redigiria para esta pesquisa.

Para Michel-Rolph Trouillot (2011) o conceito de “campo” é algo que limita tanto os lugares, quanto o tempo, as ações e os sentimentos das pessoas envolvidas nos contextos das pesquisas, assim como é algo que reduz o surgimento de novas possibilidades de se pensar as transformações em níveis globais. O “campo”, como pensa Trouillot, não deve ser isolado,

pois, um lugar possui relação com outros lugares e como afirma Marilyn Strathern (2016) tudo é relacional. A conceitualização de “campo” como localidade foi questionada por este autor, pelo fato de criar separações forçadas e inexistentes.

Por outro lado, Mariza Peirano (2014, p.379-382) diz “que a pesquisa de campo não tem momento certo para começar e terminar e que esses momentos são arbitrários por definição”. Completando que a etnografia pode recusar definições estabelecidas previamente e que isto é um refinamento da disciplina, pois, a própria teoria se aprimora pelo constante confronto com dados novos e com as novas experiências de “campo”, resultando em uma invariável bricolagem intelectual. Pois, todo antropólogo está constantemente reinventando e repensando a antropologia e a etnografia, concebendo novas maneiras de pesquisar. Finalizando, a autora, que somos todos inventores, inovadores e que a antropologia é resultado de uma permanente recombinação intelectual.

Luis Guillermo Vasco (2007), antropólogo colombiano, em suas experiências, argui que na antropologia não há separação entre “o campo” e o “pós-campo”, pois, a antropologia é a vida, conceito que é bastante próximo do pensamento de Troulloit (2011) que, como dito, crítica o conceito de “campo”, pois, nega-se as capacidades maiores de movimento, trânsito e interação.

Em consonância com os pensamentos de Trouillot (2011), Peirano (2014) e Vasco (2007), relembro do que minha orientadora me falou enquanto escrevia meu Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais (Primo dos Santos Soares, 2018b), pensamento que utilizei e que retomo aqui: que para o indígena que é antropóloga/o e que se volta em seus estudos para com seu povo de origem, o “campo” pode ser que se torne tudo o que faz e todos os lugares onde esteja, pois, a onde vai não deixa de ser quem é, nem deixa seus conhecimentos para trás. Ou seja, não deixo de ser Karipuna, assim como as parentas e parentes antropólogas/os não deixam de ser Guarani Kaiowá, Marubo, Baniwa, etc., estando na aldeia ou na cidade, seja em um único mundo ou nos diversos mundos de nossas cosmologias.

Portanto, como indígena antropóloga e autoetnógrafa, não penso “meu campo” como sendo só um determinado local. Se é para mencionar “campo”, “meu campo” é tudo que realizo cotidianamente, que dialoga com aquilo que Peirano traz (2014, p.379-382), sobre o campo não ter um princípio ou um fim. Logo, não existindo campo, a não ser que ele seja o todo, a vida, tal como Vasco (2007) escreve.

Ainda em diálogo com Peirano (2014), sobre as mudanças pelas quais a teoria etnográfica passa, pensar o campo ou a inexistência dele neste estudo, é refletir sobre como uma categoria antropológica pode se adequar ou não a uma pesquisa, assim como é um pensar sobre como esta mesma categoria pode passar por processos de reinvenção para que seja utilizada em novas etnografias e autoetnografias.

# CAPÍTULO 1

## SER INDÍGENA E ANTROPÓLOGA

*Eu não falo só  
Minha voz é composta pelas vozes  
Das minhas ancestrais  
Dos meus ancestrais  
Que se encontram guardados no tempo  
E em mim  
Esse é o meu tempo...  
E todas e todos seguem comigo  
Cada palavra que deixa minha boca,  
Cada linha que encosta no papel  
E conta minha história  
É topografia da minha alma  
que me reposiciona no mundo  
...  
Eu não escrevo só  
Eu não existo só  
A palavra e a caneta pesam  
Com a trajetória de quem veio antes de mim  
Para que eu chegasse até aqui e pudesse carregar comigo  
Todos os passos que foram dados até ontem  
Eu sou o hoje da minha ancestralidade*

*Fernanda Vieira*

Neste capítulo discuto sobre a importância de nós indígenas contarmos as nossas histórias em nossos próprios termos, em nossas visões e protagonismos. Para tal estabeleço um diálogo com um conceito da literata nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, chamado “história única” (ADICHIE, 2019). Estabeleço também, reflexões sobre a língua, a escrita e os conhecimentos a partir de pensadoras como a filósofa chicana Glória Anzaldúa (2000), a antropóloga indígena Linda Terena (AMANTE, 2020) do povo Terena, a educadora Célia

Xakriabá (2018) do povo Xakriabá, Claudia Renata Lod (2018) do povo Galibi Kalinã, o xamã Davi Kopenawa (2015) do povo Yanomami e a psicanalista portuguesa Grada Kilomba (2019).

Ainda, seguindo o pensamento do quanto é fundamental falarmos e escrevermos nas lógicas de nossos próprios sistemas, reflito sobre as experimentações que realizo com a autoetnografia (KOPENAWA, ALBERT, 2015; RAMOS, 2007; GAMA, 2020; BRILHANTE, MOREIRA, 2016) e que dialogam com a “escrivência” (EVARISTO, 2017; SOARES, MACHADO, 2019; FONTES, 2020), assim como aprofundo a reflexão sobre a minha relação e a de minhas parentas com o texto desta dissertação, discussão que já iniciei na introdução.

Trago também, para este capítulo, minha trajetória de indígena mulher do povo Karipuna, aprofundo as discussões sobre minha relação com o território da aldeia Santa Isabel, com meu povo de origem e principalmente com as parentas que me dão as mãos e que são minhas companheiras de pesquisa. Desta forma, vou explicando como passei a pesquisar com as antigas e como passei a escrever este texto.

## **FALAR E ESCREVER EM NOSSOS PRÓPRIOS TERMOS**

*Temos nossos conceitos, nossas palavras, nossos argumentos e nossa narrativa  
para nos apresentar ao mundo*

*Linda Terena*

Grada Kilomba (2019, p.14-15) diz que a língua possui uma dimensão política que cria, fixa e perpetua relações de poder e violência, pois, cada palavra em um idioma define o lugar de uma identidade. Ela trata do debate de que há identidades existentes, que são inexistentes em uma língua, seja na sua forma escrita ou falada e que quando aparecem, são

identificadas como erros, havendo por conta disso a necessidade de criação e existência de novas terminologias:

“Uma longa história de silêncio imposto. Uma história de vozes que são torturadas, línguas que são rompidas e idiomas que são impostos, discursos impedidos e dos muitos lugares que não podíamos entrar, tampouco permanecer com nossas vozes (2008, p.27).

A obra de Kilomba, com relação a linguagem, detém minha atenção para a necessidade e o direito que nós indígenas temos, não de criarmos novas terminologias, mas de falarmos e escrevermos nos nossos próprios termos, aqui pensando os termos de “nosso-sistema Karipuna”. A indígena antropóloga Linda Terena, epígrafe desta seção, diz que nós, povos originários, “temos nossos próprios conceitos, nossas palavras, nossos argumentos e nossas narrativas para nos apresentar ao mundo” (AMANTE, 2020).

A parenta Claudia Lod em seu trabalho de conclusão de curso com as mulheres Galibi Kalinã (2018, p.6) traz as experiências vivenciadas ao longo da vida que moldam sua pesquisa na área de ciências humanas, é sua própria trajetória e a trajetória de seu povo a linguagem para explicar sua realidade, por meio da escrita. Enquanto a geografa e literata Marcia Kambeba, expressa que sua linguagem é o pensamento desenhado: A escrita são os desenhos do pensamento e da memória de um povo, eles surgem a partir dos tempos e atravessam gerações (KAMBEBA, 2020). Célia Xakriabá (2018, p.34-36) em sua dissertação conta que, fala com as palavras que saem da boca, mas também com o corpo, pois, nossos corpos, são corpos-territórios que guardam a memória que aprendemos. Afirmando também que nossas falas não são solitárias, mas que elas trazem a presença dos mais velhos e da ancestralidade. Xakriabá considera que seu percurso formativo como pesquisadora não se iniciou com a universidade, se iniciou desde a infância, mas que aos poucos vai se reconhecendo nesse papel de mediadora entre mundos de pesquisa acadêmica e conhecimentos tradicionais.

Pensando naquilo que as pesquisadoras citadas nos trazem, reflito sobre minha condição de mulher Karipuna antropóloga e que escreve. Realizo esta pesquisa a partir dos conceitos de nosso-sistema Karipuna, a partir das palavras, dos argumentos e das narrativas que mais se destacaram nas convivências com minha mãe, minhas tias e avó, desde a infância. Assim como ocorre com Claudia Lod, as vivências se convertem em linguagem, que são a base desta escrita, junto as oralidades e memória das indígenas mulheres. Sobre a oralidade Célia Xakriabá (2018, p.34-38) escreve que “a ciência do território forma os mais velhos em doutores da oralidade; a oralidade, por sua vez, se revela como uma potência de circulação

dos conhecimentos tradicionais. A autora que se constituiu como Xakriabá ouvindo esses sábios, que são seus fios condutores de ancestralidade e epistemólogos nativos. Completando que a oralidade é o saber que se ancora no corpo, e é no corpo falante que se guarda o conhecimento, pois, cada lugar do corpo aciona uma memória. A memória é o que tem de mais potente para guardar esses ensinamentos transmitidos pela oralidade”. Em relação com o que a parenta coloca, percebo que minha formação como antropóloga vem desde minha gestação e infância, mas também passa pela mediação dos conhecimentos acadêmicos e conhecimentos Karipuna.

Ainda sobre a oralidade, no Brasil, existem 285 línguas indígenas, não somos um país que fala somente a língua portuguesa, somos um país em que centenas de línguas são faladas. Para nós indígenas, o português é como uma segunda língua ou uma língua estrangeira. A primeira língua de meu povo é o kheuol, enquanto o português é a segunda<sup>17</sup>. Mas em minha criação ouve uma inversão. Nasci e cresci distante da aldeia, em um ambiente em que mais ouvi o português do que o kheuol, o que fez com que a segunda língua de meu povo (o português) se tornasse a minha língua materna.

O kheuol chegava até mim, principalmente, através da pessoa de minha avó Delfina. A lembrança mais forte que tenho dela é com relação a língua, pois minha avó materna se recusava a falar com qualquer pessoa, fosse indígena ou não indígena, em língua portuguesa. Ela falava apenas em kheuol, por mais que tivéssemos ciência de que compreendia o português. Se disséssemos algo na língua portuguesa, ela sempre nos responderia na língua de nosso povo de origem. Minha mãe relata que a ouviu falar português apenas poucas vezes,

---

<sup>17</sup> Francisca Picanço Montejo (1988), que participou da elaboração do primeiro Dicionário de kheoul fala de nossa língua “como a língua materna dos índios Karipuna e Galibi Marworno, sendo falada também na Guiana Francesa”, afirmando que “o kheuol é uma língua crioula”, porém, negando que seja “um dialeto ou uma espécie de “francês mal falado”, pois, de acordo com esta pesquisadora, o kheuol se constituiu ao longo dos séculos como verdadeira língua indígena” (Montejo, 1988, p.4-8). Enquanto Machado (2017, p.28-52) em dissertação diz que o “kheuol falado pelos Galibi Marworno e o kheuol falado por nós Karipuna são a mesma língua, com pequenas diferenças fonéticas entre si, e são variações do crioulo “negro” falado na Guiana Francesa, sendo que estes dois povos o adotaram como sua língua usual”. No plano de consulta dos povos indígenas do Oiapoque (2009, p.11) são apontadas diferenças lexicais e tonais entre o kheuol Galibi Marworno e Karipuna. O kheuol, no catálogo da Exposição Europalia “Índios no Brasil” (SANTOS, 2011/2012a), é definido por Suzana Karipuna, como “uma mistura de francês e línguas das famílias indígenas da região de Oiapoque”. Enquanto Nascimento Machado e Silva (2019, p. 376) falam que o kheoul “é uma língua franca da região de Oiapoque falada por nós Karipuna e pelos Galibi Marworno, enquanto os Palikur, que falam o parikwaki, a utilizam apenas como língua de contato com os povos citados e os da Guiana francesa. Finalizando com a informação de que na região do Oiapoque o crioulo entrou em contato com outras línguas indígenas e através disto formou o atual kheoul”. Informações que também aparecem em Capiberibe (2007). Recentemente, ao conviver com as parentas e parentes em Oiapoque, durante o mês de janeiro de 2020, recebi a notícia, por meio de uma parente de nome Leandra, da aldeia Santa Isabel, que o kheuol Karipuna e o kheuol Galibi já possuem gramáticas distintas.

e que isto aconteceu em momentos em que ela cantava alguma música que era originalmente em língua portuguesa. Isto acontecia, segundo o que minha mãe e tias relatam, porque a fundadora da aldeia Santa Isabel tinha medo de que nós, seus descendentes, esquecêsemos o kheuol e falássemos apenas a língua dos não indígenas. Porém, as antigas de minha família também narram que não era apenas minha avó que agia desta forma, este comportamento com relação a língua, ocorria entre outras antigas da geração de Delfina, que também se recusavam a falar o português, embora o entendessem. Eneida Correa de Assis (2012), primeira antropóloga mulher a pesquisar conosco, observou que as mulheres falavam mais o kheuol, enquanto os homens se comunicavam em kheuol e português. Em publicação de Dominique Gallois e Carlos Alberto Ricardo (1983, p.63) é dito que na aldeia Manga (Terra Indígena Uaçá) nos anos 1980 os Karipuna falavam o português, excetuando-se algumas mulheres antigas e crianças pequenas que falavam apenas o kheuol, completando, estes pesquisadores, que nas demais aldeias Karipuna, observavam que os homens utilizavam mais a língua portuguesa, enquanto as mulheres e crianças falavam mais a língua indígena.

O que vivenciei com minha avó e o kheuol foi em território urbano, nos momentos em que convivi com ela nas cidades de Belém e Oiapoque, porém, minhas memórias com relação a esta época são poucas, pois, Delfina faleceu quando eu tinha cinco anos de idade. Muito do que está escrito aqui sobre ela, foi realizado com o auxílio das parentas mais velhas que lembram, muito mais do que eu. Porém, ela foi a primeira pessoa, ao falar somente em kheuol, que expressou para mim o quanto é importante nós falarmos nos nossos próprios termos.

Sobre a oralidade e a escrita, Boaventura de Souza Santos (2019, p.90-95) diz que se pensarmos o mundo como uma paisagem de conhecimentos orais e escritos, perceberemos que os conhecimentos orais são mais comuns e que assim como outros saberes, estes possuem lógicas de produção e reprodução próprias. O conhecimento oral está relacionado às escutas, mas também está relacionado aos silêncios. Completando que a tradição oral também está associada a uma tradição visual que rememora as histórias reforça os sentimentos, os pertencimentos e as partilhas. Prossegue o autor contando que, na oralidade, quem conta uma história também se torna coautor dela.

Nossos conhecimentos orais estão ligados as imagens das mulheres antigas e homens antigos; das e dos pajés; às aldeias; aos rios; igarapés; lagos; montanhas; karuãna e turés. Os conhecimentos orais estão relacionados também aos aprendizados que minha mãe me ensina

que devo partilhar e aos quais ela me ensina, mas me chama a atenção dizendo que devo silenciar, pois, são perigosos e não devem ser revelados a alguns parentes ou aos não indígenas. Estão relacionados a importância do kheuol para meu povo, mas ao silenciamento dele para mim. Está relacionado a este reforço dos sentimentos de pertencimento e partilha sobre o qual fala Boaventura (2019), que são reforçados e partilhados nos encontros entre corpos-territórios (XAKRIABÁ, 2018), nas conversas e nas trocas de conhecimentos e cuidados.

Seguindo a lógica de Boaventura de Souza Santos (2019), de nos tornamos coautoras e coautores, quando recontamos aquilo que nos ensinaram as antigas e antigos. Me coloco também na posição de ser coautora de minha própria dissertação, pois, são muitas as histórias Karipuna aqui recontadas.

Glória Anzaldúa, filósofa de origem chicana<sup>18</sup>, em seu ensaio intitulado “Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo” (2000, p.229), traz reflexões sobre a língua e a escrita. Interpreto esta carta como endereçada a mim, pois imagina a nós, mulheres não brancas, enquanto escrevemos, e que os perigos que enfrentamos para realizar a escrita, são diferentes daqueles que enfrentam as mulheres brancas ao realizarem este mesmo ato, pois, nós, ao contrário delas não podemos transcender ou ultrapassar os perigos, o que podemos é encará-los de frente, pois, diferente delas não temos muito a perder. Com relação ao que diz Anzaldúa, ao pensar a escrita, reflito que estou a encarar o perigo da história única (ADICHIE, 2019, XAKRIABÁ, 2018) e as lutas e resistências pelas quais as minhas antigas e antigos passaram e ainda passam para que eu, assim como outras parentas e parentes de minha geração, possamos estar onde estamos, nas aldeias e nas universidades, transmitindo de modo oral e escrito as histórias do sistema Karipuna.

Nesta mesma carta Anzaldúa (2000, p. 229) completa que as mulheres não brancas que escrevem são invisíveis e a depender de sua orientação sexual tornam-se inexistentes. Além de que escrevemos e falamos em línguas, tal como é mencionado no título, só que “os brancos não querem conhecer estas línguas e não se preocupam em aprendê-las”. No caso de nós indígenas, são as línguas de nossos povos originários, nas palavras de Anzaldúa, são as línguas que refletem as nossas culturas e os nossos espíritos, pois, há conhecimentos e

---

<sup>18</sup> Chicana/o é uma identidade, correspondente a quem nasceu nos Estados Unidos, mas é filha/o de pais latino-americanos.

acontecimentos que só fazem sentido se forem ditos em nossa língua materna e em nossos próprios termos, são intraduzíveis, inexistentes em outras línguas ou as outras línguas não dão conta de explicá-las por completo. Há aspectos das cosmologias dos povos indígenas que são intraduzíveis para a língua portuguesa, porque a lógica do pensamento de um povo indígena é distinta da lógica de pensamento dos povos não indígenas.

As escolas que frequentamos, ou não frequentamos, não nos ensinaram a escrever, nem nos deram a certeza de que estávamos corretas em usar nossa linguagem marcada pela classe e pela etnia [...] E o espanhol não era ensinado na escola elementar. E o espanhol não foi exigido na escola secundária. E mesmo que agora escreva poemas em espanhol, como em inglês, me sinto roubada de minha língua nativa (ANZALDÚA, 2000, p. 229).

Lembro que nas escolas que frequentei (escolas não indígenas) fui ensinada que no Brasil se fala apenas uma língua. Minha mãe não me ensinou o kheul, por acreditar que o português seria o suficiente. Argumento semelhante ao de Geraldo Lod, liderança do povo Galibi Kalinã, que argumentou em Assembleia dos Povos Indígenas de Oiapoque na aldeia Ariramba (Karipuna) em 1997 que em sua aldeia (São José dos Galibi – Terra Indígena Galibi – Oiapoque – AP), apenas o ensino do português era necessário (Capiberibe, 2003, p.141). Suzana contrariou o ensinamento de minha avó, ela tem suas próprias explicações para não ter me ensinado a língua, embora eu, no momento, não as compreenda. Mesmo não sendo criada no kheul, me esforço para compreender os termos de nosso-sistema. Escrever nos termos e na lógica de nosso próprio povo é reverter, romper e anular imagens estereotipadas sobre quem somos, tal como diz Anzaldúa. Finalizando a autora que jamais viu “tanto poder para motivar e transformar os outros como aquele presente na escrita das mulheres não brancas” e que escrever é o ato mais atrevido que já realizou (ANZALDÚA, 2000).

Falar e escrever em nossos próprios termos também é importante para que não se recaia no perigo de uma “história única”, conceito de Adichie (2019), mas que também aparece na escrita de Célia Xakriabá (2018).

## **O PERIGO DE UMA HISTÓRIA ÚNICA**

*As histórias foram usadas para espoliar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar. Elas podem despedaçar a dignidade de um povo, mas também podem reparar essa dignidade despedaçada*

*Chimamanda Ngozi Adichie*

Em acordo com a escrita de Chimamanda Adichie (2019), a “história única” acontece quando se molda e se propaga uma versão de uma história ao mesmo tempo em que se invisibiliza as versões que outras/os pessoas ou povos dariam para este mesmo acontecimento e/ou o modo como ele realmente aconteceu.

Em Adichie, a história única é imbuída de poder econômico e político, ou seja, quem detém o poder de criar e perpetuar as histórias únicas é quem possui tais poderes. A autora explica isto através de um conceito chamado *nkali* - palavra em igbo, a língua falada na Nigéria<sup>19</sup> e que significa “maior que o outro”. Afirmando que “o modo como as histórias são contadas, quem as conta, quando são contadas e como são contadas depende do quanto se é maior que os outros em termos políticos e econômicos, ou seja, que depende do poder de quem realiza isto, além de que a história única cria estereótipos”. Para Adichie os estereótipos não são necessariamente mentirosos, mas, são algo incompleto da verdade.

A autora também define o conceito de poder como “a habilidade não apenas de contar a história de outra pessoa, mas de fazer com que ela seja a sua história definitiva”, completando, ao mencionar um poeta palestino de nome Mourid Barghouti, que a melhor maneira de espoliar um povo é não permitir que este povo conte sua própria história (ADICHIE, 2019, p.22-24) e que a história única depende dos interesses de quem a conta:

[...] Comece a história com as flechas dos indígenas americanos, e não com a chegada dos britânicos, e a história será completamente diferente. Comece a história com o fracasso do estado africano, e não com a criação colonial do estado africano, e a história será completamente diferente (ADICHIE, 2019, p.23-24).

Isto me lembra Monique Malcher (2019, p.39), que em obra de ficção escreve que “o sofrimento não é desastre natural, ele é arquitetado por quem tem *poder*”. Para Adichie (2019, p.32-33) as histórias podem ser utilizadas para “espoliar e caluniar” ou para “empoderar e

---

<sup>19</sup> Adichie é nigeriana e traz os termos de seu país de origem em sua escrita.

humanizar”, podem “despedaçar dignidades” ou recuperá-las. Segundo a autora, nunca existe uma história única.

A história única de Adichie é uma ponte para a carta de Anzaldúa (2000):

Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você. Para me tornar mais íntima comigo mesma e consigo. Para me descobrir, preservar-me, construir-me, alcançar autonomia ... Escreverei sobre o não dito, sem me importar com o suspiro de ultraje do censor e da audiência (ANZALDÚA, 2000, p. 232).

Chimamanda Adichie retrata em sua obra não só o conceito, mas também como ela, enquanto uma mulher negra e nigeriana que foi fazer faculdade nos Estados Unidos, também é uma vítima da “história única”. Assim como a autora, eu como indígena mulher também percebo que sou vítima desta mesma história, assim como o são minhas parentas e parentes e como foram nossas antigas e antigos antes de nós. Mas para que as gerações vindouras não o sejam.

O genocídio, o etnocídio, o epistemicídio e o ecocídio são invisibilizados e postos à margem pela história única do colonizador e de seus descendentes, uma história única que violenta e que invisibiliza a diversidade dos 305 povos originários que compõem o Brasil.

Nós, povos originários, somos grupos postos à margem na academia. Quando nós pesquisamos com nossos povos de origem, trazemos para os territórios das universidades nossas memórias e epistemologias ancestrais. Aqui, mais uma vez trago Kilomba (2019, p.30-51) e seus questionamentos sobre a academia: “Quem (dentro dela) pode falar? Quem pode produzir conhecimento? E o conhecimento de quem é reconhecido?” Kilomba examina o colonialismo na academia e a descolonização do conhecimento, pois, para esta autora as universidades não são espaços apenas de conhecimento, mas também são espaços de reprodução da violência. Pois, como coloca a historiadora Talíria Petrone (2019, p.17), “se o regime colonial foi rompido, não houve ruptura com as relações coloniais de poder”. Kilomba chama a atenção para a questão de que aquelas e aqueles que pesquisam com seus povos ou grupos de origem são geralmente classificados como pessoas que estão a produzir um trabalho “interessante, mas pouco científico, demasiado subjetivo, pouco objetivo e muito emocional”. Para ela estas são máscaras que tentam silenciar nossas pesquisas e que nos posicionam nas margens como portadoras de conhecimentos desviantes. Célia Xakriabá (2018, p.19) escreve em sua dissertação “que nossos desafios como indígenas nas universidades são demarcar os territórios acadêmicos. Mas que nelas, muitos de nós não

somos considerados como produtores e autores de conhecimentos. Além de que nas universidades somos constantemente questionadas sobre nossa capacidade de ocupar lugares na academia”.

Quando elas/eles falam é científico, quando nós falamos é acientífico [...]. Essas não são simples categorizações semânticas; elas possuem uma dimensão de poder que mantém posições hierárquicas e preservam a supremacia branca. Não estamos lidando aqui com uma “coexistência pacífica de palavras”, como Jacques Derrida enfatiza, mas sim com uma hierarquia violenta que determina quem pode falar [...]. O conhecimento é colonizado [...] o colonialismo “não apenas significou a imposição da autoridade ocidental sobre terras indígenas, modos indígenas de produção, leis e governos indígenas, mas também a imposição da autoridade ocidental sobre todos os aspectos dos saberes, línguas e culturas indígenas [...] (KILOMBA, 2019, p.52-53).

Xakriabá (2018, p.50) evoca que os territórios que demarcamos na academia, não se circunscrevem apenas as nossas presenças em salas de aula. Mas também ao:

desafio de demarcar e reinscrever o espaço acadêmico segundo a nossa própria lógica e visões de mundo. Mostramos que somos indígenas e que a história que contavam sobre nós consistia em uma história única, hegemonicamente construída, entretanto, agora reivindicamos também a oportunidade de construir histórias como contranarrativas, por meio da autonomia de contar a nossa própria versão. E estamos nesse espaço também para demonstrar que a presença indígena não faz parte apenas de uma história passada (pretérita, como dizem os historiadores), pois somos protagonistas de uma história que está sendo tecida no presente (XAKRIABÁ, 2018, p.50).

Ainda sobre a história única, Kunã Aranduhá Kaiowá, liderança do povo Guarani Kaiowá, diz que a história do Brasil, que é contada, não foi uma história escrita por nós povos indígenas e que nem somos nós, quem nomeamos as coisas desta história. Concluindo que também não fomos nós, quem nos nomeamos de indígenas, mas que fomos nomeados por outros<sup>20</sup>.

A socióloga Silvia Rivera Cusicanqui, de origem indígena, compreende, que para os povos originários, a história única não existe e que as histórias não estão associadas e engessadas a um tempo histórico ocidental, mas erigidas em uma concepção de espaço e tempo que partem de outras perspectivas onto-epistêmica. Evocando que as histórias dos povos indígenas não são lineares, mas circulares e em espirais. (BARBOSA, 2021, p.159-170).

---

<sup>20</sup> Aranduhá Kaiowá realizou esta fala em roda de conversa intitulada “Corpos-Territórios: As Mulheres Indígenas dos Seis Biomas brasileiros” no evento Fazendo Gênero na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) em julho de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Zcd5ERJ2P8U&t=5769s>. Acesso em: 07 out. de 2021

Retornando a Kilomba, as estruturas de validação do conhecimento são controladas por acadêmicas e acadêmicos brancos. Posições de autoridade e comando na academia são negadas a indígenas e negras/os. Afirma que “o que encontramos na academia não é uma verdade objetiva científica, mas sim o resultado de relações desiguais de poder e “raça”<sup>21</sup> [...] que ditam o que é considerado verdadeiro e no que se deve acreditar” (Kilomba, 2019, p.53).

Kilomba (2019, p.54) explica que *epistemologia* é uma palavra derivada de outras duas em grego, a primeira delas *episteme*, significa *conhecimento*, enquanto a segunda, *logos*, significa *ciência*. Indígenas são constantemente questionadas de não estarem a produzir ciência, justamente por tratarem de temas que são considerados pessoais e subjetivos, e que, portanto, se distanciam do que seria a epistemologia, quando muitos dos conhecimentos dos povos originários e tradicionais são apropriados por não indígenas para a produção das ciências. Ela afirma que é necessário uma epistemologia que inclua o pessoal e o subjetivo como parte do discurso acadêmico. Sobre isto a autora diz:

[...] todos falamos de um tempo e lugar específicos, de uma história e realidades específicas – não há discursos neutros e objetivos. Quando acadêmicas/os brancas/os afirmam ter um discurso neutro e objetivo, não estão reconhecendo o fato de que elas e eles também escrevem de um lugar específico que, naturalmente, não é neutro nem objetivo ou universal, mas dominante. É um lugar de poder [...] Eu como uma mulher *negra*, escrevo com palavras que descrevem minha realidade, não com palavras que descrevem a realidade de um erudito *branco*, pois escrevemos de lugares diferentes. Escrevo da periferia, não do centro. Este é o lugar de onde eu estou teorizando, pois, coloco meu discurso dentro da minha própria realidade [...] Como escritoras/es e acadêmicas/os negras/os, estamos transformando configurações de conhecimento e poder à medida que movemos entre limites opressivos, entre a margem e o centro [...] Quando produzimos conhecimentos, argumenta bell hooks, nossos discursos incorporam não apenas palavras de luta, mas também de dor – a dor da opressão [...] ela (bell hooks) argumenta, de ainda sermos excluídas/os de lugares aos quais acabamos de “chegar”, mas dificilmente podemos “ficar” (KILOMBA, 2019, p.58-59).

Pensando no que escreve Kilomba, falo e escrevo a partir do lugar de uma indígena mulher Karipuna, que é jovem, mas que dialoga com as antigas. Escrevo também a partir de uma identidade de indígena antropóloga e parto de um posicionamento, que é o de que as subjetividades não necessariamente anulam as objetividades nas pesquisas, que os povos indígenas possuem suas epistemologias específicas e que nossas cosmologias estão incluídas nelas. Escrevo com as palavras que descrevem o meu estar na cidade e os retornos para a aldeia. Escrevo a partir de corpos-territórios, que são lugares de memória (XAKRIABÁ, 2018, p.34-36). Teorizo e escrevo da periferia, tanto no sentido acadêmico de os nossos

---

<sup>21</sup> Grada Kilomba em sua pesquisa compreende os povos indígenas como povos racializados (KILOMBA 2019).

conhecimentos não serem considerados canônicos, quanto literalmente escrevo de uma periferia, pois, em Belém-PA, resido em um dos maiores bairros periféricos da cidade, a Terra Firme<sup>22</sup>.

Gersem Baniwa (2006, p.23) diz que o “domínio e a apropriação dos poderosos instrumentos de trabalho e luta do mundo de hoje é algo que não nos tornam menos indígenas ou iguais aos brancos, mas é algo que nos proporciona maior capacidade de intervenção e contribuição para o fortalecimento da luta histórica dos povos indígenas do Brasil”. Em diálogo com Baniwa, trago a socióloga Nanah Sanches Vieira (2020, p.1) que escreve que “as indígenas mulheres estão cada vez mais ativas como estudantes e pesquisadoras nos espaços acadêmicos brasileiros, trazendo para o território da universidade suas epistemologias e visualizando o diploma como uma ferramenta de luta para os povos originários”. Sanches Vieira também evoca o Documento Final da I Marcha das Mulheres Indígenas (2019) que trata da importância do:

empoderamento das mulheres indígenas por meio da informação, formação e sensibilização dos nossos direitos, garantindo o pleno acesso das mulheres indígenas à educação formal (ensino básico, médio, universitário) de modo a promover e valorizar também os conhecimentos indígenas das mulheres (Documento Final da I Marcha das Mulheres Indígenas, 2019).

Ainda de acordo com as análises de Sanches Vieira (2020, p.11) quando as indígenas mulheres vislumbram a possibilidade de narrarem-se, transformam-se em resistências e suas vozes nas academias insurgem contra as violências. A pesquisadora lança olhares e amplia em sua escrita as vozes daquelas que não querem ser somente quem informa, mas também querem ser quem observa, analisa, reflete e critica nas pesquisas com seus povos com olhos de mulher, tal como expressa Sandra Benites do povo Guarani Nhandewa, na escrita da socióloga.

Tecendo diálogo entre Baniwa (2006) e Sanches Vieira (2020) há o escrito de Joana Cabral de Oliveira e Lucas Keese dos Santos (2016, p.115) que mencionado que “jovens Guarani Mbya, em projeto, se apropriaram de instrumentos de pesquisa como ação política para produzir para o estado um discurso sobre eles próprios. Na percepção das autoras, isto foi algo que trouxe a multiplicidade de formas de se conhecer, tendo de um lado os modos Guarani e do outro as técnicas antropológicas”.

---

<sup>22</sup> Os indígenas quando vem para os centros urbanos, geralmente, residem em bairros considerados periféricos. A maioria de minhas parentas e parentes, quando vem para Belém realizar os cursos da Universidade Federal do Pará (UFPA), passam a residir nos bairros do Guamá e Terra Firme, dois dos maiores e mais conhecidos bairros da periferia belenense.

Nicole Soares-Pinto (2016, p.257-284), antropóloga, em texto sobre “usar a cultura dos outros”, pauta questões que dizem respeito a quando nós indígenas apresentamos os nossos conhecimentos para os não indígenas e sobre o movimento de nós sermos mediadoras entre os conhecimentos e mundos indígenas e não indígenas. Soares-Pinto se refere, especificamente, a jovens Djeoromitxi que estavam atuando em projetos de educação com antropólogas/os. Porém, a partir destes jovens e das antropólogas, também reflito sobre minha identidade enquanto Karipuna e antropóloga para com estas questões, pois, a escrita de nós mesmas, é de alguma forma apresentar alguns de nossos conhecimentos e vivências às leitoras e leitores não indígenas, mas nem todos eles, pois, como coloca Boaventura de Souza Santos (2016) a aqueles conhecimentos que não podem ser escritos e completo que a conhecimentos que não podem ser ditos e escritos para os não indígenas, pois, não podem ter contatos com eles. Prosseguindo, todo indígena é um mediador entre diferentes mundos, pois, transitamos por muitos, nos utilizando dos conhecimentos de nossos povos originários e dos conhecimentos dos não indígenas. Mas existem especificidades, eu manejo um conhecimento não indígena que envolve ensinamentos da antropologia, mas por exemplo, uma médica de meu povo maneja conhecimentos da saúde, muitos dos quais são desconhecidos por mim. Aqui, para tecer uma escrita com as parentas, desenvolvo um discurso que é um constante manejar entre conhecimentos Karipuna e antropológicos, que no final resultam em um discurso Karipuna antropológico.

Nesta seção e em todos os capítulos, me volto para a mediação entre conhecimentos de nosso-sistema Karipuna dados pelas mulheres e as teorias sobre a escrita, a antropologia, as etnográficas e as autoetnográficas como instrumentos de fortalecimento de nossas memórias indígenas.

No contexto desta dissertação pauto a escrita, pela ênfase que as parentas me deram em escrever com nossas trajetórias, com os fundadores de Santa Isabel e principalmente com o que vem da aldeia. Além de como a escrita é entendida por nosso povo, como uma forma de preservação das nossas histórias e lutas, por isso articulo textos que abordam a escrita das histórias que não são únicas a acontecimentos relacionados à própria escrita com os povos indígenas e em especial com o meu povo. Porém, o que escrevo, não é um discurso somente para os não indígenas, é um discurso principalmente para nós mesmos, que somos Karipuna, é uma tentativa de guardar as histórias de minha avó, de meu avô, de minha mãe, tias e da aldeia. É uma tentativa de se escrever para o presente e para o futuro, olhando para nossa

ancestralidade, de se realizar um registro de trajetórias, vivências, conhecimentos e práticas. Mas compreendendo que os não indígenas também se farão leitoras e leitores deste discurso.

A escrita para mim, no desenvolvimento desta pesquisa, também é subjetivação Karipuna, pois, escrevendo com meu povo, fui conhecendo e me apropriando das histórias de minhas ancestrais, enriquecendo meu repertório de ensinamentos Karipuna, assim como me apropriando das técnicas antropológicas adquiridas na universidade.

Com o foco em escrever sobre as nossas histórias, a partir dos nossos próprios termos, ou seja, a partir dos ensinamentos de nosso próprio sistema; a partir das vozes daquelas que contam as histórias para nós, as antigas; daquilo que é recebido oralmente e através das práticas; do que se escolhe deixar para o futuro como memórias coletivas materiais e imateriais. Compreendo que a escrita deste texto antropológico, é de autoria coletiva, pois, o que coloco nele é aquilo que minhas parentas me solicitam, além de que este é constituído de conhecimentos compartilhados por vários membros do grupo e que vem de várias gerações.

Há também, na escrita deste texto, especificamente em seu aporte teórico uma aliança entre a literatura antropológica de indígenas mulheres e escritos de mulheres negras. Esta aliança não ocorreu de maneira intencional, quando percebi estava dialogando fortemente com elas e isto foi algo que se tornou fundamental para o primeiro capítulo. Porém, não aparecendo tanto na introdução, nem nos segundo e terceiro capítulos, partes do texto em que ecoam as vozes indígenas em aliança com as antropólogas e antropólogos não indígenas. A partir do que as escritoras negras (ADICHE, 2019; KILOMBA, 2019) estão a pesquisar com as mulheres, com a escrita, com a memória e com as suas próprias epistemologias ancestrais, vou tecendo esta parte da dissertação. O que elas escrevem conversa com os anseios que tenho para com a pesquisa e se entrelaçam ao longo do texto a aquilo que vem da oralidade de minhas parentas mais velhas.

## **SOBRE AUTOETNOGRAFIA E ESCREVIVÊNCIA: COMO COMEÇO A COSTURAR ESTE TECIDO**

*Mulheres indígenas (re)tomam a palavra: elas trazem até os espaços da academia as histórias de suas mães, tias e avós, costurando a memória viva e a palavra escrita.*

*Nicole Soares-Pinto, Ana Maria Ramo y Affonso e Sandra Benites*

Nesta seção começo a tecer algumas considerações sobre a teoria autoetnográfica que realizo nesta dissertação. Porém, também reflito nesta mesma parte da pesquisa sobre a escrevivência, pois, ao pesquisar sobre a autoetnografia, tomei ciência da existência deste método de escrita, que em alguns pontos se assemelha com a teoria autoetnográfica e que contribui para algumas reflexões deste estudo. O que realizo nesta dissertação é uma autoetnografia que traz alguns elementos da escrevivência. Começarei a explicar nesta parte do texto como as costuro, assim como a autoetnografia e a escrevivência contribuem para os diálogos que tenho com as parentas, sobre nós, nossos conhecimentos, nossas práticas e Santa Isabel.

Para iniciar tais discussões teóricas, explico que o que estou a realizar aqui, também é caminho semelhante ao que é traçado por outras parentas que, assim como eu, também são pesquisadoras antropólogas e que estudam com seus respectivos povos. Nicole Soares-Pinto, Ana Maria Ramo y Affonso e Sandra Benites (2019), esta última parenta Guarani Nhandewa, dizem em artigo:

*Mulheres indígenas (re)tomam a palavra: elas trazem até os espaços da academia as histórias de suas mães, tias e avós, costurando a memória viva e a palavra escrita [...] (SOARES-PINTO; RAMO Y AFFONSO; BENITES, 2020, p. 174).*

Estas autoras comentam o artigo de Franciene Fontes (2020) do povo Baniwa, em seu texto as pesquisadoras falam:

*[...] Escrevivência, conceito associado à premiada literata negra Conceição Evaristo e aqui convocado pela antropóloga Fran Baniwa. Escrever a experiência e viver a escrita, eis que é com esta palavra “Minha escrevivência, experiências vividas e dialogadas com as mulheres indígenas do Rio Negro – Amazonas/Brasil”, que Fran nos oferece a sua história. Situada em um “entre-mundos”, ela decide falar da potência política de afirmar e reconhecer que as mulheres têm as suas próprias teorias para “explicar sua experiência no mundo e suas transformações”. Autodeterminar-se, nos explica Fran, é se chamar pelo próprio nome ao aparecer frente ao outro, atentando aos nomes pelos quais outros querem ser chamados [...] (SOARES-PINTO; RAMO Y AFFONSO; BENITES, 2020, p. 175).*

O que realizo nesta dissertação é o que as autoras evocam no epílogo acima e assim como Fran Baniwa, também escrevo sobre as experiências vividas, vistas e sobre os diálogos com as parentas de Santa Isabel. Da mesma forma estou em um entre mundo, o mundo da aldeia Santa Isabel e o mundo do território urbano, em Belém. Fontes (2020) diz neste texto, que nós povos indígenas, temos nossas próprias teorias, explicações, autodeterminações e formas pelas quais queremos ser chamadas. Falamos em nossos próprios termos de nossos próprios sistemas, tal como diz Linda Terena (AMANTE, 2020).

A escrevivência, nas palavras de Conceição Evaristo (2017, p.10-13), é um método de escrita que mistura realidade e ficção, escrita e vida, ou como a autora fala, escrita e vivência, “escrevivência”. Em sua obra, *Becos da Memória*, ela define este conceito:

[...] Minha memória ficcionalizou lembranças e esquecimentos que minha família e eu tínhamos vivido, um dia. Tenho dito que *Becos da memória* é uma criação que pode ser lida como ficções da memória. E, como a memória esquece, surge a necessidade da invenção. [...] a literatura marcada por uma escrevivência pode com(fundir) a identidade da personagem narradora com a identidade da autora [...]. (EVARISTO, 2017, p.10-13).

Quando realizo esta autoetnografia relaciono escrita e vivência, tal como ocorre na escrevivência de Evaristo (2017), mas não há a ficcionalização nas falhas da memória. Não ficcionalizo o que minhas parentas e eu apresentamos ao longo do texto, pelo contrário, as falhas da memória são admitidas, elas fazem parte da própria vivência e quando uma memória se encerra inicia-se a escrita de uma outra memória que me foi narrada. Compreendo que Fran Baniwa talvez esteja fazendo uma releitura do que é a escrevivência, excluindo a ficcionalização dos fatos. Nesta interpretação tanto ela, quanto eu, estamos escrevendo sobre aquilo que vivemos e aquilo que são acontecimentos que as parentas viveram e relataram a nós.

Através da leitura de *Becos da Memória* de Evaristo (2017), também compreendo que a escrevivência é reter imagens nas memórias, colecionar histórias e preservar quem as contou, é recontá-las, eternizar as gerações passadas através das gerações futuras. Compreendendo que a memória e a vivência do outro também pode ser a de outras pessoas. Coleciono muitas histórias e as que estão aqui são as de minhas antigas Karipuna, que recontam o passado, que agora escrevo e que continuarei a recontar oralmente, pois, enquanto coletivo nossas vivências se costuram e dialogam.

A escrevivência de acordo com artigo de Lisandra Vieira Soares e Paula Sandrine Machado (2019, p.203), é um conceito que se refere à escrita de mulheres negras e ao “incômodo que sua produção causa no interior da produção acadêmica”, esta última nas palavras das autoras “hegemonicamente branca e androcêntrica”. Além de definirem a escrevivência como uma “virada epistêmica, engajada na militância e nos movimentos políticos destas mulheres”. Soares e Machado (2019, p.205), tratam da questão de que as autoras negras não figuram nos cânones literários, criando-se, portanto, a sensação de que elas não escrevem e chamam a atenção para o fato de que autoras e autores afrodescendentes possuem suas identidades raciais diluídas a ponto de não se saber que são pessoas negras que escrevem, passando-se a acreditar que são autoras e autores brancos. Ambas as autoras compreendem a “escrevivência” como algo que parte da literatura, mas que não está preso a ela, pois, se articula com outras áreas do conhecimento, já que a escrevivência é um recurso metodológico de escrita que, no artigo de Soares e Machado é utilizado na psicologia, mas que no texto da parenta Fran Baniwa é trazido para a antropologia.

As contribuições de Soares e Machado (2019, p.206) para a presente dissertação também estão no sentido de que a pesquisadora ou o pesquisador que se utiliza do recurso da escrevivência “coloca em perspectiva a dicotomia entre sujeito de pesquisa e pesquisadora/o”. Além de ser um recurso que, de acordo com elas, necessita de três elementos e estes são: “corpo”, “condição” e “experiência”.

Aqui escrevo sobre as experiências coletivas das parentas: minhas ancestrais e antigas. Ao escrever com elas, suas trajetórias se confundem com a minha, assim como suas memórias. Portanto, ao escrever a partir de seus corpos-territórios, escrevo também a partir de meu corpo-território. Aquilo que as/os indígenas escritoras/es escrevem sobre si e com seus povos de origem também traz a dicotomia entre sujeito de pesquisa e pesquisadora presente na escrevivência, assim como também ocorre na autoetnografia. O que dizem Soares e Machado (2019, p.207), a respeito dos elementos “corpo”, “condição” e “experiência”, se molda na escrita das indígenas mulheres com suas coletividades, assim, como a autoetnografia também é algo que parte do corpo. Pois, é do corpo tanto na escrevivência quanto na teoria autoetnográfica que advém as vozes, as memórias, as vivências, as vulnerabilidades e aquilo que é visto e ouvido.

Retomando o texto de Soares-Pinto, Ramo y Affonso e Benites (2020) é dito por elas que:

[...] O tempo é curto: é preciso contar as histórias que atualizam a memória em defesa da vida. Somos agraciados com a eloquência dessas mulheres que, frente ao inusitado, ao inominável e às tantas violações que seus povos vêm sofrendo, tomam a palavra e, com muita coragem, nos contam de seus mundos e nos recontam os mundos próprios de Outros, entre eles os mundos não indígenas. Eis que na palavra há resistência. Narrar o presente, para abrir novos caminhos aos que virão [...] (SOARES-PINTO; RAMO Y AFFONSO; BENITES, 2020, p.177).

Estas autoras tratam do costurar das palavras das antigas nos textos que realizamos. Este é um costurar dos conhecimentos e de diversos mundos para a nossa geração e para as gerações de parentas e parentes que viram. O costurar, é um ato realizado com as mãos e com a atenção do olhar. Minhas avós, a Karipuna, Delfina, (sobre a qual trago a memória) e a minha avó não indígena, Honorata (que aqui evoco brevemente), eram costureiras, realizavam isto nos tecidos. A habilidade que demonstro para com as costuras não são as mesmas que as delas, mas retomo este ato que elas realizaram e sobre o qual tenho um forte afeto. As costuras que realizo com as parentas são outras, são nos textos, em que também com as mãos, através das palavras, escrevo e costuro conhecimentos, vivências e mundos. Este costurar é um preservar do que vem de nossas ancestrais, é uma forma de resistência. Aquilo que as antigas contam é costurado e nos constitui como mulheres Karipuna.

## AUTOETNOGRAFIA

*“A/O antropóloga/o ainda é definido como um ser que precisa permanecer separado do Outro, mesmo quando ele ou ela procura explicitamente superar tal lacuna”*

*Lila Abu- Lughod.*

Após começar a costurar o que une a escrevivência à autoetnografia com relação a esta dissertação, passo nesta seção a tratar um pouco mais da teoria autoetnográfica. Tomei ciência da existência da autoetnografia durante a graduação, quando comecei a pesquisar com as parentas. Mas isto ocorreu através da leitura de uma teórica não indígena, Daniela Versiani

(2013). Ocorrendo também a partir da busca de leituras de indígenas que escreviam sobre si e com seus povos de origem, ou seja, que escreviam de uma posição interna ao grupo com quem dialogavam.

Durante outubro e novembro de 2020, na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia (RBA) da ABA (Associação Brasileira de Antropologia), participei de uma oficina de autoetnografia com algumas/alguns docentes que realizam pesquisas nesta área<sup>23</sup>. A partir deste encontro, junto à leitura que havia realizado de artigo de Fabiene Gama (2019) e outras literaturas, que também abordam a autoetnografia, porém centradas nos povos indígenas (KOPENAWA, ALBERT, 2015; RAMOS, 2007), passei a compreender que ela é teoria que parte de uma ou várias experiências da pesquisadora ou pesquisador e reflete-se sobre estas experiências que são colocadas.

Em acordo com os ensinamentos que tive na oficina da ABA, a autoetnografia, assim como a escrevivência é uma experimentação com a escrita. Ela é texto que pode ser construído a partir de recursos como as observações, as entrevistas, as histórias de vida, as fotografias, os vídeos, os desenhos, as colagens e as gravações em áudio. Ela pode ser percepção, sensorialidade e poética. Para Aline Veras Moraes Brilhante e Cláudio Moreira (2016), ela é performance e é algo que desafia os cânones. A autoetnografia é um texto que parte de nossos corpos. Corpos antes escondidos e silenciados, tal como ocorre na escrevivência (EVARISTO, 2017; SOARES, MACHADO, 2019) ou corpos-territórios como coloco, pensando nos escritos de Xakriabá (2018). De acordo com Gama (2019, p.191) a autoetnografia é produzida a partir de “conhecimentos apreendidos através do nosso corpo, que se move e encontra diferentes ambientes, pessoas, objetos e experimenta diversas emoções”.

Quando estive na oficina da ABA, tive contato com autoetnografias que trabalhavam temas concernentes a corpos que experienciavam relações homoafetivas, a surdez e a esclerose múltipla, o que me fez perceber a possibilidade de pesquisas que podem ser tecidas na autoetnografia com os diferentes corpos existentes. Nesta dissertação os corpos que se fazem presentes são os corpos-territórios de indígenas mulheres do povo Karipuna. Corpos

---

<sup>23</sup> Me refiro a Oficina de Autoetnografia, coordenada por Fabiene de Moraes Vasconcelos Gama (UFRGS) e ministrada por Gustavo Antonio Raimondi (UFU), Anahi Guedes de Mello (UFSC) e Nelson Filice de Barros (Unicamp) na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia (RBA) da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) entre 31 de outubro de 2020 e 03 de novembro de 2020.

que guardam e ensinam conhecimentos e memórias de nosso povo de origem. Corpos que ao longo dos séculos passam por processos de silenciamento e que são considerados como corpos que não podem produzir conhecimentos acadêmicos, corpos que são considerados subalternos (Kilomba, 2019).

Para Kilomba (2019, p.63-77) explorar os significados do corpo não deve ser confundido com narcisismo ou essencialismo e escrever sobre ele é uma estratégia utilizada por mulheres africanas e afrodiáspóricas para desconstruir suas posições dentro da academia, pois, pessoas negras e indígenas são excluídas da maior parte das estruturas sociais e políticas acadêmicas.

Para Versiani (2013, p.57-71) a autoetnografia é um conceito ainda em construção. Composto pela autobiografia em diálogo com a antropologia, evocado através das memórias e das subjetividades. A autoetnografia, para Versiani, é dialógica no sentido de que no texto autoetnográfico há um sujeito que conversa com os outros, ou seja, existem outras subjetividades, que não apenas a da/do autora/autor. Na escrita do eu, há várias vozes que perpassam a pesquisa e que a tornam coletiva. Há um encontro de subjetividades e uma ligação entre o subjetivo e o coletivo.

No postscriptum de *A Queda do Céu*, entre Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015, p.512-549), também se percebe a relação dialógica entre ambos e entre os mundos pelos quais transitam, sendo esta obra, como diz o próprio Albert “um pacto político e literário ou um pacto etnográfico ou uma etnografia dialogada”. Bruce Albert explica, que a obra não é uma tradução direta de relatos autobiográficos e que esta foi escrita em colaboração e por iniciativa de um dos membros do povo Yanomami com quem pesquisa, no caso o próprio Davi Kopenawa, que assina a autoria da obra.

A relação desta obra com a autoetnografia é que ambos os autores constroem um texto baseado em relatos autobiográficos e reflexões xamânicas escritas em primeira pessoa, através da voz de Kopenawa. Nele aparece o eu do xamã Yanomami, mas também há momentos em que aparece o eu do antropólogo não indígena. Sobre estes “eus” Bruce Albert diz: Este livro é afinal um texto escrito/falado a dois. Completando que, nele não há apenas a possibilidade de duplicação das vozes, mas sim a possibilidade de uma multiplicidade de vozes que compõem um mosaico narrativo, pois, além das lembranças e reflexões pessoais, o que Kopenawa traz são as histórias e os valores do povo Yanomami.

Nesse caso, o “eu” narrador é indissociável de um nós da tradição e da memória do grupo ao qual ele quer dar voz. Portanto, o que ouvimos é um “eu” coletivo tornado autoetnográfico [...] A trama de suas palavras é tecida de lembranças pessoais tanto quanto de narrativas históricas, sonhos, mitos, visões e profecias xamânicas. Do mesmo modo, suas observações sobre sua própria sociedade e seus comentários perspicazes sobre os preocupantes costumes da nossa combinam várias modalidades discursivas, entre explicações autoetnográficas [...] (ALBERT, KOPENAWA, 2015, p.539, 548).

O que assemelha este texto a aquilo que Bruce Albert e Davi Kopenawa (2015) compreendem como autoetnográfico, são os relatos autobiográficos e o mosaico narrativo (as várias vozes). Aqui também há um “eu” ou vários “eus” que são indissociáveis de um nós da memória de um grupo de mulheres e de um povo. Havendo um eu coletivo, mesmo nos momentos do texto em que se percebe que a minha voz é mais ativa ou em momentos em que a voz de uma das antigas é mais.

Já Fabiene Gama (2020, p.189), escreve que:

A autoetnografia [...] nega a separação entre racionalidades e emoções, dados e análises, Eu e o Outro. Apontando para expressões presentes no corpo (na pele e em outros órgãos) e/ou sobre ele. (GAMA, 2020, p.189-190).

Gama (2020, p.189) pensa a autoetnografia como uma relação entre as ciências humanas, as artes, as teorias e as emoções. Como um gênero autobiográfico de escrita e de pesquisa que traz ao mesmo tempo o pessoal, a cultura e a vulnerabilidade.

Enquanto Brilhante e Moreira (2016) conceituam a autoetnografia como relacionada às artes, às emoções, às vulnerabilidades, às histórias e ao empoderamento da memória e das experiências de vida. Afirmando que a autoetnografia não é uma técnica de escrita, mas uma teoria que trata de questões morais, poder, política e ativismo. Para estes autores, na autoetnografia, o “eu” é algo central, mas também é central o modo como o pesquisador se encontra com o outro e as vozes que nela estão em diálogo.

Por último, sobre a autoetnografia, trago o pensamento de Alcida Rita Ramos (2007). Para esta antropóloga a autoetnografia realizada por indígenas nos faz passar da posição “de sujeitos de pesquisa para a de pesquisadores”, contexto que “força as/os antropólogas/os que pesquisam com povos originários a refletirem sobre a ética e a política que desenvolvem nas pesquisas”. Ramos explica que a etnografia implica um compromisso, em termos de parceria e diálogo, das/os antropólogas/os para com os povos indígenas, enquanto a autoetnografia possui o papel de ser a agencialidade plena destes povos na construção antropológica e nas autorias. Para esta autora, a antropologia realizada com e pelos próprios sujeitos indígenas é

“um instrumento de defesa da diferença”, uma antropologia que foge dos estereótipos e da mera “curiosidade vulgar” (RAMOS, 2007, p.15-19). Ao falar de suas observações com os jovens do povo Yanomami, afirma que quando estes passaram a construir suas autoetnografias “tomaram para si a tarefa de obter de seus pais e avós o conhecimento erudito sobre o universo Yanomami”. Para Ramos, a realização das autoetnografias é um processo de apropriação do saber etnográfico pelos próprios sujeitos indígenas.

Sobre o princípio de minhas vivências na antropologia e na autoetnografia, lembro de quando estava iniciando os estudos com as/os parentas/aos, em minha primeira experiência na Iniciação Científica, em que fui orientada por um senhor Karipuna da aldeia Manga (T.I. Uaçá) a não agir como os pesquisadores não indígenas, que vem para a aldeia, fazem amizades com os/as parentes/as, dormem em nossas casas, comem junto conosco e depois somem e nunca mais sabemos deles nem das pesquisas.

“[...] que muitas das vezes as pessoas se apegam a tais profissionais (antropólogos) e que eles terminam por não passarem muito tempo nas aldeias e as vezes não retornam a elas [...]”

Parente, aldeia Manga – T.I. Uaçá – Oiapoque -AP. Janeiro de 2017

Já um primo, também Karipuna, da aldeia Santa Isabel, em uma outra situação me orientou a “*não fazer como os outros antropólogos que querem prestígio apenas para si*”; recomendação que, posteriormente, também me foi dada por uma outra prima. Estes questionamentos também já ouvi de uma de minhas tias maternas e de minha mãe, pois é recorrente os antropólogos irem até Oiapoque realizarem suas pesquisas e não darem retorno para os povos indígenas da região. Uma outra prima, já me relatou que as parentas e os parentes não gostam de ficar contando as histórias de nosso povo para as/os antropólogas/os, por causa destas situações. Já percebi diversas vezes antropólogas/os se aproximarem de nós pelas coisas que poderíamos lhes contar, assim como já percebi antropólogas/os sobrepondo sua fala a dos parentes, seja presencialmente ou na escrita. Ser indígena e antropóloga me permite circular por dois mundos distintos e que dialogam, percebendo-se diversos níveis existentes entre eles.

A parenta Nelly Dollis, do povo Marubo, diz em entrevista:

Escolhi estudar Antropologia. A antropologia me chamava a atenção porque queria conhecer a realidade do Outro, afinal nasci e cresci vendo antropólogos transitando ali, então afinal, “qual era a curiosidade que trazia um antropólogo ali, qual era o interesse dele em conhecer meu povo, e para que isso?” Já que os antropólogos

estudam indígenas, eu queria estudar antropólogos (FRANCHETTO, BONILLA, 2019).

Isto que é dito por Dollis, já foi relatado a mim por outras parentas e parentes que também estudam antropologia, afirmando que fazem graduação e/ou pós-graduação nesta área para compreender o que os antropólogos querem conosco. “Queremos pesquisar os brancos, entender eles, pois, é isto que os brancos fazem conosco”, me disse um parente, durante um evento de saúde e antropologia. Ser indígena e antropóloga é um contexto que pode trazer esta curiosidade de querer compreender o porquê de os antropólogos desejarem tanto estar entre nós e o porquê deles igualmente escreverem tanto sobre nossos povos. Não sou uma exceção a esta curiosidade, ao estar na antropologia também quero compreender exatamente aquilo que minhas parentas e parentes colocam. Pois, convivi desde a infância em um ambiente museal, especificamente etnográfico. E desde a infância me questionava o que era a antropologia, o porquê de os/as antropólogos/as pesquisarem com os povos originários e como elas/es realizavam estes estudos. O que me rememora algo que minha mãe me disse há algum tempo: que via muitos antropólogos na aldeia durante sua infância e juventude, que isso despertou sua curiosidade sobre o que eles estudavam. Por isso desejou se tornar antropóloga e ingressou no curso de ciências sociais.

Aura Cumes, parenta do povo Maya Cakchiquel, em entrevista sobre as circunstâncias sociais do movimento indígena, diz que há a necessidade de que sejam os próprios povos indígenas que gerenciem as formas de luta e pensamento sobre o que é pertinente aos seus conhecimentos (BARRERA, 2018). Isto também me leva à fala das mulheres Marubo, na escrita de Dollis, que diz que quando iniciou a graduação no curso de antropologia, as mulheres mais velhas de seu povo lhe disseram:

“Os antropólogos contam tudo errado! Nós somos as autoras das nossas falas, e queremos que você conte do jeito que a gente contar para você. E que você coloque isso no papel”<sup>24</sup> (DOLLIS, 2017).

As mulheres Marubo reivindicaram que sua parenta Nelly escrevesse com as mulheres de seu povo. Nisto ela realizou uma pesquisa com a arte produzida pelas Marubo,

---

<sup>24</sup> Fala também abordada no texto “Os antropólogos contam tudo errado! Nós somos as autoras das nossas falas.” Entrevista com Nelly Duarte (Marubo) e Sandra Benites (Guarani). Disponível em: <https://amazonia.org.br/2015/11/os-antropologos-contam-tudo-errado-nos-somos-as-autoras-das-nossas-falas/> Acesso em 03 jan. 2020.

além de relatar as trajetórias destas mulheres, pesquisa que é sua dissertação de mestrado em antropologia (DOLLIS, 2017).

Para a antropóloga britânica Marilyn Strathern (2017) o que ocorre é que os antropólogos traduzem o que vivenciam para uma linguagem científica, o que cria um domínio exclusivo sobre as informações presentes nas teorias etnográficas, domínio este que é circunscrito pelo idioma antropológico e as categorias que o compõem. A linguagem científica da antropologia modifica a linguagem do dia a dia da aldeia, o que limita o acesso das/os parentas/os à aquilo que os/as pesquisadores/as realizam. Maria Lugones (2010), filósofa feminista, ao tratar das questões de gênero, denuncia que a tradução também pode ser uma forma de violência e de colonialidade. Esta denúncia, se trazida para a realidade das relações povos indígenas e pesquisadores, se adequa ao que aqui discuto. Isto também me lembra Viveiros de Castro (2002) ao falar do “tradutor traidor”, ou seja, do tradutor como alguém que constrói um outro discurso em cima daquele que foi dado pelo escritor, afirmando que os/as antropólogos/as “inevitavelmente” traem o discurso dos “nativos”<sup>25</sup>. Viveiros de Castro completa, que o discurso do antropólogo discorre sobre o discurso do “nativo”, pois, o discurso de um é distinto da fala do outro, já que, ambos não possuem as mesmas intenções para com a pesquisa. Como Karipuna e antropóloga, reflito que este discurso não faz sentido para nós indígenas, pois inviabiliza nosso acesso a aquilo que trata sobre nossos conhecimentos e povos, sendo isto algo que é criticado e discutido nas aldeias e entre as antropólogas e antropólogos indígenas.

Tonico Benites (2005), parente do povo Guarani Kaiowá, também pesquisador antropólogo, diz que os parentes/as depositam uma grande confiança no indígena que faz antropologia, por ser alguém que elas/es compreendem que possui propriedade e conhecimento para falar com seu povo de origem nas pesquisas, além de ser visto como uma pessoa que contribuirá para a solução dos problemas de seu coletivo.

Lila Abu-Lughod (2018, p.194), antropóloga, chama a atenção para o fato de que as feministas, os mestiços e os povos indígenas são grupos que deslocam as fronteiras entre si e o outro, dissolvendo separações e hierarquias, portanto, dissolvendo a distinção indígena e antropólogo no caso do indígena que faz antropologia, posição que, no pensamento de Abu-Lughod, se torna única. Em experiências como indígena e antropóloga e em relação com as/os parentas/es que também o são, em muitos momentos estas duas posições que ocupamos

---

<sup>25</sup> Utilizo o termo “nativo” apenas quando cito textos de antropólogas e antropólogos que utilizam esta categoria.

de fato se tornam indissociáveis. Porém, nós indígenas, colocamos a identidade de nosso povo a frente de outras identidades que tenhamos, como por exemplo, antes de sermos antropólogas/os, somos de determinado povo, antes de ser antropóloga sou Karipuna.

As ideias de Abu-Lughod, ainda que não sejam discussões voltadas especificamente para os povos indígenas, muito podem contribuir para as discussões das parentas e parentes que atuam ou que possuam interesse nas áreas das ciências sociais. Abu-Lughod critica velhas questões que fazem parte dos percursos acadêmicos das/os pesquisadoras/es sociólogas/os e antropólogas/os que se voltam, em seus estudos, para diálogos com suas comunidades e povos de origem, como por exemplo, na discussão que concerne “a convicção de que alguém não pode ser objetivo com sua própria sociedade”, herança durkheimiana, e que já está obsoleta (ABU-LUGHOD, 2018, p.195-196).

Isto de se distanciar do “objeto de conhecimento” também aparece para nós, indígenas pesquisadoras/es, e me remete a situações em que fui aconselhada a mudar de tema de pesquisa dentro da área da antropologia, sob justificativas bastante contraditórias de que eu não deveria pesquisar com o povo Karipuna, pois, em decorrência de ser Karipuna, a pesquisa não teria tanta qualidade quanto o teria caso eu estudasse com algum outro povo indígena. Ou que deveria me voltar para outro tema dentro da antropologia ou da sociologia, pois por ser indígena não seria “ético” trabalhar com os povos originários. Estes discursos não foram ditos por pessoas que desconhecem a realidade dos povos indígenas ou que não pesquisam nas ciências sociais, eles vieram de pessoas bastante conscientes da realidade das/os parentas/os e daquilo que já é considerado ultrapassado nas teorias e práticas antropológicas e sociológicas. O que há de comum entre a mulher e o homem que me falaram é que ambos não são indígenas. Sendo curioso que atualmente manifestem admiração por minha formação como indígena mulher e antropóloga que pesquisa com as parentas.

Esta situação e as leituras que faço me levam a Strathern (2017) quando questiona sobre se a antropologia devolve ou não, aos povos indígenas, as concepções que desenvolve sobre nós, também quando a autora afirma que os termos *sociedade* e *cultura* são formas de classificação que advém do ocidente<sup>26</sup>, de sociedades que não são indígenas. Porém, que são termos que já foram muito aplicados pela antropologia nos contextos com povos originários, por antropólogos de origem externa aos grupos. *Cultura* é também um conceito muito debatido por Abu-Lughod, quando diz que a “cultura opera no discurso antropológico para

---

<sup>26</sup> A oposição ocidente e oriente é criticada por Abu-Lughod (2018).

reforçar separações que inevitavelmente carregam sentidos hierárquicos”, propondo que antropólogos “nativos” ou “não nativos” escrevam contra o conceito de cultura (ABU-LUGHOD, 2018, p.194).

Mas porque insiro aqui, na discussão com a autoetnografia, estas outras discussões? Porque de acordo com Strathern (2017), a antropologia realizada pelo “nativo” é pensada por alguém que possui a concepção de *sociedade* e a concepção de *cultura* em consonância com sua *sociedade* e *cultura* de origem. Nesse sentido, a antropologia realizada pelo “nativo” está relacionada ao modo como o seu próprio entendimento de conhecimento é organizado e não em acordo com o entendimento de conhecimento do antropólogo externo ao povo, podendo-se inclusive descartar a utilização destes conceitos, assim como de outros, ou substituí-los por aqueles que são próprios do povo do “nativo”. Portanto, a indígena antropóloga ou antropólogo, quando pesquisa com seu próprio povo, realiza a pesquisa de maneira distinta da que fariam antropólogos externos. Falamos e escrevemos em nossos próprios termos.

Strathern (2017) também fala que o tipo de etnógrafo que o antropólogo se torna sofre influência se o antropólogo está em casa ou não, levantando a questão “de como se conhece quando se está em casa”, pois estar em casa não significa possuir um conhecimento e um controle maior, nem significa não possuir curiosidade e realizar descobertas. Para Strathern “estar em casa” amplia o que as pessoas sabem sobre si e sobre sua sociedade, isto é, amplia-se a reflexividade.

Uma importante questão da antropologia realizada pela/o indígena antropóloga/o é que seu estudo é visualizado pelas/os parentas/es e pela academia como algo que retornará de alguma forma ao seu povo de origem. Ou seja, que as parentas e parentes terão acesso ao que foi pesquisado e este acesso, muitas das vezes, se dá no retorno desta pessoa para sua comunidade de origem, para que ela traga para a aldeia os conhecimentos que aprendeu no mundo dos não indígenas. Por exemplo, um indígena que se gradua em medicina ou enfermagem e que passa a atuar na saúde indígena ou um indígena que se gradua em uma licenciatura e retorna para a aldeia para ser professor. A comunidade faz um investimento na/o indígena que vai para a cidade estudar, ela ou ele não está realizando os estudos apenas para si, mas, principalmente, para um coletivo, para ajudar sua comunidade quando concluir o curso. Isto me lembra conversas que já tive com minhas parentas e parentes, pois um tio meu, que atua na educação escolar indígena, conversou comigo que em Santa Isabel não há professor de sociologia e quando eu encerrasse meus estudos seria importante que eu desse

aula desta disciplina na aldeia; outra parenta me falou que quando eu terminasse o mestrado e abrisse um concurso para o Curso de Licenciatura Intercultural, que eu deveria me candidatar para a vaga, para ser professora de antropologia com as/os parentes/as de meu povo.

Retornando a Abu-Lughod (2018), esta pesquisadora considera que a posição das feministas, dos mestiços e indígenas antropólogas/os não é uma posição confortável, por conta do terreno mutável em que se inserem na academia. Criticando que o problema da/o antropóloga/o que estuda seu próprio povo seria a ausência de alteridade e que tal ausência recairia sobre a subjetividade, retornando mais uma vez ao problema de não poder ser objetiva, pois, como diz a autora:

“O/A antropólogo/a ainda é definido como um ser que precisa permanecer separado do Outro, mesmo quando ele ou ela procura explicitamente superar tal lacuna” (ABU-LUGHOD, 2018).

O que busco demonstrar, em acordo com Abu-Lughod (2018) é que se a antropologia se mantém presa ao “distanciamento” do “objeto de estudo” e a utilizar o termo “objeto de estudo”, ela continuará ultrapassada. Pois, as alteridades existem tanto quanto as familiaridades e as pessoas não são objetos. A busca da familiaridade não significa a dissolução da antropologia ou da alteridade em uma pesquisa, mas sim, de acordo com o vocabulário da autora, significa a busca de uma “verdade posicionada”. Ou como diz Peirano (2014), significa que a antropologia e a etnografia estão constantemente em movimento e reinvenção.

Além da autoetnografia e da escrevivência, que como trouxe é uma escrita das nossas experiências e um viver a escrita, também me deparei, ao longo de meus estudos, com o conceito de co-teorização, trabalhado por Joanne Rappaport (2007, 2018), na sua experiência de “etnografia colaborativa” com indígenas na Colômbia. Na etnografia colaborativa a pesquisa é realizada por indígenas e não indígenas. Esta modalidade etnográfica é uma parceria com possibilidades de maior equidade entre os pesquisadores. Mas enquanto há na antropologia e na etnografia estes conceitos “autoetnografia, co-teorização, etnografia colaborativa e etnobiografia”, percebo também que há conceito semelhante a estes, porém, na literatura indígena, como o é o caso do conceito de “auto-história”, termo desenvolvido pelo indígena do povo Huron (Canadá), Georges Sioui, utilizado pela parenta Graça Graúna Potiguara, em seus estudos sobre a literatura indígena no Brasil. Sioui define a auto-história como voltada para aquilo que diz respeito à história e à memória de um indivíduo pertencente a um povo indígena, mas que é diferente da autobiografia dos não indígenas, pois na auto-

história se faz presente a crítica, a história e a memória do indivíduo e de seu povo. É a tradição oral se organizando na forma escrita, em que “vozes ancestrais e contemporâneas se encontram nos textos literários” (GRAÚNA, 2007, p.61-71).

## **“EU SOU QUEM DESCREVE MINHA PRÓPRIA HISTÓRIA, E NÃO QUEM É DESCRITA”**

*Eu sou quem descreve minha própria história, e não quem é descrita.*

*Escrever, portanto, emerge como um ato político.*

*Grada Kilomba – Memórias da Plantação*

Grada Kilomba diz que escrever sobre si mesma é um ato de tornar-se a narradora, a escritora, a autoridade e a sujeita de sua própria realidade. Por isso é importante que escrevamos, ao invés de sermos as descritas (KILOMBA, 2019, p.28). Se para Kilomba somos as autoridades, para Dollis (2017) somos as protagonistas. Enquanto para Braulina Aurora, nós, indígenas mulheres que escrevemos “protagonizamos a escrita a partir de nossos corpos e territórios ou corpos-territórios”<sup>27</sup>.

Eu não nasci em Oiapoque, nem em Santa Isabel, aldeia de onde vem minha ancestralidade materna. Nasci e fui criada na cidade de Belém, capital do estado do Pará, em meio a um processo em que a minha mãe e minhas tias vieram para a capital paraense estudar no ensino básico e no ensino superior. Uma das minhas tias, Vitória, e minha mãe, Suzana, fizeram parte de uma primeira geração de mulheres Karipuna a frequentarem as universidades, isto na transição da década de 1980 para a década de 1990. Vitória dos Santos se tornou a primeira graduada e a primeira Odontóloga do povo Karipuna e Suzana a segunda

---

<sup>27</sup>Fala de Braulina Aurora Baniwa em mesa no evento “Perspectivas feministas na Amazônia Indígena” realizado pelo Centro de Estudos Ameríndios (CESTA), Núcleo da Universidade de São Paulo (USP), em 15 de junho de 2020.

graduada e a primeira Cientista Social, as duas formadas pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Mas minhas tias com o passar dos anos foram retornando aos poucos para a região de Oiapoque, enquanto minha mãe ainda reside em Belém. Logo que chegou na cidade, minha mãe, por intermédio de seu pai, Côco, conseguiu um emprego na Fundação Nacional do Índio (Funai), em uma de suas lojas, chamada Artíndia, que ficava na Avenida Presidente Vargas no bairro da Campina, região central de Belém. Suzana ficou 10 anos na Funai e nesta loja. Posteriormente foi transferida no ano de 1991 para o Museu Paraense Emílio Goeldi, se tornando a primeira indígena a trabalhar nesta instituição científica.

Nas palavras do jornalista Ricardo Zorzetto (2018) sobre Suzana, este diz:

Suzana viveu com seu povo até os 17 anos e aprendeu com a mãe a fazer grafismos em cuias usadas para produção e consumo de alimentos e bebidas. Mudou-se para Belém nos anos 1970 para completar o segundo grau (atual ensino médio) e, mais tarde, cursou Ciências Sociais na Universidade Federal do Pará. (ZORZETTO, 2018).

Ainda sobre o processo da vinda de minha mãe da aldeia para Belém, digo em artigo (PRIMO DOS SANTOS SOARES, 2020):

Suzana relata que teve dificuldades de aprendizagem e permanência durante o período da escola. Conta que quando saía da aldeia fazia algumas séries escolares, mas depois voltava a morar em Santa Isabel, retornando posteriormente para fazer mais algumas séries e depois novamente para a aldeia. O que criava lacunas em sua vida estudantil, pois, a intenção de seu pai era que retornasse para Santa Isabel apenas nas férias. Primeiro foi estudar em Oiapoque (parte urbana do município) e depois em Macapá – AP. Concluindo o Ensino Médio em Belém, no Colégio Rui Barbosa. Ingressou no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará (UFPA) entre os anos de 1982 e 1983 (Suzana não tem certeza do ano). Concluindo o Curso no ano de 1991. Sua graduação, assim como sua passagem pela escola, foi prolongada por inúmeros fatores, estando entre os principais os de que Suzana tinha de trabalhar em período integral ao mesmo tempo em que cursava a Graduação durante o turno da noite. Aliando-se a isto algumas dificuldades de aprendizagem, como ocorria na época em que estava na escola.

Durante o tempo em que cursou o ensino básico e que posteriormente foi estudante na UFPA, trabalhou como funcionária na loja da Fundação Nacional do Índio (Funai), “ARTÍNDIA”, onde adquiriu conhecimentos profundos sobre seres, e adornos de outros povos indígenas que não os de Oiapoque (Karipuna, Palikur, Galibi Marworno e Galibi Kalinã), ao mesmo tempo em que foi estagiária na Reserva Técnica de Etnografia Curt Nimuendajú do Museu Paraense Emílio Goeldi (1986 – 1991), onde atualmente é técnica (1991 – atualmente) [...]. Suzana e suas irmãs migraram para a cidade, única e exclusivamente com a finalidade de concluírem os estudos, por mais que a vida as tenham levado também por outros caminhos.

Em Belém, Suzana concluiu o Ensino Médio e o Superior. Foi a segunda pessoa de nosso povo a ingressar na universidade, no Curso de Ciências Sociais. É provavelmente a primeira indígena a ser funcionária pública em reserva técnica de etnografia no país. Além de ser a primeira indígena mulher a estar como funcionária no Museu Paraense Emílio Goeldi durante os 153 anos de existência desta instituição. Atualmente, dentre as filhas de Côco e Delfina, Suzana é a única

que permanece em Belém, pois Isabel se mudou para a Guiana Francesa e Estela e Vitória retornaram para a aldeia. (PRIMO DOS SANTOS SOARES, p.10-12).

Neste processo não foi somente eu, quem nasceu em Belém. Mas também alguns primos e primas, filhas e filhos de minhas tias maternas. Só que em alguns momentos da infância e juventude minhas primas e primos foram morar na aldeia Santa Isabel com nossa avó Delfina e avô Côco, enquanto a primeira ainda residia na aldeia e o segundo ainda não havia falecido. É importante dizer que meus primos são mais velhos do que eu e que sou a neta caçula do casal fundador de Santa Isabel. Ser mais nova explica o fato de não ter vivenciado alguns momentos com minhas parentas e parentes mais velhos<sup>28</sup>.

Enquanto minhas primas e primos tiveram a oportunidade de crescer na aldeia, eu somente fui visitar a região duas vezes, em períodos de férias na infância, a primeira quando tinha cinco e a segunda quando tinha sete anos de idade, indo em uma destas vezes até a aldeia Manga, que também se localiza na Terra Indígena Uaçá (ver figura 02). Naquela época eu não conheci a aldeia de onde vem minha ancestralidade. Além de que minhas lembranças sobre o Manga e o Oiapoque deste período são poucas.

Após estas viagens, minha mãe retornou outras vezes para as aldeias e para a cidade de Oiapoque, mas não pode me levar, algumas vezes por questões financeiras, outras porque estava indo a trabalho e não poderia levar acompanhante. Nestes momentos eu tinha de ficar em Belém com meu pai, um não indígena de nome Francisco Xavier Soares, que por alguns anos morou em Oiapoque e que mantinha contato com as populações indígenas da região de três formas: A primeira através da Assembleia de Deus, pois, durante algum tempo foi membro da igreja e acompanhava o pastor em viagens para o Kumenê, principal aldeia do povo Palikur<sup>29</sup>; a segunda, por trabalhar com um odontólogo da região que atendia as populações indígenas; e a terceira através da fotografia, uma atividade que fez com que realizasse imagens com os Palikur (do Brasil e Guiana Francesa) e Galibi Marworno.

Depois dessas viagens quando criança, retornei ao Oiapoque com vinte e um anos de idade e acompanhada de Suzana, durante o mês de janeiro de 2016, para conhecer Santa Isabel e a aldeia Espírito Santo. Esta segunda, aldeia onde meus avós viveram durante os primeiros anos de seu relacionamento.

“Aos cinco ou sete anos eu estive durante um mês na cidade de Oiapoque e lembro de um dia termos ido à aldeia Manga. Mas também lembro de tudo ter acontecido

---

<sup>28</sup> Sou a neta caçula de Delfina. Mas não a neta caçula de meu avô Côco, pois, há primos mais jovens do que eu, netos de sua união com a segunda esposa, Dona Xandoca.

<sup>29</sup> Os Palikur-Aruakweyene é um povo que frequenta a igreja Assembleia de Deus.

muito rápido, ficamos cerca de uma hora na aldeia, pois, já estava prestes a anoitecer e tínhamos ido porque alguém de minha família iria dormir lá.

A única coisa que consigo lembrar além do fato de termos ficado pouco tempo, foi a imagem das casas de madeira e de um imenso rio ao pôr do sol: O Curipi, onde flutuava uma canoa com dois meninos. Após isto só retornei a esta mesma aldeia dezessete anos depois” (Fragmento de ensaio que realizei para a disciplina de Tópicos Temáticos em Antropologia, na Graduação em Licenciatura em Ciências Sociais no ano de 2017).

Desde pequena, minha mãe e meu pai me ensinaram que eu era Karipuna, que deveria me identificar como pertencente a este povo e que sempre que possível assinar meu sobrenome como Karipuna, ainda que este não estivesse em minha certidão de nascimento. Eles também costumavam me contar sobre Santa Isabel e sobre quem era meu avô. Além de que minha mãe, em muitos momentos, me contava histórias sobre nosso povo de origem. Ao longo dos anos, fui convivendo em Belém com parentas e parentes Karipuna, tais como minhas tias, primas e primos. Mas, os parentes iam e vinham, enquanto nós, eu e Suzana, permanecíamos. Porém, estar com as/os parentas/os na cidade é diferente de estar com elas/es nas aldeias em Oiapoque. Eu tinha vontade de retornar aquele território para conhecer Santa Isabel.

Fui para a aldeia pela primeira vez com o objetivo de estudar, fazendo o caminho contrário que minha mãe e tias fizeram. Como escrevi, elas saíram das aldeias para concluírem os estudos. Mas como isto ocorreu comigo?

Entrei na Universidade Federal do Pará em janeiro de 2014 no Curso de Graduação em Licenciatura em Ciências Sociais, finalizado em setembro de 2018. Escolhi este caminho por curiosidade e uma admiração que me acompanham desde a infância. A admiração era pelo trabalho desenvolvido por minha mãe com povos indígenas e a curiosidade era por compreender mais com o meu povo de origem e sobre os antropólogos.

Em passeios da escola, eu e minhas/meus colegas sempre visitávamos o Parque Zoobotânico do Museu Paraense Emílio Goeldi, cartão postal da cidade de Belém que recebe muitas escolas para visitação. As escolas que frequentei se localizavam pr oximas a ele, o que fazia com que minha mãe frequentemente me levasse para o trabalho, ou antes ou após o horário de minhas aulas. Por causa disto enquanto minhas/meus colegas viam apenas os animais, as plantas e as vezes algumas exposi es etnográficas e arqueológicas, eu, tanto em casa quanto no trabalho de minha mãe, acompanhava os bastidores do Museu, através de conversas e a es sobre como a se o etnográfica do Museu Goeldi funcionava. Como era criança não compreendia muitas questões que ocorriam com rela o ao trabalho dela. Mas ficava admirada dela trabalhar com povos originários e com exposi es que tratavam sobre

nós e as/os parentas/es. Assim como ficava encantada em visitar minha tia Estela no trabalho, quando esta era funcionária da Fundação Nacional do Índio (Funai) em Belém. Eu era muito pequena e tenho poucas lembranças de ir ao trabalho dela, mas consigo recordar que gostava de ir até lá, pois, eu podia ver muitos adornos indígenas e o que mais gostava era de ver as máscaras cerimoniais do povo Wayana, chamadas Tamok. Na época me perguntava se quando crescesse também trabalharia com algo que se relacionasse com as parentas e parentes, assim como as mulheres de minha família faziam, se mantendo próximas de nossa ancestralidade no cotidiano do trabalho na cidade.

No ano de 2016, após dois anos no curso de Ciências Sociais, me tornei Bolsista de Iniciação Científica (Pibic/CNPq) em antropologia no Museu Paraense Emílio Goeldi. Foi neste período, entre 2016 e 2018, que comecei a estudar com as/os parentas/os e com as aldeias em que moraram meus avós. Na época em que iniciei a Bolsa eu não sabia muito bem com qual assunto queria pesquisar, mas sabia que queria aprender mais com o meu povo de origem. Foi por sugestão de minha mãe que, em meus dois anos como Bolsista Pibic no Goeldi, estudei com o modo de vida e as histórias que tinham como protagonistas as mulheres. Pois, ela percebia que este não era um tema tão discutido na região quando relacionado à antropologia. Embora, desde aquela época já fosse um tema bastante discutido nos contextos dos movimentos indígenas, através da AMIM<sup>30</sup>, que é a Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão, organização que reúne as mulheres dos quatro povos de Oiapoque: Karipuna, Galibi Kalinã, Galibi Marworno e Palikur.

---

<sup>30</sup> Nas palavras de Santos e Machado (2019, p.68-80) “A criação da AMIM foi fruto da articulação das mulheres indígenas do Oiapoque que buscavam se organizar para valorizar e dar autonomia ao trabalho feminino indígena e assim garantir melhores condições de retorno financeiro para ajudar no sustento de suas famílias. Embora a Associação tenha sido criada em 2006, a articulação das mulheres nesse sentido começou bem antes, por volta da década de 1980, quando algumas indígenas procuraram a irmã Rebecca Spires para conversar sobre a possibilidade de haver ajuda do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) na oferta de cursos na área de corte e costura, e pintura de tecidos. [...] A partir desses encontros contínuos, as mulheres propuseram a criação da AMIM, que, com a ajuda de irmã Rebecca, foi institucionalizada e legalmente regulamentada. E eis que, depois de construir todas as articulações, as mulheres fizeram a primeira assembleia geral de mulheres indígenas na cidade de Oiapoque, no salão paroquial, com a presença de 29 mulheres dos quatro povos. Nos dias 5, 6 e 7 de maio de 2006, fundaram a Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão. Durante esses três dias, aprovaram o estatuto, nomearam os membros da diretoria e conselho fiscal. No mesmo ano, a associação foi registrada legalmente, a qual buscava inicialmente, como propósito maior, legitimar e organizar o trabalho executado por essas mulheres [...] O nome da associação faz referência a uma prática comum de trabalho coletivo na região indígena de Oiapoque, o mutirão. As mulheres da AMIM estão envolvidas entre si em mutirão, elas se organizam a partir de objetivos comuns e a proposta fundamental que as une é a possibilidade de garantir força para que as suas necessidades sejam atendidas. Dessa forma, o envolvimento com os problemas comuns, que dizem respeito a todas as mulheres indígenas do Oiapoque, dão a possibilidade de enfrentá-los em conjunto [...] E essa tarefa, vista como compromisso com as demandas gerais do grupo, gera uma responsabilidade individual das mulheres para estarem sempre envolvidas com as causas de seu povo e particularmente das próprias mulheres”.

Após pesquisar sobre a bibliografia da região, em especial as questões concernentes as mulheres de Oiapoque, percebi que está se limitava apenas a um artigo da antropóloga Eneida Corrêa de Assis<sup>31</sup>, chamado “Descobrimo as Mulheres Indígenas no Uaçá - Oiapoque: uma antropóloga e seu diário de campo” e por um Trabalho de Conclusão de Curso em Licenciatura Intercultural Indígena (CLII) da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) intitulado “As índias vão à luta: A trajetória da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão e sua contribuição para o movimento indígena do Baixo Oiapoque” de autoria da já mencionada Ariana dos Santos do povo Karipuna (SANTOS, 2016), que mais tarde foi transformado em artigo e publicado (SANTOS, MACHADO, 2019). Hoje em dia a bibliografia com as indígenas mulheres de Oiapoque conta com outras referências, a exemplo do TCC, também em Licenciatura Intercultural Indígena (UNIFAP), de Claudia Lod (2018), intitulado “Amiakô wolî medela neî amiakô nimü dai elomem: A transição de menina para mulher e a menstruação como rito de passagem entre os Galibi Kali’na” e a Pesquisa de Mestrado em Letras também pela UNIFAP da parenta Bruna Almeida Karipuna, intitulado “Ixtua Dji Fam-Iela - Narrativas Oraís de Mulheres Karipuna: uma análise Sobre o lugar de fala da mulher indígena do baixo Oiapoque”, que está em processo de conclusão.

Acrescento que conclui meu trabalho de conclusão de curso intitulado “Mulheres Karipuna do Amapá: Trajetórias de Vida das Fam-Iela: Uma Perspectiva Autoetnográfica” (PRIMO DOS SANTOS SOARES, 2018) no mesmo período em que Lod concluiu sua pesquisa. Parte do TCC resultou no artigo “Sangue menstrual na sociedade Karipuna do Amapá (2019). Publicando também artigos em anais de evento sobre os resultados das pesquisas de TCC e Mestrado. Além destas também pesquiso sobre a biografia de Suzana Karipuna (Primo dos Santos Soares, Primo dos Santos, 2020), assunto que se faz presente nesta dissertação.

Além destas pesquisas, no audiovisual, os indígenas Davi Marworno (povo Galibi Marworno) e Takumã Kuikuro (povo Kuikuro) produziram o curta metragem “Xandoca” (2019), que trata sobre Dona Xandoca, antiga do povo Karipuna, falecida em março de 2018. Dona Xandoca foi liderança, conselheira e parteira na aldeia Santa Isabel, sendo a segunda esposa de meu avô.

---

<sup>31</sup> Eneida Corrêa de Assis foi a primeira mulher antropóloga a pesquisar com os povos indígenas de Oiapoque, desenvolveu sua dissertação “Escola Indígena, uma “frente ideológica?” (Assis, 1981) com os povos Karipuna e Galibi Marworno. No artigo “Descobrimo as Mulheres Indígenas no Uaçá - Oiapoque: uma antropóloga e seu diário de campo” (Assis, 2012), explica como foi sua primeira viagem aos povos indígenas da região.

Junto a estas bibliografias concernentes as mulheres indígenas de Oiapoque, também houve, durante os anos de 2016 e 2018 o projeto “A mãe do corpo: aprendizagem, conhecimento e afinidade entre populações indígenas”. Coordenado pela antropóloga Antonella Tassinari. De acordo com a pesquisadora, este projeto “tinha por objetivo analisar os conhecimentos, técnicas e cuidados relacionados à mãe do corpo entre os Karipuna e Galibi Marworno”. A mãe do corpo é o útero. Tassinari coloca que o projeto “tratava da dinâmica de compreensão sobre fertilidade, desenvolvimento do feto, vida intra-uterina, infância, pessoa, corporalidade, circulação de conhecimentos, afinidades com os seres sobrenaturais e experiências oníricas”. Afirmando que “o diálogo com autoras e autores indígenas na região, começa a parecer ainda timidamente nos últimos dois anos”. Em Oiapoque, desde 2012, em sua maioria são as mulheres quem tomam o protagonismo em relação as pesquisas com mulheres e em sua grande maioria estas mulheres são as próprias indígenas.

Apesar de Suzana ter escolhido o tema, a escolha das aldeias foi proposital e uma ideia minha. Após a sugestão do tema de estudo por minha mãe, passei a articular para que através desta pesquisa com as parentas, pudesse finalmente conhecer nosso território. A pesquisa significava para mim uma oportunidade de retorno para junto de meu povo de origem na aldeia. Estar em Belém fazia com que eu me sentisse muito isolada de minha ancestralidade, ainda que estivesse em contato permanente com ela, através dos aprendizados que tinha com as parentas. Depois de um tempo percebi que eu me sentia distante de um território, de convivências e rituais pelos quais não pude passar, por viver em um contexto urbano, distante geograficamente de Santa Isabel. Porém, eu também não tinha como estar em Oiapoque, primeiro porque morava com minha mãe e porque era menor de idade, depois porque assim que completei 18 anos entrei na universidade e ainda não concluí meus estudos no território acadêmico.

Quando cheguei nas aldeias pela primeira vez depois de adulta, tanto em Santa Isabel quanto no Espírito Santo, comuniquei às parentas e parentes que gostaria de estudar algo que tivesse relação com as mulheres Karipuna, em resposta as pessoas me comunicavam que eu tinha que ir com as antigas, conversar com elas, para assim poder construir os estudos com base no que aquelas senhoras já idosas me contassem. Quando conversava com as antigas, elas sempre me orientavam a falar com outras antigas, pois, estas talvez tivessem mais conhecimentos e soubessem de mais histórias do que elas.

Suzana me acompanhou em todas as viagens que fiz para o Oiapoque, desde as da infância até aquelas da vida adulta, sempre me acompanhando nos processos de pesquisa. Sendo ela também uma antiga muito respeitada no nosso povo. Suzana, assim como as outras parentas e parentes, também sempre me dizia que, para estudar, eu deveria falar com as mais velhas e ouvi-las atentamente.

A partir destas orientações, comecei a perceber o quanto era importante ouvir as antigas, as memórias destas mais velhas Karipuna. As parentas e os parentes também me relatavam o medo de perder uma antiga ou antigo, pois, perder alguém mais velha/velho significa que muitos conhecimentos nossos morrem junto com a pessoa. Sobre isto, as pessoas nas aldeias diziam que nem todos os conhecimentos conseguem ser repassados para as novas gerações, pois são muitos os saberes que uma antiga e um antigo possuem. Além de que algumas pessoas manifestaram que há jovens que não se interessam pelo que as antigas e antigos tem a dizer, e que, portanto, se eu era uma jovem que gostaria de pesquisar com as mulheres e de conhecer mais sobre meu povo de origem, era com as antigas que deveria estar.

Com relação a isto, também, sempre ouvia as parentas e os parentes dizerem “nossos mais velhos e mais velhas são nossas bibliotecas vivas”. Naldison Felipe (2021, p.142), Karipuna, escreve algo neste sentido, quando expressa que “para nós nossos idosos são nossos livros, dicionários, memórias das nossas histórias, bibliotecas as quais sempre recorreremos”. Magno dos Santos (2021, p.70), Karipuna e conselheiro na aldeia Manga (T.I. Uaçá), escreve que “os nossos idosos guardam as nossas histórias, que até hoje a gente preserva, eles também são nossos dicionários vivos”. Enquanto Diemison Sfair (2021, p.143), Karipuna, traz em sua escrita, que as antigas e antigos que faleceram de covid em 2020 são “lideranças e guerreiros, que com eles foram embora conhecimentos e uma grande força na luta a favor dos direitos indígenas”. Em continuidade a fala de Sfair, Suzana Karipuna escreve que “é muito triste quando perdemos os parentes para a covid, pois, quando morre um parente, parte da gente morre junto. É um pedaço que vai embora e não volta nunca mais”. Completando “que é triste ver as lideranças e os idosos indo embora, pois quem mais morre de covid-19 nas aldeias em Oiapoque são as antigas e os antigos e com eles morrem muitas histórias” (Primo dos Santos, 2021).

A parenta Francineia Fontes, do povo Baniwa (Fontes, 2020, p.180), relata em artigo suas experiências de pesquisa na pós-graduação com as parentas de seu povo, argumentando que “é rico ser indígena, pois o mundo do indígena é uma biblioteca viva e seus dicionários para explicação são suas avós, avôs, pai”. A pesquisadora em estudos de gênero Vera

Gaspareto em roda de conversa intitulada “Corpos-territórios: as mulheres indígenas dos seis biomas brasileiros” disse que “as mais velhas e mais velhos são as bibliotecas da oralidade, as guardiãs dos saberes que transmitem e que mantem a cultura viva”. Palavras que foram endossadas por Puyr Tembê que afirmou que estas “bibliotecas inspiram as gerações mais jovens a continuar na luta e que as indígenas mulheres também lutam pelas gerações<sup>32</sup>”. Articulando com o que escreve Sfair (2021, p.143) e com o que fala Puyr Tembê, trago Célia Xakriabá (2018, p.54) que escreve que “são os anciões a nossa referência, e que a juventude, os tendo como inspiração, necessita participar dos espaços políticos e rituais, para seguir na luta e preservar a tradição de um povo”.

Marcio Meira, historiador, antropólogo e ex-presidente da Fundação Nacional do Índio (Funai), disse em entrevista, em abril de 2020, que “um ancião indígena que morre é uma perda para toda a humanidade” (Ribeiro, 2020). Frase semelhante a do escritor Amadou Hampaté Bâ, que diz que a “morte de um ancião é como se ardesse uma biblioteca” (BOAVENTURA DE SOUZA SANTOS, p.90). Éclea Bosi (1994, p.12), psicóloga, relata que os mais velhos carregam em si, mais fortemente, a possibilidade de evocar as memórias. Enquanto a antropóloga Antonella Tassinari, em blog sobre as memórias das viagens em que esteve conosco, o povo Karipuna, diz que “as memórias sobrevivem a você, quando passam a ser as memórias de outras pessoas”<sup>33</sup>. Com base nos argumentos que dizem respeito a preservação dos conhecimentos e memórias, busco nesta pesquisa continuar o que comecei na graduação, que é conhecer a memória das ancestrais.

Porém, ao longo da transição da graduação para a pós-graduação certos assuntos passaram a ser evocados com mais frequência do que outros. As parentas e os parentes, começaram a expressar com maior determinação que me dedicasse a escrever com Santa Isabel e com as memórias de Côco e Delfina, mas sem solicitar que eu deixasse de escrever com as mulheres. Portanto, direcionei a pesquisa para escrever sobre o que as parentas e os parentes me pediam, a partir das antigas que estavam mais próximas a mim, no caso minha mãe e tias maternas. Optei também por trabalhar com as parentas Karipuna pelo fato de eu ser mulher, visto que por ser mulher solteira (jonfi)<sup>34</sup>, percebo que não seria apropriado tecer

---

<sup>32</sup> Conferência: A perspectiva indígena para um outro mundo & Marcha Virtual. Youtube, 27 de julho de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=46IJ0z94NXQ> Acesso em: 27 de jul. de 2021.

<sup>33</sup> Esta frase é a epígrafe do Blog de Antonella Tassinari sobre o Oiapoque, a frase não é de sua autoria, mas de alguém que ela nomeia como P. Urbano. Blog Memórias de Oiapoque. Disponível em: <https://memoriasoiapoque.wordpress.com/> Acesso em: 07 set. de 2020.

<sup>34</sup> Em kheuol moça jovem e/ou solteira.

pesquisas com os homens, apenas com mulheres (fam-iela)<sup>35</sup>, independente da faixa etária, ou então com crianças.

Quando li o livro de Antonella Tassinari (2003) “No Bom da Festa: O processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá”, fiquei imensamente feliz por ver partes tão relevantes da história, das práticas e conhecimentos de nosso povo, reunidas em uma publicação que é utilizada nas escolas indígenas de Oiapoque e no Curso de Licenciatura Intercultural indígena (CLII) da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Assim como também fiquei encantada ao ler Eneida de Assis (1981, 2012) e Expedito Arnaud (1970, 1989). Porém, passei a sentir a necessidade de contar outras partes de nossas histórias, que estas pesquisas não contavam. Penso esta dissertação como relatos de vivências que dialogam com a antropologia, um documento sobre nossas trajetórias e memórias. Ainda que na defesa desta dissertação, o nome que vá na autoria desta pesquisa seja o meu, este texto de forma alguma é de autoria individual, ele é de autoria coletiva de várias mulheres de um mesmo povo e de mais de uma geração.

---

<sup>35</sup> Em kheuol fam-iela é mulheres, seu singular é fam.

## CAPÍTULO 2

### TECENDO PESQUISAS COM AS ANTIGAS

*Ele guiou seu povo sobre as águas claras do Curupi*

*e as montanhas azuis do Uaçá [...]*

*José Maria Leal Paes*

*Um dia antes de meu embarque de retorno, nas margens do Curupi, na aldeia Manga encontrei dona Delfina de Santa Isabel: - Dona Delfina, queria mais uma vez agradecer-lhe a hospitalidade e espero poder voltar em breve para cá. Assim que der. Vim deixar-lhe o meu adeus. E ela, na estatura de seus mais de setenta anos: - Não sei se o Muxe (senhor) vai me encontrar quando retornar, talvez nem mais esteja viva. Bõ voiaz Muxe. Boa viagem. Junto à montaria que partia rumo a Santa Isabel, zumbindo o motor, minhas palavras foram sufocadas: - Deus queira que sim dona Delfina, Deus queira que sim. Bõ voiaz madam. Boa viagem senhora.*

*Álvaro Musolino*

Neste capítulo trago uma breve apresentação da aldeia Santa Isabel (T.I. Uaçá, Oiapoque – AP) e seus fundadores: Delfina dos Santos Batista e Manoel Primo dos Santos (cacique Côco), meus avós maternos. Ambos já foram mencionados na introdução e no primeiro capítulo. De alguma forma já foram apresentados, porém, aqui busco trazer um desenho mais detalhado de quem são. Havendo seções em que minhas tias maternas e mãe narram a si e a Santa Isabel. É a partir das trajetórias que se aprende sobre a história da aldeia. Elas contam sobre si, enquanto recordam os pais e os momentos de formação de seu território de origem. As epígrafes da introdução deste capítulo são para anunciar a relevância que Côco e Delfina tem para as filhas e para a realização da pesquisa.

Para a tecitura das seções deste capítulo, utilizei informações que me foram cedidas através de conversas e vivências com as parentas. Escrevo aqui sobre momentos em que nos sentamos e conversamos sobre a pesquisa, mas também sobre momentos que foram vividos há muito tempo, antes mesmo de imaginar que um dia estaria a tecer as palavras deste texto.

Este segundo capítulo cruza as vozes de mulheres distintas, que são indígenas mulheres de um único povo e que estão unidas pela relação de parentesco de serem irmãs, nascidas e criadas em uma mesma aldeia e que possuem suas trajetórias pessoais unidas à história de Santa Isabel. A história da aldeia, ora é lida pela voz e olhar de Estela, ora pela de Isabel e em outros momentos pela de Suzana, mas também há ocasiões em que estas três vozes se unem. Apesar de cada seção dedicar-se a uma das irmãs ou tias e mãe, em nenhum momento elas estiveram somente dialogando comigo. As conversas ocorreram em grupo, portanto, quando dialoguei com cada uma, elas estavam sempre conversando entre si, contribuindo e somando em todos os diálogos.

Optei por colocar a seção de Estela antes da seção de Isabel, pois foi com ela que conversei primeiro para este capítulo. Portanto, segui uma ordem cronológica na organização das seções, que atendem a ordem em que as conversas foram realizadas. Não fiz entrevistas com minha tia Vitória, por ela afirmar não lembrar muitos acontecimentos da época em que viveu na aldeia. Mas isto não diminui suas contribuições para a pesquisa, pois, ela esteve na conversa que tive com Estela, participando do diálogo que tivemos. Além de que é nas casas de tia Vitória que sou recebida quando estou na cidade de Oiapoque e em Santa Isabel. Sua casa na aldeia é ao lado de onde era a casa de seu pai, meu avô.

Ecléa Bosi (1994) sobre sua obra “Memória e sociedade” escreve que:

O intuito que a levou a empreendê-la foi registrar a voz e, através dela, a vida e o pensamento... Este registro alcança uma memória pessoal que, como se buscará mostrar, é também uma memória social, familiar e grupal. Desde sua concepção o trabalho situava-se, portanto, naquela fronteira em que se cruzam os modos de ser do indivíduo e da sua cultura... Não pretendi escrever uma obra sobre memória, tampouco sobre velhice. Fiquei na intersecção dessas realidades: colhi memórias de velhos (Bosi, 1994, p.1-3).

O intuito que me levou a realizar esta pesquisa foi aprender com meu povo, além de, cuidar e registrar alguns dos conhecimentos dados pelas parentas sobre nossas histórias em Santa Isabel. Assim como ocorre com Bosi (1994, p.1-3), percebo que as linhas que tecem estas memórias passam pelos âmbitos do pessoal, do familiar e do grupo enquanto povo. Costurando-se as coletividades Karipuna. Ainda em acordo com a escrita de Bosi sobre

memórias, esta é uma pesquisa com as memórias indígenas Karipuna, em especial com memórias de mulheres antigas.

## **ALDEIA SANTA ISABEL – TERRA INDÍGENA UAÇÁ – OIAPOQUE – AP**

*Côco e Delfina fundaram Santa Isabel em 1940. Anteriormente, o lugar era chamado de Barracão. Mas no mesmo ano em que a aldeia foi criada passou a se chamar Santa Isabel. Meus avós a nomearam em homenagem a filha mais velha, também nascida em 1940, chamada Isabel e atualmente com 81 anos.*

Início esta seção com um poema escrito pelo advogado, jornalista, professor e poeta: José Maria Leal Paes. Homem de origem não indígena que morou até os 12 anos de idade entre nós Karipuna, na aldeia Santa Isabel, acompanhado de sua mãe, a senhora Verônica Soares Leal. Ela foi a primeira professora a atuar conosco na primeira escola existente no Uaçá, chamada Escola Isolada Mixta da Vila do Espírito Santo do Curipi, fundada em 1º de janeiro de 1934.

O poema *Do Karipurá ao Curipi: a viagem do mestre Côco ao último turé* foi escrito em 7 de maio de 1986, por ocasião da morte de Manoel Primo dos Santos, o cacique Côco, que ocorreu no dia 29 de abril de 1986. Côco junto a sua esposa Delfina Batista dos Santos, foi o fundador da aldeia Santa Isabel e uma importante liderança do povo Karipuna. O poema foi publicado pela primeira vez em formato de cartaz, em 28 de abril de 2010, no jornal O liberal, periódico de grande circulação no estado do Pará. Acompanhado de texto intitulado “Cacique Côco”, escrito pelo antropólogo Antônio Maria de Souza Santos, pesquisador do Museu Paraense Emílio Goeldi (Santos, 2010). O texto e o poema foram publicados no estado do Pará, por este ser o estado em que atualmente vive Leal Paes, sendo sua publicação um projeto entre o próprio poeta, Antônio Maria e minha mãe Suzana.

Acrescento que no jornal, junto ao poema havia duas imagens. A primeira delas uma fotografia de Côco do ano de 1982, em preto e branco, em que meu avô estava dentro do

casarão que foi sua residência em Santa Isabel. A fotografia foi realizada pelo antropólogo Vicent Carelli para o terceiro volume do livro Povos indígenas do Brasil (1983). Enquanto a segunda fotografia, mais recente, foi realizada especialmente para a matéria do jornal O Liberal, a imagem de autoria de Inocêncio Gorayeb, que na época (ano de 2010) era funcionário do Museu Goeldi, mostra Suzana Karipuna dentro da Reserva Técnica de antropologia do referido Museu, nela ela segurava um maracá Karipuna, uma peça vinda de Santa Isabel e que doou para a instituição no ano de 1987, a tornando a primeira mulher a organizar, documentar e doar uma coleção de objetos Karipuna para a Coleção Etnográfica Reserva Técnica Curt Nimuendajú . A coleção Suzana Primo dos Santos é composta por maracá, cuias e colares Karipuna, esta é a segunda coleção Karipuna no Goeldi. A primeira coleção foi organizada e documentada pelo antropólogo Expedito Arnaud<sup>36</sup>. Na notícia é dito que o maracá segurado por minha mãe é utilizado pelo pajé em rituais de pajelança e na festa do turé (SANTOS, 2010). Abaixo segue o poema e as imagens publicadas com ele:

### *Do Karipurá ao Curipi: a viagem do mestre Côco ao último turé*

*Manoel Primo dos Santos*

*O cacique Cocô dos Karipuna,*

*Teve em sua vida a responsabilidade do pastor.*

*Ele guiou seu povo sobre as águas claras do Curupi e as montanhas azuis do Uaçá.  
Quando tudo era fartura.*

*Quando a escassez chegou, a pele do caimã, acabou, ele também guiou o seu povo.*

*Por águas turvas, sem temer mal nenhum.*

*Simples e magnético, teve a sabedoria dos que dialogaram com as aves dos Araparis e com os vertebrados rasteiros – até as feras – das matas densas do Karipurá, onde nasceu.*

*Generoso, distribuiu roça, maniva e forno entre os seus,*

*Ainda que ignorasse o sentido teológico da virtude.*

*Nos idos de abril de 1986, ele se foi sereno e suave como a ubá*

---

<sup>36</sup> Suzana conta que foi em uma viagem, no ano de 1964, que Expedito Arnaud comprou objetos dos povos indígenas de Oiapoque e os trouxe para compor uma coleção etnográfica no Museu Goeldi. A primeira coleção de objetos dos povos de nossa região para a instituição. Dando ênfase em seu próprio discurso, que Arnaud havia trazido peças de cerâmica dos Galibi Kalinã, de Seu Geraldo Lod, importante liderança deste povo que faleceu em fevereiro de 2018. Artionka Capiberibe (2007, p.140) menciona um escrito de Arnaud (1968) em que este antropólogo diz que perduram entre os Galibi Kalinã as técnicas de cerâmica e trançado.

*Que pelas suas mãos fortes cortava as águas transparentes ou barrentas do Oiapoque ao Orange, do Uaçá ao alto Manga. E caminhou para campos infinitos*

*Quais os nascentes no Cassiporé, andantes do Kumarumã, rotas da Kajari pelo Araramã,*

*Firme, deixou sua terra e sua tribo pelas vertentes íngremes dos paredões da Karupina e da Estrela.*

*E se foi em cânticos de guerreiro*

*Num grande turé da lua cheia,*

*Na paz do Pastor, sem temer mal nenhum.*

**José Maria Leal Paes**

Belém, 07 de maio de 1986.

Figura 4 - Cacique Côco



**Cacique Côco**

Filha do cacique Karipuna trabalha no Museu Goeldi. Susana Primo dos Santos, formada em ciências sociais pela UPPA, trabalhou inicialmente na FUNAI durante 14 anos e posteriormente na reserva técnica do Departamento de Ciências Humanas do Museu Goeldi, a partir de 1991 até o presente. Residiu na aldeia Santa Isabel, rio Curipi (Oiapoque), reserva indígena Uaçá, até os 14 anos de idade, se transferindo depois para Macapá e Belém para continuar os estudos. Sempre voltou ao seu local de origem. O estudo foi uma grande preocupação de seu pai. Todos os seus irmãos têm o nível médio atuando como professores e funcionários da FUNAI, sendo que uma de suas irmãs é odontóloga. O poema aqui apresentado, em homenagem ao cacique Côco, foi escrito pelo advogado, jornalista, professor e

poeta José Maria Leal Paes, que morou até os 12 anos de idade naquela aldeia, junto com a mãe Verônica Leal, que foi a primeira professora dos Karipuna. Sua vivência junto aos Karipuna é algo muito marcante em sua vida, o que está expresso em seus vários escritos e discursos. Tive a sorte de conhecer essa área indígena, ainda nos anos 70, como minha primeira experiência de pesquisa de campo, oportunidade em que pude sentir de perto aquele mundo cheio de magia e valores humanos, sobretudo a figura sábia simples e magnética de mestre Côco.

Texto **Antônio Maria de Souza Santos**, antropólogo, mestre em Antropologia Social, pesquisador do Museu Paraense Emílio Goeldi e professor da UEPA.

Texto e imagem publicados no jornal O liberal, em 28 de abril de 2010, no estado do Pará. A fotografia é de Vincent Carelli em 1982.

Figura 5 - Suzana Karipuna no Acervo de Etnografia Curt Nimuendajú do Museu Paraense Emílio Goeldi.



Poema e imagem publicados no jornal O liberal, em 28 de abril de 2010, no estado do Pará. Fotografia de Inocêncio Gorayeb, realizada em 2010 no Acervo de Etnografia Curt Nimuendajú do Museu Paraense Emílio Goeldi.

De acordo com Suzana o poema descreve a biografia de Cocô. Além de descrever a geografia, fauna e flora da região de Oiapoque, quando cita a Estrela, o Kajari e a Karupina que são montanhas; o Araramã que é um lago; o Cassiporé que é um rio; o Kumarumã que é a aldeia dos Galibi Marworno; o Karipurá, que é local após a aldeia Açaizal do povo Karipuna, todos estes dentro da Terra Indígena Uaçá. Junto do caimã que é o jacaré e a ubá que é uma espécie vegetal. Porém, nada disto é mencionado de modo aleatório, a sequência do poema é a sequência da vida de Cocô. Logo, também da aldeia Santa Isabel. É uma viagem pela região. Comparando sua morte à mais importante festa dos povos indígenas de Oiapoque: O turé. Acrescentei o poema ao texto por pedido de Suzana, para minha mãe e para mim, não se deve escrever sobre Côco sem mencionar este texto de Leal Paes.

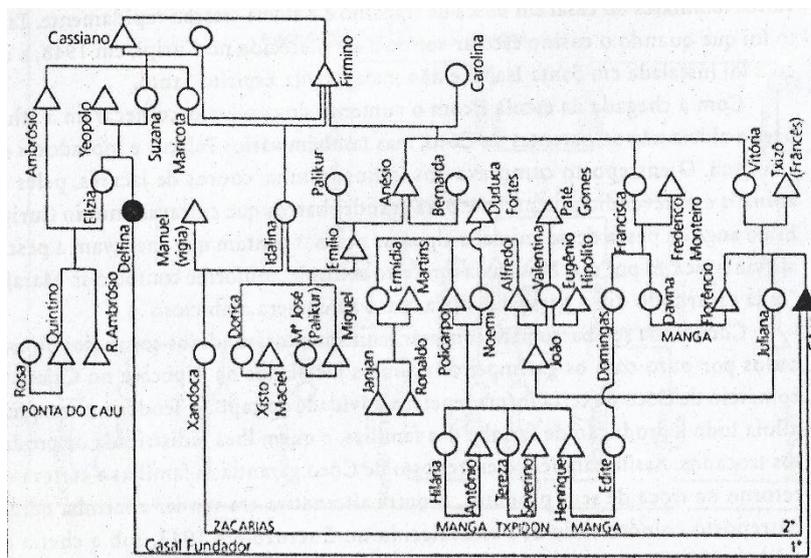
O cacique Côco nasceu em 1912 na ilha e aldeia do Karipurá. Filho de uma indígena Karipuna chamada Vitória dos Santos e de um francês de origem muçulmana, vindo da Argélia, na época em que esta era colônia da França, chamado Manuel Cousin. De acordo com minhas parentas, meu bisavô serviu na Legião Estrangeira Francesa<sup>37</sup>, mas após vir da Guiana Francesa para o Oiapoque, passou a morar com os Karipuna e recebeu o nome indígena de Txizô, que significa pequeno osso. A história de Txizô me lembra a ficção, dizem que teria sido preso ou funcionário na Ilha do Diabo na Guiana Francesa<sup>38</sup>, mas que por causa de uma deserção fugiu e teria encontrado refúgio entre os Karipuna. A palavra Cousin em francês e inglês significa “primo”. Portanto, quando registrou o filho, meu bisavô, Manuel Cousin, traduziu o seu sobrenome para o português, ao invés de permanecer com o sobrenome original. A família de meu bisavô é desconhecida por nós Karipuna, assim, como a maior parte de seu passado, mas sabe-se que Vitória era filha de Carolina dos Santos e José Firmino dos Santos Martins, ambos também Karipuna, este último outra importante liderança indígena. Vitória e Txizô também tiveram outros dois filhos chamados Florêncio e Juliana. Para a visualização das relações de parentesco e gerações às quais me refiro neste parágrafo, segue abaixo uma imagem feita pela antropóloga Antonella Tassinari (2003, p.182), ela é uma árvore genealógica com as/os parentas/es da geração e de duas gerações anteriores a do casal fundador de Santa Isabel. Nela é possível visualizar meus bisavós (Vitória e Txizô), avós (Côco e Delfina); tio-avô (Flôrencio); tias-avós paterna e materna (Juliana e Elizia); e outras/os parentas e parentes que são antigas e antigos.

---

<sup>37</sup> A Legião Estrangeira é uma unidade de elite do exército francês, criada em 1831 por Luís Filipe I

<sup>38</sup> A Ilha do Diabo é uma ilha da Guiana Francesa que junto com a Île Royale e a Île Saint-Joseph, faz parte das chamadas Ilhas da Salvação. Até 1946 a Ilha do Diabo foi uma colônia penal francesa.

Figura 6 - Árvore genealógico de Manoel Primo dos Santos e Delfina Batista dos Santos.



Feita pela antropóloga Antonella Tassinari (2003, p.182). Nela é possível ver pessoas da geração de Manoel e Delfina, além de até duas gerações anteriores as deles. Todas as pessoas que estão na árvore residiram em Santa Isabel, a maioria vindas do Karipurá, lugar de origem de Côco e Delfina.

O documento mais antigo, que tenho em mãos e que trata de meu avô é uma série de micro filmes do Diário de serviço de inspeção da 2º turma do vale do rio Uaçá do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) datada de 3 de dezembro de 1936 e escrito por Luiz Thomas Reis. Em um dos microfilmes é dito que:

[...] Manoel Primo, Caripoune, meio sangue de pai francês e mãe Caripuna, 23 anos de idade, inteligente e bem apessoado, diz: que vive maritalmente com uma mulher por não ter tido ainda dinheiro para preparar os papeis do casamento e outras despesas [...] Perguntado (pelo SPI) se gostaria de ser guarda de fronteira, instruir-se na carreira de soldado e prestar serviço militar, disse não desejar nada disso e nenhuma inclinação para o mister [...] (Diário de serviço de inspeção da 2º turma do vale do rio Uaçá do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), 3 de dezembro de 1936, LUIZ THOMAS REIS).

Esta mulher ao qual o texto se refere era Delfina, nascida em 1911 no Karipurá, filha de uma Karipuna de nome Suzana Santos e de um Palikur de nome Yeopolo Batista, pertencente ao clã Wakavuyene (clã do Esteio, da Formiga Preta ou Formiguinha). Na época em que foi redigido este diário do SPI, minha avó morava junto de meu avô na aldeia Espírito Santo, que hoje se localiza na frente da aldeia Santa Isabel (a distância entre as duas aldeias é de menos de 10 minutos de voadeira, o que as separa é apenas o rio Curipi). No documento, Espírito Santo é muitas vezes mencionada apenas pelo nome de Vila. Até hoje as pessoas a chamam por Vila Espírito Santo ou apenas Espírito Santo. De acordo com Suzana houve uma

época em que tentaram mudar seu nome para Vila Laranjal, por conta da produção de laranjas que havia na aldeia, mas Vila Laranjal foi um nome “que não pegou”. Havendo a informação de Ricardo e Gallois (1983, p.63), que no começo dos anos 1980 as aldeias Karipuna eram chamadas de vilas.

Figura 7 - Fotografia de Côco e Delfina.



Fonte: Arquivo do Cimi/Norte (SILVA, CUNHA, 2018). Autor e ano desconhecido.

É importante destacar que neste diário do SPI são mencionados apenas nomes masculinos. Ao tratar dos povos Karipuna, Palikur e Galibi Marworno (os Galibi Kalinã na época ainda não habitavam o Oiapoque), apenas os indígenas homens são nomeados. As mulheres são sempre descritas como mulher, esposa ou filha “de tal indígena homem, seguido do nome do mesmo”. Sabe-se seu grau de parentesco com os homens, onde moram e a que povo pertencem, mas não se sabe os nomes das mulheres. Suas identidades são diluídas e invisibilizadas pelas identidades masculinas, não por intenção dos próprios indígenas homens com quem o SPI dialogou, mas por iniciativa ou do autor do diário ou do próprio órgão indigenista.

Neste diário é dito que Manoel, além da companheira (que não é nomeada, mas que sabemos que é Delfina), possui mais dois filhos, um maior e um menor. Assim como as mulheres, as/os filhas/os, também não são descritos ou nomeados, não se sabendo se são filhas ou filhos e quais idades estas pessoas teriam, se seriam crianças, jovens ou adultos. Porém, minhas tias e minha mãe afirmam que em tal época meus avós ainda não haviam tido nenhum filho. Sendo estas duas pessoas, talvez filhos que eles tenham tido, mas que por infelicidade vieram a falecer, pois, nas seis primeiras gestações minha avó ou abortava os bebês espontaneamente ou as crianças faleciam de alguma moléstia antes dos dois anos de idade. Ou que talvez estes filhos maior e menor tenham apenas sido algum erro de pesquisa ou de redação cometido pelo funcionário do SPI, ou então que estas duas pessoas sejam meu tio avô Florêncio e minha tia avó Juliana, pois meu avô havia criado os dois como filhos após a morte do pai. No diário há, ainda, a informação de que a Vila Espírito Santo contava com cinco cabeças de gado de propriedade de Côco. Informação que aparece em Ricardo e Gallois (1983, p.72):

Côco tem um rebanho de mais de 300 cabeças, criação que iniciou também em 1940, comprando pessoalmente as primeiras cabeças na fazenda do Igarapé Juminá. Seu Côco também tem um criatório de carneiros e de suínos, que representa uma fonte de renda importante sobre a qual se apoia seu comércio (RICARDO, GALLOIS, 1983, p.72).

Côco e Delfina fundaram Santa Isabel em 1940. Anteriormente, o lugar era chamado de Barracão, mas no mesmo ano em que a aldeia foi criada passou a se chamar Santa Isabel. Meus avós a nomearam em homenagem a filha mais velha, também nascida em 1940 e chamada Isabel.

Entre nós Karipuna predomina a religião católica misturada com a pajelança. Por influência do catolicismo, assim como por causa dos vários bebês que minha avó Delfina havia perdido e dos filhos que haviam morrido pequenos, meus avós resolveram fazer uma promessa para Santa Isabel. A promessa consistiu em dar o nome de Isabel para a filha, assim como deram o nome da Santa para a aldeia. Isto foi feito para que a menina sobrevivesse, mas também como uma homenagem, não só a Santa, como também a própria criança, pois, seu nome seria o mesmo nome de um território Karipuna. Hoje, esta criança é uma senhora de 81 anos, que sempre é lembrada por ser a responsável pelo nome de uma das quatro maiores aldeias do povo Karipuna.

Sobre a aldeia, Côco, Delfina e Isabel, Antonella Tassinari (2003, p. 180) diz:

Antes da chegada do casal, o local era conhecido pelo nome Barracão, referindo-se à velha habitação de um garimpeiro crioulo. Côco fora criado em uma fazenda do igarapé Juminã, de propriedade de sua madrinha Raimunda Batista, onde aprendeu a trabalhar com gado e conseguiu algumas reses trabalhando “á sorte”. Retornando ao Curipi, casou-se com a prima que residia na vila Espírito Santo e construíram uma casa na antiga localidade de Barracão, que passaram a chamar de Santa Isabel, em homenagem a uma filha homônima. A casa de Côco foi construída com dois andares, algumas paredes de tijolos e chão de cimento na cozinha, o que é único em Curipi. A casa é considerada local de muitas “visagens”, conforme as histórias contadas por Dona Delfina a respeito (TASSINARI, 2003, p.180).

Outras oralidades e escritos sobre a aldeia serão trazidas nas seções intituladas “Memórias de Estela”, “Memórias de Isabel” e “Memórias de Suzana” que é uma série de diálogos que tive com minhas tias e mãe, a respeito de si, de Santa Isabel e de seus pais. Elas trazem elementos de suas trajetórias relacionadas à história da aldeia Santa Isabel. As conversas não estão transcritas, mas foram organizadas em formato de texto e seguem a lógica e a sequência dos assuntos que foram evocando nos momentos em que estivemos juntas. Por serem conversas, em muitos momentos, os assuntos dos textos são interrompidos e se tornam outros ou memórias se repetem. Mas como escreve Bosi (1994, p.1-3) “Os erros ou lapsos das memórias são menos graves. O interesse está no que foi lembrado, no que foi escolhido para perpetuar-se, pois, a memória é um infinito do qual só registramos um fragmento. Além, de que as recordações não afloram em entrevistas, mas nos cotidianos e nas confidências”. Os textos seguem, da maneira mais fiel possível, a sequência de informações que foram compartilhadas ao longo dos diálogos. A intenção que tenho com estas seções é a de colocar sobre a forma escrita as principais memórias que elas têm de suas próprias trajetórias e suas relações com a aldeia, assim como explicar as ocasiões e circunstâncias em que se deram estes diálogos com as parentas.

Cardoso (2006, p.72-77), em tese, escreve que as oralidades permitem reflexões tanto para o presente quanto para o próprio passado, portanto, o que foi lembrado ou até mesmo o que não foi dito permitem reflexões tanto para a “contemporaneidade Karipuna” quanto para o tempo das antigas e antigos. O que chamo de “contemporaneidade” é o que na aldeia meus parentes chamam de “no tempo de hoje” e o que chamamos de tempo das antigas e antigos ou o tempo de antigamente, é expressão que pode ser substituído por outras, tais como “no tempo do Côco” e “no tempo da Delfina”, assim como também aparece na pesquisa de Cardoso ao tratar com aquelas e aqueles com quem realiza seu estudo.

Bosi (1994, p.1-3), em sua obra, menciona os livros de história, já eu, digo que nossos livros de antropologia, filosofia, geografia e história são as vozes e as memórias das antigas e antigos. Elas e eles são nossos cânones literários e a resistência de que as nossas existências não se tratam de uma história única. O nome das seções é inspirado no Blog Memórias de Oiapoque, criado por Antonella Tassinari (2003). Neste Blog, a autora compartilha algumas lembranças e aprendizados que teve nas viagens pela região de Oiapoque<sup>39</sup>. Logo, as seções posteriores sempre começarão com a palavra “Memória”, pois, o território da memória é um dos territórios protagonistas do conhecimento dos povos originários.

Figura 8 - Da direita para a esquerda: Suzana, Vitória e Estela, em um dia em que estávamos voltando da aldeia Santa Isabel, na imagem elas estavam em uma voadeira no rio Curipi.



Foto: Ana Manoela Primo dos Santos Soares, março de 2018.

---

<sup>39</sup>Blog Memórias de Oiapoque. Disponível em: <https://memoriasoiapoque.wordpress.com/> Acesso em: 07 set. de 2020.

## MEMÓRIAS DE ESTELA

*[...] os mais velhos vão embora [...] Mas suas memórias hoje são outras, diferentes daquelas que as antigas e antigos de sua juventude possuíam. Completando Marcia: que são estas as memórias que agora elas devem repassar.*

*Estela e Marcia*

### **Estela Maria Oliveira dos Santos**

Estela Maria Oliveira dos Santos (63 anos), indígena do povo Karipuna, é minha tia materna. Nasceu na aldeia Santa Isabel (Terra Indígena Uaçá – Oiapoque – Amapá), onde morou até os 12 anos de idade. Após sair da aldeia residiu na cidade de Oiapoque e depois em Belém, no estado do Pará, onde casou e teve quatro filhos. Quando terminou o ensino médio retornou para Oiapoque, para trabalhar como docente na Fundação Nacional do Índio (Funai), desempenhando a função de professora do ensino fundamental I e II em Santa Isabel. Após três anos atuando na área da educação, passou a exercer o cargo de assistente administrativa, também na Funai. Mais tarde foi transferida para a Funai Belém, onde se tornou gerente da ArteÍndia. Por fim, transferida novamente para Macapá, onde se tornou a Coordenadora da Funai Amapá e Norte do Pará. Atualmente é aposentada e reside no município de Oiapoque.

Figura 9 - Estela dos Santos



Fonte: Rede social Facebook, perfil pessoal de Estela.

No dia 19 de janeiro de 2020 em conversa com minha tia Estela, em sua casa em Oiapoque, me contou algumas questões sobre a sua trajetória de vida, a trajetória de seus pais e sobre a formação da aldeia Santa Isabel.

Estavam conosco neste dia muitas mulheres de nossa família, entre elas minha mãe Suzana, minha tia Vitória, minha prima Marcia (filha mais velha de tia Estela) e Teresa, que é amiga da família e parenta do povo Galibi Kalinã. Estavam apenas as mulheres reunidas para conversar. Não estávamos dentro da casa, mas em um outro espaço ao lado dela, uma espécie de kabê<sup>40</sup>, espaço utilizado para assar carne e para se fazer as refeições ao ar livre. O local é próximo a um rio que passa pela propriedade de minha tia. No rio estavam brincando minhas primas de segundo grau: Estelinha, Sophia e Eloisa (Estelinha e Eloisa são filhas de Marcia; e Sophia é filha de Daniele, filha caçula de minha Estela). Conversávamos e ao mesmo tempo estávamos a reparar as meninas.

---

<sup>40</sup> Kabê é um espaço nas aldeias e roças utilizado para preparar alimentos, se fazer farinha e comer as refeições em coletivo. O kabê não possui paredes, tem esteios de madeira e telhado feito com palha ou telha brasilit.

Em meio a esta paisagem e a estas parentas, tia Estela começou a contar que o primeiro emprego de meu avô foi onde hoje é a Terra Indígena Juminã, na casa de uma senhora não indígena, chamada Raimunda, nascida em Belém (PA), sua madrinha. Foi com o dinheiro deste primeiro serviço que meu avô comprou uma novilha e um boi, levou os animais para cruzarem e pastarem em uma ilha inabitada que ficava em frente a aldeia Espírito Santo (Ver figura 02). Esta ilha seria a futura Santa Isabel e este trabalho foi algo decisivo para que Côco tivesse meios de fundar a aldeia.

Como mencionado no poema de José Maria Leal Paes (1986), meu avô nasceu no Karipurá no Uaçá<sup>41</sup>, onde também nasceu minha avó Delfina. Lugar onde ambos se conheceram e moraram maritalmente por algum tempo, depois se mudando para o Espírito Santo. Minhas tias reafirmam o que o relatório do SPI (REIS, 1936) menciona, que na época eles não eram legalmente casados. Meu avô ainda não havia conseguido dinheiro para o casamento no cartório, o que ambos julgavam importante. Se casaram apenas quando conseguiram se mudar para Santa Isabel, isto após meu avô construir uma casa de palha para morar com Delfina na ilha.

Estela conta que assim que meus avós mudaram para Santa Isabel, outros parentes Karipuna passaram a pedir permissão para Côco, para que pudessem construir casa na aldeia, por compreenderem que por ele ter chegado primeiro naquele local, seria ele o responsável por aquela ilha. Para os que chegavam, ele indicava onde a casa deveria ser feita e assim foi se tornando cacique daquele território.

Depois de algum tempo, com os parentes vindo morar na aldeia, meu avô teve que mudar os bois e vacas que pastavam em Santa Isabel para um outro lugar. Pois, de acordo com Estela, os animais “perturbavam os moradores”. Côco então, os levou para pastarem em um território de nome Kalohã, dentro do Uaçá, que chamou de fazenda São Vicente. Lugar onde também tinha uma plantação com laranjais, bananeiras, abacaxis, mandioca, cará, fava e milho. O que meu avô produzia na fazenda São Vicente abastecia a cidade de Oiapoque. Hoje em dia, no Kalohã, ainda existe a fazenda, mas em nome de Ramos dos Santos, filho do segundo casamento de Côco com Dona Xandoca.

Pensando-se na fazenda, mais uma vez, Côco nomeou um território Karipuna por influência católica. Mas tarde ele fez uma homenagem a um dos filhos homens que teve com

---

<sup>41</sup> Minhas parentas explicam que o Karipurá era o nome de uma aldeia que assim como muitas aldeias Karipuna também era uma ilha, por onde passava um igarapé de mesmo nome.

Delfina, chamando-o de Vicente. Sobre isto Tassinari (2003, p.181) escreve: Côco abriu uma fazenda de gado na ilha calohã, subindo o igarapé Taminã, a qual chamou São Vicente em homenagem a outro filho. Vicente era irmão gêmeo de minha mãe e as pessoas que nascem gêmeas em nosso povo são chamadas de karuãna hoho<sup>42</sup>.

Quem me ensinou sobre os hoho foram tia Estela e minha mãe, não durante esta conversa, mas em outros períodos de nossas vivências. Em nosso-sistema Karipuna os hoho são um tipo de karuãna baixinhos, que possuem o corpo miúdo coberto de cabelos e que andam sempre em pares e de mãos dadas. Os hoho sempre estão em casal a brincar, não se separam, podendo os pares serem compostos por uma hoho fêmea e um hoho macho (considerado o casal mais forte, por serem hoho de gêneros opostos)<sup>43</sup>, ou por duas hoho fêmeas, ou por dois hoho machos. Os gêmeos são a versão humana destes karuãna, que encantaram ou pai ou a mãe dos gêmeos, para assim poderem vir ao mundo na forma de seres humanos.

Todo casal de hoho sempre está acompanhado de um cachorro, que também é um karuãna e que se chama xen hoho. O xen hoho também nasce sob a forma humana, sendo ela ou ele a primeira irmã ou irmão que nasce logo após aos gêmeos. Os hoho no mundo dos karuãna eram donos do xen hoho, era seu bicho de estimação. O xen hoho com saudades dos donos se torna irmã ou irmão dos hoho nesta nova vida. De acordo com Suzana, o xen hoho é uma espécie de guarda dos hoho, ela diz que estes karuãna compõem uma linhagem.

Após o nascimento de Vicente e Suzana, meus avós tiveram uma última filha, Estela. Está é considerada o xen hoho dos gêmeos. De acordo com o cacique e pajé Jakson (comunicação pessoal) de Santa Isabel, o irmão ou a irmã que é xen hoho é pajé mais forte que os hoho.

Menciono os hoho, por fazer parte da trajetória de Estela. Assim como da trajetória de seu irmão, minha mãe e outros familiares, compondo uma importante narrativa cosmológica de nosso povo. Nas seções que desenvolvi com Suzana, irei retomar a questão dos hoho, pois ela é uma, o que me torna filha de karuãna. Portanto, karuãna também podem ser pessoas e termos relações de parentesco com eles.

---

<sup>42</sup> Conheci tio Vicente através das memórias das mulheres e homens de minha família, principalmente de minha mãe. Vicente faleceu em decorrência de um câncer de pulmão, quando eu tinha um ano de idade.

<sup>43</sup> Casal de hoho mais fortes para as pajelaças.

Figura 10 - Representação do hoho fêmea

Figura 11 - Representação do hoho macho



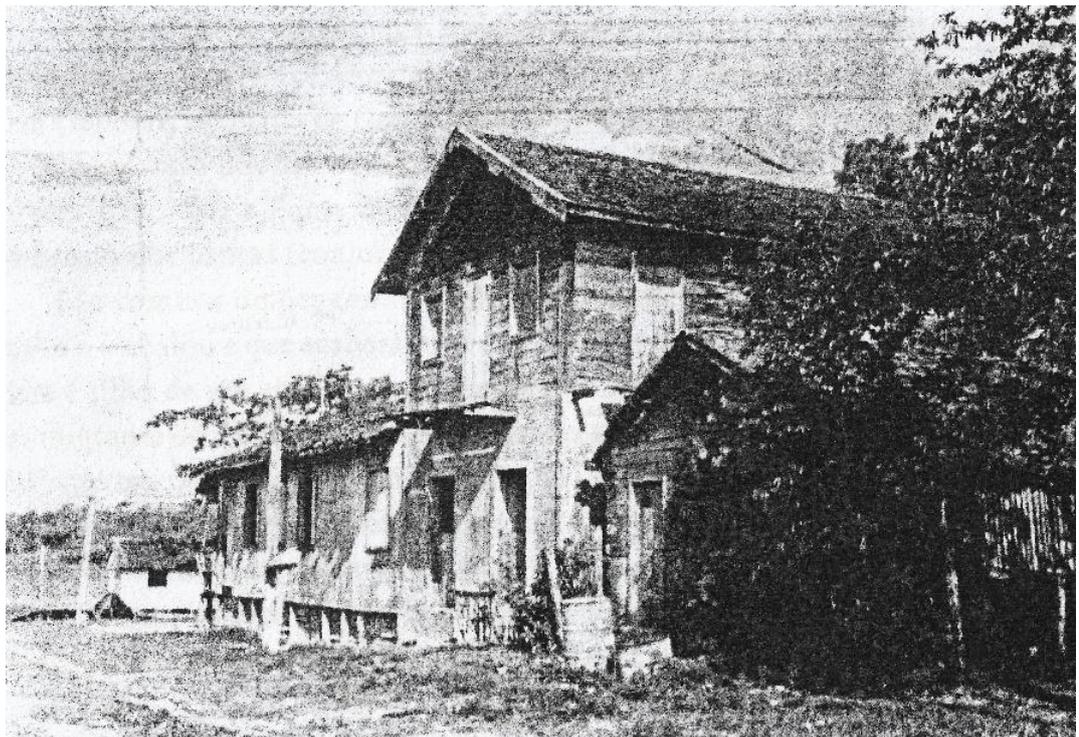
Fonte: livro O turé dos povos indígenas do Oiapoque (Andrade, 2009).

Retornado aos nomes e sua associação com os territórios, tais como Santa Isabel e São Vicente. Digo que os nomes das pessoas em nossa família não são associados apenas aos santos católicos e aos lugares, mas também às nossas e aos nossos ancestrais, antigas e antigos. Temos o costume de rememorar os nomes de nossas avós e avôs, mães e pais. Como é possível observar na imagem da árvore genealógica que está neste capítulo: Vitória é o nome de minha tia e de sua avó paterna, enquanto Suzana é o nome de minha mãe e de sua avó materna (ambas senhoras minhas bisavós maternas, sendo ambas bisavós irmãs). Manoel, que era meu avô, recebeu o mesmo nome do pai. Meu segundo nome, Manoela, é em sua homenagem. Havendo outros exemplos em minha família, nas gerações mais recentes, como um primo, que recebeu o nome de Manoel em homenagem a seu bisavô Côco e o de uma prima que se chama Estela e de outras duas primas que receberam o nome Vitória em homenagem a avó. Recolocar os nomes, em nossa família, é uma forma de manter as

peças e as histórias das antigas e antigos vivas, de não as esquecer e de prestar homenagem. Mas observando-se em Côco, duas ocasiões em que nomeou territórios com nomes de recém-nascidos, seus filhos.

Retomando à fala de Estela, o barracão que primeiro deu nome à aldeia, após algum tempo foi derrubado e a antiga casa de meu avô deu lugar a uma casa muito maior, que foi construída ao lado de onde ficava sua residência anterior. Esta casa era de madeira e tinha dois andares. Nela havia muitos quartos, onde meus avós acolhiam as filhas e filhos, parentas e parentes próximos, além de outras pessoas que necessitassem de hospedagem e de alimentação. Compreendendo-se que os prédios, as casas e as malocas como territórios da memória, seguem abaixo imagens da casa, a primeira retirada de etnografia de Tassinari (2003) e a segunda uma imagem de como se encontra a estrutura da casa em um tempo mais recente.

Figura 12 - Imagem da casa de meus avós na aldeia Santa Isabel, Terra Indígena Uaçá, Oiapoque, Amapá



Fonte: TASSINARI, 2003. p.180.

Figura 13 - Estrutura da casa em que morou Côco e Delfina.



Foto: Ana Manoela Primo dos Santos Soares. Março de 2018.

Hoje em dia a casa está inabitada, pois após a saída de Delfina de Santa Isabel para morar com as filhas na cidade de Belém e Oiapoque<sup>44</sup>, a casa ficou sem ninguém e foi se deteriorando. Os filhos e filhas de Côco doaram a estrutura dela à comunidade da aldeia. Mesmo estando em condições precárias a casa é motivo de orgulho e é símbolo de nossa história. Alguns parentes, já comentaram sobre o desejo de que a casa seja um dia reformada e se torne uma espécie de ponto de cultura e/ou museu da aldeia Santa Isabel, que conte a história de Côco e das/dos demais membros de sua família. Esposas e descendentes. Pois, a casa é um marco da fundação da aldeia.

Estela também conta que Côco não foi criado por seus pais, Manuel Txisô e Vitória (fato que minha mãe já havia relatado para mim em outros momentos de conversa e que mencionei em seção anterior deste capítulo). Mas sim por sua madrinha, Raimunda, a senhora quem lhe deu seu primeiro emprego. Raimunda tinha uma filha chamada Maria do Carmo, que foi criada junto com Côco. De acordo com tia Vitória, Manoel foi dado quando criança para Raimunda, seus pais criaram apenas seus dois irmãos mais novos: Florêncio e Juliana. Quando Côco tinha 14 anos, Txisô faleceu e ele teve de retornar ao Karipurá para ver seus

---

<sup>44</sup> Minha avó morou com minha tia Estela em Belém, também morou com minha mãe, na mesma cidade. Por fim residiu com minha tia Vitória em Oiapoque, falecendo na casa desta última, em decorrência da idade avançada, pois, já tinha 89 anos quando foi em definitivo para o mundo dos karuãna.

irmãos caçulas, que eram crianças, os quais teve de cuidar como filhos. Foi nesta época também que conheceu minha avó Delfina, com quem logo passou a morar junto, quando tinham entre quinze e dezesseis anos, uma união que durou cerca de 59 anos e que terminou apenas por causa da morte de meu avô.

Raimunda e Maria do Carmo possuíam uma casa em Belém, que ficava no bairro da cidade Velha, próximo a igreja da Sé, ponto turístico da capital paraense. Minhas tias evocam a memória desta residência na capital do Pará, por causa de uma ocasião em que meu avô trouxe pela primeira vez os filhos gêmeos, com nove anos, para a capital do estado onde hoje resido. Ambos haviam tido sarampo e os dois por consequência da doença estavam com glaucoma. Vieram à Belém, as pressas, realizar uma cirurgia para tratar a doença na vista.

No momento em que minha tia contou sobre a vinda de minha mãe e Vicente para Belém, minha prima Marcia questionou se foi a partir deste acontecimento que vovô decidiu que as filhas deveriam estudar na capital do Pará. Minha tia respondeu que não, que sua decisão de mandar as filhas estudar fora da aldeia era porque “ele não queria que elas tivessem o mesmo destino que ele, de trabalhar na roça”. Completando que Côco “sempre quis estudar, mas não teve esta oportunidade, então queria que os filhos e filhas tivessem”. A vinda delas para Belém, foi articulada junto com duas mulheres, a responsável pela vinda de Isabel foi Verônica Leal, a primeira professora do Espírito Santo e Santa Isabel. Enquanto a vinda das outras filhas para Belém, foi articulada com Maria do Carmo, sua irmã de criação. Côco não desejava que as filhas priorizassem casamentos, fosse com indígenas ou não indígenas, mas que sempre priorizassem os estudos e que um dia fizessem faculdade.

Quando Estela, ainda criança, veio para Oiapoque estudar, minha tia Vitória já havia se mudado para Belém<sup>45</sup>, assim como minha mãe e Vicente já haviam se mudado para Macapá, todas por causa dos estudos, conforme Côco queria. Estela recorda que sua mãe, Delfina, a acompanhou nessa viagem e que durante esse período Côco já havia começado a sentir os primeiros sintomas do câncer que o levou a óbito. Segundo as filhas o câncer teria se espalhado pelo corpo e atingido partes como o pulmão, o fígado e o estômago. Marcia conta que nosso avô não fez nenhum tratamento médico, porque não teve acesso a um na época e não se tinha tanto conhecimento na aldeia sobre o que era um câncer e quais eram seus tratamentos. Contudo, tia Estela diz que não viveu o princípio de Santa Isabel, pois

---

<sup>45</sup> Tia Vitória afirma que se mudou no ano de 1964 para a capital paraense.

nasceu em 1956, dezesseis anos após o surgimento da aldeia, me direcionado a informação que suas irmãs teriam mais lembranças do que ela, por serem mais velhas:

*As meninas lembram mais coisa... eu era pequena, quando eu lembro já tinha todas aquelas casas e famílias lá.*

Nisto, Suzana interrompeu Estela, para informar que nossa primeira casa em Santa Isabel foi onde hoje é a casa de minha tia Vitória, mas que antes desta casa, aquele mesmo local havia sido um kabê onde meus avós faziam farinha. Ela comentou isto, pois minha tia não possuía esta memória sobre a aldeia.

Tia Vitória neste diálogo apontou a questão de que há conhecimentos que perdemos e Estela reafirmou esta perda, dizendo que os mais velhos vão embora e que os mais novos muitas vezes não dão valor ao que eles dizem. Mas que suas memórias hoje são outras, diferentes daquelas que as antigas e os antigos de sua juventude possuíam. Completando Marcia que são estas as memórias que agora elas devem repassar.

Finalizo com a questão de que Firmino, avô de minha avó Delfina, era uma liderança que não permitia que os Karipuna do Karipurá se casassem com outras pessoas que não fossem Karipuna. De acordo minhas tias, nossos ancestrais deveriam casar-se entre si. Antigamente, em meu povo era costume que alguns homens que eram lideranças tivessem mais de uma esposa. No caso de Firmino, ele primeiro se casou com uma Karipuna de nome Carolina, mais tarde com Vitória e posteriormente com uma Karipuna chamada Maricota, que era filha de Vitória com outro homem. Até a época de meu avô, este costume persistiu, pois, ele casou-se com Delfina e posteriormente com Dona Xandoca<sup>46</sup>. Hoje em dia este costume não é mais aceito e os parentes justificam que não ocorre mais por questão de ciúmes.

Após isto, a conversa com tia Estela seguiu outros rumos. Mas é importante destacar, que neste primeiro diálogo para a dissertação é nítida a preferência por falar mais de Santa Isabel e dos pais do que de si, ainda que minha tia em vários momentos traga elementos que explicam sua trajetória e as trajetórias das irmãs.

---

<sup>46</sup> Sobre o casamento de Côco com Xandoca e sobre os casamentos de Firmino, Tassinari (2003, p. 182) fala que: “A bigamia não é comum entre os Karipuna, embora seja considerada pelos povos indígenas vizinhos como uma característica do grupo. Os dois únicos casos de bigamia de que tive notícias referem-se a dois importantes líderes políticos que, depois de muitos anos casados, desposam uma mulher mais jovem e assumem publicamente a nova união, construindo casas separadas para a segunda esposa. Trata-se de uma situação aceita e respeitada. O mesmo não ocorre com pessoas que não têm prestígio político”. Porém, Suzana Karipuna afirma que além destes dois casos houve outros de bigamia entre lideranças homens.

## MEMÓRIAS DE ISABEL

*Assim começou Santa Isabel, uma história muito linda, tudo feito pelo seu avô*

*[...]*

*Ela respondeu que sua infância foi o período mais feliz de sua vida e que o modo como as pessoas viviam na aldeia, naquela época foi um dos acontecimentos mais bonitos que já presenciou*

*Isabel*

### **Isabel Martinez**

Isabel Martinez, minha tia materna, é indígena Karipuna e filha mais velha de meus avós maternos. Atualmente possui 81 anos e reside na cidade de Macapá, capital do estado do Amapá. Ela foi a primeira criança que nasceu em Santa Isabel e é a pessoa quem dá nome a uma das quatro maiores aldeias Karipuna.

Figura 14: Isabel, minha tia materna e pessoa quem dá nome a aldeia Santa Isabel.



Foto: Perfil pessoal de Isabel na rede social Facebook.

Isabel é a sexta criança que meus avós tiveram e a primeira filha que conseguiu sobreviver e chegar à vida adulta. Seu nascimento foi o primeiro que ocorreu em Santa Isabel e ele é o acontecimento que dá nome a aldeia de nossa família.

Enquanto escrevo esta parte do texto, tenho vinte e cinco anos e até esta mesma idade não conhecia tia Isabel, apenas ouvia falar dela, através do que escutava de minha mãe e de outras tias durante minha infância e adolescência. Quando se falava em Isabel me vinha a mente: a tia que morava na Guiana Francesa e que jamais havia conhecido. Até que acontecimentos concernentes à sua saúde e à saúde de seu esposo, levaram ambos a se mudar para Macapá no ano de 2019. A conheci em minha viagem para o estado do Amapá em janeiro de 2020. Lembro que no dia minha mãe estava ansiosa para rever a irmã que não via há anos. A encontramos no dia 24 de janeiro, na casa de seu filho mais velho, meu primo Alan. Foi emocionante e agradável conhecê-la. Isabel ficou feliz em rever Suzana, assim como ficou surpresa em me conhecer duas décadas e meia depois de meu nascimento.

No dia em que nos conhecemos, ela me contou das lembranças que tinha da aldeia da época em que ainda era criança e do porquê dela se chamar Santa Isabel. Nisto percebi que seu discurso é muito marcado por evocar a memória de Côco. Após este dia conversei mais uma vez com Isabel para a dissertação, alguns meses depois, em 31 de agosto de 2020. A

conversa foi por telefone, não pode ser pessoalmente, pois, estávamos em cidades e estados diferentes, ela no Amapá e eu no Pará. Além de que estávamos em meio a pandemia de covid-19. Mais uma vez, nesta conversa, ela me contou sobre nossa história.

Isabel diz que o primeiro morador de Santa Isabel foi Côco. Depois de algum tempo<sup>47</sup> seu pai trouxe Delfina para morar consigo na aldeia, sendo os dois a primeira família a residir naquele lugar. Depois do casal fundador, a segunda família foi a de Florêncio Primo dos Santos (irmão mais novo de Côco), que se casou com uma prima chamada Davina. Isabel fala que, na época, os casamentos que ocorriam entre as pessoas de nosso povo, geralmente eram entre primos, evocando que meu avô também era primo de minha avó. Em recente artigo que escrevi, abordei de maneira breve esta questão dos casamentos entre primos em minha família. Neste texto comentei que minha avó Delfina e meu avô Côco eram primos de primeiro grau, enquanto Côco também era primo de primeiro grau de sua segunda esposa, Xandoca. Sendo minha avó e Dona Xandoca primas de segundo grau (Primo dos Santos Soares, 2019)<sup>48</sup>, informação que também está presente na obra de Tassinari (2003, p.181), o que leva esta pesquisadora a afirmar que estes casamentos são uma característica endogâmica de nosso grupo.

Côco queria que Florêncio morasse em Santa Isabel, não somente por ser seu irmão, mas também por tê-lo criado como filho. Vovô o ajudou a construir a casa, que assim como a primeira residência de Côco, também foi um barraco de palha. A terceira família a se mudar para Santa Isabel foi a de um Karipuna chamado Henrique dos Santos. De acordo com minhas tias e mãe, as pessoas passaram a pedir a Côco um pedaço de terra na aldeia para construírem suas casas, pelo fato dele ter chegado primeiro no território, se entendia que ele era a liderança daquele lugar. Assim meu avô foi permitindo que outras pessoas se mudassem para Santa Isabel, mas sempre com a condição de que ele indicasse onde a casa do novo morador deveria ser construída. Suzana fala sobre isto, que as casas eram sempre próximas ao rio, no entorno da aldeia, ficando o centro do território sem moradia alguma. As casas que hoje ficam mais ao centro de Santa Isabel foram construídas após a morte de Côco, após sua partida “para o último turé”. Suzana acredita que Côco não deixaria construírem casas no centro da aldeia.

---

<sup>47</sup> Isabel não soube definir quanto tempo.

<sup>48</sup> Este artigo foi apresentado no Simpósio Temático “Biografias e histórias de vida como porta de entrada para compreensão de povos indígenas” no 3º Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina (CIPIAL) que ocorreu entre 3 à 5 de julho de 2019 na Universidade de Brasília (UnB), Distrito Federal.

Isabel também traz a informação de que Côco, em sua segunda casa na aldeia, abriu um empreendimento: uma pequena mercearia em que vendia sal, café e outras mercadorias que minha tia classificou como produtos de primeira necessidade. Para comprar o que iria vender no pequeno comércio, o pai saía de canoa às 5:00 da manhã da aldeia para chegar ao Oiapoque às 21:00 horas da noite, completando que na época as pessoas viajavam em uma canoa a remo ao longo do Curupi para o Oiapoque. Hoje em dia este mesmo percurso é feito em cerca de uma hora, pois se sai de Santa Isabel de canoa voadeira, viagem que dura de 30 a 40 minutos e pega-se um carro da cooperativa dos motoristas da aldeia Manga (Cooperativa de Motoristas Autônomos de Carros de Frete – COOMACAF)<sup>49</sup> para ir até a cidade de Oiapoque, essa segunda parte da viagem dura cerca de 15 minutos. Portanto, levando-se em consideração pequenos atrasos, ir de Santa Isabel até o centro da cidade de Oiapoque, hoje em dia, é mais muito mais rápido. Sobre o comércio de Côco, Eneida Correa de Assis (1981), em sua dissertação diz:

Todos compravam e/ou vendiam de/para Seu Coco. Em Santa Isabel se comercializavam peles de jacaré, madeira, ouro, da mesma forma como aviavam as mercadorias do que necessitavam para seu sustento. É bem verdade que existiam outros pequenos comércios locais, mas nenhum com a força econômica de Seu Coco, cuja liderança ia além dos limites do Curipi, atingindo o Uaçá e o Urucaua. Ainda hoje, apesar de não gozar mais do mesmo prestígio econômico de outrora, Coco ainda é uma figura respeitada entre os Karipuna, Galibí e Palikur. (ASSIS, 1981, p.54).

Isabel também narra que esta casa era muito frequentada por ser a casa da liderança da aldeia, todos que passavam por Santa Isabel a visitavam, de indígenas a não indígenas que circulavam pelo rio Curipi, afirmando, que até mesmo o Rei Balduino da Bélgica (1930 - 1993), teria visitado a região dos Karipuna, incluindo Santa Isabel e a casa de Côco, em sua visita ao Brasil entre 1964 e 1967 (mesmo não havendo registros do ocorrido em fotografias e textos). Nessa época Isabel já não morava mais com os pais, residindo na Guiana Francesa com o esposo. Ela afirma o que os parentes lhe contaram que o rei pousou na pista de pouso que tinha na aldeia, que havia sido construída para que os aviões da FAB chegassem ao Uaçá, pois gostaria de conhecer a região, por possuir um interesse particular em ictiologia, que é a área da zoologia que estuda os peixes.

Porém, Isabel logo mudou de assunto e passou a tratar de como surgiu a primeira escola da aldeia, a segunda existente em nosso povo. Sobre o surgimento da educação

---

<sup>49</sup> De acordo com Machado (2019, p.99) a “COOMACAF foi fundada em 2012 com o objetivo de transportar cargas e passageiros da aldeia Manga para Oiapoque e vice-versa. A ampla maioria de seus cooperados são indígenas Karipuna, que moram no Manga e que transportam cargas e pessoas que vão e vêm diariamente das aldeias Karipuna, Galibi-Marworno e Palikur para Oiapoque”.

indígena escolar na aldeia de meus avós, Isabel comenta que isto ocorreu por conta de sua existência, pois, Côco fundou a escola por não haver um lugar onde sua filha pudesse estudar.

Quando chegou na idade de oito anos, o pai construiu uma escola ao lado da residência em que moravam, que na época já era o casarão com o comércio. Solicitou ao Serviço de Proteção aos Índios (SPI) uma professora para a aldeia, para que pudesse ensinar Isabel, as outras crianças e jovens que moravam na aldeia. A professora enviada pelo órgão foi Verônica Leal, que anteriormente havia lecionado na Escola Mixta da Aldeia Espírito Santo, a única professora entre os Karipuna até então. Durante o tempo em que Verônica morou em Santa Isabel ficou residindo na casa de Delfina e Côco. Isabel afirma que no princípio foi o pai quem custeou a estrutura da escola, as carteiras e as refeições das/os alunas/os. Porém, muitas crianças começaram a se matricular e nisto Côco percebeu que era necessário pedir ajuda do governo para formalizar a escola e criar um grupo indígena escolar<sup>50</sup>. Porém, quando solicitou este auxílio Isabel não estava mais na aldeia, já havia viajado para Belém com Verônica (conforme mencionado por Estela), que a matriculou no internato do Colégio Santa Rosa, uma instituição de ensino católica que até hoje se localiza na Travessa Padre Eutíquio, no Bairro Batista Campos, região central de Belém. Trazendo palavras e sentimentos, através de sua oralidade e memórias, Isabel diz: *assim começou Santa Isabel, uma história muito linda, tudo feito pelo seu avô, que criou a aldeia e trouxe a primeira escola para ela*<sup>51</sup>.

Após isto, Isabel me falou que não sabia mais o que dizer sobre si e sobre a aldeia e que era para que eu fizesse mais perguntas a ela. Então, perguntei o que ela lembrava da

---

<sup>50</sup> Naquela época, a escola de Santa Isabel era a única entre os Karipuna, pois a escola da aldeia Espírito Santo já havia sido desativada há alguns anos.

<sup>51</sup> Sobre o comércio e a escola que havia em Santa Isabel, Tassinari (2003, p. 181-182) escreveu que “a fazenda de gado e a abertura de um comércio que funcionava na grande casa em Santa Isabel atraíram vários familiares do casal em busca de trabalho e a aldeia cresceu rapidamente, tanto que o ensino escolar voltou a ser oferecido no Curupí, em 1948, a escola foi instalada em Santa Isabel e não mais na vila Espírito Santo. Com a chegada da escola e com o aumento do comércio, começaram a fluir para a aldeia não só parentes de Côco, mas também vários Palikur e moradores do Urukauá. O entreposto comprava dos índios farinha, couro de jacarés, peles de animais e os revendia diretamente para grandes barcos que entravam no rio Curupí. Era o auge da pesca desse animal [...]. Côco tinha seu barco para comprar mantimentos, vendidos aos índios ou trocados por ouro com os garimpeiros crioulos instalados na Tipoca e no Cajari [...] o entreposto de Côco garantia às famílias a certeza o retorno na troca de seus produtos [...]. O comércio de Santa Isabel começou a declinar com a abertura do ramal da aldeia Manga, na década de 1970, e com a proibição da venda de peles de animais. Côco manteve sua liderança política sendo vereador em Oiapoque por duas vezes seguidas e estabelecendo contatos com políticos e personalidades do município e do território do Amapá. Estes visitavam a aldeia por ocasião de festas de Sete de Setembro ou na comemoração do Ano Novo na fazenda São Vicente. Atualmente, a aldeia Santa Isabel vive das lembranças de seu líder, falecido em 1986, e da época áurea de seu comércio [...]. A grande casa de Côco que funcionava como entreposto, está em mal estado de conservação”.

aldeia da época da infância. Ela respondeu que sua infância foi o período mais feliz de sua vida e que o modo como as pessoas viviam na aldeia, naquela época, foi um dos acontecimentos mais bonitos que já presenciou. Nisto lembrou seu segundo irmão, Luís, três anos mais novo e que já faleceu. Contou também que quem produzia a farinha em sua família eram as mulheres, especialmente a mãe Delfina e suas avós Vitória e Suzana, que também haviam ido morar em Santa Isabel. A farinha produzida por elas era comercializada por Côco em Oiapoque, para abastecer a cidade. Seu pai sempre incentivava os outros parentes a produzirem farinha e plantações de frutas, que este era um assunto o qual sempre falava aos finais de semana, quando a casa do cacique se enchia ainda mais de visitantes.

Nas duas vezes em que conversei com minha tia, tanto pessoalmente quanto pelo telefone, Suzana esteve conosco. Embora cada conversa tivesse como foco uma das filhas de Delfina e Côco, nos momentos dos diálogos em nenhuma das vezes elas estiveram sozinhas comigo. Assim como é possível perceber: Suzana e Vitória trouxeram contribuições à fala de Estela, mas aqui Suzana trouxe às de Isabel<sup>52</sup>. Por conta disso, conforme minha tia foi me relatando suas memórias, Suzana também foi trazendo algumas outras questões. Minha mãe comentou que Côco, além de liderança, comerciante e de trabalhar na roça, também exerceu a função de enfermeiro, assim como Delfina exerceu a função de parteira, sendo considerada na época uma das mais antigas e respeitadas parteiras de nosso povo (a relação de minha avó com os partos será trazida na próxima seção, “Memórias de Suzana”, pois, foi em torno da figura da fundadora de Santa Isabel que a entrevista com minha mãe se desenvolveu, enquanto a fala de Isabel esteve em torno de Côco). Ainda, sobre a função de enfermeiro, que meu avô exerceu, Isabel respondeu que quem o ensinou foi um funcionário do SPI de nome Joaquim, que era casado com a professora Verônica.

Minha mãe e tias afirmam que Côco nunca foi à escola e que aprendeu a ler e escrever olhando os cadernos do irmão Florêncio, que frequentou o ensino básico. Afirmaram também que o pai aprendeu porcentagem por conta própria para utilizar no comércio que tinha em casa e que ele ensinou matemática aos filhos e filhas, para que estes cuidassem do estabelecimento nos dias em que não estivesse em casa; assim como gostava de olhar mapas para através destes aprender onde se localizava cada país no globo. Côco era autodidata e

---

<sup>52</sup> Assim como Estela trará contribuições a fala de Suzana na sessão a seguir.

ambas afirmam que as pessoas diziam que ele “era um homem com ideias à frente de seu tempo”.

Isabel também conta que quando vivia em Belém, nos momentos em que não estava no colégio Santa Rosa, era na casa de Maria do Carmo, irmã de Côco, que costumava ficar. Ela e Suzana falam que Côco vinha em Belém para comprar produtos para vender em Oiapoque e que durante este período ficava hospedado na casa da irmã com a companhia da filha mais velha. Afirma Isabel que o pai morreu primeiro que Maria do Carmo e que esta foi a primeira pessoa que Isabel avistou em seu enterro. Relembrando Suzana, que na infância costumava viajar com o pai pelo lago do Lençol (para ver a localização do lago ver mapa da figura 2) e que nestas viagens ambos dormiam em casa de familiares de Delfina. Por sua vez, Isabel retomou a palavra, trazendo à memória os muitos jacarés que havia no igarapé do Taminã, os caimã do poema de Leal Paes (1986), pois Côco comercializava peles de jacaré em seu comércio.

Depois de muito falar em Côco, questionei a Isabel sobre Delfina. Minha tia respondeu que ela apoiava todas as decisões que o marido tomava com relação a aldeia e ao povo; que sua responsabilidade era cuidar do casarão onde moravam e das pessoas que lá residiam. Afirmou que a mãe era uma mulher corajosa e que enfrentava as dificuldades. Quando Côco não podia pescar, era ela quem pescava.

Por fim, a conversa retornou para Côco, que segundo Suzana, tinha o dom da pajelança, mas não aceitava e não queria desenvolver. Finalizando, Isabel contou a história de que foi ela quem cuidou de meu avô em um hospital em Macapá, em seus últimos dias de vida, quando o câncer já tinha se espalhado pelo corpo e que em seus últimos momentos de vida, ele desejou ver Delfina e seu irmão Florêncio. Quando se foi para o mundo dos karuãna, Côco deixou neste mundo muitas filhas e filhos, os que teve com Delfina já adultos e os que teve com Xandoca, a maioria ainda crianças na época de seu falecimento.

Tia Isabel, disse que nós iríamos conversar mais vezes, com mais riqueza de detalhes e que eu gostava muito de ouvir histórias. Antes de finalizar o texto da dissertação, em 31 de agosto de 2021, Isabel ligou para minha mãe, para conversar comigo, solicitando que eu acrescentasse uma informação a dissertação: A de que ela foi a primeira criança a nascer em Santa Isabel, fato que descobriu conversando com a irmã, Estela. Completando que sua mãe era uma mulher muito corajoso, pois, na época da fundação da aldeia, Côco por vezes tinha

de se ausentar e Delfina passava noites dormindo sozinha e grávida no vasto território de Santa Isabel, ato que somente uma mulher de muita coragem poderia realizar, pois, a aldeia é cheia de karuãna.

## **MEMÓRIAS DE SUZANA**

*Sobre estas histórias, Suzana sempre diz para mim que mesmo antes de meu nascimento, em sua infância e juventude, ela já prestava atenção nos acontecimentos da aldeia e nas histórias que as mulheres antigas narravam para um dia as contar a mim*

*Suzana e Ana Manoela*

*A mãe tenta preparar os filhos para a própria comunidade*

*Suzana*

### **Suzana Primo dos Santos**

Suzana Primo dos Santos é minha mãe. Indígena do povo Karipuna. Nasceu em 14 de fevereiro de 1954 na aldeia Santa Isabel, na Terra Indígena Uaçá, município de Oiapoque, estado do Amapá. Filha de Delfina Batista dos Santos e do Cacique Côco. Suzana viveu na aldeia até os dezessete anos de idade, mudou primeiro para o Oiapoque (AP), depois para Macapá (AP) e por último para Belém no estado do Pará. Se tornou a segunda mulher do povo Karipuna a ingressar e a concluir um curso universitário. É a primeira socióloga Karipuna.

Suzana nasceu gêmea. Por ser gêmea ela é considerada hoho, um karuãna que pode desenvolver os dons para a pajelança. Ela atualmente ainda reside em Belém, no estado do Pará. Onde desde 1991 trabalha como técnica no acervo de etnografia Curt Nimuendajú do Museu Paraense Emílio Goeldi com conservação e curadoria de peças de diversos povos indígenas do Brasil. É a primeira indígena a ser funcionária desta instituição.

Figura 15 - Suzana Karipuna em janeiro de 2020 durante evento do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena (CLII) no Campus Binacional da Universidade Federal do Amapá.



Foto: Davi Marworno. Fonte: Página do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena (CLII) na rede social Facebook.

Suzana conta que as primeiras histórias que aprendeu sobre nosso povo foram com sua tia-avó paterna Vicência. Esta tia-avó reunia Suzana e seus irmãos Vicente, Tibeta e Estela para lhes ensinar sobre as histórias de nosso povo. Porém, os irmãos logo dormiam ou iam brincar e conversar outros assuntos, enquanto Suzana gostava de permanecer acordada para escutar as histórias que Vicência tinha para narrar. Tia Estela fala, que estas eram narrativas sobre os karuãna e histórias da época em que nossos parentes fugiram para o Curipi no período da Cabanagem. Quando questionei sobre os detalhes das histórias sobre a Cabanagem, minha mãe e tia responderam que não lembravam bem o que Vicência dizia, pois eram muito crianças, lembrando apenas das histórias que eram sobre nossa cosmologia. Sobre estas histórias, Suzana sempre diz para mim que mesmo antes de meu nascimento, em sua infância e juventude, ela já prestava atenção nos acontecimentos da aldeia e nas histórias que as mulheres antigas narravam para um dia as contar para mim.

Motivada pelo que minha mãe narra de seu passado na aldeia e sobre suas ancestrais, pedi para que ela contribuísse para este capítulo, contando sobre si e suas relações com a aldeia. Quando pedi a Suzana que me contasse sobre isto, ela respondeu que falaria somente sobre sua mãe, Delfina, pois, em outros momentos de pesquisa já havia me contado muito sobre si e sobre a aldeia, portanto, que eu deveria recuperar na memória aquilo que já havia

sido falado<sup>53</sup>. Agora seu discurso seria exclusivamente sobre minha avó. Mas, esta atitude de minha mãe também se deve a uma reclamação minha ao longo das pesquisas, a de que nas conversas que tinha com as parentas e parentes, sempre havia muitas informações sobre a aldeia e Côco, mas pouco era dito sobre Delfina, o que era complicado para mim, pois, percebia que uma das demandas da pesquisa era tratar sobre ela. Por isso, Suzana decidiu unicamente falar da mãe e de acontecimentos que remetiam a sua presença. Neste dia, ela estava acompanhada de Estela, que também contribuiu para este diálogo.

A demanda de falar sobre Delfina surgiu entre minhas tias e primas, ela concerne à importância da memória de Delfina, para que ela não seja esquecida. Delfina é uma ancestral que foi fundadora de nossa aldeia, parteira, esposa de cacique. Auxiliou no cuidado e criação de muitas crianças, além de ser uma grande conhecedora da cosmologia de nosso-sistema Karipuna.

Foi Estela quem iniciou a conversa, afirmando que se fala muito em Côco, mas que Delfina, assim como o marido, também deu grandes contribuições para a história de Santa Isabel. Por ser a esposa de uma liderança, era ela quem era encarregada de fazer grande parte da alimentação do casarão que supria a nutrição de muitas pessoas que moravam na aldeia e de funcionários do Serviço de Proteção aos Índios (SPI, posteriormente funcionários da Funai), que passavam por Santa Isabel para realizarem tratamentos de saúde com as populações indígenas e se alimentavam na casa de Côco com Dona Delfina. Suzana, assim como Estela, reafirma esta questão de que a casa de seus pais recebia muitas pessoas e que era a mãe quem tinha de cuidar de todos os serviços, ensinando as filhas como cozinhar, limpar e receber bem aos parentes e convidados. Contam também que era a mãe quem plantava as roças da família e fazia a farinha da casa, como já indicado por Isabel. Delfina levava as filhas para trabalharem na roça que tinham em um local chamado Taminã, enquanto Côco era o responsável pela roça que tinham em um lugar chamado kalohã.

Reafirmo que Delfina se preocupava muito com que os filhos falassem o kheuol ao invés do português, se comunicando com eles exclusivamente na língua Karipuna e quando estes respondiam em língua portuguesa, ainda assim, ela respondia apenas em kheuol. Vovó nunca falava em português, compreendia o idioma, mas não sabia ler e escrever nesta língua estrangeira. Já Côco aprendeu a ler e escrever por conta própria, conforme narrou tia Isabel,

---

<sup>53</sup> Faço o exercício de recuperar na memória o que Suzana me conta sobre si e Santa Isabel no 3º Capítulo desta pesquisa.

enquanto, ao contrário da esposa, falava com as filhas e filhos tanto no kheuol, quanto na língua portuguesa.

Em nosso diálogo a três, Estela contou que Delfina fazia questão que todos os filhos fossem tratados pelos pajés quando estavam doentes, que frequentassem os turé e que aprendessem os serviços da roça. De acordo com ela e com minha mãe, Delfina também foi uma importante parteira no povo Karipuna, realizando partos em Santa Isabel, Espírito Santo e na aldeia Taminã (atual T.I. Uaçá), não se sabendo com quem ela aprendeu a partejar, mas sabendo-se que era chamada para os partos mais complicados, como naqueles em que a criança estava em uma posição inadequada para o nascimento ou naqueles em que o feto estava morto dentro da mãe. Suzana conta que até os sessenta e cinco anos Delfina ainda realizava partos, porém, nesta época já estava a ensinar outras mulheres a como partejar, já que estava com a idade muito avançada para continuar. Após ela, Dona Xandoca, segunda esposa de meu avô, também aprendeu com vovó sobre conhecimentos acerca do parto. Sendo que Delfina também chegou a trazer ao mundo filhas e filhos que Xandoca teve com Côco. Além de que, também realizou partos dos netos, a exemplo dos partos da esposa de seu filho mais velho, Luís.

Após isto, Suzana passou a falar do turé. Delfina frequentava o turé de uma pajé chamada Cecília<sup>54</sup> e havia em Santa Isabel um costume de toda sexta-feira<sup>55</sup> haver pajelança, das quais Delfina participava preparando o caxiri<sup>56</sup>, dançando e cantando no coro do pajé. O coro do pajé são as pessoas que acompanham o piáí<sup>57</sup> em seus cantos para chamar os karuãna para o lakuh<sup>58</sup>, para dançarem e beberem (bebe-se apenas o caxiri) com os humanos. Esta participação no ato de cantar é chamada “entoar”. Canta o pajé e entoam os paliká<sup>59</sup>. O ato de cantar não ocorre somente no momento do turé, canta-se durante todo o processo de preparação dos rituais que compõem esta festa (turé)<sup>60</sup>. Começa-se cantando para chamar os grafismos que estarão nos bancos dentro do lakuh. Cada banco representa um karuãna,

---

<sup>54</sup> Em nosso povo sempre houve mulheres pajés. O tema das mulheres pajé se faz relevante para este estudo, pelo fato de que Suzana é hoho e Estela xen hoho, mulheres que podem desenvolver o dom da pajelança.

<sup>55</sup> De acordo com Suzana Karipuna, sexta-feira é o dia da semana em que as pajelanças e a aproximação dos Karuãna são mais fortes.

<sup>56</sup> Caxixi ou Caxiri ou Caxihi é uma bebida fermentada, de teor alcoólico, feita a base de mandioca e servida durante o turé para os convidados.

<sup>57</sup> Pajé em kheuol, mas também é uma palavra que significa feitiço.

<sup>58</sup> Lugar onde ocorre o turé. É um território em formato circular, cercado por mastros enfeitados com os grafismos Karipuna, com varas chamadas pirorô e por fios e bolas de algodão.

<sup>59</sup> De acordo com Andrade (2009, p.31) “os palikás ajudam o pajé com os cantos quando ele cansa, portanto, o ajudam a conduzir o turé”.

<sup>60</sup> O turé é tanto uma festa quanto um ritual de pajelança.

possuindo formatos de aves (arara, beija-flor, pomba galega, gaivota, tucano e urubu), cobra grande, jacaré e peixe espadarte. Estas diversas formas de bancos representando animais possuem marcas<sup>61</sup> específicas que são kuahí, dãdelo<sup>62</sup>, macocô<sup>63</sup> e Warukamã<sup>64</sup> (estrela D'alva). Durante o turé, cada canto serve para chamar um karuãna, os cantos não se repetem e a festa pode durar até três noites (Andrade, 2009, p.35, 51).

Suzana evoca a lembrança de a mãe sempre usar vermelho no turé, que é a cor protagonista neste ritual. Nele as mulheres geralmente usam saia e blusa vermelha, enquanto os homens vestem apenas uma saia vermelha chamada kalembê. Minha mãe conta, que nós mulheres Karipuna, sempre devemos usar vermelho ao ir em rituais, festas e reuniões com as parentas e parentes indígenas, pois é uma cor que remete à força de nosso povo.

Ainda sobre o turé, Suzana afirma que nele havia uma dança que apenas as mulheres podiam realizar, mas ela não sabe explicar como eram os detalhes desta, pois, só a viu acontecer duas vezes, em dois turé distintos, quando tinha menos de 10 anos de idade. Porém, nunca mais presenciou a dança ser realizada, desconhecendo seu significado e o motivo de jamais ter ocorrido novamente. Nestas duas ocasiões, Suzana fala que quem participou da dança foi Delfina com duas de suas tias chamadas Titã e Vacelina, ambas também Karipuna.

Em outros momentos de festa na aldeia, que não o turé, Delfina utilizava uma combinação de roupas chamada véres<sup>65</sup> e colares de miçangas nas cores vermelhas, azuis e brancas. Esta combinação de roupa não é mais utilizada pelas mulheres Karipuna, embora sempre seja evocada pelas memórias das parentas com quem converso para a pesquisa. Compunham este conjunto uma blusa muito larga, de mangas compridas, cheia de pregas, que era usada com uma saia igualmente larga, chamada sayá. O tecido usado para fazer este traje era chita estampada. Era comum, no cotidiano da aldeia, que as mulheres usassem apenas o sayá com a parte do corpo da cintura para cima nua. De acordo Suzana Karipuna há uma destas saias, oriunda dos Galibi Marworno na Reserva Técnica de Etnográfica Curt Nimuendajú do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG). Não se usava qualquer colar com esses trajes, os colares deveriam ser nas cores vermelha, azul ou branca, eram compridos e

---

<sup>61</sup> Marcas é outro modo de nós chamarmos os grafismos em língua portuguesa.

<sup>62</sup> Grafismo do caminho do caracol.

<sup>63</sup> Grafismo da semente.

<sup>64</sup> Warukamã é um grafismo e um karuãna. Warukamã é a estrela D'alva. Em uma tradução para as religiões cristãs, é como se ele fosse Deus para nós.

<sup>65</sup> Não há um consenso sobre como esta palavra é escrita, portanto, a escrevo tal como a ouço.

de miçanga que enchem o pescoço, possuíam detalhes arredondados que são chamados de “cabeças”. Estes colares são usados até hoje. Segue abaixo desenhos de véres feitos por Suzana e Estela, assim como imagens de dois destes colares, que pertencem a minha mãe.

Figura 16 - Traje de verés desenhado por Estela Karipuna.



Foto: Ana Manoela Karipuna. Dezembro de 2016.

Figura 17 - Traje de verés desenhado por Suzana Karipuna.



Foto: Ana Manoela Karipuna. Dezembro de 2016.

Figura 18 - Colar feminino Karipuna com as formas arredondadas que são chamadas de cabeças.



Acervo pessoal de Suzana Karipuna. Foto: Ana Manoela Karipuna. Maio de 2018.

Figura 19 - Colar feminino Karipuna com as formas arredondadas que são chamadas de cabeças, feito por dona Bernadete Fortes da aldeia Santa Isabel.



Acervo pessoal de Suzana dos Santos Karipuna. Foto: Ana Manoela dos Santos Karipuna. Maio de 2018.

Suzana, em nossa conversa também lembrou daquilo em que sua mãe mais trabalhava e que era o que mais gostava de realizar: produzir cuias e grafismos. Ensinando Suzana e as irmãs a também produzirem as cuias e as marcas junto com ela. De acordo com minha mãe, elas faziam cuias para o lamã e para os convidados do turé. Lamã em kheuol significa castigo. As cuias de lamã eram grandes enquanto as dos convidados eram menores, ambas servem para se beber o caxiri durante o turé. Porém as de lamã são apenas para aquelas pessoas que desempenham comportamentos que são considerados inadequados durante a festa, como por exemplo, passar por cima dos bancos do turé, pois existem karuãna sentados neles; também não é permitido sair do lakuh por de baixo dos fios chamados pirorô, pois existe uma porta de entrada e uma de saída no ritual; sendo proibido também namorar; fazer bagunça; e brigar. Quando alguma destas situações ocorre, a pessoa tem de pagar peimã, ou seja, sentar-se no banco do peixe espadarte e beber de uma só vez uma grande cuia de caxiri. O caxiri quando consumido em grande quantidade provoca uma forte embriaguez, o que deixa, conseqüentemente, a pessoa com uma forte ressaca no dia seguinte. O caxiri, durante o peimã, adquire um significado negativo e de humilhação.

Suzana afirma que foi através da fabricação das cuias na aldeia, que teve seus primeiros contatos com aquilo que a antropologia chama de “cultura material”, isto muitos anos antes de ir para a universidade e de começar a pesquisar com o tema:

“Eu comecei cedo. Na aldeia o trabalho da criança é relacionado com a mãe, através da cozinha, as pequenas coisas que vai fazendo, como indo para roça também... você tem um paneirinho de acordo com seu tamanho, onde você vai carregando a mandioca, a farinha, aprendendo as coisas, isso é uma forma de diversão... a criança está se preparando para trabalhar dentro da própria comunidade... E no meu caso foi assim, com a cuia foi assim, com seis, sete anos, a mamãe pegava os frutos da cuia verde, partia, eu ajudava a tirar aquela massa de dentro da cuia para poder fazer... aí ela dizia “tu vais começar a fazer os desenhos, desenho da cobra, o kuahí” aí foi assim... ela começava a fazer e eu aproveitava enquanto a cuia tá bem verde naquele momento e começava a fazer os desenhos através de incisões na própria cuia e ela pintava todinha... esse foi o meu primeiro contato com a cultura material, fui entendendo, eu não sabia o que era cultura, mas eu estava entendendo o que os antigos faziam antes. A mãe tenta preparar os filhos para a própria comunidade” (Suzana em Belém, em 06 de setembro de 2020).

Suzana diz que a produção de cuias em nosso povo é uma tarefa, geralmente, atribuída às mulheres. Além do turé, as cuias também são utilizadas como objetos de uso doméstico, nelas se servem e se comem os alimentos que são preparados pelas fam-iela.

Para finalizar, Suzana e Estela também contam que Delfina era uma grande conhecedora de remédios caseiros para curar as/os filhas/os e outras/os parentas/es quando estavam doentes. Chegando uma vez a curar Dona Xandoca de um tétano que havia adquirido

ao ferir o pé em um pedaço de madeira. Conhecedora de chás, alguns utilizados para curar doenças e mal-estares outros que eram contraceptivos, alguns que impediam que mulheres engravidassem por algum tempo e outros permanentemente.

Suzana trouxe sua visão para com a mãe nesta seção, um corpo-território que a formou enquanto indígena mulher. No capítulo a seguir a voz de Suzana continuará a ecoar pelas páginas desta pesquisa. Trarei seu corpo-território em conjunto com o meu. O que mais ecoa em nossas relações de mãe filha, parentesco e território.

## CAPÍTULO 3

### QUEM TEM MÃE TEM TERRITÓRIO

*Quem tem território tem mãe*

*Quem tem mãe tem colo*

*Quem tem colo tem cura*

*Documento Final da I Marcha das Mulheres Indígenas*

### O CORPO DA MÃE COMO TERRITÓRIO E FORMADOR DO CORPO DA FILHA

*A figura da mãe converte se em território. Pois, aquilo que aprendo com meu povo vem principalmente desta mãe*

*Ana Manoela Karipuna*

No capítulo final da dissertação, retomo a autoetnografia. Lembremos que no primeiro capítulo trouxe minhas identidades de ser mulher Karipuna e antropóloga. No segundo capítulo trago os conhecimentos que minhas parentas compartilharam comigo sobre Santa Isabel, meus avós e sobre nós, através das oralidades, memórias e vivências; explicando também como teci a pesquisa com elas. Neste terceiro capítulo me volto para o modo como estes conhecimentos e vivências me teceram como Karipuna a partir de minha mãe. Partilho aqui as relações com Suzana Karipuna, pois ela é meu principal vínculo com

meu povo e com a aldeia. Minha trajetória, está totalmente relacionada a trajetória desta antiga. Relembro as leitoras e leitores que é ela quem me conduz à pesquisa.

Alguns escritos, vídeos e desenhos serão de suma importância para a constituição deste capítulo, entre estes destaco o artigo que escrevi com Suzana (2020), alguns que minha mãe escreveu com a pesquisadora Claudia López Garcés (2016, 2021), outros que publicou como única autora (2011/2012a, 2011/2012b, 2021), uma *live* que realizou para o Museu Paraense Emílio Goeldi<sup>66</sup> e uma exposição em que participei no Projeto IQ (Indígenas e Quilombolas): Conhecimento e Resistência.

A exposição chamada II Mostra Fotográfica do Projeto IQ – Conhecimento e Resistência “Povos Indígenas e Resistência na Amazônia”, ocorreu entre os dias 8 de junho de 2021 e 12 de junho de 2021. Nela apresentei ensaio intitulado “Mãe é território: homenagem à Suzana Karipuna”. Participei com duas fotografias de Suzana e duas imagens de desenhos que ela realizou, o primeiro um desenho de um butxe Karipuna<sup>67</sup> e a segunda um desenho de aro emplumado. O ensaio resultou em um trabalho chamado “A Terra é uma mãe que amamenta os seres visíveis e invisíveis: A mãe indígena é território<sup>68</sup>”, em que trouxe as imagens da exposição, mas com o acréscimo de mais algumas fotografias de Suzana e de seus desenhos, entre estes, alguns de arcos emplumados, maracás e Cobras Grandes. Sobre tal ensaio fotográfico e pesquisa, os defino como “realizados por uma jovem do povo Karipuna que vive na cidade de Belém no estado do Pará e que por viver distante do território geográfico de seu povo de origem, a figura da mãe da autora das imagens fotográficas, se converteu em um território. Pois, aquilo que aprendo com meu povo vem principalmente desta mãe, que se chama Suzana. Sendo o objetivo das fotografias o de preservar a memória desta *antiga* Karipuna”.

Os desenhos que fotografei para o ensaio e outros que não foram inclusos nele, todos foram realizados por minha mãe durante o período da pandemia, que é o período em que redigi esta dissertação. Apresentarei alguns destes desenhos ao longo do capítulo. Eles estão neste texto por três motivos. O primeiro deles é que minha mãe solicitou que um dia os desenhos fossem publicados, por isso, decidi incluir alguns deles no texto; o segundo é que

---

<sup>66</sup> Mês dos Povos Indígenas - Live com Suzana Primo dos Santos. Museu Paraense Emílio Goeldi. Youtube, 28 de abril de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VXvaB5ZfqOU&t=2s> Acesso em: 28 de abr. de 2021.

<sup>67</sup> Consultar Glossário.

<sup>68</sup> Pesquisa apresentada no “II Fórum As Pensadoras: Mulheres, Ciências e Pandemias”, em eixo sobre o ecofeminismo em 28 julho de 2021.

tais desenhos, em sua grande maioria, se dividem em dois grupos: o primeiro grupo são representações de peças das culturas materiais dos povos indígenas do Brasil, principalmente de Oiapoque; já o segundo grupo são desenhos que representam sonhos de pajé (pois, Suzana é pajé hoho) e os karuãna, principalmente as Cobras Grandes. Suzana conta que alguns dos desenhos de karuãna são como ela os vê, outros são como ela os imagina a partir das histórias que minha avó Ihe contava quando eu era menina. Suzana realizou estes desenhos com lápis de cor e caneta hidrocor. As “culturas materiais” de povos indígenas são a área em que Suzana contribui na antropologia e na museologia, contexto determinante para esta dissertação, pois são os contatos com as artes dos povos originários, durante a infância, que me direcionam à antropologia e a um território museal, assim como ocorreu com Suzana. Já um terceiro motivo é que a Cobra Grande está nestes desenhos e Suzana me diz, de modo muito poético e com a profunda sabedoria que só uma antiga e uma hoho possuem, que ela está dando a Cobra Grande para estar nesta pesquisa.

A Cobra Grande do povo Karipuna é Aramari. De acordo com o que Suzana me conta e em consenso com escritos das antropólogas Lux Vidal (2007) e Antonella Tassinari (2003, p.170), Aramari é uma Cobra sobrenatural que habitava o poço Miriti no rio Curupi, não permitindo que os indígenas passassem pelo trajeto do rio em que ela morava. Um pajé Karipuna fez um acordo com Aramari, esta deslocou seu “suspiro” para um rio que passa debaixo de uma montanha chamada Cajari, lá o pajé “acorrentou” a cobra que ficou presa embaixo da montanha. Abro um parêntese para explicar que o “suspiro” é como chamamos a sua respiração e “deslocar o suspiro” é como nos referimos ao fato dela ter trocado de morada. Já estar “acorrentada” é a pajelança que foi realizada, que de tão forte deixou Aramari presa e habitando apenas embaixo da montanha Cajari. Mas, a pajelança vai se desfazendo com o passar do tempo e aos poucos a Aramari vai se soltando. Apenas um pajé ou um pajé muito antigo e forte pode acorrentar a Cobra novamente, caso ela se solte<sup>69</sup>. Minhas parentas e parentes mais velhos contam que, se um dia ela se soltar e sair da Cajari, o Mundo irá acabar. Mas como conta Vidal (2007), a Cobra também é conciliadora e minha mãe me ensinou que devemos pedir força a Aramari para que ela nos proteja.

Trago esta história, pois penso se é Aramari quem Suzana me dá para estar neste trabalho e me proteger durante a realização da pesquisa, ou se seria a Cobra Sucuriçu que

---

<sup>69</sup> As pajés e os pajés podem ser fortes ou fracos. Um pajé ou um pajé forte são aqueles que possuem muitos karuãna para os auxiliarem nas curas. Pajé antigo também significa ser pajé forte. É comum ouvir minhas parentas e parentes falarem que os pajés de antigamente, da época de meus avós, são mais fortes que os atuais.

uma pajé Karipuna diz morar em seu olho ou alguma outra Cobra Grande de nossas histórias. Penso também se seriam as cobras sobrenaturais com as quais sonhava quase todas as noites quando criança, em que estava a caminhar e brincar no mato e caía em uma poça de água onde moravam as cobras. As cobras me encantavam para chegar até a água, me queriam para si, sonho que parou quando fiz onze anos e comecei a menstruar, pois, as cobras não gostam de sangue menstrual. O sangue da menstruação é venenoso e pode matá-las. Lembro que no último sonho, ao invés de ir até as Cobras eu chegava até uma flor que crescia em uma árvore muito alta. Depois, disso sonhei pouquíssimas vezes com as Cobras do Uaçá. As Cobras sobrenaturais são tema recorrente em nosso povo e, como apontei em meu trabalho de conclusão de curso (Primo dos Santos Soares, 2018b), percebo relações em nosso-sistema Karipuna entre as mulheres, as cobras sobrenaturais, a lua e as menstruações, relações que apareceram neste capítulo, segundo o que Suzana me ensina sobre elas.

Ao retomar os textos de autoria de Suzana, a *live* e a exposição mencionadas, também insiro conhecimentos novos à dissertação e compartilho meu cotidiano com minha mãe. Nossas relações passam pela aldeia, pela cidade, pelo espaço museal, pelas relações de parentesco com as mulheres e com os karuãna, pelas pajelanças, pelos momentos em que contamos os sonhos e pelos desenhos.

O que une este capítulo aos demais ainda é a discussão sobre a relação das mulheres com o território e como as mulheres constroem parentesco entre si, como constroem corpos e pessoas, ou seja, como vou me constituindo, me tecendo, como mulher Karipuna a partir das convivências com Suzana. Pois é minha mãe quem me gesta, gera, cuida, alimenta, me embeleza, planta sementes de conhecimentos, para que elas cresçam e se tornem árvores e florestas. Caminho desde o útero junto a Suzana. Compreendo que as antigas constroem os corpos das mulheres das gerações seguintes. Minha mãe me nutre e me cria com as histórias de nosso povo e dos povos vizinhos em Oiapoque. Mas me nutre também com um protagonismo indígena que transpõe as fronteiras de Santa Isabel.

## **GESTADA NO ÚTERO DE UMA MÃE HOHO**

[...] talvez isso aconteça por eu ser uma indígena hohô, uma espécie de pajé para os Karipuna, que vê e sente através dos sonhos.

Suzana Karipuna

Minhas relações com minha mãe iniciaram através dos seus sonhos de pajé. Ela começou a sonhar com o seu pai, o cacique Côco, que na época já era falecido. Meu avô dizia a ela, nos sonhos, que teria um filho. Durante este período, minha avó Delfina ainda era viva e por ser parteira muito antiga, logo identificou que minha mãe estava em sua primeira gestação. Assim, os antigos foram os primeiros a perceberem minha chegada, fosse através da anunciação de um antigo já falecido nos sonhos de pajé ou através da sabedoria adquirida durante anos de prática do partejar. Mas se meu gestar, quando relacionado a meu avô, possui relações com o mundo dos sonhos que é parte do mundo dos karuãna, na percepção de minha avó a gestação de seus filhos gêmeos também possui relação direta com o mundo do invisível.

Cecilia McCallum (1988, p.17), em artigo com o povo Kaxinawa, diz que “se os homens mexem muito com sangue (que é domínio feminino) e as mulheres com o mundo espiritual (que é domínio masculino), se um domínio invade ao outro, o homem pode se tornar yupa (sem sorte na caça) e a mulher perde a capacidade de fazer bebês humanos, podendo parir gêmeos”. Em meu povo o sangue menstrual (*dj espoze / lalin*), é domínio exclusivamente feminino, enquanto os aspectos espirituais são de domínio tanto dos homens quanto das mulheres com o dom para a pajelança. Se os homens têm contato com o *dj ispoze*, eles se tornam “panema”, azarado para a caça e a pesca. Porém, de acordo com Suzana Karipuna, a vinda de bebês gêmeos é atribuída não a *lalin*, mas ao acontecimento de um homem Karipuna ter sido encantando por *karuãna hoho* em suas andanças pelas matas. Em contrapartida, Antonella Tassinari (2003, p.166) afirma que aprendeu com nosso povo que os gêmeos são gerados a partir do contato das mulheres menstruadas com os *hoho*, informação que também recebi de minha tia Estela (Primo dos Santos Soares, 2018b). Completando Tassinari que uma importante morada destes karuãna é um elevado na ilha do Karipurá (território onde nasceram meus avós), chamado Buracão, que forma uma grande gruta com passagens subterrâneas. Dos conhecimentos de minha tia e de minha mãe compreendo que os gêmeos podem nascer tanto do contato com *dj ispoze* quanto a partir do encantamento do pai das futuras crianças.

Meus avós tiveram filhos gêmeos porque meu avô foi encantado por hoho. Ao encantarem Côco, estes hoho deixaram o mundo dos karuãna e se tornaram gêmeos humanos. Os gêmeos nas aldeias são considerados pessoas especiais com o dom para a pajelança. Suzana desenvolveu este dom voltado para o ato de sonhar. Seu irmão, Vicente Karipuna, também o desenvolveu, mas voltado para o ato de sonhar e cantar (Primo dos Santos Soares, Primo dos Santos, 2020).

Sobre seus sonhos de pajé e ser *hoho*, Suzana escreve:

No Museu Goeldi, atualmente, ouvi muitas histórias de aparecimentos na Reserva Técnica; acredito que sim, pois estamos lidando com materiais que estão carregados de forças sobre-humanas, e muitas pessoas, quando entram na reserva, sentem algo estranho que não sabem explicar. Como posso explicar isso? Pois já tive muitos sonhos que estão relacionados com coisas desse sentido, que se realizaram, talvez isso aconteça por eu ser uma indígena hohô, uma espécie de pajé para os Karipuna, que vê e sente através dos sonhos. É uma forma de me comunicar com o espaço que estou lidando... como uma hohô, que os meus sonhos são estranhos, pois estão relacionados ao ambiente em que trabalho e convivo diariamente, sempre despertando para o mundo do contato com o invisível. Não é preciso contar os sonhos, mas sou uma pessoa que tem o dom de ver e de viajar por outros planos (LÓPEZ GARCÉS, SANTOS KARIPUNA, 2021, p.109-111).

Ailton krenak (2020, p.37-38) compreende a contação dos sonhos entre os parentes como uma atividade íntima e de veiculação de afetos, em que os sonhos afetam não só os parentes, mas também todo o mundo sensível. Davi Kopenawa, xamã Yanomami (2015, p.76), diz que “o sonho é uma escola e que é durante ele que se aprende as coisas de verdade”. Em acordo com Krenak e Kopenawa, aprendi com Suzana que os sonhos devem ser contados a aquelas e aqueles com quem desenvolvemos relações de parentesco e afeto, pelo horário da manhã ao acordar, e que o ato de contar ou ocultar o conteúdo dos sonhos afeta ao mundo visível (mundos humanos) e ao mundo invisível (mundo dos karuãna). Suzana me confia seus sonhos de pajé hoho pelas manhãs.

Desde a infância, me lembro de acordar de manhã e de Suzana me dizer que iria narrar e interpretar um sonho. Quando era criança e adolescente não gostava que ela me contasse sobre os sonhos, pois, tinha medo de dormir e começar a ter estes mesmos sonhos que me pareciam tão incomuns, embora também tivesse sonhos diferentes daqueles que os brancos sonhavam. Depois de adulta compreendi a necessidade de Suzana me relatar o que neles acontecia, compreendi também que estes eram sonhos de pajé. Minha mãe os relatava, pois, a prática de contar os sonhos para os parentes com quem se vive é um ritual que possuímos e este também era um momento de compartilhar comigo os conhecimentos que ela adquiria neles. Uma mãe Karipuna ensina sobre os conhecimentos do povo as suas filhas e filhos e

era isto o que ela fazia comigo, me ensinava sobre os conhecimentos que os pajés adquirem quando sonham e sobre a importância deste ato. Porém, Suzana sempre me relata que nem tudo o que sonha e que sabe pode me revelar, pois alguns conteúdos dos sonhos são conhecimentos perigosos para outros que não são pajés ou que são não indígenas.

Hampaté Bâ (2010, p.173), com relação as tradições africanas escreve que entre o mundo visível e o invisível tudo se liga, e que estas relações são objeto de uma regulação ritual muito precisa cuja forma pode variar de acordo com os povos e as regiões. Leonardo Nascimento da Silva (2018, p.3), antropólogo, escreve que a relação entre o visível e o invisível é tema fundamental nas cosmologias amazônicas. Visível e invisível são palavras recorrentes em nosso vocabulário e vivências cotidianas e já foi título de exposição no Museu do Índio, no Rio de Janeiro, sobre os povos indígenas de Oiapoque, intitulada, “A presença do Invisível<sup>70</sup>”. O mundo dos karuãna é um mundo em permanente diálogo com o mundo dos humanos. O visível e o invisível coexistem e conversam. Convivemos com os karuãna. Algumas pessoas com o dom da pajelança ou que estejam sobre encantamento podem enxergá-las. Os karuãna podem criar e moldar territórios, memórias e sonhos. Eles são as donas e donos dos rios, igarapés, olhos d’água e florestas. Eles podem ser nossos/as parentes/as, uma pessoa que é pajé de nascença é filho/filha de karuãna e/ou esta pessoa pode ser o próprio karuãna. Além de que as/os pajés possuem muitos destes encantados e quanto mais karuãna um pajé tem, mais forte ele é. Karuãna podem se tornar pessoas ou ter filhos com elas. Em meu caso sou gestada no útero de uma mãe hoho, cuidada e moldada por ela.

A hoho que me cria, minha mãe, chama minha atenção para a informação de que a pajé Karipuna mais antiga que conheceu foi Cecilia, quem realizava grandes e importantes turé. Suzana acrescenta que foi em um turé realizado por esta senhora, que uma pajé mulher informou a sua mãe, minha avó Delfina, que o bem mais precioso que a filha possuía era uma cobra Sucuriju, um karuãna que habitava em seu olho. Na época minha mãe era uma bebê de colo e antes deste turé, outros pajés já haviam informado minha avó sobre a presença da Cobra. Até mesmo Isabel, minha tia mais velha e quem nomeia a aldeia, percebia a presença da cobra na irmã bebê, enquanto ajudava a mãe a cuidar dos gêmeos.

As relações de Suzana com o invisível caminham por toda a sua trajetória, pelos conhecimentos que ela possui com nossas histórias, por suas viagens pelo mundo dos karuãna

---

<sup>70</sup> Em Acordo com o Plano de consulta dos Povos Indígenas do Oiapoque “Em 2007 foi inaugurado no Museu do Índio – RJ uma grande exposição, “A presença do Invisível”, sobre a vida cotidiana e ritual dos povos indígenas de Oiapoque” (2009, p.15).

através dos sonhos, pelas demais vivências no mundo visível como uma mulher hoho com uma Sucuriju em seus olhos castanhos. Construindo assim relações de parentesco e pajelança com os karuãna.

Mas as relações de Suzana com os karuãna também passam pela sua relação com a cultura material e com os desenhos. Com a cultura material, quando a mãe a ensinou a fazer cuias e desenhar os grafismos, assim como em sua passagem pela Fundação Nacional do Índio (Funai) e pela sua atual permanência no Museu Paraense Emílio Goeldi, instituições em que realizou trabalhos voltados para a documentação e cuidados da cultura material de diversos povos indígenas. As relações com os desenhos ocorreram durante a pandemia, quando compartilhei com ela meus lápis de cor e canetas hidrográficas, ocasião em que minha mãe, com saudades da aldeia e de suas pesquisas e trabalhos com conservação em território museal, passou a desenhar colares, brincos, maracás e aros emplumados. Também passou a desenhar os karuãna, alguns como os vê, outros conforme os imagina, de acordo com as histórias que ouvia da sua mãe Delfina.

## CULTURA MATERIAL E DESENHOS

*Os objetos representam a memória e a identidade de um povo. A história pode ser contada através de um arco, de uma flecha ou de um zunidor*

*Suzana Karipuna*

Ricardo Zorzetto, jornalista da Revista Fapesp, no ano de 2018, realizou uma reportagem sobre o Museu Paraense Emílio Goeldi. Entre as pessoas que entrevistou para compor seu texto estava Suzana, e ele a menciona no início deste escrito sobre o maior e mais antigo museu de etnografia e história natural da Amazônia:

Todas as manhãs Suzana Primo dos Santos percorre as estantes da sala que acomoda quase 15 mil objetos de 120 povos indígenas da Amazônia para verificar se está tudo em ordem. Olha demoradamente as peças e, em silêncio, deseja-lhes um bom dia. É sua forma de prestar homenagem e respeito aos grupos, alguns já desaparecidos, representados por máscaras, adornos de cabeça, chocalhos, cestos, arcos, flechas e bordunas no acervo etnográfico do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG), a mais antiga instituição científica da região Norte do país, criada em

1866 em Belém, no Pará. “É como me comunico com o visível e o invisível”, afirma. Nascida em uma aldeia karipuna no município de Oiapoque, na fronteira do Amapá com a Guiana Francesa... Conheceu a coleção de artefatos indígenas e de outros povos da Amazônia em 1986, em um estágio na graduação, e não foi mais embora. Em uma visita ao acervo na manhã de 20 de setembro, Suzana abria com delicadeza as gavetas e apresentava cada peça, lembrando o povo que a produziu e a região de origem. Acondicionadas sobre espuma inerte que as protege da deterioração, estão organizadas por material de fabricação e uso. Cestos e outros utensílios de palha em uma seção, adornos de pluma na seguinte e arcos, flechas e outras armas mais adiante. “Cada peça é frágil como uma criança”, contou Suzana, que contribuiu com chocalhos, cuias e colares de seu povo para a coleção (Zorzetto, 2018, p.75).

Sobre sua experiência no Museu Goeldi, Suzana fala:

A Reserva Técnica do Museu Goeldi, na minha forma de observar e de pensar, representa um verdadeiro Turé, pois existem normas idênticas às do ritual, a exemplo de como manusear um objeto, como transitar dentro deste espaço, como lidar com as categorias de cada objeto. Os objetos representam a memória e a identidade de um povo. A história pode ser contada através de um arco, de uma flecha ou de um zunidor, em um universo de significações, de simbologias e de sobrevivência. O que posso dizer é que o homem é resultado de um meio cultural e de um longo processo acumulativo [...] Por isso os trabalhos no Museu Goeldi, através de oficinas e diálogo com diversos povos indígenas, tem uma grande importância, pois há uma troca de conhecimentos em que o indígena busca rever coisas do passado e também colabora com seus conhecimentos para fortalecer a documentação desses objetos. Com isso a mediação museal é de grande importância para com estes povos, pois é uma forma de valorizar o saber indígena (Zorzetto, 2018, p.75).

Para Suzana os objetos não são simples objetos. Nas suas palavras, ela me fala que: eles são seres, artefatos mágicos e povos. Suzana conta que quando está na reserva técnica com milhares de peças de vários povos parentes é como estar em um grande território indígena ou em uma grande aldeia. Tratar com uma peça dos Canela é como estar com este povo, tratar com uma dos Munduruku é como estar com eles. Suzana não diz estou tratando de uma peça dos Krenak, ela afirma: Estou com os Krenak. Minha mãe cuida das peças como uma mãe cuida das filhas e filhos. Ela cuida e cura não somente com as técnicas de conservação que aprendeu com as/os não indígenas, mas principalmente, com as técnicas de conservação da aldeia e com os cuidados de uma pajé hoho. Desta forma Suzana constitui laços de parentesco, xamanismo e afeto com a Coleção Etnográfica e os seres que a habitam. Ainda sobre a Reserva, Suzana afirma que estar neste território com tantos povos indígenas é algo que a fortalece.

Figura 20: Suzana no evento Museu de Portas Abertas no Campus de Pesquisa do Museu Paraense Emílio Goeldi.



Foto: Daniele Peixoto. 2018.

Desde que iniciou seu estágio na Reserva Técnica, no ano de 1987, Suzana nunca se distanciou do território do Museu por um longo período. Uma longa separação ocorreu pela primeira vez entre março de 2020 e julho de 2021, durante o período da pandemia de covid-19. Para continuar a se sentir fortalecida em sua relação com a Reserva Técnica da Coleção Etnográfica, minha mãe passou a realizar desenhos com temas da cultura material e dos karuãna.

A produção e a existência destas imagens estreitou nossas relações de mãe e filha, durante um período que Davi Kopenawa denominaria como encoberto pela fumaça das epidemias dos brancos (ALBERT, KOPENAWA, 2007) ou, na minha releitura, encoberto pela fumaça da pandemia. Enquanto desenhava, Suzana me explicava sobre as peças, os materiais que eram feitas e pedia opinião sobre as cores e os materiais que utilizava para realizar os desenhos. Levei algumas dessas imagens que minha mãe realizou para dois eventos que participei, além de fotografias de Suzana realizadas por mim, para apresentar quem ela é. Escolhi imagens de minha mãe em que ela usa colares karipuna de miçangas que enfeitam seu pescoço, na cor vermelha ou que tem o grafismo da Cobra Aramari que já

mencionei neste capítulo. Mas evoco a cor vermelha, pois, para nós Karipuna o vermelho é símbolo de resistência e em nossa espiritualidade é uma cor que fortalece nosso corpo e espírito. Sempre que apresentava as imagens, trazia explicações sobre quem era Suzana, sobre Aramari e sobre o vermelho para nós. As fotografias e os desenhos utilizados seguem abaixo.

Figura 21: Suzana Karipuna segurando uma cuia de seu povo, enquanto explicava sobre o caxixi servido no turé.



Foto: Ana Manoela Karipuna. 2020.

Figura 22: Suzana Karipuna mostrando colar de miçangas nas cores roxo, vermelho e preto que formam o grafismo da Cobra Grande Aramari.



Foto: Ana Manoela Karipuna. 2020.

O *butxe* que é ilustrado em uma das imagens é um adorno dorsal utilizado pelas mulheres e pelos homens durante o turé. Porém, os dos homens são sempre maiores em tamanho que os das mulheres. Ele é feito de algodão, sementes, miçangas e das asas de um besouro de cor verde brilhante, chamadas por nós de mamãsolei (mãe do sol em português). Suzana também desenha aros emplumados, na primeira imagem dos aros é possível identificar o que seria um *kuhun*, adorno também usado por mulheres e homens durante o turé. Enquanto em um terceiro desenho é possível identificar os maracás Karipuna, também utilizados pela/o pajé nos turé como meio de comunicação com o mundo dos karuãna.

Figura 23: Desenho de Butxe Karipuna feito por Suzana, ao fundo pode-se observar outros desenhos da socióloga indígena.



Foto: Ana Manoela Karipuna. 2020. Desenhos: Suzana Karipuna. 2020.

Figura 24: Aros emplumados desenhados por Suzana.

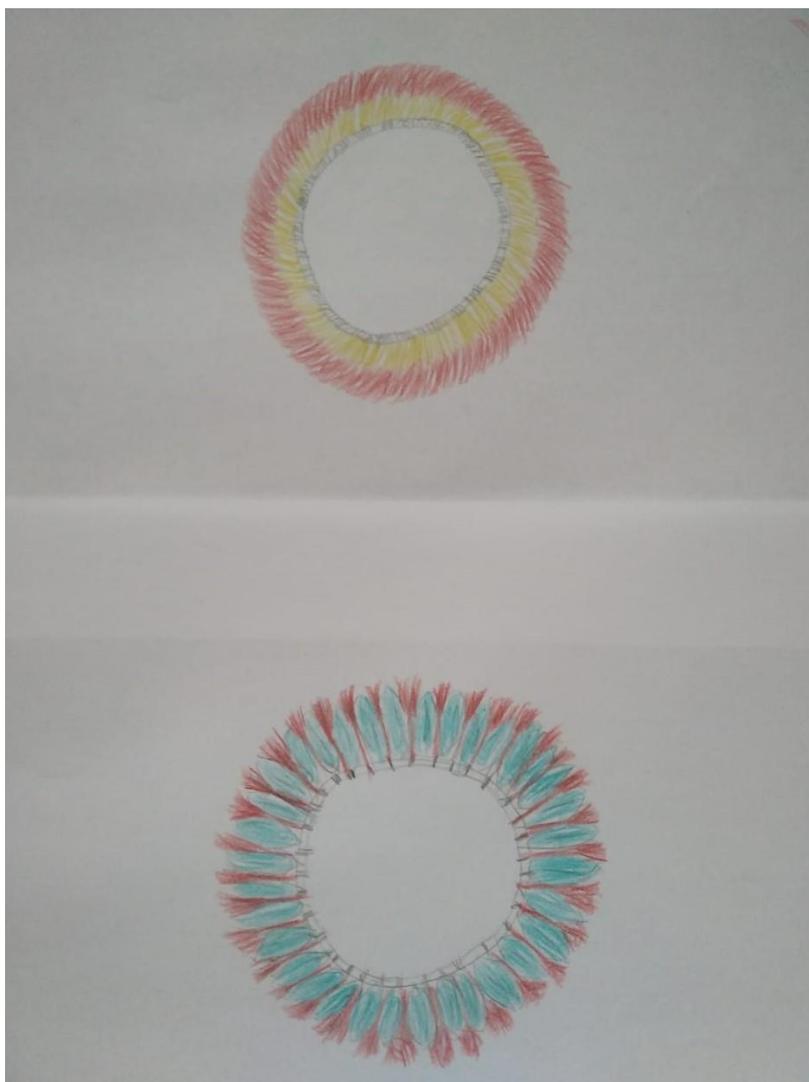


Figura 25: Maracás desenhados por Suzana Karipuna

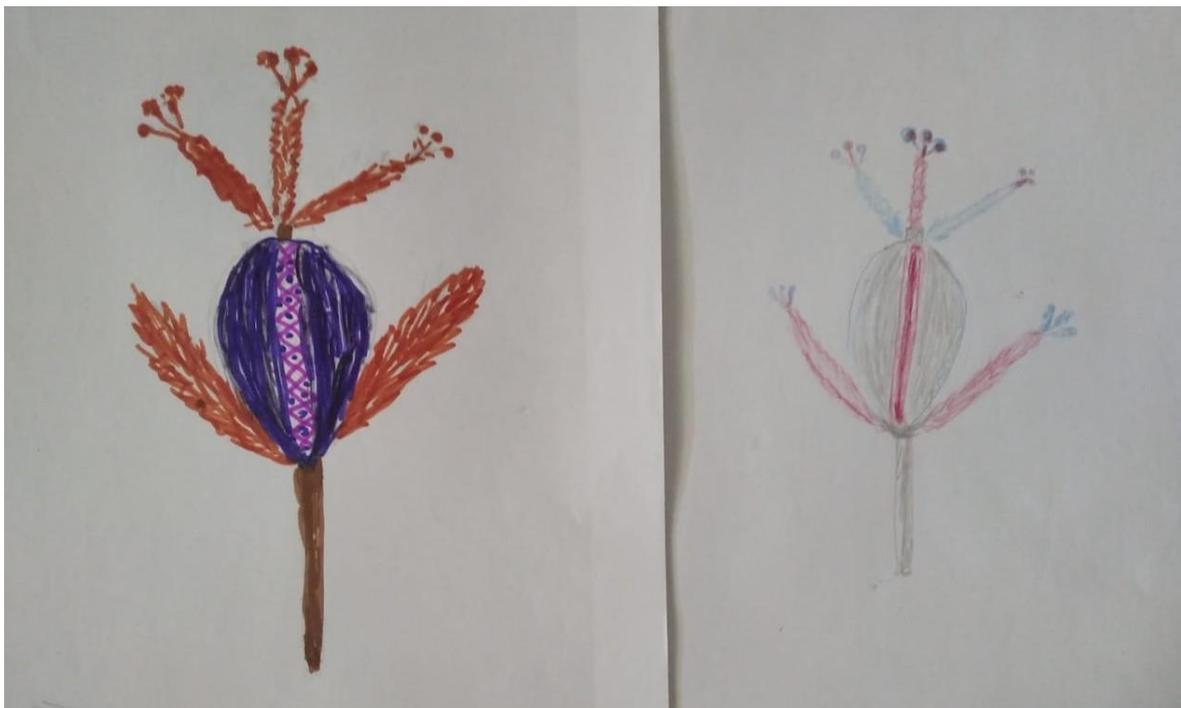
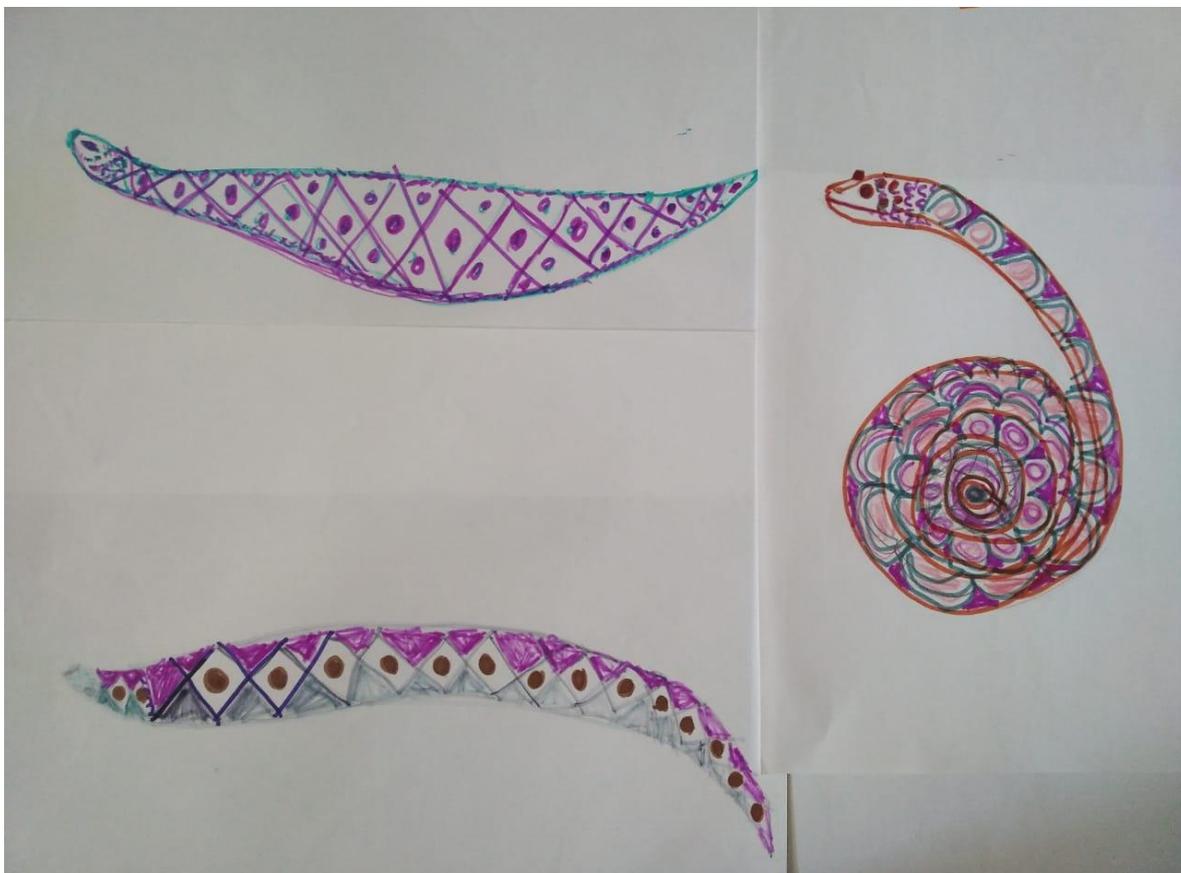


Figura 26: As Cobras Grandes, por Suzana Karipuna



Dos eventos em que participei com os desenhos realizados por Suzana, trouxe algumas considerações. A primeira delas é de que os desenhos representam resistência e intimidade. Resistência, pois, a realização destas obras foi uma forma de se conectar com o território e com nossa espiritualidade. Suzana teceu memórias através de imagens e realizar isto é ato de resistência. Intimidade, pois, a existência dos desenhos foi desenvolvida em uma relação entre mãe e filha, em que o processo criativo transpôs as fronteiras territoriais do visível e do invisível.

Os desenhos de Suzana são desenhos-territórios, eles formam quem nós duas somos enquanto mulheres Karipuna, e revestem-se de significados estéticos e de ordem cosmológica (RIBEIRO, 2000; VAN VELTHEM, 2000). Nos formam, pois, enquanto ela os desenhava rememorava as histórias Karipuna, enquanto eu aprendia novas histórias sobre meu povo de origem. Suzana cuida das peças e seres espirituais. Ela cuida de acervos visíveis e invisíveis. E eu um trabalho de cuidado e conservação da memória de minha mãe, uma pesquisa que passa pela voz, pela escrita e pela imagem. Suzana é corpo-território e é minha aldeia na cidade.

Em nossa relação de mãe e filha, quando trançada junto a cultura material, o que há de mais significativo e recente são os desenhos realizados na pandemia, época difícil para minha mãe, em que ela sempre pedia força aos karuãna, em especial para a Cobra Grande Aramari e para a Estrela Dalva que é Arukamã, para socorrerem os povos de Oiapoque (PRIMO DOS SANTOS SOARES, 2021). Mas se as imagens em lápis de cor e caneta hidrocor, são uma etapa mais recente da história de vida de Suzana, me volto agora para um tempo mais antigo, para os tempos em que ela teve seus primeiros contatos com as formas de arte Karipuna, na aldeia Santa Isabel, junto da mãe, até suas passagens pela Funai (Fundação Nacional do índio) e pelo Museu Goeldi.

Suzana conta que seus primeiros contatos com a cultura material se deram na aldeia, com a mãe lhe ensinando a realizar os grafismos, a fazer cuias e colares:

Como mulher Karipuna posso dizer que os meus primeiros ensinamentos e vivências foram nas aldeias de Santa Isabel, Taminã, Espírito Santo e Tipidon, todas próximas umas das outras e também do Jonis e Bêbene no alto rio Curipi; isto foi tudo palco de minha infância, a infância que ainda não se apagou de minha memória, época em que tomava muito banho de rio, pulava de cima das árvores, navegava de canoa, imitava os bichos, brincava de fazer turé nas noites de lua cheia, durante o verão. Foi quando comecei a construir e a confeccionar alguns objetos, como colares de miçanga e xirixiri, aros emplumados (corrune), cuias, maracás e outros objetos que fazem parte do meu mundo e também ouvindo

histórias de bichos encantados... Acompanhando minha mãe nessas tarefas (LÓPEZ GARCÉS, KARIPUNA, 2021, p.107)

Depois destes primeiros ensinamentos Suzana nunca mais se desvinculou das artes do visível e do invisível. Guarda estes conhecimentos até hoje e eles passam por gerações de mulheres, pois, vem de minha avó e chegam até mim, os materializo escrevendo com estes saberes.

Após muito caminhar no chão do mundo, em decorrência de seus estudos, Suzana teve seu primeiro emprego com cultura material na loja ArtÍndia da Funai, onde trabalhava como vendedora, mediando as relações entre as peças feitas pelas/os parentas/parentes e as pessoas que as adquiriam (conforme mencionado no primeiro capítulo). Suzana gostava do trabalho, pois, aprendia muito com outros povos e conhecia muitas pessoas. Mas não lhe agradava trabalhar com a venda de objetos que para nós fazem parte do mundo invisível. No território da ArtÍndia conheceu muitas pessoas que trabalhavam no Museu Goeldi como antropólogas e antropólogos. Na época realizava o curso de ciências Sociais e com a necessidade de realizar um estágio para concluir o curso se tornou orientanda da Dra. Lúcia Van Velthem, na época e atualmente curadora da Coleção Etnográfica do Museu Goeldi. Neste estágio, seu primeiro trabalho acadêmico foi o de realizar pesquisas com as peças de seu povo de origem e dos outros povos de Oiapoque.

Suzana ficou assustada ao saber de sua primeira tarefa. Mas segundo sua narrativa, foi um susto bom, pois, ela ficou admirada ao saber e ao ver os objetos dos povos de Oiapoque que estavam no Museu. Peças que foram trazidas para a instituição por um grande amigo de seu pai, Expedito Arnaud, e sobre as quais ela, até então, não tinha conhecimento de que estavam no Goeldi. Foram peças trazidas entre os anos de 1964, 1965 e 1966, muitos desses objetos fizeram parte do ritual do turé: bancos em forma de pássaros, maracás de varetas, flautas e cuias. Portanto, sua primeira relação com o visível e invisível na reserva, isto no ano de 1986, foi através dos objetos Karipuna, Palikur-Arukweyene, Galibi Marworno e Galibi Kalinã. Destas ações se iniciou uma longa colaboração entre Suzana e o Museu Goeldi, em que os “objetos das coleções indígenas” são mais que objetos: São pessoas, possuem suas próprias trajetórias, agências e afetividades (LÓPEZ GARCÉS, PRIMO DOS SANTOS KARIPUNA, 2021, p.102-109).

Ao tratar da relação de Suzana com as coleções etnográficas, retomo assuntos que já mencionei ao longo da dissertação, mas lhe atribuindo novas informações, este assunto é o da coleção que Suzana montou para o Museu Goeldi. Tal coleção foi criada pouco tempo

após ela iniciar o estágio, cerca de um ano após sua entrada na instituição. Os objetos de acordo com minha mãe, eram todos da aldeia Santa Isabel e foram feitos pelas mãos de minha avó Delfina e pelas de sua madrastra, Dona Xandoca. Ambas, mulheres importantes para se compreender a história de Santa Isabel. Rememoro que entre as peças doadas por Suzana estavam cuias, colares e maracás, se tornando a segunda coleção Karipuna do acervo etnográfico do Museu Goeldi, porém, a primeira coleção Karipuna da instituição, a ser doada por uma indígena. No Museu Goeldi, as coleções etnográficas levam os nomes dos pesquisadores que as organizaram e a doaram para o acervo, logo, esta é a coleção Suzana Primo dos Santos.

Suzana também percebe a reserva técnica tal como um ritual. Desde minha adolescência percebo minha mãe trazer em sua oralidade que a reserva técnica é semelhante ao turé, referindo-se tanto aos seus encontros entre uma pajé e o invisível, mas também nas normas para se manejar os objetos, nas regras para se transitar neste território museal, tal como existe as regras para se transitar no lakuh. Para Suzana, os objetos do turé e os objetos da reserva representam a memória e a identidade de um povo. Ela considera que os próprios objetos comunicam seu território de origem através do que trazem em seu corpo: suas pinturas, trançados, tecidos e cortes, pois tudo isto tem significado e está ligado ao mundo invisível. Tal como Suzana narra: o maracá fala e o banco do turé pode levar a outros mundos (LÓPEZ GARCÉS e PRIMO DOS SANTOS KARIPUNA, 2021, p.109-110). Pensamentos originários entrelaçados às considerações de Van Velthem (2000, p.91) de que “os objetos, mesmo quando dentro de uma reserva técnica, ecoam suas origens”.

## **EU QUERO QUE VOCÊ ESCREVA COMO SE FOSSE EU**

*Eu quero que você escreva como se fosse eu*

*Suzana Primo dos Santos*

*Essa menina fala com muito sentimento*

*Lux Vidal sobre Suzana*

Início esta seção me remetendo ao título do capítulo “Quem tem mãe tem território”. Uma inversão que realizei na frase do Documento Final da I Marcha das Mulheres Indígena, que diz “Quem tem território tem mãe”. Associação que também faço as minhas palavras, quando digo que minha mãe é minha aldeia. Esta parte do texto é uma conclusão sobre o capítulo, com relação as vivências com minha mãe ao longo dele. A primeira epígrafe acima é um desejo que Suzana me manifestou em um momento recente, em agosto de 2021. Ela fala que quer, que eu escreva o que ela sabe e que escreva como ela narra, que escreva não somente nesta pesquisa, mas que eu continue a escrever as palavras de minha mãe em outras pesquisas que virão. Algo semelhante ao que as mulheres Marubo falaram a Dollis (2017), sobre ela escrever tal como elas contam. Porém, este capítulo, não conseguiu abarcar toda a complexidade e riqueza da trajetória e dos conhecimentos que Suzana possui. Ainda terei que continuar a escrever muito com ela. Minha mãe me conta que mais para a frente devo focar nas relações das mulheres com o turé e nas relações das mulheres com o sangue menstrual, que me dirá como devo colocar estas oralidades no papel. Aliás, a oralidade das mais velhas e mais velhos é materializada nas escritas pelas/pelos jovens. Pois, como trata Célia Xakriabá, os mais velhos:

Não escrevem com as mãos mas escrevem com as narrativas, porque têm o conhecimento profundo ... Quem domina a escrita apenas escreve no papel e registra. De forma análoga, quando os jovens saem com vontade de dominar a escrita exatamente para cumprir esse propósito, atuam como aliados para esta resistência ser efetivada, para que permitam que a oralidade dos mais velhos vire escrita potente (XAKRIABÁ, 2018, p.86).

Neste momento foquei mais na trajetória de Suzana entrelaçada à minha e em suas relações com a cultura material por dois motivos. O primeiro é que como cientista social, percebo que sua trajetória é de grande contribuição para a antropologia, a sociologia e a museologia da região amazônica, mas que é pouca divulgada. O segundo é que no momento de pandemia, nossas conversas convergiram para as formas como as artes dos povos indígenas ecoam, neste caso me contando sobre como elas são na aldeia e no museu, por meio dos desenhos que realizou.

O que Suzana viveu e narra não está aqui como meras curiosidades de uma vida que se gera a partir da vida de várias e vários ancestrais e que dá continuidade as novas gerações através da filha. Elas estão aqui por sua relevância e porque produzem e reproduzem as histórias do povo karipuna, porque sua trajetória cria outras histórias e cria parentescos. O que Suzana fala e o que Suzana escreve está diretamente relacionado aos territórios e aos corpos. Sua fala e escrita é totalmente permeada pela paisagem do rio Curipi; pela aldeia

Santa Isabel; pela mãe a levando às pajelanças e lhe ensinando as artes do povo Karipuna; pela relação museal que não é somente uma relação museal, mas uma relação com vários povos, aldeias e seus objetos, sendo também uma relação com o invisível. O corpo-território de Suzana forma o meu corpo-território. Seu corpo-território é de mulher Karipuna e de karuãna hoho.

Trago o corpo-território de minha mãe, pois ele é em parte uma continuidade da história de Santa Isabel. Porque é ela meu principal vínculo com a aldeia. Porque a pesquisa inicia, anos atrás, a partir de sugestões suas e resiste a partir de sua oralidade. Porque ela me acompanhou em todo o processo, como uma antiga Karipuna deve orientar uma jonfi. Ela está em todo o texto, mas sua voz e corpo-território ganham destaque no final do segundo capítulo e continuam neste terceiro. A antropóloga Lux Vidal mencionou em conversa pessoal com Suzana que ela possui uma forte sensibilidade, “sentimento”, ao tratar com os povos indígenas. Foi o sentimento desta antiga que busquei trazer.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Frutos de muitos trançados, frutos de muito de muito saber, fruto de várias mães... As mães são quem cuidam, as mães são quem alimentam, as mães são quem faz a roça. Nós nos tornamos mães antes de parir o primeiro filho, compartilhando do cuidar das crianças... Trançando corpos.*

*Joziléia Kaingang<sup>71</sup>*

Contar a sua própria história, a partir de sua própria narrativa e de seu próprio corpo, que é um corpo que possui memória. Pensar a constituição de meu corpo como mulher Karipuna a partir das memórias, oralidades, vivências e cuidados dados pelas relações de parentesco. Em processos que se gestam a partir de conhecimentos que vem dos territórios da aldeia e da cidade, mas que, também se gestam em muitos tempos, mundos visíveis e invisíveis, corpos e biografias. Nestes contextos teço uma pesquisa autoetnográfica, e nela encontro como as mulheres indígenas antigas tecerem pessoas, coletivos e parentesco.

Em diálogo com o antropólogo Ramon Reis para um podcast<sup>72</sup>, este definiu as relações que mantenho com minha mãe como um exercício de territorializar-se e como “uma antropologia do retorno”. Um territorializar-se no sentido do corpo da indígena mulher como um corpo que é território (corpos-territórios) e uma antropologia do retorno, pois, segundo o pesquisador em minhas palavras a sempre a presença de minha mãe, evocada em suas vivências e saudades de sua infância e juventude na aldeia, minhas palavras faladas e escritas são um retorno de Suzana a Santa Isabel, pois, elas expressam um desejo de voltar ao território de origem explicado por minha mãe a mim.

Porém, há também, aquelas que identificam esta dissertação como uma pesquisa feminista ou mais especificamente de “feminismo indígena”. A identificação, por terceiros,

---

<sup>71</sup> Fala de Joziléia Kaingang realizada na live “Licenciaturas Interculturais: Trançando Memórias e Compartilhando Saberes em 21 de julho de 2021. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=dE6e\\_5fMIH4&t=1275s](https://www.youtube.com/watch?v=dE6e_5fMIH4&t=1275s)

<sup>72</sup> Podcast Antropologia Compósitas é um projeto criado e realizado pelo antropólogo Ramon Reis. O episódio em que participei recebeu o título de “Indígenas Mulheres são Território” e foi divulgado em abril de 2021.

de meu ser mulher Karipuna com o “feminismo indígena” é algo anterior a minha entrada no mestrado e a realização desta pesquisa. Desde a graduação em Ciências Sociais sou constantemente convidada para eventos acadêmicos em que o tema principal são os movimentos feministas e neles solicitem que eu conte a minha trajetória de vida e a trajetória das pesquisas que desenvolvo. Ao começar a frequentar os eventos eu não identificava as pesquisas que realizava como feministas, mas sim como pesquisas que traziam as vozes, as histórias e os conhecimentos de algumas das indígenas mulheres de meu povo de origem.

Identificar esta pesquisa como “feminista indígena” é algo que caminha junto ao questionamento: Se há a existência de um feminismo indígena ou não? Não pretendo trazer uma resposta para esta questão. Mas algumas reflexões a fim de justificar porque compreendo esta pesquisa, como um escrito que dialoga com os feminismos.

Como indígena mulher e antropóloga, percebo que os movimentos das parentas a nível nacional, não se declaram como movimentos feministas, mas como movimentos de indígenas mulheres e resistência, em que somos nós as protagonistas e lideranças. Creio que isto, de nós sermos as protagonistas, é algo que faz com que os movimentos de indígenas mulheres a níveis nacional, regionais e locais sejam interpretados por algumas parentas e pessoas não indígenas, como formas de movimento feminista indígena. Compreendo que as parentas que os entendem como movimentos feministas indígenas não estão erradas em suas interpretações, nem as parentas que não os compreendem como movimentos feministas estão. Pois, isto é algo que ainda está em processo de discussão no Brasil: Será que nossos movimentos de indígenas mulheres são movimentos feministas? Algumas parentas concordarão, outras não e terão seus argumentos para tal. Mas se de fato os movimentos de indígenas mulheres são feministas, elas são movimentos que possuem raízes, troncos, sementes, trajetórias, oralidades, memórias e demandas bastante específicas, que diferem das dos outros feminismos de origem não indígena, sendo um movimento contra-colonizador<sup>73</sup> e pintado de jenipapo e urucum (XAKRIABÁ, 2018). Mas percebo também que os movimentos com as parentas em momentos pontuais, dialogam com os debates feministas e

---

<sup>73</sup> Daiara Tukano, parenta do povo Tukano, comunicadora, artista visual e ativista, em uma série de lives do Abril Indígena de 2021 da Rádio Yandê (primeira web rádio indígena do país) disse que nós, povos indígenas, não decolonizamos ou descolonizamos, quem realiza isto são os não indígenas, ou seja, quem decoloniza ou descoloniza é quem colonizou. De acordo com Daiara, as parentas e parentes contracolonomizam, somos movimentos contracolonomização. Para Antônio Bispo Santos (2018) contracolonomizar é reeditar as nossas trajetórias a partir das nossas matrizes.

de gênero. Porém, devo destacar que nossas pautas prioritárias são outras. A pauta principal dos movimentos de indígenas mulheres é a Cura da Terra, a preservação da vida e a demarcação dos territórios, não sendo imediata a discussão de se este é um movimento feminista ou não, embora seja um debate relevante.

Isabel Dessana (2021) do povo Dessana, em oficina sobre Perspectivas feministas na Amazônia Indígena, explicou que “o feminismo não é usual dos originários, mas que na perspectiva indígena é algo usual da academia. Refletindo que nós indígenas mulheres, que estamos nas universidades temos a responsabilidade de compartilhar os conhecimentos acadêmicos com as parentas que estão nas aldeias”. Da oralidade de Dessana compreendo as indígenas acadêmicas são como mediadoras entre os conhecimentos do território e os das universidades, tendo a responsabilidade de dialogar diversos assuntos com as suas comunidades, entre estes os feminismos com as parentas.

Sônia Guajajara, indígena mulher, que atualmente, representa os povos indígenas do país a nível nacional e internacional através da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), em live chamada “Março das Originárias da Terra: A mãe do Brasil é indígena”, evento organizado pela Articulação Nacional Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA) na data de 8 de março de 2021, em alusão ao dia internacional da mulher, mencionou a relevância da discussão sobre a igualdade de gênero e empoderamento das indígenas mulheres. Afirmando que as parentas sempre estiveram ativas nos movimentos indígenas, mas que nós não éramos notadas e reconhecidas pela sociedade do não indígena.

Os povos não indígenas perceberam o protagonismo das indígenas mulheres, em nível nacional, com Tuíra Kayapó, quando encostou o facão no rosto do presidente da Eletronorte, no I Encontro dos Povos Indígenas do Xingu em fevereiro de 1989. Gesto em protesto contra a opressão que os *kuben* (homem branco) faziam contra seu povo para a construção da hidrelétrica de Kararaô, atual Belo Monte. Ali se viu um gesto de empoderamento da própria Tuíra, das indígenas mulheres, mas também um gesto de empoderamento dos povos indígenas, em especial, dos Kayapó.

Sônia Guajajara na Conferência “A perspectiva indígena para um outro mundo”, durante o evento Fazendo Gênero em julho de 2021<sup>74</sup>, disse que as mulheres indígenas estão

---

<sup>74</sup> Conferência: A perspectiva indígena para um outro mundo & Marcha Virtual. Youtube, 27 de julho de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=46IJ0z94NXQ&t=1518s> Acesso em: 29 de ago. de 2021.

se organizando cada vez mais e que desde o ano de 2015 estamos procurando formas de articular estratégias de formação, empoderamento e participação em todos os espaços. Mas em acordo com sua oralidade, isto não quer dizer que as mulheres não lutavam antes e que não estavam junto aos indígenas homens lutando pela igualdade de direitos e respeito as especificidades dos povos indígenas. O que Guajajará evoca é que a partir do Acampamento Terra Livre (ATL) de abril de 2015, através de articulações a nível nacional as indígenas mulheres passaram a ter uma maior visibilidade. Reafirmando que anteriormente a este ano sempre estivemos no movimento e sempre ocupamos distintos papeis em nossas aldeias e lutas. Ainda em acordo com Guajajará, as lutas por emancipação das indígenas mulheres não se dissociam das lutas contra o extermínio dos povos indígenas e nossos territórios. As mulheres buscam ocupar os distintos lugares de poder com vistas a quebrar as barreiras do machismo, do preconceito e da subserviência.

Reafirmo que os movimentos de indígenas mulheres, no momento, a nível nacional não se declaram como movimentos feministas, mas como colocado pelo Manifesto da ANMIGA (2021), se declaram como movimentos com valores e memórias matriarcais e como movimentos em que os debates de gênero e geração estão inseridos e em que se criam espaços de conexão para se fortalecer as indígenas mulheres, dessa forma também fortalecendo o movimento indígena.

As teorias que utilizo para pensar sobre a existência ou a inexistência de um feminismo indígena foram as próprias vozes das parentas, através de textos e falas. Com relação a Oiapoque, que é a região de origem do meu povo, não percebo o movimento de indígenas mulheres da região se identificar como feminista, mas sim como um movimento de indígenas mulheres que se dão as mãos em mutirão, em maiuhi, ou seja, que se dão as mãos em ajuda.

Como coloquei, as pessoas, identificavam meu corpo, minhas palavras, pesquisas e ações como feministas. Com relação a isto afirmo que trago os valores matrilineares (como as minhas parentas Karipuna falam) ou matriarcais (como as parentas, a nível nacional colocam) comigo para esta pesquisa<sup>75</sup>, mas também com o passar dos anos e após muitos eventos sobre gênero e feminismo, passei me identificar como indígena feminista, não por concordar que exista um movimento feminista indígena no Brasil, mas por articula, em âmbito pessoal, valores do movimento indígena e do feminismo, porque são as duas

---

<sup>75</sup> Na pesquisa estou a considerar os valores matrilineares e matriarcais como sinônimos.

realidades que vivo, a do território indígena e a do chão do mundo. Porém, compreendendo que os movimentos feministas apesar de em momentos dialogarem conosco, eles não nos contemplam, como os nossos movimentos de indígenas mulheres o fazem. O movimento de indígenas mulheres é pintado de jenipapo e urucum e vem antes de quaisquer outros movimentos de mulheres, sejam estes feministas ou não. Porém, esta pesquisa em parte dialoga com os feminismos e em toda sua extensão com os movimentos de indígenas mulheres. Sendo assim, a considero uma pesquisa feminista.

Trouxe como protagonista ao longo da dissertação as relações das mulheres com o território, como o parentesco é construído em conjunto com as mulheres, além da oralidade e da memória como bases antropológicas para se pesquisar com os povos indígenas. Pois, ao realizar a pesquisa com as parentas, percebi que teria que passar por estes caminhos: Terra, Parentesco, Oralidade e Memórias das mulheres. Estes quatro eixos pelos quais teço a autoetnografia, me ajudam não somente a compreender como a história de Santa Isabel é também a história de minhas parentas ou como as histórias delas também formam a história da aldeia, mas me ajudam a compreender meu ser mulher Karipuna, que é constituído a partir das relações com o território e das relações de parentesco que tenho com minha mãe, tias e avó materna.

A epígrafe destas considerações finais é uma fala da indígena e antropóloga Joziléia Kaingang para um evento do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena (CLII) da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Em algumas das falas que presenciei desta parenta, ela sempre trouxe em sua oralidade as mulheres e as cestarias e nesta nova fala realizou isto novamente. Nela Kaingang evoca que as indígenas crianças são cuidadas e alimentadas por várias mães e que as mães não necessariamente são as biológicas, mas as várias mulheres do território que contribuem para a sua constituição como parenta/parente e que estas traçam os corpos das pequenas e pequenos as/os formando. Na experiência desta pesquisa, corpos são trançados através de conhecimentos e parentesco. Mas inúmeras memórias também são trançadas. Vários conhecimentos são tecidos com as antigas e registrados no texto. Compondo várias cestarias, ainda que estas cestarias sejam metáforas para a escrita e para a pesquisa.

A conclusão que chego para com os momentos de pesquisas com meu povo de origem e em especial com as parentas, é que estar com as mulheres e ouvir suas vozes é parte fundamental para que se compreenda a história e as relações com o território para o qual eu

me volto. Muitas pessoas entre indígenas e pesquisadores/as não indígenas olham para Santa Isabel como formada originalmente e principalmente a partir da história de vida do Cacique Côco. As pessoas que a compreendem desta forma não estão erradas, eu também a compreendo desta mesma maneira, mas de forma mais ampla. É necessário se olhar para Santa Isabel e compreender que a aldeia também é formada principalmente pela história de vida da primeira morada mulher deste território: Delfina. Além de se compreender que ela também é formada a partir das descendentes deste casal.

Ouvir as vozes das parentas é entender outras histórias da aldeia, é compreender que Santa Isabel não possui história única e é mergulhar nos detalhes que a compõem, nos trançados das vozes e memórias para com este lugar de afeto. Nisto vão surgindo as relações das mulheres com a Terra e o Territórios no contexto Karipuna. Ainda que este território não seja somente a aldeia, mas que traga fortes elementos dela, ou que ele seja um corpo-território. Surge também como o parentesco pode ser constituído em um grupo. Como o corpo é formado e conta histórias, seja este corpo o de uma ser visível ou invisível. Demarcando-se também que mesmo quando se tece diálogo com as bibliografias das/dos não indígenas antropólogas/os, os nossos cânones das palavras escritas e falas sempre serão as mais velhas e os mais velhos dos povos originários.

O lugar do conhecimento indígena antropológico na academia é o lugar daquilo que é construído em coletividade, que visibiliza as lutas pela proteção e continuidade dos territórios e da vida, que denuncia as violências de séculos contra os povos indígenas e que desconstrói uma série de equívocos que o senso comum e a própria academia constroem para com os povos originários.

Como Cardoso (2018, p.73) escreve “o passado contribui na compreensão do que está ocorrendo no presente”. Este olhar para o passado das mulheres, de minha avó e avô pela voz de minha mãe e tias me leva a compreender o presente no qual me insiro enquanto indígena mulher e o meu olhar sobre a nossa memória e comunidade. Me leva a perceber que finalmente conheci meu passado, aquele que busquei no início das pesquisas em 2016. Que recontei histórias e que agora passo a ser alguém em potencial para preservar o patrimônio de um povo, a fim de passá-los a uma nova geração Karipuna.

O exercício autoetnográfico de tecer esta dissertação junto aos ensinamentos Karipuna que são compartilhados, contribuíram para o fortalecimento e a ampliação de meu autorreconhecimento como mulher Karipuna e antropóloga em vários territórios e mundos pelos quais transito. A autoetnografia me ajudou a compreender que demarcamos nossos

territórios nas universidades com três elementos principais: O jenipapo, o urucum e a caneta. Pois, a caneta é nosso arco flecha neste lugar acadêmico. A escrita surge como uma forma de empoderamento, não apenas de minha identidade étnica ao relatar na pesquisa que ao escrever percebi que conheci meu passado que tanto busquei. Mas como uma forma de empoderamento coletiva.

Recentemente me foi colocada por uma parenta Kaingang a pergunta: Como nós indígenas mulheres reflorestamos a antropologia? Após muito pensar, refleti que nós reflorestamos a antropologia quando trazemos as vozes ancestrais e coletivas de nossas avós, mães e tias. Quando trazemos as linguagens, os ensinamentos e os mundos visíveis e invisíveis de nossos povos. Nós indígenas mulheres reflorestamos a antropologia quando escrevemos com as memórias de nossas parentas, pois, escrever com estas memórias é uma forma de recontá-las atualizá-las e fortalecê-las, é fazer com que nossas vozes de várias gerações, ecoem e se reflorestem por novos territórios e tempos do saber. Este reflorestar pela escrita das indígenas mulheres é uma forma de empoderamento coletivo desta pesquisa. Pois, a escrita realizada por nós é uma forma de contar as nossas histórias e que não apenas os outros (não indígenas) as contêm, é uma forma de fazer com que nossas existências estejam em novos lugares e que as violências que nossos corpos e territórios sofrem sejam denunciadas por nós nos escritos destas pesquisas. A escrita para nós indígenas não é algo que está sobre a oralidade. A oralidade para os povos originários é sagrada. Penso na escrita realizada pelas parentes e parentes como uma ampliação do reflorestar desta oralidade, como uma nova forma de fazer com que ela exista e resista em novos contextos, mas não uma substituição da escrita pela oralidade. Pois a escrita aqui, é um tecer originado das palavras faladas pelas antigas. Elas falaram e ensinaram e eu guardei na memória e na escrita. Mas a transmissão de conhecimentos das mais velhas para as novas gerações, acontece independente do exercício autoetnográfico que molda esta pesquisa.

Mas para além da afirmação étnica e profissional a qual me vínculo nesta pesquisa, de que forma esta autoetnografia pode contribuir para minha comunidade de origem? Para as mulheres Karipuna? E para os movimentos de indígenas mulheres?

Acredito que esta autoetnografia contribui para a comunidade no sentido de que ela trás a memória das antigas, algo demandado pelas próprias/próprios parentas/parentes: que nós mais jovens ouçamos as mais velhas e mais velhos de nosso povo Karipuna, que aprendamos com elas/eles e que nos mantenhamos nos ensinamentos de nosso-sistema. Preservando-os e transmitindo as nossas filhas e filhos. Não permitindo que aquilo que vem

de nossas/os ancestrais e que faz parte do nosso ser Karipuna seja esquecido. Acredito que contribui no sentido de que explica a história de nosso território de origem contada pelas mulheres, pois, Santa Isabel também é nosso corpo e nossos espírito.

As mulheres quem as contam possuem nomes, histórias e relações de parentesco comigo: são minha mãe, tias e a memória de minha avó, mas também sou eu. Este texto pode contribuir para as indígenas mulheres porque traz nas palavras as etnografias de suas existências, não de modo generalizante, mas trazendo as existências coletivas de um pequeno grupo de mulheres que explicam através de suas oralidades, memórias e relações de parentesco a existência e a trajetória de uma aldeia, talvez isto seja um bom exemplo de etnografias do particular (ABU-LUGHOD, 2018).

Por meio deste tecido de afetos, parentas, territórios e memórias é possível que a pesquisa contribua para os movimentos de indígenas mulheres no sentido de atestar junto a outras pesquisas realizadas por parentas e parentes da região a nossa ocupação e permanência na Terra Indígena Uaçá. Contribuindo também para a representatividade das mulheres e territórios Karipuna, questões colocadas no Documento Final da I Marcha das Mulheres Indígenas (itens 1 e 6) (2019), pois, esta pesquisa busca estar em acordo com este Documento, que representa as nossas demandas de indígenas mulheres a nível nacional. Estimo que esta pesquisa contribua no nosso reflorestar indígena na antropologia e na luta pela cura da Terra e proteção de nossos corpos-territórios.

## GLOSSÁRIO INDÍGENA

**Aramari** – Cobra Grande

**Araramã** – Lago que se localiza dentro da Terra Indígena Uaçá.

**Arapari** – Espécie de árvore.

**Arukamã ou Warukamã** – Estrela Dalva

**Butxe** – Palavra que significa flor. Mas, também é um adorno usado por mulheres e homens durante a festa do turé. O butxe dos homens é sempre maior que o das mulheres. São feitos de algodão, sementes, miçangas e das asas de um besouro de cor verde brilhante, chamado de mamãsolei (mãe do sol em português).

**Bõ voiaz** – Boa viagem.

**Caimã** – Jacaré.

**Cassiporé** – Vila pertencente ao município de Oiapoque, mas também é o nome de um rio que está neste mesmo município (ver imagem 02 para a localização do rio).

**Caxixi ou Caxiri** – Bebida fermentada, de teor alcoólico, feita a base de mandioca.

**Curipi** – Rio localizado dentro da Terra Indígena Uaçá, no município de Oiapoque, estado do Amapá. Ao longo deste rio se localizam a maioria das aldeias do povo Karipuna.

**Djab dã bua** – Diabo do pau ou diabo da floresta.

**Djspôze** – Menstruação.

**Estrela** – Montanha que fica dentro da Terra Indígena Uaçá.

**Fam** – Mulher ou esposa.

**Fam edje-iela** – Mulheres ou mulheres casadas.

**Hoho** – Seres encantados das cosmovisões dos povos indígenas de Oiapoque, que possuem estatura baixa, são cobertos de cabelo e andam sempre em pares e de mãos dadas, podendo os pares ser compostos por uma fêmea e um macho, duas fêmeas ou dois machos.

**Jonfi** – Moça jovem e/ou solteira

**Kalembê** – Saia na cor vermelha usada pelos homens durante o turé.

**Karuãna** – Encantados.

**Kajari** – Montanha que fica dentro da Terra Indígena Uaçá.

**Karipurá** – Local dentro da Terra Indígena Uaçá.

**Karupina** – Montanha que fica dentro da Terra Indígena Uaçá.

**Kuahí** – O Kuahí é uma entidade sobrenatural presente nas cosmologias dos povos de Oiapoque, é um peixe encantado ou um cardume de peixes encantados.

**Kuhun** – Aro emplumado.

**Kumarumã** – Aldeia do povo Galibi Marworno.

**Lakuh** – Local onde ocorre o turé. É um espaço em formato circular, cercado por mastros enfeitados com grafismos, com varas chamadas pirorô e por fios e bolas de algodão.

**Laposiniê** – Cobra de origem Palikur presente em narrativas dos povos indígenas de Oiapoque. Laposiniê também é conhecida em português como Sete Estrelas ou como a constelação das Plêiades.

**Madam** – Senhora

**Maksilili** – Matinta Pereira.

**Mamã dijlô** – Mãe d'água ou sereia.

**Mamãsolei** – Mãe do sol.

**Mammatki** – Matinta Pereira.

**Manga** – Aldeia Karipuna na Terra Indígena Uaçá – Oiapoque – AP.

**Maracá** – Instrumento indígena utilizado pelo pajé para se comunicar com o Outro Mundo.

**Mayuka** – O mesmo que maiuhi, porém, na língua parikwaki do povo Palikur-Arukwayene.

**Muxe** – Senhor.

**Pachamama** – Mãe Terra.

**Piai** – Pajé em kheuol, mas também é uma palavra que significa feitiço.

**Sayá** – Antiga saia das mulheres indígenas de Oiapoque.

**Tawari** – Fibra têxtil na qual se envolve o fumo para fazer cigarro.

**Taminã** – Aldeia Karipuna.

**Turé** – “O turé é uma festa que acontece durante o período da lua cheia em outubro ou novembro, nele se agradece às pessoas invisíveis que vivem no Outro Mundo, chamadas karuãna, pelas curas que elas propiciaram por meio das práticas xamânicas dos pajés” (ANDRADE, 2009).

**Tx ifam** – Menina

**Verés** – Antigo traje tradicional das mulheres Karipuna (Não a um consenso sobre como esta palavra é escrita, portanto, a escrevo tal como a ouço).

**Uaçá** – Rio que dá nome a Terra Indígena Uaçá. Terra Indígena em que habitam os povos Karipuna, Palikur e Galibi Marworno.

**Ubá** – Canoa grande de madeira.

**Urukauá** – Rio localizado dentro da Terra Indígena Uaçá, no município de Oiapoque – AP. Este rio é considerado território do povo Palikur.

**Xen hoho** – *Karuãna*, é a primeira irmã ou irmão que nasce após o nascimento de gêmeos.

**Yaddeges** – Curupira.

**Yakaikani** – Personagem das narrativas dos povos indígenas de Oiapoque.

**Xibé** – Alimento que consiste na mistura de água, farinha, pimenta e sal.

## REFERÊNCIAS:

[Conferência] A perspectiva indígena para um outro mundo & Marcha Virtual. Youtube, 27 de julho de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=46IJ0z94NXQ> Acesso em: 27 de jul. de 2021

ALMEIDA, Bruna. Nossa medicina tradicional foi fundamental. Em: Barros, Elissandra (org). Fala parente! A covid-19 chegou entre nós. Elissandra Barros (organizadora). Oiapoque: Iepé – UNIFAP. Páginas 95-96. 2021.

AMANTE, Vandrezza. Julieta Paredes debate a força das mulheres indígenas e o feminismo comunitário. Catarinas: Jornalismo com perspectiva de gênero. 2020. Disponível em: <https://catarinas.info/julieta-paredes-debate-a-forca-das-mulheres-indigenas-e-o-feminismo-comunitario/> Acesso em: 26 dez. 2020.

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. Estudos Feministas. Ano 8. 1º Semestre. p. 229-236. 2000.

ARRUZZA, Cinzia. Feminismo para os 99%: Um manifesto / Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya, Nancy Fraser; tradução Heci Regina Candiani. 1 ed. São Paulo. Boitempo, 2019.

ASSOCIAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DE OIAPOQUE. Plano de vida dos povos e organizações indígenas do Oiapoque. Oiapoque. APIO. 2009.

ABU-LUGHOD, Lila. A escrita contra a cultura. Tradução: Francisco Cleiton Vieira Silva do Rego; Leandro Durazzo. Equatorial, Natal, v. 5, n. 8, jan/jun 2018. ARNAUD, Expedito. O índio e a expansão nacional. Belém: CEJUP, 1989.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. O perigo de uma história única; tradução Julia Romeu. 1º ed. – São Paulo. Companhia das Letras, 2019.

ANDRADE, U. M. (Org.). 2009. Turé dos povos indígenas do Oiapoque. Rio de Janeiro/São Paulo: Museu do Índio/Fundação Nacional do Índio/IEPÉ. Disponível em: [https://www.institutoiepe.org.br/media/livros/livro\\_ture\\_povos\\_oiapoque](https://www.institutoiepe.org.br/media/livros/livro_ture_povos_oiapoque) pdf Acesso em: 22out. 2019.

ARNAUD, Expedito. Diário Apontamentos Galiby Uaçá, Karipuna e Palikur. Arquivo do Campus de pesquisa do Museu Paraense Emílio Goeldi. Acesso em: abr. de 2019.

ARNAUD, Expedito. Diário Caripuna do Rio Curipi Uaçá, ano de 1964. Arquivo do Campus de pesquisa do Museu Paraense Emílio Goeldi. Acesso em: abr. de 2019.

ARNAUD, Expedito. Diário Clã Galibi. Arquivo do Campus de pesquisa do Museu Paraense Emílio Goeldi. Acesso em: abr. de 2019.

ARNAUD, Expedito. Diário Galibi Kalinã. Arquivo do Campus de pesquisa do Museu Paraense Emílio Goeldi. Acesso em: abr. de 2019.

ARNAUD, Expedito. O índio e a expansão nacional. Belém: CEJUP, 1989.

ARNAUD, Expedito. O parentesco entre os índios Galibi do rio Oiapoque. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, n. s. Antropologia, 1968, n. 33, 16 p.

ARNAUD, Expedito. O xamanismo entre os índios da região Uaçá (Oiapoque – Território do Amapá). Belém: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Antropologia, 1970. p. 1-26.

Disponível em: <http://repositorio.museu-goeldi.br/bitstream/mgoeldi/944/1/B%20MPEG%20Ant%20n44%201970%20ARNAUD%20ri.PDF> Acesso em: 25/02/2019.

ARINI, Juliana. “O governo não irá nos dividir”, diz líder Tuíra Kayapó. *Amazônia Real*. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/o-governo-nao-ira-nos-dividir-diz-lider-tuira-kayapo/> Acesso em: 20 de mai. De 2021

ASSIS, Eneida Corrêa de. Escola Indígena, uma “frente ideológica”? Dissertação de mestrado apresentada ao programa de pós-Graduação em antropologia social da Universidade de Brasília. Brasília, 1981.

ASSIS, Eneida Corrêa de. 2012. Gênero na Amazônia. In: *Descobrimo as Mulheres Indígenas no Uaçá - Oiapoque: uma antropóloga e seu diário de campo*. Papers do NAEA. UFPA. Disponível em: <http://www.generonaamazonia.com/edicoes/edicao-1/Artigos/Artigo-Descobrimo-as-Mulheres-Indigenas.pdf> Acesso em: 22 de out. de 2019.

AURORA, Braulina. A colonização sobre as mulheres indígenas: reflexão sobre cuidados com o corpo. *Interethnic@ - Revista de Estudos em Relações Interétnicas*, v. 22, n. 1, jan/abril 2019, p. 109-115.

BANIWA, GERSEM. O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje / Gersem dos Santos Luciano – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

BARBOSA, Lia Pinheiro. Silvia Rivera Cusicanqui, a tecedora de uma Sociologia do Abya Yala. In: *As Pensadoras*. Vol 1 / Rita de Cássia Fraga Machado et al. São Leopoldo, RS: Editora As Pensadoras, 2021. p.150-178.

BARRERA, Bárbara. Aura Cumes, escritora y activista Maya-Kaqchiquel: “Un patriarcado colonial somete no sólo a las mujeres”. *Palavra pública*. 2018. < <http://palabrapublica.uchile.cl/2018/07/23/aura-cumes-escritora-y-activista-maya-kaqchikel-un-patriarcado-colonial-somete-no-solo-a-las-mujeres/>> Acesso em: 04 de mar. 2019.

BARROS, Elissandra. Fala parente! A covid-19 chegou entre nós. Elissandra Barros (organizadora). *Oiapoque: Iepé* – UNIFAP. 2021.

BENITES, Tônico. Os antropólogos indígenas desafios e perspectivas. *Novos debates*. Fórum de debates em antropologia. 2015. Disponível em: <http://novosdebates.abant.org.br/index.php/numeros-anteriores/v2n1/opiniao/139-v2-n1/opiniao/195-os-antropologos-indigenas-desafios-e-perspectivas> Acesso em 24 de out. de 2019.

BISPO SANTOS, Antonio. Somos da terra. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, número 12, página 44 - 51, 2018.

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS. O fim do império cognitivo: A afirmação das epistemologias do sul. -- 1. ed. – Belo Horizonte: Autêntica Editora. 2019.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRILHANTE, Aline Veras Morais; MOREIRA, Cláudio. Formas, fôrmas e fragmentos: uma exploração performática e autoetnográfica das lacunas, quebras e rachaduras na produção de conhecimento acadêmico. *COMUNICAÇÃO SAÚDE EDUCAÇÃO* 2016; 20(59): 1099-113 10.

CAPIBERIBE, Artionka Manuela Góes. Nas duas margens do rio: alteridade e transformações entre os Palikur na fronteira Brasil/Guiana Francesa. 2009. 425 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ/Museu Nacional. Rio de Janeiro, 2009.

CAPIBERIBE, Artionka Manuela Góes. Os Palikur e o Cristianismo. Orientador: Robin Michel Wright. Coorientadora: Lux Boelitz Vidal. Dissertação (Mestrado). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas 2001.

CARDOSO, Denise Machado. Rio Arraiolos: Histórias entre. In: O processo decisório de políticas públicas para o desenvolvimento local: Rio Arraiolos – Almeirim/Pará. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Doutorado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido. Belém, 2006. p.68-123.

CICLO DE PALESTRAS HISTÓRIAS, ANTROPOLOGIAS E DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS DO AMAPÁ E NORTE DO AMAPÁ. Curso de Licenciatura Intercultural Indígena. Universidade Federal do Amapá. Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5hWm7-OjKAc&t=3797s> Acesso em: 25 de mai. De 2021.

CLIFFORD GEERTZ. O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, Vozes, 1997. p. 366.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. Conhecimento indígena e seus conhecedores: Uma ciência duas vezes concreta. In: Políticas culturais e povos indígenas / Organização Manuela Carneiro da Cunha, Pedro de Niemeyer Cesarino. – 1.ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2016.

CORREA XAKRIABÁ, Célia Nunes O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada/, Célia Nunes Correa Xakriabá. Brasília – DF, 2018.

CREXU, Myrian. A mãe do Brasil é indígena. 2020.

CURA DA TERRA. Sônia. Mídia Índia. Youtube, 02 de setembro de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1vF4mYnJRMU> Acesso em: 25 de mai. De 2021.

DE LA CADENA, Marisol. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil*, n. 69, p. 95-117, abr. 2018.

DESSANA, Isabel. Amazônia e gênero: Um olhar acerca das mulheres ameríndias - Numiã “Wiogó”. *Oficina Internacional Perspectivas Feministas na Amazônia Indígena*. Centro de Estudos Ameríndios. Universidade de São Paulo. 2021. *Texto Inédito*.

DIAS JR, Carlos; MARRAS, Stelio. Fala Kopenawa! Sem floresta não tem história. *Mana* 25 (1): 236-252. 2019.

DICIONÁRIO KHEUOL X PORTUGUÊS PORTUGUÊS X KHEUOL. NO DJISONE KHEUOL – PORTXIGE. O NOSSO DICIONÁRIO PORTUGUÊS – KHEUOL. Povos Karipuna e Galibi Marworno. Organização de Francisca Picanço Montejo. Edições Mensageiro. 1988.

DOCUMENTO FINAL MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS: “TERRITÓRIO: NOSSO CORPO, NOSSO ESPÍRITO”. Disponível em: <http://apib.info/2019/08/15/documento-final-marcha-das-mulheres-indigenas-territorio-nosso-corpo-nosso-espírito/> Acesso em: 20 de agosto de 2019.

DOLLIS [MARUBO], Nelly B. D. Nokẽ mevi revõsho shovima awe ‘o que é transformado pelas pontas das nossas mãos’ o trabalho manual dos marubo do rio Curuçá. Dissertação defendida pelo Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da UFRJ. 2017.

DOS SANTOS, Magno. A gente não conseguiu evitar a propagação do vírus. Em: Barros, Elissandra (org). Fala parente! A covid-19 chegou entre nós. Elissandra Barros (organizadora). Oiapoque: Iepé – UNIFAP. Páginas 69-71. 2021.

EVARISTO, Conceição. Becos da Memória. 3 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

FELÍCIO, Nair Batista. Sem os profissionais da saúde seria pior. Em: Barros, Elissandra (org). Fala parente! A covid-19 chegou entre nós. Elissandra Barros (organizadora). Oiapoque: Iepé – UNIFAP. Páginas 165-166. 2021.

FLEURI, Reinaldo Matias. Aprender com os povos indígenas. Revista de Educação Pública, v. 26, n. 62/1, p. 277-294, maio 2017. Disponível em: <http://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/educacaopublica/article/view/4995> Acesso em: 29 de fev. 2020.

FONTES. Francineia Bitencourt. Minha escrevivência, experiências vividas e diálogo com as mulheres indígenas do Rio Negro – Amazonas/Brasil. Cadernos de campo (São Paulo, online) | vol.29, n.1 | p. 179-186 | USP 2020.

FRANCHETTO, Bruna. BONILLA, Oiara. “Os antropólogos contam tudo errado! Nós somos as autoras das nossas falas.” Entrevista com Nelly Duarte (Marubo) e Sandra Benites (Guarani). Amazônia notícia e informação. Disponível em: <https://amazonia.org.br/2015/11/os-antropologos-contam-tudo-errado-nos-somos-as-autoras-das-nossas-falas/> Acesso em 03 jan. 2020.

FELIPE, Nadilson. Ainda não temos vacina para estarmos seguros. Em: Barros, Elissandra (org). Fala parente! A covid-19 chegou entre nós. Elissandra Barros (organizadora). Oiapoque: Iepé – UNIFAP. Páginas 141-142. 2021a.

FELIPE, Nadilson. O vírus conseguiu atingir nossa aldeia. Em: Barros, Elissandra (org). Fala parente! A covid-19 chegou entre nós. 2021. Elissandra Barros (organizadora). Oiapoque: Iepé – UNIFAP. Páginas 31-33. 2021b.

FREITAS, Priscila Barbosa de; SANTOS, Davi Felisberto dos. Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão Setembro de 2015. Documentário. AMIM. Museu Kuahí. 2015.

GAMA, Fabiane. A autoetnografia como método criativo: experimentações com a esclerose múltipla. Anuário Antropológico v. 45, n. 2, pp. 188-208 (maio-agosto/2020).

GOUVEIA CASTELO BRANCO BARATA, Camille. Mulheres da montanha: corporeidade, dor e resistência entre indígenas. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal do Pará. Belém. 2018.

GOW, Peter. O parentesco como consciência humana. O caso Piro. *MANA* 3(2):39-65. 1997.

GRAÚNA, Graça. Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. História geral da África. In: Ki –Zerbo, Joseph. Metodologia e pré-história da África. 2ª.Ed. Rev. – Brasília: UNESCO, 2010. p. 167-212.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Censo 2010: Indígenas. Brasília, DF, 2010. Dispo nível em: <https://indigenas.ibge.gov.br/mapas-indigenas-2.html>. Acesso em: 12 ago. 2019.

KAMBEBA, Márcia Wayna. Saberes da Floresta. São Paulo. Jandaíra. 2020.

KILOMBA, Grada. Memórias da Plantação – Episódios de racismo cotidiano. Tradução: Jess Oliveira. ed. – Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT. A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami; tradução Beatriz Perrone – Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro – 1º ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOPYTOFF, Igor. Ancestrais enquanto pessoas mais velhas do grupo de parentesco na África. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 21, p. 1-360. 2012.

KRAPÊKTYRE, Pakêrêre da Conceição; DOLANO, Eliete de Jesus Bararuá. Pintura Corporal indígena Gavião: O corpo fala, uma leitura de linguagem e arte. In: A produção do conhecimento em contextos indígenas: diálogos interculturais para o ensino em linguagens e artes / Organização de Joelma Cristina Parente Monteiro Alencar, Cláudio Emídio Silva, Eliete de Jesus Bararuá Solano. Belém: EDUEPA, 2019.

KRENAK, Ailton. A potência do sujeito coletivo partes I e II. *Revista Periferias*. 2018.

KRENAK, Ailton. A vida não é útil. Ailton Krenak; pesquisa e organização Rita Carelli. – 1º ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. 1º ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

Licenciaturas Interculturais: Traçando Memórias e Compartilhando Saberes. Youtube, 27 de julho de 2021. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=dE6e\\_5fMIH4&t=1275s](https://www.youtube.com/watch?v=dE6e_5fMIH4&t=1275s) Acesso em: 23 de ago. de 2021.

Live - Guerreiras da Ancestralidade: Á-vos-z da Terra: heranças que ecoam. Acampamento Terra Livre (ATL) 2021. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Youtube, 26 de abril de 2021. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=iDE\\_p-1NjLc](https://www.youtube.com/watch?v=iDE_p-1NjLc) Acesso em: 23 de mai. de 2021.

LOD MORAES, Cláudia Renata. AMIAKÔ WOLĬ MEDELA NEÍ AMIAKÔ NIMÛDAI ELOMEM A transição de menina para mulher e a menstruação como rito de passagem entre os Galibi Kali’na. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Curso de Licenciatura Intercultural Indígena – Universidade Federal do Amapá. Orientação: Evilânia Bento da Cunha. 2018.

LÓPEZ GARCÉS, Claudia Leonor, & dos SANTOS KARIPUNA, Suzana Primo. “Curadorias do invisível”: conhecimentos indígenas e o acervo etnográfico do Museu Paraense Emílio Goeldi. *Museologia & Interdisciplinaridade*, 10(19), 101–114. 2021.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. Revista Estudos Feministas. Artigo originalmente publicado na revista Hypatia, v. 25, n. 4, 2010.

MACHADO NASCIMENTO, Bruno Rafael; SILVA, Giovani José da. Sobre vivências negociadas: Indígenas e Jesuítas franceses no Oiapoque setecentista. Goiânia, v. 17, n.2, p. 357-378, jul./dez. 2019.

MACHADO, Tadeu Lopes. Na cidade vendo a farinha e de lá trago mercadoria e dinheiro para a aldeia: redes de sociabilidades e intercâmbio de bens dos indígenas Palikur na Cidade de Oiapoque - AP / Tadeu Lopes Machado. - 2017. Orientadora: Claudia Leonor López Garcés Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Belém, 2017.

MACHADO, Tadeu Lopes. “Não somos objeto de pesquisa”: Em busca de uma antropologia em colaboração. Rev. FAEEBA – Ed. e Contemp., Salvador, v. 28, n. 56, p. 44-55, set./dez. 2019.

MALCHER, Monique. Flor de Gume. -- São Paulo: Pólen, 2020.

MANIFESTO DAS PRIMEIRAS BRASILEIRAS – AS ORIGINÁRIAS DA TERRA: A MÃE DO BRASIL É INDÍGENA. Disponível em: <https://anmiga.org/manifesto/> Acesso em: 18 de maio de 2021.

MANOEL Primo dos Santos. Entrevista “Seu” Coco. Entrevistadores: Vicent Carelli e Dominique Gallois. Belém: Acervo ISA Out., 1982. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/KUD00007.pdf>. Acesso em 18 out. 2020.

MCCALLUM, Cecília. "Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá". Revista de Estudos Feministas, v. 7, n. 1-2, p. 157-175. 1999.

Memórias do Oiapoque. Disponível em: <https://memoriasoiapoque.wordpress.com/> Acesso em: 05 de mar. de 2020.

Mês dos Povos Indígenas - Live com Suzana Primo dos Santos. Museu Paraense Emílio Goeldi. Youtube, 28 de abril de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VXvaB5ZfqOU&t=2s> Acesso em: 28 de abr. de 2021.

Mídia Índia Oficial. MARÇO DAS ORIGINÁRIAS DA TERRA: A MÃE DO BRASIL É INDÍGENA. Youtube, 08 de março de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=nhEL3oMe3sY&t=1554s> Acesso em: 25 de mai. de 2021.

MUSOLINO, Álvaro Augusto Neves. A Estrela do Norte: reserva indígena do Uaçá. Campinas, SP. Orientador: Guilherme Raul Ruben Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciência Humanas. 2000.

NASCIMENTO, Joana D’arc da Conceição; SOUSA, Eliana Ruth da Silva; SILVA, Cláudio Emídio. Pinturas Corporais Tembé e o ensino de geometria. In: A produção do conhecimento em contextos indígenas: diálogos interculturais para o ensino de ciências da natureza e matemática / Organização de Joelma Cristina Parente Monteiro Alencar, Cláudio Emídio Silva, Eliete de Jesus Bararúá Solano. Belém: EDUEPA, 2019.

NOGUEIRA, Thyago (Org.). A luta Yanomami / Claudia Andujar. São Paulo: IMS, 2018, 336 pp.

NUNES, Maurício Galibis. Como será nosso amanhã? Em: Barros, Elissandra (org). Fala parente! A covid-19 chegou entre nós. Elissandra Barros (organizadora). Oiapoque: Iepé – UNIFAP. Páginas 45-47. 2021.

OLIVEIRA, Joana Cabral de; SANTOS, Lucas Keese de. “Perguntas demais” – Multiplicidade de modos de conhecer em uma experiência de formação de pesquisadores Guarani Mbya. In: Políticas culturais e povos indígenas / Organização Manuela Carneiro da Cunha, Pedro de Niemeyer Cesarino. – 1.ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2016.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014

PETRONE, Talíria. Prefácio à edição brasileira. In: Feminismo para os 99%: Um manifesto / Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya, Nancy Fraser; tradução Heci Regina Candiani. 1 ed. São Paulo. Boitempo, 2019. p.11-22

POTIGUARA, Eliane. Metade Cara, Metade Máscara. Grumin edições. 3 Edição. Brasil. 2018.

PRIMO DOS SANTOS, Suzana. Quando morre um parente, parte da gente morre junto. In: Fala parente! A covid-19 chegou entre nós. Elissandra Barros (organizadora). Oiapoque: Iepé – UNIFAP. 2021.

PRIMO DOS SANTOS SOARES, Ana Manoela. É sufocante a sensação de não saber quando isto irá acabar. In: Fala parente! A covid-19 chegou entre nós. Elissandra Barros (organizadora). Oiapoque: Iepé – UNIFAP. 2021.

PRIMO DOS SANTOS SOARES, A. M. Sangue menstrual na sociedade Karipuna do Amapá. Amazônica - Revista de Antropologia. volume 11 (2). 2019a.

PRIMO DOS SANTOS SOARES, A. M. Ser mulher Karipuna e outras subjetividades em contexto de deslocamento entre a aldeia em Oiapoque e o espaço urbano belenense. Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, v. 7, n. 12, p. 1-23, 27 fev. 2020.

PRIMO DOS SANTOS SOARES, Ana Manoela. Dona Xandoca Karipuna: liderança e protagonismo indígena feminino em Oiapoque. 3º Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina Trajetórias, narrativas e epistemologias plurais, desafios comuns. 2019. Disponível em: <http://www.congressopovosindigenas.net/anais/3o-cipial/dona-xandoca-karipuna-lideranca-e-protagonismo-indigena-feminino-em-oiapoque/> Acesso em: 29 abr. de 2020.

PRIMO DOS SANTOS SOARES, Ana Manoela. Mulheres Karipuna do Amapá: A corporalidade do ser feminino. Orientadora: Cláudia Leonor López Garcés. Coorientadora: Suzana Primo dos Santos Karipuna. Relatório final de projeto PIBIC/CNPq em antropologia. Coordenação de Ciências Humanas. Museu Paraense Emílio Goeldi. 2018a. *Manuscrito inédito*.

PRIMO DOS SANTOS SOARES, Ana Manoela. Mulheres Karipunas do Amapá: Construção cultural e suas transformações. Orientadora: Claudia Leonor López Garcés. Coorientadora: Suzana Primo dos Santos Karipuna. Relatório final de projeto PIBIC/CNPq em antropologia. Coordenação de Ciências Humanas. Museu Paraense Emilio Goeldi. 2017. *Manuscrito inédito*.

PRIMO DOS SANTOS SOARES, Ana Manoela. Mulheres Karipuna do Amapá: Trajetórias de Vida das *Fam-Iela*: Uma Perspectiva Autoetnográfica. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Faculdade de Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém. Orientação: Profa. Dra. Claudia Leonor López Garcés. Coorientação: Profa. Dra. Laura Arlene Saré Ximenes Ponte. 2018b. *Manuscrito inédito*.

PRIMO DOS SANTOS SOARES, Ana Manoela; PRIMO DOS SANTOS, Suzana. A Cobra e o Maracá encantam: Memórias e vivências de Suzana – Mulher Karipuna do Amapá. Anais da 32ª Reunião Brasileira de Antropologia. Associação Brasileira de Antropologia. Rio de Janeiro. 2020.

PRIMO DOS SANTOS SOARES, Ana Manoela. Nosso Corpo, Nosso Espírito: Reflexões sobre a I Marcha das Mulheres Indígenas. Anais da VI Reunião Equatorial de Antropologia. Universidade Federal da Bahia. 2019b.

Protocolo de Consulta dos Povos Indígenas do Oiapoque. CCPIO. RCA, Iepé. 2019.

PUGLIESE, Nastassja Saramago de Araújo. Sobre o resgate de obras filosóficas escritas por mulheres e algumas implicações pedagógicas. Revista *Philia*. Filosofia, Literatura & Arte. Vol. 2, nº 2, novembro de 2020.

RAMOS, Alcida Rita. Do Engajamento ao Desprendimento. *Campos* 8(1):11-32, 2007.

RAPPAPORT, Joanne. A institucionalização da pesquisa indígena: Desafios na Colômbia. In: *Interculturalidade(s): entre ideias, retóricas e práticas em cinco países da América Latina / organização de Antonio Carlos de Souza Lima, Luis Felipe dos Santos Carvalho, Gustavo Lins Ribeiro*. – Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia; Contra Capa, 2018. p. 181-200.

RAPPAPORT, Joanne. MÁS ALLÁ DE LA ESCRITURA: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*. Volumen 43, enero-diciembre 2007, pp. 197-229.

REIS, Luiz Thomas. DIÁRIO DE SERVIÇO DE INSPEÇÃO DA 2ª TURMA DO VALE DO RIO UACÁ -1936. Serviço de Proteção ao índio. Ministério da Guerra. Inspetoria Especial de Fronteiras. 1936.

RIBEIRO, Benedito Emílio da Silva. Território, poderes tutelares e agências indígenas: Análises preliminares sobre trânsitos, trocas e r-existências na fronteira Brasil-Guiana Francesa (1930-1945). *Revista História e Cultura*, Vol. 9, Nº 1, 2020

RIBEIRO, Berta, G. as da vida do indígena brasileiro. In: *Índios no Brasil / Luís Donisete Grupioni org.* 4 ed. São Paul. Global. Brasília. MEC. 2000.

RIBEIRO, Fernanda Maria. Coronavírus: “Um ancião indígena que morre é uma perda para toda a humanidade”. *Amazônia real*. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/coronavirus-um-anciao-indigena-que-morre-e-uma-perda-para-toda-a-humanidade-diz-marcio-meira/> Acesso em: 13 abr. de 2020.

RICARDO, Carlos Alberto; GALLOIS Dominique. Povos indígenas do Brasil. São Paulo. CEDI. 1983.

Roda de Conversa: Corpos-territórios: as mulheres indígenas dos seis biomas brasileiros. Youtube, 26 de julho de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Zcd5ERJ2P8U&t=5769s> Acesso em 26 de jul. de 2021.

ROSÁRIO, Raimundo Pereira do; ALVES, Darcel Andrade; ACÁCIO, Mara Silva Jucá. 2019. Ensino da arte indígena Tembé Tenetehar: Cestaria e grafismo. In: A produção do conhecimento em contextos indígenas: diálogos interculturais para o ensino em linguagens e artes / Organização de Joelma Cristina Parente Monteiro Alencar, Cláudio Emídio Silva, Eliete de Jesus Bararuá Solano. Belém: EDUEPA, 2019.

SANCHES VIEIRA, Nanah. Indígenas mulheres acadêmicas: Vozes insurgentes e corpos resistentes nas universidades brasileiras. Anais da 32ª Reunião Brasileira de Antropologia. Associação Brasileira de Antropologia. Rio de Janeiro. 2020.

SANTOS, Antônio Maria de Souza. Curiosidades da biodiversidade amazônica: Cacique Coco. Jornal O Liberal, Belém, 28 abr. 2010. Encarte Amazônia 3, p. 384. p. 31 – 33.

SANTOS, Ariana dos. As índias vão à luta: A trajetória da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão e sua contribuição para o movimento indígena do Baixo Oiapoque. Trabalho de Conclusão de Curso. Graduação em Licenciatura Intercultural Indígena - Universidade Federal do Amapá. 2016.

SANTOS, Ariana dos; MACHADO, Tadeu Lopes. As mulheres no movimento indígena de Oiapoque: uma reflexão a partir da associação das mulheres indígenas em mutirão. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 13, n. 1, p. 67-86, jan./jun. 2019.

SANTOS, Suzana Primo dos. Calebasse “cuia” Karipuna. In: Índios no Brasil. França. Europalia. *Catálogo de exposição*. 2011/2012a.

SANTOS, Suzana Primo dos; LÓPEZ GARCÉS, Claudia Leonor. A Coleção Etnográfica do Museu Goeldi e os Povos Indígenas: Desafios Contemporâneos. In: Direitos indígenas no Museu: novos procedimentos para uma nova política: a gestão de acervos em discussão / Marília Xavier Cury, organizadora. – São Paulo: Secretaria da Cultura: ACAM Portinari; Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, 2016

SANTOS, Suzana Primo dos. O pradrão kwahi e a cuia. Manuscrito pessoal.

SANTOS, Suzana Primo dos. Maracá Karipuna. In: Índios no Brasil. França. Europalia. *Catálogo de exposição*. 2011/2012b.

SFAIR, Diemison. Os indígenas são mais vulneráveis ao coronavírus. Em: Barros, Elissandra (org). Fala parente! A covid-19 chegou entre nós. Elissandra Barros (organizadora). Oiapoque: Iepé – UNIFAP. Páginas 143. 2021.

SILVA, Arivanete Oliveira da; COSTA, Johnata Dias Silva Azevedo da; ESTEVES, Vitória Santos. A organização política das mulheres indígenas do Amapá. Anais do I Encontro de Discentes de História da UNIFAP. 2017.

SILVA, Luiz Wallac Oliveira dos Santos. A relação entre as fontes de renda e as atividades produtivas na aldeia Santa Izabel, Terra Indígena Uaçá, no município de Oiapoque.

Orientadora: Evilânia Bento da Cunha. Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal do Amapá. Curso de Licenciatura Intercultural Indígena. Oiapoque. 2018.

SILVA, Meire Adriana. Galibi Marworno, Palikur, Galibi Kaliña e Karipuna: demarcando territórios e territorializações – Oiapoque/AP – Amazônia. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Estadual Paulista “Júlio Mesquita Filho”. Faculdade de Ciências e Letras (Araraquara). 2020.

SILVA, Rita dos Santos; ALENCAR, Joelma Cristina Parente. Artefatos Kyikatejê: Uma abordagem sobre o ensino de arte na aldeia Koyakati (água branca). In: A produção do conhecimento em contextos indígenas: diálogos interculturais para o ensino em linguagens e artes / Organização de Joelma Cristina Parente Monteiro Alencar, Cláudio Emídio Silva, Eliete de Jesus Bararuá Solano. Belém: EDUEPA, 2019.

SOARES, Lissandra Vieira; MACHADO, Paula Sandrine. “Escrevivências” como ferramenta metodológica na produção de conhecimento em Psicologia Social. *Psicologia Política*, 17(39). 2017. p. 203-219.

SOARES – PINTO, Nicole; RAMO Y AFONSO, Ana Maria; BENITES, Sandra. Mulheres Indígenas e suas coexistências – uma apresentação Mulheres Indígenas e suas coexistências – uma apresentação. *Cadernos de Campo* (São Paulo, online) | vol.29, n.1 | p.173-178 | USP 2020.

STRATHERN, Marilyn. Os limites da autoantropologia. In: O efeito etnográfico e outros ensaios. Tradução Iracema Dulley, Jamille Pinheiro. São Paulo: Ubu Editora. 2017.

STRATHERN, Marilyn. Revolvendo as raízes da antropologia: algumas reflexões sobre relações. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo, Online, 59(1): 224-257 [abril/2016].

SUCUPIRA, Gicele. Do Uaçá ao Iaco: uma travessia pelas pesquisas sobre mulheres e gênero entre os povos indígenas do norte amazônico brasileiro. 44º Encontro Anual da ANPOCS. 2020.

SURUÍ, Roitong; PARENTE MONTEIRO ALENCAR, Joelma Cristina; BARARUÁ SOLANO, Eliete de Jesus. Os elementos gráficos e o grafismo Aikewara: Uma proposta de material didático para 6º ano do ensino fundamental. In: A produção do conhecimento em contextos indígenas: diálogos interculturais para o ensino em linguagens e artes / Organização de Joelma Cristina Parente Monteiro Alencar, Cláudio Emídio Silva, Eliete de Jesus Bararuá Solano. Belém: EDUEPA, 2019.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz (2015). A casa de farinha é a nossa escola: Aprendizagem e cognição Galibi Marworno. *Política & Trabalho. Revista de Ciências Sociais*, 43, 65-96.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. No bom da festa. O processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá. São Paulo: Edusp, 2003.

TEMBÉ, Rita de Cássia dos Santoa; ANDRADE ALVES, Darcel; JUCÁ ACÁCIO, Mara Sílvia. Indumentárias e adornos tradicionais Tembé: Uma proposta didática. In: A produção do conhecimento em contextos indígenas: diálogos interculturais para o ensino em linguagens e artes / Organização de Joelma Cristina Parente Monteiro Alencar, Cláudio Emídio Silva, Eliete de Jesus Bararuá Solano. Belém: EDUEPA, 2019.

TROUILLOT, Michel-Rolph. Transformaciones globales: La antropología y el mundo moderno. Traducción y presentación: Gnecco, Cristóbal. Editorial Universidad del Cauca/ CESO, Universidad de los Andes. 2011.

VAN VELTHEM, Lúcia Hussak. Arte indígena: Referentes Sociais e Cosmológicos. In: Índios no Brasil / Luís Donisete Grupioni org. 4 ed. São Paul. Global. Brasília. MEC. 2000.

VASCO, Luiz Guillermo. Así es mi método en etnografía. Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.6: 19-52, enero-junio 2007.

VERSIANI, Daniela Beccaccia. Autoetnografía: uma alternativa conceitual. Letras De Hoje, 37(4). 2013.

VIDAL, Lux. A Cobra Grande: uma introdução à cosmologia dos Povos Indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque – Amapá. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. In: Mana. 2002, vol.8, n.1, pp.113-148.

ZAGHETTO, Sonia. História de Oiapoque: com o arquivo e as memórias de Rocque Pennafort. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2019.

ZORZETTO, Ricardo. O irmão do norte. In: Edição Especial: Museus em crise. Revista Pesquisa FAPESP. São Paulo. Ano 19. nº272. Outubro de 2018.