



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

MULHERES KARIPUNA: GÊNERO, INTERCÂMBIOS E MUTIRÕES – OIAPOQUE –
AMAPÁ

Orientadora: Profa. Dra. Cláudia Leonor
López Garcés

Belém – PA

Março de 2026



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIENCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA – PPGSA-
UFPA

ANA MANOELA PRIMO DOS SANTOS SOARES

MULHERES KARIPUNA: GÊNERO, INTERCÂMBIOS E MUTIRÕES – OIAPOQUE –
AMAPÁ

Tese de Doutorado, 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/UFPA).

Orientadora: Profa. Dra. Claudia Leonor
López Garcés

Belém – PA

Março de 2026

ANA MANOELA PRIMO DOS SANTOS SOARES

**MULHERES KARIPUNA: GÊNERO, INTERCÂMBIOS E MUTIRÕES. OIAPOQUE
– AMAPÁ**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, para o exame de defesa para a obtenção do título de Doutora em Sociologia e Antropologia, com ênfase em Antropologia.

Belém-PA, 20 de março de 2026.

BANCA EXAMINADORA

Claudia Leonor Lopez Garcês (Orientadora / PPGSA – UFPA)

Antonella Maria Imperatriz Tassinari (Examinado Externa – UFSC)

Artionka Manuela Góes Capiberibe (Examinado Externa – Unicamp)

Michele Escoura Bueno (Examinadora Interna – PPGSA – UFPA)

Sonia Maria Simoes Barbosa Magalhaes Santos (Examinadora Interna – PPGSA – UFPA)

Carina Santos De Almeida (Examinadora Externa Suplente – PPCULT – UNIFAP)

Telma Amaral Goncalves (Examinadora Interna Suplente – PPGSA – UFPA)

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

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

P952m Primo dos Santos Soares, Ana Manoela.
MULHERES KARIPUNA : GÊNERO, INTERCÂMBIOS E
MUTIRÕES – OIAPOQUE – AMAPÁ / Ana Manoela Primo dos Santos
Soares. — 2026.
275 f. : il. color.

Orientador(a): Prof^a. Dra. Claudia Leonor López Garcés
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em
Sociologia e Antropologia, Belém, 2026.

1. Povos Indígenas do Oiapoque. 2. Povo Karipuna. 3. Mulheres
Indígenas. 4. Mulheres Karipuna. 5. Movimento de Mulheres Indígenas. I.
Título.

CDD 215.72

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao povo Karipuna. Agradeço à Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM) e às mulheres que a lideram e que me concederam entrevistas ao longo desta pesquisa. Agradeço à Associação Indígena Karipuna (AIKA) e à Mara, pelo diálogo fundamental para esta tese. Agradeço a todas as mulheres Karipuna que me ajudaram nesta jornada, em especial à minha mãe, Suzana. Às minhas tias maternas, Vitória, Glória, Estela e Izabel. Às minhas primas, Lia, Alcimara, Tais e Janina. Às parteiras de Santa Izabel: Rosa, Clarisse, Marcenilda e Marise. À Elisângela, conhecida como Cotinha, afilhada de minha tia Glória. À Nara, Thiane e Irmã Rebecca.

Presto minha homenagem e gratidão às mulheres que já não estão mais entre nós, como Delfina dos Santos, minha avó materna, e Alexandrina dos Santos, conhecida como Dona Xandoca. Agradeço à aldeia Santa Izabel, ao cacique Jackson e ao ex-vice-cacique Jarde dos Santos, meu tio materno. Estendo meus agradecimentos à Escola Indígena Estadual Manoel Primo dos Santos, especialmente ao diretor Walter Vasconcellos, também meu tio materno, por permitir a realização da pesquisa durante o Turé da Semana Cultural de 2025.

Agradeço imensamente às minhas tias Estela, Vitória e Glória, pelo cuidado durante os anos de graduação, mestrado e doutorado, e por me acolherem em suas casas em Oiapoque e na aldeia Santa Izabel para as etapas de campo. Agradeço às minhas primas Keity e Keyla, pela recepção em suas casas durante as pesquisas em Oiapoque e Macapá.

Agradeço a Universidade Federal do Pará por contribuir por doze anos em minhas formações na antropologia e sociologia. Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Pará (UFPA), no qual tive a oportunidade realizar o Curso de Mestrado e em que agora estou a concluir o Curso de Doutorado. Agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), que me possibilitou a pós-graduação com bolsa durante o mestrado e o doutorado. Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) que por meio de projetos me possibilitou participar de pesquisas científicas que colaboram para minha carreira acadêmica durante os anos de pós-graduação.

Agradeço a minha mãe, Suzana Primo dos Santos, quem desde a infância me ensinou os conhecimentos das antigas e dos antigos, me ensinando quem é o povo Karipuna. Minha mãe, quem sempre me incentivou a estudar antropologia e nunca me deixou desistir dos meus

sonhos. Quem primeiro me ensinou os conhecimentos de nosso povo e foi fazendo eu entender a importância de estar no movimento indígena. Agradeço a meu pai, que sempre me incentivou a priorizar os estudos e a acreditar que é possível realizar os sonhos.

Agradeço a minha orientadora desde a Iniciação Científica até o doutorado, a professora Dra. Claudia Leonor Lopez Garcés por sua alegria e generosidade em me ensinar a ser antropóloga, por me ouvir com atenção e cuidado, por ler meus rascunhos de tese e por me possibilitar participar de vários projetos, eventos científicos e publicações que me permitiram apresentar as que estamos juntas e a aperfeiçoar minha carreira na área de ciências sociais.

Agradeço a Associação dos Povos Indígenas Estudantes da Universidade Federal do Pará (APYEUFPA) por lutarem por nossa permanência como estudantes indígenas na Universidade pública, agradeço especialmente, as pessoas de Putira Sacuena e Jhosy Marworno pelo acolhimento e oportunidades durante estes anos na UFPA.

Agradeço a toda a equipe das articulações, grupos de pesquisa e projetos científicos que faço parte: Observatório da educação escolar indígena do Amapá e norte do Pará; projeto EDGES - Entangling Indigenous Knowledges in Universities da Universidade Nova de Lisboa; Rede Latino Americana de Antropologia Feminista das Ciências e Tecnologias; o projeto Os desafios da ciência intercultural: autorias e coautorias indígenas e de comunidades tradicionais nas pesquisas em colaboração do Museu Paraense Emílio Goeldi; o Grupo de Pesquisa Diversidade e Interculturalidade na Amazônia (DINA): Pesquisas colaborativas e pluridisciplinares, também, no Museu Goeldi; Grupo de pesquisa de História Indígena e do Indigenismo na Amazônia; Grupo Ameríndia - Grupo de Pesquisa em Etnologia Indígena e dos Povos e Comunidades Tradicionais.

Agradeço ao professor Tadeu Machado por permitir que eu fizesse o estágio obrigatório docente do Curso de Doutorado no Curso de Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade Federal do Amapá, onde tive a possibilidade de atuar junto com os meus parentes indígenas de Oiapoque. Agradeço novamente a minha orientadora Claudia Lopez, por também, ter me possibilitado a oportunidade de realizar uma das fases do estágio docente no Programa de Pós-Graduação em Diversidade Sociocultural no Museu Paraense Emílio Goeldi. Por fim, agradeço as professoras membros da banca de qualificação e de defesa, por suas generosas e afetuosas contribuições.

DEDICATÓRIA

Para as meninas, jovens e mulheres indígenas. Especialmente, as
meninas, jovens e mulheres Karipuna

Para a memória de nossas antigas

EPÍGRAFE

Identidade

Eu venho dos ventos que batem
nas árvores das mangueiras
das águas frias e agitadas do Kuripi
Eu venho dos campos das matas alagadas
da força, da raça e resistência do Uaçá
Eu venho do som dos meus maracás
da tinta das minhas cuias
dos cantos dos meus ancestrais
Venho dos sopros
das raízes da minha roça
do preto do meu açáí
da pluma da minha coroa
da mata, das flautas
das sementes que juntamos
pelo chão, uma por uma
da flecha e da borduna
do povo Karipuna

Franciane Batista (Karipuna, aldeia Manga, Terra Indígena Uaçá)

RESUMO

A pesquisa trata sobre a compreensão dos protagonismos e modos de vida das mulheres indígenas do povo Karipuna, principalmente, com aquelas que nasceram ou são moradoras da aldeia Santa Izabel, na Terra Indígena Uaçá, em Oiapoque, estado do Amapá. Estas mulheres tecem redes de intercâmbios de conhecimentos com as mulheres das vinte e sete outras aldeias Karipuna situadas nas Terras Indígenas Uaçá, Galibi e Juminã, no rio Curipi, no rio Oiapoque e a BR-156, estabelecem trocas de conhecimento e articulações com as mulheres dos povos Galibi Kali'na, Palikur Arukwayene e Galibi Marworno, que vivem nestas mesmas Terras Indígenas. O ato de pesquisar significa, neste caso, revisitar memórias de família e do território, realizar conversas com jovens e mulheres antigas (idosas), além de consultar acervos, objetos, fotografias, gravações e desenhos relacionados com as histórias das mulheres de meu povo. Retomo trajetórias que envolvem desde a infância, a juventude e o trabalho nas roças, até rituais, artesanato, movimentos entre aldeias e cidades, amizades e a atuação no movimento indígena. Abordo desde a presença feminina nas histórias de nossa cosmologia e suas interlocuções com os vários mundos possíveis, até a ampliação de seus papéis a partir de suas próprias mobilizações políticas. A pesquisa é uma etnografia que se desdobra nas tramas das relações de parentesco e na experiência compartilhada, contando histórias de avós, mães, tias e da própria autora. Nas entrevistas e conversas informais, as mulheres acionam categorias próprias para descrever seus protagonismos e vivências: as referências femininas são descritas como "espelhos" ("minha mãe é meu espelho, minha irmã é meu espelho"); as trocas coletivas são chamadas de "intercâmbios de conhecimento" e a organização política é relacionada a palavras como "dar a mão", "uma mulher puxa a outra" e "mutirão". O termo "empoderamento" surge para justificar a crescente presença feminina na liderança regional. Compreendo esta pesquisa como uma obra coletiva, feita a muitas mãos, memórias e mundos, pois fundamenta-se no conhecimento de mulheres Karipuna de diferentes gerações: uma grande rede de intercâmbios, um mutirão ou maiuhi em antropologia.

ABSTRACT

This research deals with the understanding of the protagonisms and ways of life of the indigenous women of the Karipuna people, focusing primarily on those who were born in or are residents of the Santa Izabel village, in the Uaçá Indigenous Territory, in Oiapoque, state of Amapá. These women weave networks of knowledge exchanges with women from the twenty-seven other Karipuna villages situated in the Uaçá, Galibi, and Juminã Indigenous Territories, along the Curipi river, the Oiapoque river, and the BR-156 highway; they establish knowledge exchanges and articulations with the women of the Galibi Kali'na, Palikur Arukwayene, and Galibi Marworno peoples, who live in these same Indigenous Territories. In this case, the act of researching means revisiting family and territorial memories, conducting conversations with youth and elder women (*mulheres antigas*), in addition to consulting archives, objects, photographs, recordings, and drawings related to the histories of the women of my people. I retrace trajectories that involve childhood, youth, and work in the fields (*roças*), to rituals, craftsmanship, movements between villages and cities, friendships, and performance in the indigenous movement. I address the female presence in the stories of our cosmology and their interlocutions with various possible worlds, as well as the expansion of their roles through their own political mobilizations. The research is an ethnography that unfolds within the webs of kinship relations and shared experience, telling stories of grandmothers, mothers, aunts, and the author herself. In interviews and informal conversations, the women trigger their own categories to describe their protagonisms and experiences: female references are described as "mirrors" ("my mother is my mirror, my sister is my mirror"); collective exchanges are called "knowledge exchanges" (*intercâmbios de conhecimento*) and political organization is related to words such as "giving a hand" (*dar a mão*), "one woman pulls the other" (*uma mulher puxa a outra*), and "*mutirão*" (collective effort). The term "empowerment" (*empoderamento*) emerges to justify the growing female presence in regional leadership. I understand this research as a collective work, made by many hands, memories, and worlds, as it is grounded in the knowledge of Karipuna women from different generations: a great network of exchanges, a *mutirão*, or *maiuhi* in anthropology

LISTA DE SIGLAS

ABIA – Associação Brasileira de Indígenas Antropólogos

AGAMIM – Agente Ambiental Indígena do Oiapoque

AGM – Associação Galibi Marworno

AIAMB – Associação dos Indígenas da Área Metropolitana de Belém

AIKA – Associação do povo Karipuna

AIPA – Associação Indígena Palikur

AIRO – Articulação Indígena do Rio Oiapoque

AMIM – Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão

ANA – Aliança Nacional Amazônica

ANMIGA – Associação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade

APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil

APIO – Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque

APISMO – Associação dos Profissionais Indígenas do Município de Oiapoque

APOIANP – Associação dos Povos Indígenas do Amapá e Norte do Pará

APYEUFPA – Associação dos Povos Indígenas Estudantes na Universidade Federal do Pará

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

CNPI – Conselho Nacional de Política Indigenista.

CCPIO – Conselho dos Caciques dos Povos Indígenas de Oiapoque

CEDAW – Comitê sobre a Eliminação de Todas as Formas de Violência contra as Mulheres

CIPIAL – Congresso Internacional de Povos Indígenas da América Latina

CLII – Curso de Licenciatura Intercultural Indígena

COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

COP – Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas

DSEI – Distrito Sanitário Indígena

EDGES – Entangling Indigenous Knowledges in Universities

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

IIEB – Instituto Internacional de Educação do Brasil

NOVA – Universidade Nova de Lisboa

OIJO – Organização dos Indígenas Jovens de Oiapoque

ONG – Organização Não Governamental

ONU – Organização das Nações Unidas

OPIMO – Organização dos Professores Indígenas do Município de Oiapoque

PIME – Pontifício Instituto das Missões

PNGATI – Política de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas

PPGA – Programa de Pós-Graduação em Antropologia

PPGDS – Programa de Pós-Graduação em Diversidade Sociocultural

PPGSA – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia

PSE – Processo Seletivo Especial

PSOL – Partido Socialismo e Liberdade

PT – Partido dos Trabalhadores

RAFeCT – Rede Latino-Americana de Antropologia Feminista das Ciências e Tecnologias

SEPI – Secretária Extraordinária dos Povos Indígenas

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena

SOMEI – Sistema Modular de Ensino Indígena

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

TABA – Transportes Aéreos da Bacia Amazônica

TCC – Trabalho de Conclusão de Curso

T. I. – Terra Indígena

TNC – The Nature Conservancy

UBS – Unidade Básica de Saúde

UBSI – Unidade Básica de Saúde Indígena

UERJ – Universidade Estadual do Rio de Janeiro

UFPA – Universidade Federal do Pará

UnB – Universidade de Brasília

UNIFAP – Universidade Federal do Pará

USP – Universidade de São Paulo

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa das terras indígenas e unidades de conservação no Amapá e Norte do Pará.

Figura 2 – Recorte do Mapa das terras indígenas e unidades de conservação no Amapá e Norte do Pará.

Figura 3 – Mapa das aldeias e lugares importantes para os povos indígenas de Oiapoque.

Figura 4: Vista aérea da Aldeia Santa Izabel na Terra Indígena Uaçá

Figura 5 – Imagem *Laposiniê* transformação.

Figura 6 – *Aramary Kanawá* pele.

Figura 7: Desenho feito por crianças da Aldeia Santa Izabel demonstrando como seria a aldeia no ano de 1981.

Figura 8: Desenho feito por crianças da Aldeia Santa Izabel demonstrando como é a aldeia desde 2018.

Figura 9 – Casa de minha avó Delfina dos Santos com meu avô Manoel Primo dos Santos.

Figura 10 – Imagem de Delfina dos Santos Batista na varanda de sua casa na aldeia Santa Izabel durante a década de 1960.

Figura 11 – Imagem de Delfina com sua família.

Figura 12: Imagem de Delfina dos Santos Batista na varanda de sua casa na Aldeia Santa Izabel na Terra Indígena Uaçá, na década de 1990.

Figura 13: Suzana Primo do Santos.

Figura 14: Fotografia dos estudantes indígenas Karipuna junto a professora Verônica Leal na aldeia Espírito Santo.

Figura 15: Fotografia de Ana Manoela Karipuna em abril de 2024.

Figura 16: *Kubahi* do acervo do Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Oiapoque 1.

Figura 17: *Kubahi* do acervo do Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Oiapoque 2.

Figura 18: Janina Forte com a Cartilha Multilíngue Maria da Penha: Proteção e respeito para todas as mulheres.

Figura 19: Imagem de ato dos povos indígena de Oiapoque contra o feminicídio na cidade de Oiapoque - Amapá no ano de 2023.

Figura 20: Imagem de Suzana Primo dos Santos criança cuidando de seu primo Washington em Santa Izabel na Terra Indígena Uaçá.

Figura 21: Imagem de Suzana Primo dos Santos cuidando de seu sobrinho Douglas na Aldeia Santa Izabel na Terra Indígena Uaçá no início da década de 1960.

Figura 22: Crianças e mulheres Karipuna.

Figura 23: Izabel Martinez no colégio Santa Rosa em Belém no estado do Pará.

Figura 24: Minha tia materna Estela brincando com os primos durante a infância.

Figura 25: Imagens de crianças lavando louça, brincando na água, pescando e acompanhando a família na roça.

Figura 26: Meninas Karipuna na Aldeia Espírito Santo na Terra Indígena Uaçá.

Figura 27: Meninas Karipuna, minhas primas maternas, descamando peixe na Aldeia Santa Izabel na Terra Indígena Uaçá.

Figura 28: Menina, minha prima materna, ajudando a família na produção de farinha.

Figura 29 – Mulheres Karipuna antigas.

Figura 30: Banner presente na exposição “A pandemia nas roças nas terras indígenas do Oiapoque: conhecimentos, vivências e práticas indígenas associadas ao cultivo da mandioca” representando as 182 variedades de manivas existentes antes da praga nas roças.

Figura 31: Banner presente na exposição “A pandemia nas roças nas terras indígenas do Oiapoque: conhecimentos, vivências e práticas indígenas associadas ao cultivo da mandioca” representando as 59 variedades de manivas existentes depois da praga nas roças.

Figura 32: Imagem 1 de mulheres Karipuna na roça.

Figura 33: Imagem 2 de mulheres Karipuna na roça.

Figura 34: Imagem 1 de homens Karipuna na roça.

Figura 35: Mulheres indígenas nas oficinas de miçanga da AMIM.

Figura 36: Logo e espaço do Uasei.

Figura 37: Fotografia de Dona Bernadete vendendo artesanatos na Feira dos Agricultores Indígenas de Oiapoque.

Figura 38: Mulher Karipuna preparando o caxiri.

Figura 49: Marca do beiju no rosto de Simone Karipuna.

Figura 40: Imagem de colar Karipuna usado pelas mulheres. Fotografia do acervo do Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Oiapoque.

Figura 41: Imagem de *Kuhun* Karipuna.

Figura 42: Imagem de Butxie Karipuna usado pelas mulheres.

Figura 43: Imagem de mulheres Karipuna fazendo artesanato em miçanga na Semana Cultural da Escola Indígena Estadual Manoel Primo dos Santos em outubro de 2025.

Figura 44: Imagem de meninas e mulheres Karipuna fazendo artesanato em miçanga na Semana Cultural da Escola Indígena Estadual Manoel Primo dos Santos.

Figura 45: Meninas Karipuna se preparando para a corrida com tronco durante a Semana Cultural da Escola Indígena Estadual Manoel Primo dos Santos.

Figura 46: Meninas Karipuna no *turé* das crianças em Santa Izabel.

Figura 47: Professora indígena distribuindo caxiri durante o *turé* das crianças da Escola Manoel Primo dos Santos.

Figura 48: Mulheres Karipuna distribuindo caxiri durante o *Turé* das crianças da Escola Manoel Primo dos Santos em outubro de 2025.

Figura 49: Cuia Karipuna com o grafismo do caracol feita por minha avó materna Delfina.

Figura 50: Cuia Karipuna com o grafismo da cobra feita por minha avó materna Delfina.

Figura 51: Cuia Karipuna com o grafismo da marésia feita por minha avó materna Delfina.

Figura 52: Cua Karipuna com o grafismo do *Kuahí* com cobra feita por minha avó materna Delfina.

Figura 53: Cua com a marca do *Kuahí* feita por Delfina dos Santos Batista.

Figura 54: Colar com taboquinha caroço de inajá com grafismo *Kuahí* e miçangas.

Figura 55: Colar com semente de xiri-xiri sem paina e caroço de tucumã feito por minha avó materna Delfina.

Figura 56: Colar com semente de *xiri-xiri* e paina feito por minha avó materna Delfina.

Figura 57: Colar com semente de *xiri-xiri*, taboquinha e elétrons de besouro mãe do sol feito por minha avó materna Delfina.

Figura 58: Vitrine Povos Indígenas do Oiapoque feita sobre curadoria de Suzana Primo dos Santos, indígena Karipuna para a primeira versão da exposição Diversidades Amazônicas no Parque Zoobotânico do Museu Paraense Emílio Goeldi em Belém do Pará.

Figura 59: Vitrine Povos Indígenas do Oiapoque feita sobre curadoria de Suzana Primo dos Santos, indígena Karipuna para a segunda versão da exposição Diversidades Amazônicas no Parque Zoobotânico do Museu Paraense Emílio Goeldi em Belém do Pará.

Figura 60: Imagem 1 do jornal O Mensageiro.

Figura 61: Imagem 2 do jornal O Mensageiro.

Figura 62: Imagem 3 do jornal O Mensageiro.

Figura 63: Imagem 4 do jornal O Mensageiro.

Figura 64: Imagem 5 do jornal O Mensageiro.

Figura 65: Imagem 6 do jornal O Mensageiro.

Figura 66: Imagem 7 do jornal O Mensageiro.

Figura 67: Imagem 8 do jornal O Mensageiro. Imagem de domínio público.

Figura 68: Rebecca Spires em recorte de frame do vídeo Mission at the Borders with Sister Rebeca Spires.

Figura 69: Mulheres Palikur Arukwayene usando traje de veres.

Figura 70: Imagem de Dona Xandoca na Aldeia Santa Izabel na Terra Indígena Uaçá.

Figura 71: Fotografia de Dona Xandoca. Acervo de Glória dos Santos.

Figura 72: Imagem de Dona Durica ou Tia Dora na Aldeia Santa Izabel na Terra Indígena Uaçá.

Figura 73: Imagem 1 Reunião da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM).

Figura 74: Imagem 2 Reunião da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM).

Figura 75: Imagem 3 Reunião da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM).

Figura 76: Imagem 4 Reunião da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM).

Figura 77: Imagem 5 Reunião da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM).

Figura 78: Imagem 5 Reunião da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM).

Figura 79: Imagem de Bernadete dos Santos na Aldeia Santa Izabel.

Figura 80: Logo da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão.

Figura 81: Fotos da esquerda para a direita e de cima para baixo de Mara Karipuna, Simone Karipuna, Luene Karipuna, Janina Forte e Lília Karipuna.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	22
1.1. CONHECENDO A PESQUISA	22
1.2. QUEM É O POVO KARIPUNA?	31
2. CAPÍTULO 1 – VOVÔ OLHAVA PARA FORA E VOVÓ OLHAVA PARA DENTRO.....	52
2.1. MINHA FAMÍLIA	52
2.2. MINHA AVÓ, DELFINA DOS SANTOS BATISTA	58
2.3. MINHA MÃE, SUZANA KARIPUNA	66
2.4. QUEM SOU, MINHA HISTÓRIA	71
3. CAPÍTULO 2 – MULHERES INDÍGENAS KARIPUNA – DEBATES TEÓRICOS SOBRE GÊNERO, SEXUALIDADE E EPISTEMOLOGIAS FEMINISTAS	76
4. CAPÍTULO 3 – MULHERES KARIPUNA: INFÂNCIAS, MENSTRUÇÃO, CASAMENTOS E PARTOS	92
4.1. MULHERES: CONHECIMENTOS COM AS PARTEIRAS E SOBRE OS BEBÊS	92
4.2. TX IFAM E TX IGASÕ (MENINA E MENINO)	102
4.3. O INÍCIO DA VIDA ADULTA E MENSTRUÇÃO	116
4.4. CASAMENTO E MISTURAR O SANGUE	120
4.5. NOTAS SOBRE A ALDEIA DAS MULHERES	122
5. CAPÍTULO 4 - AS MULHERES KARIPUNA E A GESTÃO COM AS ROÇAS E O ARTESANATO	125
5.1. AS RELAÇÕES ESTABELECIDAS A PARTIR DAS ROÇAS	127
5.2. A DIVISÃO DO TRABALHO NAS ROÇAS	130
5.3. AS MULHERES E AS ROÇAS NA ATUALIDADE	136
5.4. ARTESANATO	141
6. CAPÍTULO 5 – OS PROTAGONISMOS DAS MULHERES NO TURÉ	150

6.1. AS MULHERES KARIPUNA NO <i>TURÉ</i> NO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI	174
7. CAPÍTULO 6 – AS MULHERES KARIPUNA NOS MOVIMENTOS INDÍGENAS	193
7.1. <i>DO FAM QUI FAM (FAM KE FAM) AO MUTIRÃO</i>	193
7.2. O MOVIMENTO INDÍGENA DE MULHERES EM TEMPOS RECENTES	233
7.3. UMA MULHER PUXA A OUTRA, É ESPELHO E INSPIRAÇÃO DA OUTRA ...	239
7.4. A LIDERANÇA INDÍGENA DO PONTO DE VISTA DAS MULHERES	242
8. CONSIDERAÇÕES FINAIS	246
9. GLOSSÁRIO INDÍGENA	250
9.1. PALAVRAS EM KHEUOL KARIPUNA	250
9.2. PALAVRAS EM PARIKWAKI – LÍNGUA PALIKUR	254
10. REFERÊNCIAS	255
10.1 . DOCUMENTOS	267
10.2. NOTÍCIAS E REPORTAGENS	268
10.3. VÍDEOS	269
11. ANEXOS	270
11.1. ANEXO 1	270

INTRODUÇÃO

CONHECENDO A PESQUISA

Esta pesquisa de Tese de Doutorado, realizada no Curso de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) na Universidade Federal do Pará (UFPA), é escrita por uma indígena mulher do povo Karipuna. Nasci na cidade de Belém no estado do Pará, mas, meus vínculos culturais e de parentesco como indígena Karipuna são com a aldeia Santa Izabel na Terra Indígena Uaçá, Oiapoque, estado do Amapá, território onde nasceu minha mãe, Suzana Karipuna, aldeia esta que foi fundada por meus avós maternos, cacique Coco e Delfina, e que teve como lideranças de destaque homens e mulheres de minha família. A pesquisa trata-se de uma etnografia dos modos de vida das mulheres do povo Karipuna com foco nos múltiplos protagonismos e intercâmbios desempenhados pelas mulheres indígenas de meu povo dentro e fora dos territórios, seja nas aldeias ou nas cidades. Embora, eu me posicione como a pessoa que escreve na tese, referencio, que não sou a única autora dos conhecimentos aqui presentes. As autoras, também, são as mulheres Karipuna com quem dialoguei para que esta pesquisa existisse, mulheres Karipuna de diferentes gerações e que serão apresentadas conforme as páginas forem avançando. Alguns dos conhecimentos presentes nesta pesquisa, também são advindos de homens com quem dialoguei para compreender suas percepções acerca das mulheres Karipuna. Assim, como para compreender as sociabilidades entre homens e mulheres nas nossas vivências como povo indígena. Penso, a pesquisa antropológica que venho tecendo como uma antropologia em mutirão, palavra que no *kheuol* Karipuna é o *maiuhi*, que significa coletividade, ajudar, dar as mãos e trabalhar junto.

Quando comecei a escrever as primeiras linhas desta tese, realizei um projeto que tinha por intenção fazer uma etnografia dos protagonismos e intercâmbios femininos Karipuna a partir da categoria de análise gênero, tendo como aporte teórico pesquisas de mulheres indígenas e não indígenas que escrevem com mulheres de povos originários. A partir das experiências com as mulheres de meu povo e das pesquisas consultadas, buscava compreender a estrutura do pensamento de gênero em meu povo de origem, desde os modos como as relações de gênero, com foco nas mulheres, podem existir e ser produzidas no nosso sistema, até os modos como esta categoria é acionada e produzida no movimento indígena pelas Karipuna.

Embora, algumas mulheres de meu povo acionem a palavra gênero no movimento indígena, em uma roda de conversa com mulheres dos quatro povos indígenas de Oiapoque em 2024 nos foi perguntado o que era gênero e a grande maioria das mulheres não soube responder, por ser um vocabulário distante da nossa realidade nos territórios. As parentas não sabiam o que era gênero, mas, com muita propriedade discutiam sobre os intercâmbios de conhecimentos entre si, sobre as sociabilidades dentro e fora das aldeias com as mulheres indígenas, não indígenas, homens indígenas e não indígenas e sobre a relevância de cuidarem e fortalecerem umas às outras e seus direitos. Lembro de ouvir a palavra gênero pela primeira vez na universidade, em uma disciplina que não tinha artigos escritos por mulheres indígenas ou artigos que tratassem de mulheres indígenas. Depois, lembro de debater esta categoria em rodas de conversas com outras indígenas mulheres estudantes, onde tínhamos o entendimento de que gênero era algo que poderia ser acionado nas pesquisas com mulheres indígenas, mas, que em alguns momentos poderia não nos contemplar por não ser uma categoria do território.

O que quero trazer para a tese é explicar as questões das mulheres e das relações de gênero a partir do que as mulheres Karipuna tem a nos contar sobre si, sobre as pessoas de seu povo, sobre seus sentimentos, sobre os bichos, os artefatos, os territórios e nossas muitas histórias, sobre a importância do movimento indígena e como tudo isto pode ser relevante ou não nas nossas vidas como indígenas mulheres Karipuna, sem necessariamente nomear estas relações com o termo “gênero”. Compreendo, nesta pesquisa, que “mulheres” e “gênero” não são a mesma coisa. Embora o foco deste trabalho sejam as mulheres especificamente, como aborda Joan Scott, o gênero refere-se às construções sociais sobre os sujeitos, por meio das quais se analisam as relações sociais e seus desdobramentos entre os vários gêneros existentes e possíveis, sem recair em binarismos ou determinismos biológicos entre o feminino e o masculino (Scott, 2019, p. 53-61). O gênero como algo extremamente diverso e disputado, com diversas teorias e correntes de pensamento.

Quando comecei a entrevistar mulheres de meu povo, elas começavam a mencionar mulheres Karipuna que eram referências em suas vivências. Algumas delas começavam dizendo “minha mãe é meu espelho” ou “minha irmã é meu espelho”; ao falarem das trocas de conhecimento entre si, elas diziam os “intercâmbios de conhecimento”; ao falarem do movimento de mulheres indígenas as relacionavam com a palavra “mutirão”; ao tratarem da história do movimento de mulheres indígenas em Oiapoque, as parentas acionavam a palavra empoderamento para justificar o crescimento da presença feminina no movimento indígena e

nos papéis de liderança naquela região; também constantemente recorriam às histórias de vida das mulheres que lhes antecederam.

Os Objetivos da pesquisa são debater as relações de gênero, intercâmbio e mutirão no povo Karipuna com foco nas mulheres e suas redes dentro do próprio povo e com mulheres dos outros povos indígenas de Oiapoque; investigar e analisar os espaços de protagonismo das mulheres Karipuna; tratar das trajetórias que envolvem desde a infância, a juventude e o trabalho nas roças, até rituais, artesanato, movimentos entre aldeias e cidades, amizades e a atuação no movimento indígena. Abordo desde a presença feminina nas histórias de nosso sistema até suas interlocuções com os vários mundos possíveis e território, até a ampliação de seus papéis a partir de suas próprias mobilizações.

As mulheres Karipuna que me conduziram na tese foram muitas, minha mãe Suzana. Minhas tias maternas Vitória, Glória, Estela e Izabel. Minhas primas Lia, Alcimara, Tais e Janina. As parteiras de Santa Izabel: Rosa, Clarisse, Marcenilda e Marise. Elisângela, conhecida como Cotinha, afilhada de minha tia Glória. Nara e Thiane. Irmã Rebecca. Mulheres que já não estão mais entre nós como Delfina dos Santos e Alexandrina dos Santos, esta última conhecida como Dona Xandoca. A condução não é apenas no sentido de conhecimentos, mas também de acolhimento. Nem todas as mulheres mencionadas concederam entrevistas formais para esta tese; no entanto, suas presenças e figuras públicas, como lideranças indígenas e especialistas, foram fundamentais para a existência deste trabalho. Algumas, embora não tenham participado de entrevistas, apoiaram-me diretamente durante o campo no doutorado, oferecendo suporte em questões estruturais essenciais, como acolhimento, alimentação e descanso.

A metodologia adotada foi a etnografia, realizada por uma mulher indígena Karipuna com mulheres indígenas Karipuna. O ato de pesquisar significa, neste caso, revisitar memórias de família e do território, realizar conversas com jovens e mulheres antigas (idosas), além de consultar acervos, objetos, fotografias, gravações e desenhos relacionados às histórias das mulheres do meu povo. Compreendo esta pesquisa como uma obra coletiva, tecida por muitas mãos, memórias e mundos, pois fundamenta-se no conhecimento de mulheres Karipuna de diferentes gerações: Uma grande rede de intercâmbios, um mutirão ou *maiuhi*. Assim, para além da etnografia, estabeleceu-se no território uma metodologia de mutirão. Como explica, também, Francy Baniwa, nossas metodologias são de ouvir e viver com os nossos parentes nos territórios (Fontes, 2020).

Realizei as viagens de campo de para a aldeia Santa Izabel na Terra Indígena Uaçá entre os meses de fevereiro, setembro e outubro do ano de 2024 e meses de março, abril e outubro de 2025, após a conclusão dos dois anos de disciplina do doutorado, foram períodos de viagens da cidade de Belém no estado do Pará, para a aldeia Santa Izabel no município de Oiapoque no estado do Amapá, em que passava temporadas nas casas de minhas tias maternas. Mas, sobre a definição de “campo”, retomo debates da minha dissertação de mestrado em antropologia (Primo dos Santos Soares, 2022). Nela, discuto como, para Michel-Rolph Trouillot (2011) o “campo” na etnografia não deve ser isolado a um período ou lugar restrito, como os meses que passei na aldeia entre 2024 e 2025. Estas foram viagens de campo, mas, o campo foi maior. Nesse sentido, Mariza Peirano (2014, p. 379-382) discute que “a pesquisa de campo não tem momento certo para começar e terminar e esses momentos são arbitrários por definição”. Na mesma linha, o antropólogo colombiano Luis Guillermo Vasco (2007) argumenta que existem contextos em que não há separação entre “campo” e “pós-campo”, pois a antropologia tornasse a própria vida. Em consonância com Trouillot (2011), Peirano (2014) e Vasco (2007), resgato uma reflexão de minha orientadora durante a escrita do meu Trabalho de Conclusão de Curso (Primo dos Santos Soares, 2018): Para o indígena que é antropólogo e se volta aos estudos sobre seu próprio povo, o “campo” torna-se tudo o que faz e todos os lugares onde está. Portanto, como antropóloga indígena, não concebo meu campo apenas como o recorte temporal que passei na aldeia. As viagens que fiz são a parte mais importante dele, mas, se é necessário mencionar “campo”, o meu campo é tudo o que realizo cotidianamente, dialogando com a perspectiva de Peirano sobre a inexistência de um início ou fim determinados. Em meu caso o campo só existe se for o todo, a vida, tal como escreve Vasco. Em meu caso tudo pode se tornar antropologia. Embora tenha havido o prazo de quatro anos para a tese e o período de viagens, muito do que escrevo aqui não se restringe ao que vivenciei nestes quatro anos, mas é fruto de uma trajetória de toda a vida. O "campo" deixa de ser um local para onde se viaja e passa a ser a própria trajetória de vida.

Mesmo que minha intenção seja etnografar os modos de vida das mulheres do povo Karipuna, com foco nos múltiplos protagonismos e intercâmbios desempenhados pelas mulheres indígenas deste povo, dentro e fora dos territórios, para quem fizer a leitura desta tese devo advertir a dificuldade desta pesquisa abranger a totalidade da organização das mulheres do meu povo, pois existem 28 aldeias Karipuna. Eu me volto especificamente para a aldeia Santa Izabel, mas também para algumas outras mulheres que vivem na aldeia Manga, na aldeia Espírito Santo e na aldeia Pakapuwa, todas na Terra Indígena Uaçá. As mulheres estão

constantemente deslocando-se entre as aldeias, já faziam isto no tempo dos antigos. Quando estive em Santa Izabel as vezes queria conversar com uma determinada mulher e ela estava na dinâmica de passar um tempo em uma aldeia para visitar uma irmã, em outro momento estava em outra aldeia para visitar a mãe, em outro momento em outra para visitar a filha. As mulheres Karipuna estão constantemente circulando pelos espaços, pelas águas, pelas roças, pelos rituais e pelas cidades. As vezes mudam-se de aldeias e abrem novas aldeias com suas famílias. Além disto, diversas vezes, quando apresentava os andamentos da pesquisa, pessoas não familiarizadas com o povo Karipuna pensavam que as mulheres são o que há de mais central no sistema organizacional do nosso povo. Sem dúvida, as mulheres têm seus protagonismos e de fato o recorte desta pesquisa é trazer a centralidade para as mulheres, as *fam-iele* no kheuol Karipuna, nossa língua materna. Mas, como indígena, eu responderia que o que tem de mais central no nosso povo são os *turés*, os *maiuhis* e os *karuãnas*, características de nossa cultura Karipuna que serão apresentadas ao longo da tese.

Nesse processo de conversar com as mulheres de meu núcleo familiar imagens foram mobilizadas. Como quando fui conversar com minha tia materna Izabel na cidade de Macapá, antes de retornar para Belém e ela me mostrou algumas das poucas fotografias existentes da infância de minha mãe, tias e tios na aldeia. Ou como quando em contato com pesquisadoras e fotógrafos, como no caso de Miguel Chicaoka, consegui ter acesso a outras fotografias de familiares e da minha aldeia. Também tive acesso a outras fotografias em arquivos do Jornal O Mensageiro. Estas imagens, junto a tudo que li e, principalmente, junto a tudo que vi e ouvi das mulheres e homens da aldeia, foi construindo uma memória visual de como era minha família antigamente e de como as mulheres viviam no passado.

A categoria analítica de gênero, que compõe o título desta tese, será debatida de forma mais ampla no segundo capítulo. No entanto, os intercâmbios e mutirões já se manifestam nos modos de organização das mulheres. Os intercâmbios, compreendidos como encontros com outros povos indígenas, são uma constante entre as mulheres Karipuna, visto que habitam uma região compartilhada com os povos Palikur Arukwayene, Galibi-Marworno e Galibi Kali'na (conforme será detalhado na seção a seguir). Esses espaços são fundamentais para o debate de conhecimentos, demandas territoriais, políticas públicas e estratégias de cuidado voltadas à prevenção e superação de problemáticas. Para além da prática cotidiana, compreendo o intercâmbio a partir da perspectiva da antropóloga Dominique Gallois, que há décadas pesquisa junto aos povos indígenas do Amapá e norte do Pará. A autora define o intercâmbio como um conjunto de relações em que a conjunção de interesses, a negociação, a troca e a fusão

predominam sobre a contraposição, criando um espaço propício à construção de novas formações e representações sociais. Para Gallois, o intercâmbio atua como mediação e tradução entre esferas usualmente lidas como separadas, abrangendo desde as relações com seres invisíveis até as redes estabelecidas com não indígenas (Gallois, 2005, p. 9-15). Enquanto, os *maiuhis*, por sua vez, são um importante momento de transmissão de conhecimentos. Em língua portuguesa, a palavra *maiuhi* é traduzida como mutirão, referindo-se ao trabalho coletivo nas roças e nas aldeias. Tradicionalmente, nos *maiuhis*, as famílias indígenas se reúnem para preparar as roças para o cultivo das manivas e para fazer a colheita das mandiocas para a produção de farinha. Antigamente, era comum que muitas famílias se reunissem para um *maiuhi*; em tempos mais recentes, prevalecia a reunião da família nuclear. De todo modo, os *maiuhis* são explicados pelos povos indígenas do Oiapoque como momentos em que as famílias se reuniam para contar histórias e piadas enquanto trabalhavam, onde a sociabilidade florescia, fortaleciam-se amizades e surgiam namoros que se tornavam casamentos. Os *maiuhis*, nesta tese, representam a coletividade das mulheres indígenas de Oiapoque, pois elas mesmas se definem como “mulheres em mutirão”.

Durante o mês de janeiro de 2024 fui convidada para participar do VI Seminário de Extensão do curso de Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade do Amapá (SECLII). O professor responsável pelo evento me contactou e me deixou à vontade para escolher o tema do minicurso que eu gostaria de ministrar. Escolhi o tema “Mulheres Indígenas: Relações de gênero e protagonismo na luta por direitos”. Durante cerca de um mês me preparei para o minicurso, que duraria um único dia durante os turnos da manhã e tarde na data de 17/02/2024. As e os discentes da Licenciatura Intercultural tem aulas por módulo durante os meses de janeiro, fevereiro, junho e julho. Suas disciplinas duram cerca de uma a duas semanas. Neste primeiro semestre de 2024 estavam estudando de segunda a sexta, tendo atividades complementares aos sábados. No dia que realizei o minicurso, outros cursos também estavam sendo ofertados em diferentes áreas do conhecimento como educação, artes, informática e matemática. Me causou muito impacto que mais da metade da sala de aula do meu minicurso era composta por homens. Eu sabia que o minicurso receberia tanto estudantes mulheres, quanto homens, também, sabia que no dia haveria outros seis minicursos de diferentes áreas do conhecimento sendo ofertados no mesmo horário. Portanto, sabia que a turma poderia ser maior ou menor, dependendo do interesse de cada pessoa. Fiquei feliz em perceber que meu minicurso foi um dos que mais recebeu estudantes, ao todo foram 20 estudantes: 9 mulheres dos povos

Karipuna, Galibi Marworno, Galibi Kali'na e Wayãpi e 11 homens dos povos Karipuna, Galibi Marworno, Palikur e Wayãpi.

Em um primeiro momento do minicurso usei a metodologia de que cada um me dissesse uma palavra, frase ou informação que fazia eles pensarem nos protagonismos das mulheres indígenas. As informações escolhidas pelos estudantes foram:

Tabela 1 – Quais papéis as mulheres vêm desempenhando dentro do território?

POVO	QUAIS OS PAPÉIS QUE AS MULHERES VÊM DESEMPENHANDO EM SEU POVO?
Karipuna	<ul style="list-style-type: none"> ○ São lideranças. ○ Estão se formando nas universidades.
Galibi-Marworno	<ul style="list-style-type: none"> ○ Estão se formando nas universidades. ○ Estão tornando-se enfermeiras e professoras. ○ Julgam importante haver mais mulheres Galibi Marworno ocupando cargos de liderança. ○ As mulheres ocupam-se de trabalhos dentro do território.
Palikur Arukwayene	<ul style="list-style-type: none"> ○ Estão se formando nas universidades. ○ Participam da convivência na comunidade ○ Julgam necessária valorização das parteiras nas comunidades e hospitais.

	<ul style="list-style-type: none"> ○ Lembraram que mulheres indígenas de Oiapoque de outros povos estão ocupando cargos nos Distritos Sanitários Indígenas (DSEI) na Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI); e no Ministério dos Povos Indígenas (MPI).
Galibi Kali'na	<ul style="list-style-type: none"> ○ As mulheres são as responsáveis pelo autocuidado. ○ Mulheres mais velhas dominam a língua. ○ Mulheres tecem o algodão ○ Mulheres contam histórias ○ Mulheres são professoras e enfermeiras ○ Sônia Kalinã está na Secretária Extraordinária de Povos Indígenas (SEPI) do Amapá.
Wayãpi	<ul style="list-style-type: none"> ○ Mulheres são professoras. ○ Mulheres participam do movimento indígena. ○ Mulheres participam da cultura. ○ Mulheres participam da associação do povo.

Em um outro momento do minicurso, ao tratar das artistas indígenas, utilizei a metodologia do desenho. Havia trazido papeis, lápis de cor, apontadores e borrachas, solicitei que cada estudante desenhasse algo que representasse as mulheres do seu povo. Ao todo foram 18 estudantes que fizeram os desenhos. Os estudantes provenientes dos povos de Oiapoque

fizeram desenhos que i) representavam as roupas das mulheres no *turé*: a saia verde com blusa branca e a saia vermelha com blusa vermelha, *butxie e kuhun*; ii) desenhos que representavam cuias, alguns desenharam a cuia com a logomarca da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM), associação que representa as mulheres dos quatro povos de Oiapoque; iii) desenhos de brincos, pois, são acessórios utilizados pelas mulheres tanto no ritual, quanto no cotidiano; iv) outra estudante desenhou um colar; v) Embora, não seja de uso exclusivo das mulheres, alguns estudantes desenharam o grafismo do *kuahi* (peixe); v) outro estudante desenhou um cocar, que de alguns anos para cá vem sendo utilizado pelas lideranças mulheres de Oiapoque; vi) outro desenhou um vaso de *caxiri*; vii) outro desenhou o grafismo da borboleta, que vem sendo utilizado pelas mulheres do povo Galibi-Marworno, explicando que a borboleta, por ser colorida, representa a diversidade; vii) outro estudante desenhou um pote de *caxiri*; viii) enquanto uma estudante do povo Galibi Kali'na desenhou um grafismo que só pode ser utilizado pelas mulheres e uma peça de tecelagem, afirmando que as mulheres de seu povo estão resgatando este aspecto cultural.

Dentre os assuntos manifestados pelas e pelos estudantes no minicurso, os que mais se destacaram foram informações relacionadas aos modos de vida no território, o *turé* e a inserção de mulheres indígenas nos espaços de liderança política. Nisto percebi que fazia sentido o desenho que estava traçado para os capítulos da tese.

No primeiro capítulo apresento minha família com foco nas mulheres que me formam como pessoa Karipuna, apresento a trajetória de vida de minha avó materna Delfina e sua incidência como parteira, dona de roça e artesã, assim, como pessoa ativa nos espaços de pajelança e a valorização que tinha para com a língua indígena Karipuna. A seguir apresento minha mãe Suzana na sua trajetória desde a aldeia até a cidade, pesquisadora indígena da cultura material Karipuna. Parto de mulheres como Delfina e Suzana para explicar uma rede de relações de parentesco que se inicia nos tataravós e que chega até a minha geração. É importante apresentar minha avó e minha mãe primeiro do que eu, pois suas trajetórias explicam quem eu sou. Me apresento, destacando as relações que tenho com meu povo, sendo uma mulher Karipuna que cresceu na cidade de Belém, no estado do Pará, criada pela mãe Karipuna e por um pai não indígena.

O segundo capítulo é teórico e está dedicado a uma apresentação e análise das categorias analíticas “mulheres” e “gênero” a partir de escritos de mulheres indígenas e não indígenas que se inserem em áreas como a etnologia indígena, as epistemologias feministas e gênero. Ser

mulher Karipuna, inclui várias subjetividades e posicionalidades, algumas das primeiras que situo neste capítulo é que ser mulher Karipuna também inclui ser mulher indígena de Oiapoque e ser mulher indígena em mutirão.

O terceiro capítulo trata sobre a infância das Karipuna (*tx ifam*) até a vida adulta das mulheres (*fam-ielá*); os cuidados com a menarca, a menstruação e os significados do sangue menstrual; os casamentos com membros do próprio povo e os casamentos interétnicos; os conhecimentos das mulheres antigas (*ghãmun*); as questões concernentes ao parto; à maternidade; as roças e os mutirões (*maiuhi*); à vida dentro e fora dos territórios.

O quarto capítulo trata dos papéis que as mulheres desempenham nas roças e na confecção e venda de artesanatos. A cultura material Karipuna é profundamente relacionada ao *turé*, tema que será abordado no quinto capítulo, no qual trabalho o protagonismo das mulheres nesse ritual. Neste mesmo capítulo, apresento a experiência de Suzana, minha mãe, com os objetos de seu povo que fazem parte do *turé* e que estão no Museu Paraense Emílio Goeldi. Nele, também debatarei como as mulheres Karipuna acessam o Museu Goeldi por meio destes objetos, articulando uma festa central para o povo Karipuna com as experiências sensíveis de Suzana. O sexto capítulo será dedicado a explicar como as mulheres indígenas Karipuna vêm inserindo-se no movimento indígena e quais são os protagonismos e as tensões encontrados nesses espaços.

QUEM É O POVO KARIPUNA?

Água é um ser sobrenatural

Na nossa cosmologia Água é ser sagrado

Precisa ser cuidada, respeitada,

Protegida.

No canto do pajé, mak dã djilo, kuhã dublê.

Nossos rios sagrados, Curipi, Uaçá, Urukauá.

Trecho do poema “Água ser sobrenatural” de Bruna Karipuna

O povo Karipuna habita 28 aldeias localizadas nas Terras Indígenas (T.I.) Uaçá (470.164 hectares), Juminã (41.601 hectares) e Galibi (6.889 hectares), todas demarcadas e homologadas, formando uma área contínua de 518.454 hectares¹, no município de Oiapoque, no norte do estado do Amapá, região de bioma Amazônico e de fronteira entre o Brasil e a Guiana Francesa. Embora as Terras Indígenas em Oiapoque estejam demarcadas, as mulheres indígenas de Oiapoque, que estão na Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM) ressaltam que esses territórios seguem sob ameaça. Entre os principais riscos apontados estão a tese do Marco Temporal, o projeto de exploração de petróleo na Foz do Amazonas e os impactos das mudanças climáticas. As aldeias Karipuna estão ao longo dos rios Curipi (afluente do rio Uaçá) e Oiapoque. Mas, também, ao longo da BR-156, que atravessa a T.I. Uaçá e conecta o Oiapoque aos demais municípios do estado. Nestas Terras Indígenas também vivem os povos Galibi-Marworno (T.I. Uaçá e T.I. Juminã), Palikur Arukwayene (T.I. Uaçá) e Galibi Kali'na (T.I. Galibi), todos estes, povos são etnicamente diferenciados, com conhecimentos, histórias e modos de organização próprios. Porém, também apresentam organizações políticas comuns, como por exemplo, a instância máxima que é o Conselho dos Caciques dos Povos Indígenas de Oiapoque (CCPIO), que reúne os caciques, cacicas, vice caciques e vice cacicas de todos os quatro povos. Há, também, a Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM), que representa as mulheres dos quatro povos. Havendo, ainda, outros coletivos que reúnem todos os povos de Oiapoque, como a Organização dos Indígenas Jovens de Oiapoque (OIJO), o coletivo Waça-Wara, que reúne os artistas indígenas e a Organização dos Professores Indígenas de Oiapoque (OPIMO).

Desde a década de 1970, quando começam a ocorrer as primeiras assembleias indígenas na região, os Karipuna, Galibi-Marworno, Palikur Arukwayene e Galibi Kali'na passam a identificar-se como povos indígenas de Oiapoque (Protocolo de Consulta dos Povos Indígenas do Oiapoque, 2009, p. 9), demonstrando uma união perante as decisões do movimento e da política indígena em Oiapoque. Mas também demonstrando práticas de intercâmbio que existem entre estas quatro etnias indígenas (Tassinari, 2003, p. 16, 17). Mas, como, explica, Dominique Gallois, estes intercâmbios, são anteriores a década de 1970 e remetem a pelo menos três séculos atrás. Há uma história em comum entre estes povos, que se concentra nas relações sobre o “comércio, políticas, matrimônios e rituais” (Gallois, 2003, p. 9).

¹ A Terra Indígena Galibi foi homologada em 1982; a Terra Indígena Uaçá foi homologada em 1991; e a Terra Indígena Juminã foi homologada em 1992. Após a defesa desta tese de doutorado, em abril de 2026 foi assinado o ato que institui a Reserva Indígena Txi Juminã com cerca de 5865 hectares para usufruto exclusivo dos povos Karipuna, Galibi-Marworno, Palikur Arukwayene e Galibi Kali'na.

De acordo com o Censo Indígena, divulgado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 7 de agosto de 2023, no município de Oiapoque vivem 8.088 indígenas, considerando as pessoas indígenas que moram dentro e fora das aldeias. De acordo com o IBGE, os povos de Oiapoque são 29,43% da população total do município². No Plano de vida dos povos indígenas de Oiapoque (2009, p. 12-13), é dito que as famílias Karipuna que residem fora das aldeias, no caso, na parte urbanizada do município de Oiapoque, residem por motivos diversos, tais como tratamento de saúde, acesso à educação e trabalho. O pesquisador indígena Karipuna, Fabricio dos Santos (2013, p. 13), demonstra que, atualmente, muitos Karipuna vivem do funcionalismo público, “em decorrência do espaço que as populações indígenas de Oiapoque vêm conquistando nos governos municipal, estadual e federal”. Por outro lado, a antropóloga Maria Alice Costa de Oliveira demonstra que viver na cidade, “um espaço majoritariamente não indígena”, nem sempre é uma escolha voluntária, mas a consequência de uma ou várias necessidades. Para a pesquisadora, os povos indígenas de Oiapoque que vivem na cidade, demarcam que estão na cidade, mas que não se identificam como pertencentes a ela, sendo preponderante a sua relação com uma aldeia, mesmo que, no momento, não estejam nela morando. As mulheres indígenas das quatro etnias acessam a cidade para atividades diversas, como “compras, serviços bancários, políticas públicas e visitas à parentes”. Segundo a autora, as relações econômicas, políticas e familiares, estendem-se das aldeias até a cidade (Costa de Oliveira, 2023, p. 207-318).

Ao lermos a literatura antropológica produzida sobre os povos originários de Oiapoque, percebemos que estes são referidos como povos que controlam grandes rios (Protocolo de Consulta dos Povos Indígenas do Oiapoque, 2009, p. 9; Tassinari, 2023) ou seja, que as formas de vida estão associadas aos rios da região. Desde criança, minha mãe me ensinou a identificar que o povo Karipuna era relacionado ao rio Curipi. Narrando como sua infância foi relacionada as suas águas. Assim, aprendi que o rio Curipi era o rio dos Karipuna; o rio Urukauá era o rio dos Palikur Arukwayene; o rio Uaçá, o rio dos Galibi-Marworno; e o rio Oiapoque, o rio onde se concentra a única aldeia Galibi Kali’na, chamada São José dos Galibi. Há uma narrativa Galibi-Marworno que conta que Uaçá era uma Cobra-Grande fêmea que estava grávida e deu à luz a duas cobras menores, o filho mais velho chamado Curipi e o filho mais novo chamado Urukauá. Os corpos destas cobras, por onde passavam, formavam um caminho que se enchia de água e se alagava, assim formando os rios dos povos indígenas de Oiapoque (Andrade, 2009,

² Os dados foram consultados no site oficial do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

Figura 2 – Recorte do Mapa das terras indígenas e unidades de conservação no Amapá e Norte do Pará. Este recorte identifica com maior precisão a localização das Terras Indígenas do Oiapoque. Material originalmente publicado no site do Instituto de Pesquisa e Formação Indígena (Iepé).

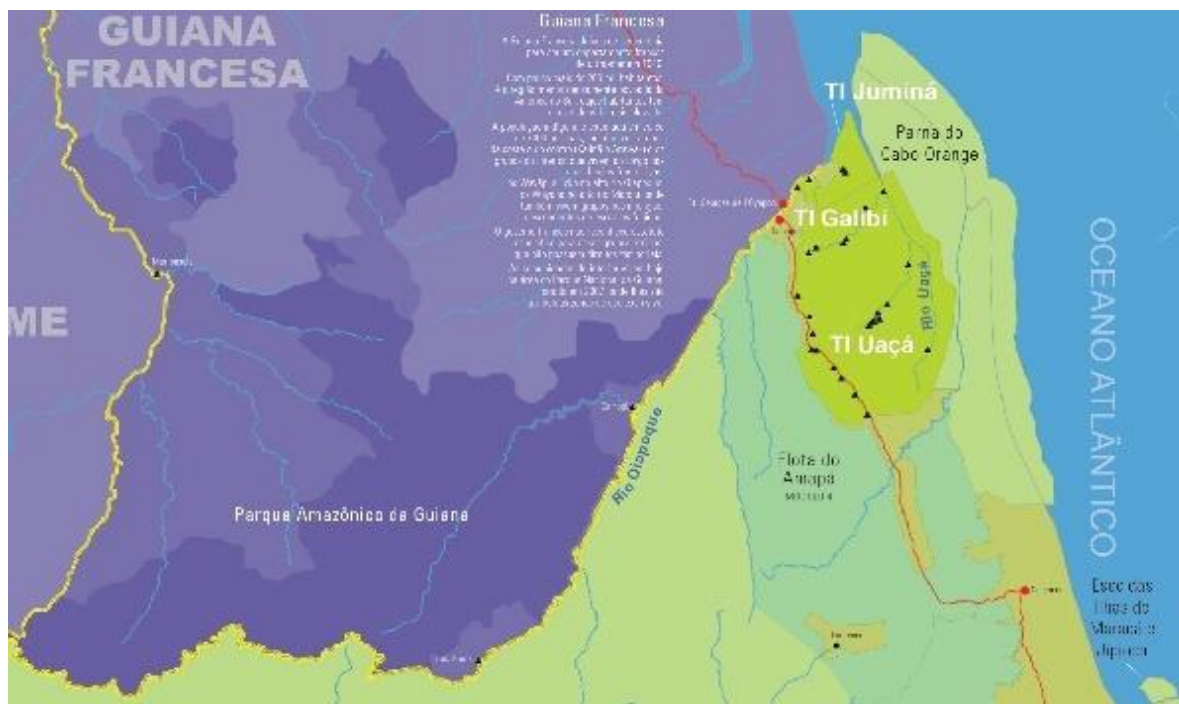
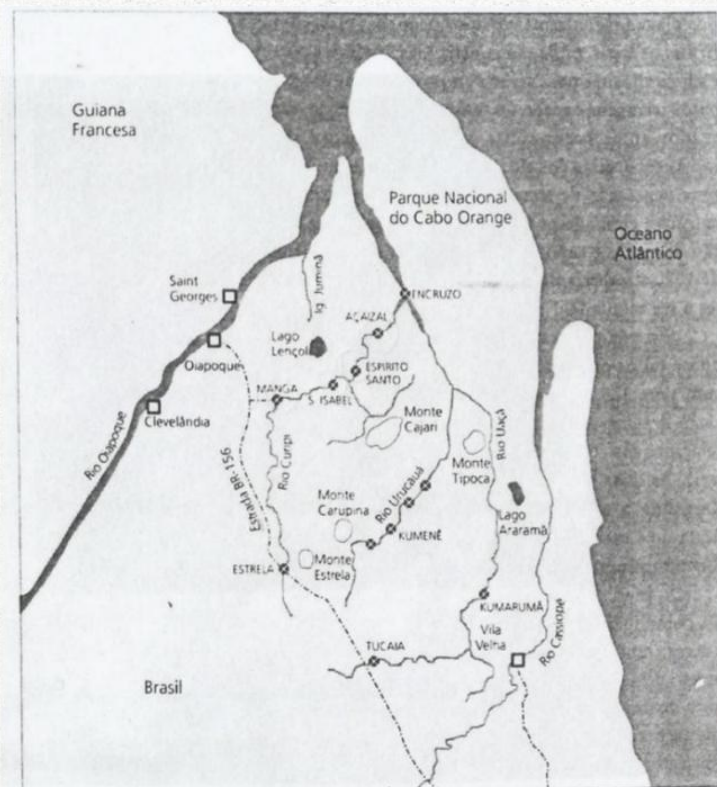


Figura 3 – Mapa das aldeias e lugares importantes para os povos indígenas de Oiapoque. Recorte de material da etnografia “No bom da festa: o processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá” de Antonella Tassinari (Tassinari 2023).



Dominique Gallois (2003, p. 14), explica que os povos indígenas do Amapá e norte do Pará são descendentes de outros grupos, também indígenas, de origens diversas, marcados pelas migrações em decorrência de fusões, guerras e alianças. A autora evidencia que viajantes descrevem tais povos como grupos que estavam em contato constante entre si e com os não indígenas, sendo grupos em que as fronteiras estavam constantemente sendo definidas e redefinidas. Bruna Almeida (2022), conta que nosso povo é originário de várias fusões étnicas, através da mistura por meio de casamentos exogâmicos, pois os Karipuna, além de casarem-se entre si, também costumam casar-se com membros de outros grupos indígenas e com não indígenas. De acordo com Tassinari (2003), no início século XVII iniciam os contatos dos povos indígenas de Oiapoque com europeus de diferentes nacionalidades: Franceses, portugueses, holandeses, ingleses. Seguidos de contatos com comerciantes, missionários, colonos e soldados com a finalidade de fazerem prisioneiros, escambos, feitorias e colônias o que resultou ora em alianças ora em guerras (Vidal, 2007, p. 13). Ainda de acordo com Tassinari (2003) no século XVII já existiam relatos de viajantes sobre a etnia Karipuna, dentre eles os de Jean Mocquet e Pierre D'Avity, que se referiam aos Caripous, quando chegaram à região de Oiapoque nas suas expedições.

A antropóloga Lux Vidal (2009) argumenta que anteriormente éramos identificados como Garipons, posteriormente, Caripounes, até chegarmos a ser os Karipuna. Para esta autora, os Karipuna são originários de famílias indígenas, que viviam ao longo do rio Amazonas e tinham por língua materna o nheengatu. Essas famílias eram denominadas de Tapouyes pelos colonizadores franceses. Apontando o fato de que estas famílias, provavelmente, estiverem sobre o regime dos aldeamentos em missões jesuíticas no Baixo Oiapoque e missões administradas pela França no litoral da Guiana. Ainda de acordo com Vidal (2007) muitos povos indígenas dispersaram-se e fundiram-se, formando o que são hoje os povos indígenas do Amapá. No século XIX, após dispersões, o povo Karipuna chegou ao Rio Curipi em suas próprias embarcações. Gallois trata de uma migração de grupo indígena que se autoidentificava como Karipuna no século XIX, identificando a incorporação de pessoas indígenas de outros grupos e não indígenas ao grupo Karipuna por meio de casamentos. Não que estes membros externos se tornassem Karipuna, mas passavam a conviver no grupo através destas alianças matrimoniais. De acordo com Yermollay Caripoune, meu primo materno, quem guiou parte dos Karipuna em embarcações até o rio Curipi foram o karuãna peixe-serra e a estrela Warukamã, que é a Estrela Dalva ou a Estrela da Onça. O pajé enxergava o espadarte de dia. Enquanto, Warukamã guiava durante a noite.

Dominique Gallois (2003), identifica que os territórios onde hoje encontram-se os povos indígenas do Amapá e norte do Pará são resultado das frentes de colonização do século XVII, onde os povos indígenas desta região, para refugiar-se, passaram a migrar e a movimentar-se do delta do Amazonas em direção ao interior do Amapá e norte do Pará. De acordo com Tassinari (2023), Curt Nimuendajú identificou os Karipuna como um grupo extenso de falantes do *nheengatu*, do tronco Tupi, que era a língua geral, fugitivos das missões do Cunani e Macari, que migraram para o Oiapoque na mesma época que os Aruã no século XVII. Curt Nimuendajú foi o primeiro indigenista a realizar pesquisas com os povos de Oiapoque, se dedicando, principalmente, aos Palikur Arukwayene e aos Galibi-Marworno. A comissão Rondon fez contato com meu povo no ano de 1927. Os povos indígenas de Oiapoque mantiveram contato com missionários e órgãos assistencialistas ao longo do século XX.

No que diz respeito às relações das mulheres Karipuna com a cidade de Oiapoque, município onde estão localizadas suas aldeias, os registros remontam ao início do século XX. Nessa época, as mulheres Karipuna acompanhavam parentes homens em visitas à cidade para participarem na venda de produtos agrícolas cultivados nas roças próximas às aldeias. Elas também frequentavam a cidade para realizar compras de produtos para uso e para participarem de passeios e visitas. No entanto, de acordo com as memórias das mulheres do meu povo, essa não era uma prática comum, pois os homens acessavam a cidade com maior frequência devido aos seus papéis de lideranças e “chefes de família” dentro do grupo étnico. Era responsabilidade dos homens negociar os produtos agrícolas, e eles também dominaram a língua portuguesa primeiro que as mulheres. As mulheres começaram a acessar a cidade de Oiapoque com maior frequência durante a década de 1960, e essa prática se fortaleceu nas décadas seguintes.

Na década de 1960 a Fundação Nacional dos Povos Indígenas - FUNAI (antiga Fundação Nacional do índio) e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) passam a atuar junto aos povos indígenas do Oiapoque. Enquanto na década de 1970 são organizadas as primeiras grandes assembleias indígenas de Oiapoque. Conforme destaca Lux Vidal, essas primeiras assembleias, duas décadas mais tarde tem como resultados a demarcação e homologação de todas as Terras Indígenas de Oiapoque, seguidas da criação de diversas organizações indígenas destes povos. Na década de 1960, o povo Karipuna, também, passa a inserir-se na política partidária, quando Manoel Primo dos Santos, meu avô materno, foi eleito em 1969 como o primeiro vereador indígena em Oiapoque, tendo como suplente Luiz Soares, seu filho homem mais velho. Hoje, ambos são falecidos. Ao longo destes anos muitos homens se destacaram na política, como meu tio materno Ramos dos Santos, que já foi cacique de Santa Izabel. Mas,

cabe a esta tese destacar as mulheres Karipuna. A primeira parlamentar Karipuna mulher foi a vereadora Lília Karipuna, eleita para um mandato pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), nos anos de 2021 e 2024. Isso demonstra que levou 51 anos para uma mulher indígena ocupar o mesmo cargo que um homem. Recentemente, também está no governo Sônia Jean-Jacque, que é minha prima materna, liderança do povo Galibi Kali'na e filha de minha tia Idalina (in memoriam), irmã de minha mãe, a qual está no cargo máximo da Secretaria Estadual dos Povos Indígenas do Amapá (SEPI)³. Atualmente também estão, em órgãos do governo, mulheres como Priscila Karipuna, Coordenadora da Regional Amapá e Norte do Pará da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) e Simone Karipuna, Coordenadora do Distrito Sanitário de Saúde Indígena (DSEI).

Bruna Almeida explica que os Karipuna mantem a sua cultura viva por meio de danças, cantos, sopros⁴, histórias e pajelanças, mas também a partir da oralidade e memória de seus ancestrais. Estas várias classificações sobre o modo como se mantem viva a cultura Karipuna têm relação com os mundos existentes em nosso sistema. O nosso sistema é um conceito criado e utilizados pelas parentas e parentes de meu povo, que abrange e explica os conjuntos de práticas, conhecimentos e crenças do povo Karipuna (Tassinari, 2003). O nosso sistema explica a existência dos diferentes mundos e das entidades *karuãnas* que nelas vivem. Pensar os múltiplos mundos é importante, pois, para o povo Karipuna existem os mundos visível e invisível. Dentro desses mundos existem três dimensões: O céu, a terra e as águas. O mundo visível é um mundo onde nós somos gente e os animais são *karuãnas*; o mundo invisível é um mundo onde os *karuãnas* são gente e nós somos os bichos. Na exposição “A presença do invisível”, de curadoria da antropóloga Lux Vidal, que trata sobre os povos indígenas de

³ Após a defesa desta tese Janina dos Santos Forte assumiu a Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas do Amapá (SEPI).

⁴ Bruna Almeida (2023) menciona os sopros como um traço cultural dos Karipuna. A linguista e liderança indígena Forte, faz uma extensa pesquisa sobre o que são os sopros entre os povos indígenas de Oiapoque. Janina afirma que os sopros, os quais chamamos *pota*, podem ser usados para o bem ou para o mal “é uma prática cultural utilizada para curar ou provocar doenças em alguém. Os conhecedores de *pota* podem ser pajés ou pessoas comuns, homens ou mulheres que aprenderam com os pais ou pessoas mais velhas. Os conhecedores de *pota*, nos povos, indígenas de Oiapoque são chamados de “assopradores”, pois muitas vezes a execução (do *pota*) é num tom muito baixo que mais parece um assopro. Há uma grande diferença entre ‘rezadores’ e ‘assopradores. Os povos usam a palavra rezador para pessoas que trabalham com rezas e orações de santos, o que não é o caso dos *pota*. O *pota* pode ser classificado em duas categorias: os *pota* do bem e os *pota* do mal” (2017, p. 12). Quando criança, minha mãe fazia um *pota* em minha cabeça para que eu me curasse física e espiritualmente de doenças. Ela fazia o mesmo em uma prima mais nova. Conforme me tornei adulta e minha prima uma jovem, observei que ela não fez mais o sopro em nós duas, o que indica que este *pota* era específico para crianças com alguma enfermidade. Minha mãe me relatou que os *pota* são na língua antiga. Não observei minha mãe realizando outros *pota*. Mas, meu pai e uma prima me relataram que minha avó materna tinha por costume realizar um sopro que trazia ou afastava chuvas, conforme suas necessidades com relação ao clima.

Oiapoque, é dito que para estes povos indígenas, os *karuãnas*, no mundo invisível, são gente como nós, eles se percebem como humanos. Nós, os humanos, os vemos como lagartos, jacarés, cobras ou outros bichos encantados, dizem os pajés, que eles nos veem como macacos. Lux Vidal (2007, p. 14), argumenta que os *karuãnas*, além de bichos, também podem ser plantas e constelações. Recordo-me de uma prima de minha aldeia, que me contou sobre plantas que tem espíritos e que podem ser cuidadas pelo pajé e ter o poder de proteger uma casa, tendo agência, tais como os humanos. Como trata Oiara Bonilla entre os Paumari, “animais e vegetais podem ser percebidos na forma ou na qualidade de seres humanos” (Bonilla, 2005, p. 49, 50).

Dentro dos rios, nas matas e no céu, os *karuãnas* também possuem suas próprias aldeias. De acordo com livro escrito por pesquisadoras e pesquisadores indígenas dos quatro povos de Oiapoque, organizado por Ugo Maia Andrade (2009), os *karuãnas* são:

“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... São considerados grandes médicos e doutores que curam as doenças das pessoas visíveis através dos pajés..., mas os *karuãna* também provocam doenças e até matam. Há ainda *karuãna* que já viveram no nosso mundo... e depois se encantaram e viraram bichos e outros que gostam de ter filhos com as mulheres visíveis... “[...] 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... (2009, p. 9, 19).

Estes dois mundos, visível e invisível, não são separados, ambos os mundos dialogam e influenciam um ao outro. Ambos coexistem em uma relação simbiótica. As atitudes dos humanos influenciam sobre as existências e os modos de agir dos *karuãnas* e as atitudes dos *karuãnas* influenciam sobre as existências e os modos de vida dos seres humanos. Ambos, apesar de virem de mundos diferentes, também podem compartilhar os mesmos territórios e tecerem relações entre si. Penso a simbiose não como um conceito Karipuna, mas como um conceito acadêmico a partir de Donna Haraway (2016, 2019, 2021), em que a simbiose ora pode ser mutuamente benéfica, ora pode não o ser, pois os *karuãnas* podem trazer curas para doenças e podem trazer fartura para as roças, mas, ao mesmo tempo, também podem adoecer e encantar as pessoas. Podem ser agentes de transformação e metamorfose de corpos humanos. Porém, na antropologia também vemos as relações entre o visível e o invisível dentro da comensalidade e da familiarização de animais e pessoas, tal como destaca Oiara Bonilla. Pois, os *karuãnas* e pessoas que são filhos de *karuãnas*, também podem ser nossos parentes. Como é o caso de minha mãe, que é uma pessoa gêmea, por isso considerada *karuãna hoho*. Os *karuãnas*,

também, estão relacionados a lugares como roças, rios, matos e rituais como o *turé* e o *tukay* (Vidal, 2007, p. 24).

Recentemente, para uma publicação da revista Sangro do Laboratório de Estudos Socioantropológicos sobre Tecnologias da Vida, Labirinto da Universidade de Campinas, defini os mundos visível e invisível como:

O visível, é tudo aquilo que os olhos humanos conseguem enxergar. Sejam olhos indígenas ou olhos não indígenas. O mundo visível é perceber os bichos como bichos e não como pessoas. Já o mundo Invisível, é onde os *karuãnas*, que são bichos, comportam-se como gente. É um mundo que olhos comuns não podem enxergar. Neste mundo Invisível, para os *karuãnas*, eles próprios são pessoas, enquanto, nós humanos, somos macacos. Os *karuãnas* podem viver nas florestas, habitando em espécies vegetais, pedras e cavernas. Podem morar nas roças em cidades que existem dentro dos rios e igarapés ou casas que estão dentro de olhos d'água. Também, podem morar no espaço sideral e serem constelações. Seus territórios são a mata, as águas e o céu. Mas, dentro das aldeias também podem existir caminhos por onde passam *karuãnas*. Estes caminhos são revelados para pessoas que tem o dom de sonhar, de ver ou ouvir estes encantados, são pessoas que tem o dom para a pajelança. Porém, os karuãnas não são todos iguais, *karuãna*, é uma nomenclatura que engloba uma diversidade de seres, entre os quais destacam-se *Warukamã* (estrela D'alva), *Laposiniê* (cobra ou constelação das plêiades), *Kuahí* (peixe sobrenatural), *Hohos* (seres coberto de cabelos que dão origem as crianças gêmeas), *Aramari* (cobra grande), *Yakaikani* (indígena que virou cobra grande), *Ghã papa Chapo* (pai da mata), mães dos lugares, mães d'águas, matintas-pereiras e espécies como macacos, pássaros, jacarés, espadartes e urubus. Se os *karuãnas* se afiguram como bichos, mas, se veem e pensam que são gente. Eles também se afiguram como cânones científicos. São percebidos pelos Karipuna e por demais povos da região de Oiapoque como médicos e cientistas que conhecem as curas das doenças do corpo e do espírito. Cada pajé Karipuna possui uma determinada quantidade de *karuãnas*, estes podem ser poucos ou muitos. Quanto mais *karuãnas* um pajé possui, mais forte este pajé é. Os mais velhos do povo Karipuna, afirmam que pessoas que são pajés possuem um espelho Invisível nas costas, onde estão seus *zami karuãnas*, seus amigos *karuãnas*. Pajés e *karuãnas* tem uma relação de amizade e nesta relação de amizade intercambiam por um lado curas para doenças, grafismos, lugares bons para plantar e morar, até festas do *turé*, que são um ritual dos povos indígenas de Oiapoque realizado sobre orientação dos *karuãnas* pelo ou pela pajé com uma comunidade. Pajés comunicam-se com os *karuãnas* por meio de *xitotós*, que são cantos; através do balançar do maracá; da fumaça do cigarro de *tawari* e através dos sonhos (Primo dos Santos Soares, 2025).

Quem intermedia as relações entre os mundos visíveis e invisíveis é o pajé, que atua como um assessor, um amigo e camarada dos *karuãnas*. É ele quem administra as curas que são dadas pelos *karuãnas*. Os Karipuna agradecem pelas colheitas e curas feitas pelos *karuãnas* na festa do *turé* (Almeida, 2022; Andrade, 2009; Tassinari, 2003). As relações cotidianas e de festa entre os indígenas do Oiapoque e os *karuãnas* remetem-me às discussões sobre as relações socioeconômicas existentes entre os vários entes que vivem na mata, como discutidas pelo antropólogo Mauro Almeida (2013). Enquanto isso, as curas me remetem aos

debates de João Wawzyniak (2012, p. 19-20), pois esses seres sobrenaturais, ao afetarem e mediar a relação com a natureza e a sua reprodução, também mediam e afetam a saúde dos seres humanos. Acrescento que as relações dos Karipuna com os *karuãnas* também me levam a Els Lagrou (2009, p. 44), quando menciona que, para os Wayana e os Kaxinawa, as plantas e as coisas têm dono. Mas, também, ao que explica o antropólogo Carlos Fausto (2008, p. 329-331) ao tratar dos “donos dos lugares”, explicando que existe um universo de donos nos mundos ameríndios e que as relações de posse se trata de relações de socialidade amazônica e de interações entre humanos e não humanos. De acordo com o debate realizado por Fausto, e que demonstra características que se assemelham aos *karuãnas*, os donos dos lugares são seres que podem controlar aldeias, cerimônias, cantos, roças, bens e animais de estimação, aplicando-se à posse de bens tangíveis e intangíveis, ao material e ao imaterial, e também às habilidades e agências que estes donos possuem. No caso de controlar aldeias, minha tia materna, Izabel, narra que, quando meus avós maternos abriram a aldeia Santa Izabel, naquele lugar já moravam *karuãnas*, que eram donos daquele território; e que minha avó, por diversas vezes grávida, teve de ficar sozinha com os donos dos lugares quando ela e meu avô eram a única família que morava na aldeia. Minha mãe também narra que, em uma parte de trás da aldeia, morava um *grã papa chapo*, que era como um Mapinguari, dono daquele lugar de trás da aldeia. Outros primos já relataram terem visto *karuãnas* próximos ao campo de futebol do Santa Izabel pela noite.

Fausto (2008, p. 331-233), também, trata que os donos são donos, porque cumprem cuidam de estruturas coletivas. O antropólogo menciona que os donos são seres que cuidam e que alimentam. De acordo com Vidal (2021), na questão da saúde a uma tensão em torno da doença, já que, se não existe uma boa convivência os *karuãnas* podem adoecer aos indígenas. Logo, em Fausto, os donos, também, são responsáveis pelo bem-estar, mobilidade e reprodução. Ou seja, o dono é quem promove através da convivência com os indígenas de Oiapoque o bem-estar ou não das pessoas e dos lugares; sobre a mobilidade, ao se passar pelos lugares, se construir casas, abrir aldeias e roças, deve-se pedir licença ao dono do lugar; sobre a reprodução é por meio da relação com os *karuãnas* que os conhecimentos e modos de vida do sistema Karipuna se mantem. Ser dono, não significa ser proprietário, significa que naquele lugar, ele é o encantado quem tem respeito e cuidado com aquele espaço, exigindo, igualmente, cuidado e respeito daqueles que naquele lugar vivem ou passam por ele.

Entre os Karipuna, os donos dos lugares podem ser definidos como figuras femininas, chamadas de mães dos lugares. As questões apresentadas remetem ao fato de que os *karuãnas*

são seres com agência, ou seja, com intenções e que tecem intercâmbios com o povo Karipuna, mas também com os demais povos da região. *Karuãnas* também estão inseridos nas redes de troca e de parentesco de meu povo. Além disso, de acordo com as antigas e antigos, os *karuãnas* que são os donos dos lugares tem horários para passar para ver se os territórios estão em risco ou se estão sendo bem cuidados. Um dos horários em que o dono do lugar passa para fazer sua vistoria são 12:00 e as 18 horas.

O fato de haver mundos visível e invisível, também influencia nos modos como compreendemos o tempo. Tassinari (2003, p. 257) menciona o tempo do mundo dos *karuãna*, como “o tempo do outro mundo”. Pois, uma outra forma de se chamar o mundo invisível, também, é “outro mundo”. Estas informações sobre os *karuãnas* me levam, ainda a dialogar com a antropóloga Luisa Belaunde (2019, p. 662), a autora trata sobre o não envelhecimento dos encantados “gente verde” entre os Airo-pai, cujos corpos são perfeitos e eternos. Da mesma forma, no mundo invisível, os *karuãnas* possuem corpos perfeitos, onde não existem doenças nem morte. A antropóloga Antonella Tassinari demonstra, ainda, como o tempo para os Karipuna é medido a partir dos ciclos das roças, das estações e das festas, destacando também a existência do tempo dos antigos, que se refere a acontecimentos históricos das antepassadas e antepassados dos Karipuna. Em Oiapoque, as estações são divididas entre inverno e verão. O inverno corresponde ao período de seis meses de cheia ou de chuva, que vai de dezembro até maio. Este é seguido por seis meses de verão, de junho até novembro, quando as águas baixam.

De acordo com Lux Vidal a cultura material do povo Karipuna está relacionado com o mundo invisível, de onde vem nossas histórias, rituais, objetos e marcas. É do mundo invisível de onde vem tudo o que é belo para o povo Karipuna. Os objetos Karipuna são os maracás, os clarinetes *turé*, as buzinas *kutxi*, os bancos do *turé* (que são nas formas dos animais que são os *karuãnas*), o *pakará* (cesto do pajé onde são guardados seus instrumentos como os cigarros de *tawari*, os potes de *caxiri*, as cuias, as colheres de madeira, os raladores, as armas de caça e pesca, o chapéu *plumaj*, o *kuhun* e o *buxtiê*. Como articula a antropóloga Lux Vidal os *karuãnas* são quem nos deram esses objetos que representam meu povo, eles quem são os donos dessas artes e nós como Karipuna a preservamos. Os donos das artes são os invisíveis, que os ensinam em sonhos para os pajés e demais pessoas que tem o dom para serem artistas e artesãos (Vidal, 2021, p. 147).

No plano de vida dos povos indígenas de Oiapoque (2009, p. 12-13) é contado que além de praticarem o xamanismo, os Karipuna em sua grande maioria são católicos e incorporam

elementos do catolicismo às práticas xamânicas. Muitas aldeias Karipuna possuem um santo padroeiro, a padroeira de Santa Izabel é a Santa que leva seu nome, todo mês de novembro na aldeia há a festa em sua homenagem. As festas de Santo já fazem parte do nosso sistema e foram incorporadas ao modo de vida do povo Karipuna. Nisto, retomo uma consideração de Marshall Sahlins que Tassinari coloca em sua tese de doutorado, referente a que a cultura é um aparato poroso de intersecções onde processos distintos se entrecruzam de dentro e além de suas bordas (Tassinari, 2003). A cultura pode passar a incluir aspectos que anteriormente não pertenciam a si.

Nas aldeias Karipuna as pessoas moram em habitações que podem ser casas de madeira ou alvenaria. Na aldeia Santa Izabel, fundada por meus avós maternos, à qual me dedico em grande parte da pesquisa, moram 110 famílias com uma população de 410 pessoas. As famílias nucleares costumam residir em uma única casa, enquanto as famílias extensas costumam construir suas casas próximas umas das outras. Por exemplo, minhas tias e meus tios maternos residem em suas próprias casas, mas, são vizinhos, construíram suas habitações no mesmo lugar em que meu avô materno construiu casas para as companheiras. Outro exemplo são filhos que se casam e constroem suas habitações próximo da casa dos pais. Durante o curso de doutorado, em uma das vezes em que cheguei na aldeia observei que nossa aldeia está crescendo tanto, que esses núcleos familiares estão começando a serem chamados de bairros ou serem identificados pelo nome de alguém que é o chefe daquela família nuclear. 410 pessoas em uma aldeia podem parecer poucas pessoas para se falar em bairro, mas, é uma forma de comparação com a cidade que está sendo tecida por meus parentes, além de que Santa Izabel é uma das quatro maiores aldeias Karipuna, junto a Açaizal, Espírito Santo e Manga, todas na Terra Indígena Uaçá.

Também é comum a mobilidade de pessoas entre as aldeias. Ou seja, mudar-se de aldeia por questões relacionadas a casamentos ou conflitos de interesse. Ou mesmo, passar um tempo em uma aldeia visitando parentes e posteriormente retornar para sua aldeia de origem. Durante a pesquisa de campo, tive dificuldade de entrevistar algumas mulheres da aldeia Santa Izabel, que são donas de conhecimentos importantes, por motivo de estarem em outras aldeias visitando parentes, passando temporadas com mães, irmãs e filhas. Havendo, também os fluxos em que os parentes estão constantemente a deslocarem-se entre as aldeias e a cidade de Oiapoque. Dentro das aldeias também costumam morar pessoas de outros povos em decorrência de casamentos ou pessoas não indígenas que foram morar na aldeia, também por conta de matrimônios, ou pessoas indígenas e não indígenas que moram nas aldeias por questões relacionadas a trabalho. Em uma das conversas que tive com Yermollay Caripoune, ele

recordou de pessoas Karipuna que moram na aldeia São José do povo Galibi Kali'na, pois, casaram-se com parentes dessa aldeia. Como foi o caso de nossa tia Santa (nome de registro Idalina / *in memoriam*), que se casou e viveu com o povo Galibi Kali'na até seu falecimento, sendo sua descendência Galibi Kali'na. Outro exemplo, é de uma parenta Karipuna de Santa Izabel, que me contou que na infância passava temporadas na aldeia Galibi Kali'na, pois seu pai sendo Karipuna, era contratado como professor para trabalhar na escola nesta aldeia. Na época de meu doutorado, também, havia duas pessoas não indígenas que moravam na aldeia Santa Izabel, uma mulher que atuava como professora de biologia e um homem como professor de informática na Escola Indígena Estadual Manoel Primo dos Santos.

O povo Karipuna é falante do *kheuol*. Até então, eu não sabia de que forma classificar nos estudos de antropologia e linguística a língua falada por meu povo, pois a compreendia como uma mistura de palavras em tupi, karib e a língua francesa, devido a estarmos muito próximos do território da Guiana Francesa. Em fevereiro de 2024, ocorreu no Museu Paraense Emílio Goeldi a abertura da exposição temporária e itinerante “Nhe'e~ Porã: Memória e Transformação”, realizada pelo Museu da Língua Portuguesa como uma iniciativa da década das línguas indígenas⁵. Suzana Karipuna colaborou para esta exposição como técnica da Coleção Etnográfica Curt Nimuendajú do Museu Goeldi. A curadoria da exposição foi de Daiara Tukano, que é artista visual. Nesta exposição aprendi que o *kheuol* Karipuna e o *kheuol* Galibi Marworno, diferenciam-se das demais línguas indígenas faladas no Brasil, sendo as duas classificadas como línguas de contato ou línguas crioulas de base francesa. O catálogo da exposição explica que as línguas de contato têm como base línguas europeias e surgiram no contexto escravista nas colônias no Atlântico. Além do *kheuol*, os Karipuna também falam a língua portuguesa em casa e nas relações que tecem fora das aldeias, havendo indígenas que também dominam o francês (Plano de vida dos povos indígenas de Oiapoque, 2009, p. 12-13) e as demais línguas indígenas da região. Importante destacar que, embora semelhantes, o *kheuol* Karipuna e o *kheuol* Galibi Marworno apresentam pronúncia e gramáticas distintas. Sobre as demais línguas indígenas faladas em Oiapoque, os Galibi Kali'na falam o *kali'na telewuyyu* e os Palikur Arukwayene falam o *parikwaki* de origem aruak (Costa de Oliveira, 2023). Todos estes povos indígenas são fluentes na língua portuguesa.

⁵ A década das línguas indígenas iniciou-se no ano de 2022 e se estenderá até o ano de 2032.

Figura 4: Vista aérea da Aldeia Santa Izabel na Terra Indígena Uaçá.



COMO SURTIU O UNIVERSO? O POVO KARIPUNA? COMO CHEGAMOS AO RIO CURIPI? COMO TODAS ESTAS HISTÓRIAS RELACIONAM-SE COM AS MULHERES?

Para dar continuidade à explicação de quem é o povo Karipuna, recorro a explicações de como meu povo surgiu a partir de histórias do nosso sistema. A primeira história chegou até mim, quando fui pela segunda vez estagiária no Curso de Licenciatura Intercultural Indígena na Universidade Federal do Amapá e foi contada por uma estudante do povo Karipuna, que aprendeu esta narrativa com a mãe, quem por sua vez aprendeu com a avó materna desta estudante. Se trata de um conhecimento sobre nosso surgimento que foi repassado por gerações e entre mulheres de uma mesma família. Esta estudante, explicou que o povo Karipuna teria nascido do povo Wayãpi.

Uma família Wayãpi: Pai, mãe, irmão, irmã mais velha e irmã mais nova moravam juntos. A família, exceto as duas irmãs, saía todos os dias para trabalhar na roça. Um dia uma cobra encantada apareceu no formato de um belo rapaz para a irmã mais velha. Os dois apaixonaram-se e o jovem trazia todos os dias um moqueado para que as irmãs tivessem o que comer. Quando a família voltava da roça o pai oferecia comida para as duas irmãs, mas, ambas recusavam. Os pais pensavam que as filhas estavam doentes por sempre recusarem a comida. Um dia, a irmã mais nova contou ao irmão, que a irmã mais velha tinha um namorado que todos os dias trazia comida para elas. O irmão tomado pelo ciúme, decidiu matar o cunhado. Um dia, ele mentiu para a família. Disse que não iria para a roça, porque queria pescar. Escondido, ele observou a irmã namorando com o jovem e lançou uma flecha na direção do cunhado. Como o cunhado era uma cobra encantada, a flecha desviou dele e pegou na irmã, que morreu. O irmão ocultou o cadáver da irmã. Os pais ficaram desesperados com o desaparecimento da filha mais velha. Depois de um tempo, o filho confessou o crime aos pais, que o obrigaram a enterrar o cadáver da irmã e a cuidar do lugar onde ela seria sepultada. Ele enterrou o corpo em uma

montanha. Depois de um dia do enterro, ele retornou ao local onde estava o corpo e viu que ele estava para fora da terra e cheio de larvas. Começou a matar as larvas, mas, elas começaram a falar que eram gente como ele. O irmão foi embora e no outro dia retornou ao local onde estava o corpo. No lugar das larvas, havia uma aldeia com muitas pessoas, que tinham a pele pintada de urucum. O irmão, perguntou, quem eram? Responderam que eram Karipuna, que significa guerreiros, filhos de uma mulher que morreu. O irmão retornou para casa e contou aos pais o que viu. Os pais não acreditaram e foram até a aldeia com o filho. Os Karipuna contaram aos avós sobre o seu surgimento e que fariam guerra pela morte da mãe.

Contei está história para minha mãe, Suzana, ela me afirmou que está história é de como surgimos e que o cenário da aldeia Karipuna em que apareceram as larvas no corpo da mulher Wayãpi seria a aldeia Benoa, na Terra Indígena Uaçá. Benoa não é uma aldeia com montanha. Mas, de acordo com Suzana, esta é uma das aldeias mais antigas e encantada pelos *karuãnas*. Se analisarmos a variante da história da guerra entre os Galibi-Marworno e os Palikur Arukwayene veremos semelhanças entre a origem deles com o meu, pois os Galibi Marworno nasceram de larvas que surgiram do corpo de uma mulher Palikur (Nimuendajú, 1996).

Sempre que encontro meu primo, o artista plástico com o dom para o *adaminã* (desenhos), Yermollay Caripoune, ele conta da história de criação do mundo a partir do sistema do povo Karipuna, que aprendeu com nosso tio, o pajé Vicente. Não é minha intenção debater sobre a história a seguir. Mas, evidenciar que nela aparecem personagens femininas. Yermollay tem o conhecimento de que o criador do mundo é Temerõ,q “o pai de todo universo, que cansado do isolamento” criou seu gêmeo Laposiniê. Laposiniê, as vezes vestia uma pele de cobra e transformava-se em Aramari, uma serpente sedutora, que engravidava as mulheres. Em um de seus encontros amorosos, Aramari raptou uma jovem Karipuna e ao raptá-la ele foi transformando-a de mulher para cobra. Porém, a jovem conseguiu fugir de Aramari e ao voltar para a aldeia foi transformando-se novamente em mulher, mas, sua pele ficou marcada com os desenhos do corpo de Aramari. As mulheres Karipuna, ao verem aqueles desenhos na pele da mulher os acharam bonitos e passaram a imita-los em seus próprios corpos. Elas os pintavam com o urucum. Aramari, foi atrás da mulher e viu que ela tinha ensinado as marcas de sua pele as outras Karipuna. Com raiva, Aramari voltou a ser Laposiniê e retornou ao céu. Mas, antes flechou a mulher, que começou a sangrar e morreu. Seu sangue deu origem a um grande pé de jenipapo⁶. Assim, as mulheres continuaram pintando-se com o jenipapo e o urucum.

⁶ CARIPOUNE, Yermollay. TEMERÕ Q O CRIADOR. 2025. Texto não publicado. Arquivo pessoal de Yermollay.

Esta história lembrou algo, que Clarice, antiga mulher Karipuna da aldeia Santa Izabel contou-me, de que originalmente os Karipuna pintavam-se apenas com o urucum misturado com a andiroba. Porém, está senhora atribuiu a introdução da pintura com o jenipapo em nosso povo a partir do contato e do intercâmbio de conhecimentos com outros grupos indígenas e não, a partir de uma vingança de Laposiniê. O caso é que aqui aparecem as figuras das mulheres associadas ao surgimento de pinturas e do jenipapo.

Em uma outra publicação trouxe uma outra narrativa sobre Laposiniê, na qual esta era uma Cobra encantada que vivia em um olho d'água. Um dia uma mulher menstruada tomou banho neste olho d'água e Laposiniê com nojo do sangue menstrual e com raiva da mulher mudou-se para o céu e transformou-se na constelação das plêiades (Primo dos Santos Soares, 2023). Enquanto, Lux Vidal (2007), explica que, Laposiniê é uma cobra de sete cabeças, (sendo que estas sete cabeças e seu corpo possuem vontades próprias e autônomas) que vivia na terra e que não gostava de mal cheiro. Um dia uma mulher menstruada tomou banho no rio em que esta cobra vivia, o que a deixou com tanta raiva que, por unanimidade da vontade de suas sete cabeças e do corpo, decidiu mudar-se para o céu.

Vidal (2007), também apresenta uma narrativa fundadora de como o povo Karipuna chegou nas margens do rio Curipi. Nesta narrativa os personagens principais são uma mulher e uma Cobra:

Antigamente, no rio Curipi, na altura de onde se localiza a aldeia Manga, passava uma canoa com um casal de índios. De repente, uma cobra chamada Sereré sequestra e leva a mulher para o fundo. O marido e os outros índios da aldeia ficam atônitos. Mais tarde, entretanto, encontram a mulher sentada em uma laje de pedra, no Alto Curipi, no lugar chamado Jonis (Vidal, 2007).

Segundo os estudos de Vidal (2007), o Jonis é o local onde os Karipuna se estabelecem pela primeira vez no rio Curipi. Embora Tassinari (2003) afirme ser a montanha Sohda, Yermollai Caripoune também explica que chegamos ao rio Curipi guiados por dois *karuãnas* de um pajé. O primeiro *karuãna* é o peixe-espadarte, cuja espécie os antigos chamavam *Ahetxiê*, que tinha um espírito chamado *Paratá*. O segundo era *Warukamã*, que é conhecido pelos não indígenas como estrela D'alva. *Paratá* guiava o povo Karipuna de dia e *Warukamã* guiava pela noite.

Enquanto, realizei estágio no Curso de Licenciatura Intercultural Indígena, também foi atribuída à figura da mulher o surgimento da mandioca, especificamente ao corpo já sem vida

de uma menina; tal narrativa será retomada em capítulo que atribui maior destaque as roças Karipuna.

Quando dialoguei com o pajé da aldeia Pakapuwa, que fica ao lado da aldeia Santa Izabel, ele me informou que no Outro Mundo, onde vivem os *karuãnas*, existem mulheres que são araras e mulheres tamaquaré (*Uranoscodon superciliosus*). Completando o pajé que neste Outro Mundo homens e mulheres são extremamente bonitos, que existem diversos povos indígenas, alguns com a pele branca, outros com a pele negra com os corpos pintados de urucum e adornados com folhas e cascas de arvores. Afirmando que se um homem ou mulher deste mundo conhecer alguém do Outro Mundo, irá se apaixonar. As palavras do pajé da aldeia Pakapuwa, fazem referência ao fato de que animais e espécies vegetais podem assumir um gênero e que a diversidade de povos indígenas se amplia no Outro Mundo. Além de que retrata as relações amorosas e de parentesco possíveis entre gente deste mundo e gente do Outro Mundo.

O interessante destas histórias é que elas atribuem a meninas e mulheres indígenas o nascimento de um povo, de uma aldeia, o surgimento de pinturas corporais, de espécies vegetais. Isto expressa que as mulheres exercem criatividade a partir de seus corpos, seja através do nascimento, texturas na pele, das agências que acionam a partir dos *karuãnas*, de seu sangue; do corpo com vida ou sem vida.

Figura 5 – Imagem *Laposiniê* transformação”, 2019 de Yermollay Caripoune.



Figura 6 – *Aramary Kanawá pele*”, 2018, *adaminã* de Yermollay Caripoune.



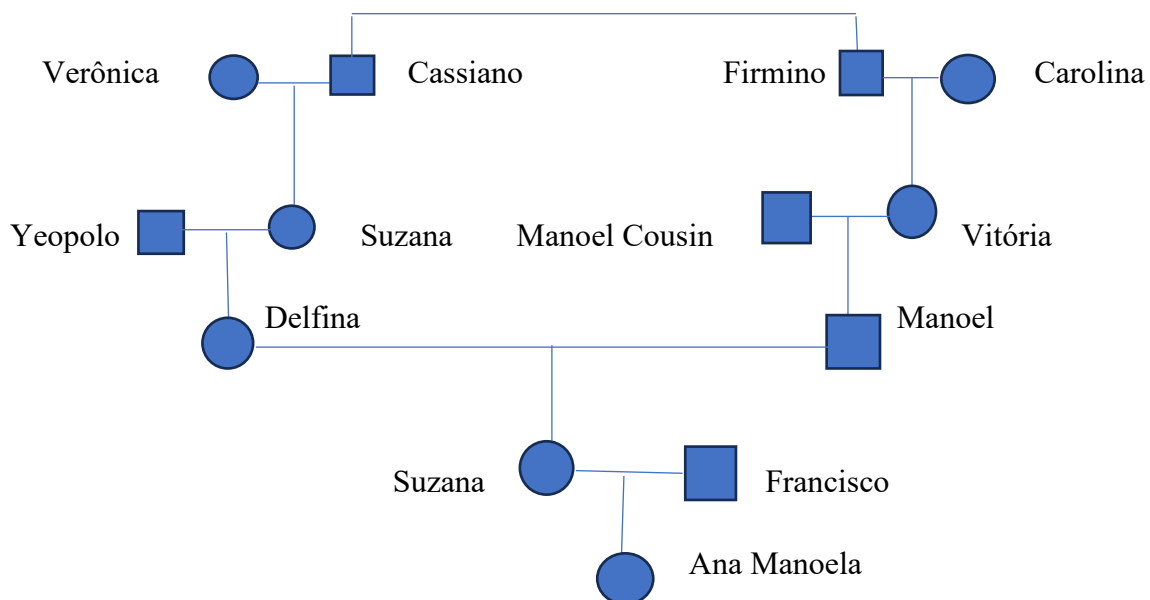
CAPÍTULO 1 – VOVÔ OLHAVA PARA FORA E VOVÓ OLHAVA PARA DENTRO

MINHA FAMÍLIA

Sou Ana Manoela Primo dos Santos Soares, indígena do povo Karipuna, filha de Suzana Primo dos Santos, também Karipuna e de um homem não indígena, Francisco Xavier Soares, nascido na cidade de Pinheiro no estado do Maranhão, região nordeste do Brasil. Recordo minha família Karipuna até a geração de meus tataravós maternos. Minha avó materna foi Maria Delfina dos Santos Batista, que nasceu e cresceu na aldeia Karipurá, onde passava um igarapé de mesmo nome. Seus pais eram Suzana, mesmo nome de minha mãe, indígena do povo Karipuna e Yeopolo Batista, indígena do povo Palikur Arukwayene, do clã Wakavuniyene, que é o clã da formiga preta. Pelas regras de parentesco, minha avó poderia se identificar tanto como Karipuna, quanto como Palikur. Mas, por ter nascido e crescido em uma aldeia e no sistema Karipuna, se identificou com o povo da mãe, mas, sem jamais esquecer de seus parentes paternos, sempre reafirmando, por meio da oralidade, memória e relações, os laços de parentesco com estes dois povos. Não sei identificar, ao certo, quem eram os pais de Yeopolo. Mas consigo identificar que o pai de minha bisavó materna era um não indígena de nome Cassiano, paraense que viveu entre os Karipuna, refugiado no período da Cabanagem, constituindo família e chegando a ter papel de liderança dentro deste povo. Enquanto a mãe de Suzana era Verônica. Em trechos da etnografia de Antonella Tassinari (2003) existem referências ao fato de que Suzana e Yeopolo, pais de Delfina, eram moradores da aldeia Taminã. O que me levar a perceber a história de que minha avó materna morou nas aldeias Karipurá, Taminã, Espírito Santo e Santa Izabel.

Em meio a estes nomes que se repetem através das gerações, noto que minha mãe, Suzana, recebeu seu nome em homenagem a sua avó materna, tal como recebi meu nome, Manoela, em homenagem a meu avô materno, Manoel Primo dos Santos. É comum no povo Karipuna lembrarmos os nomes das antigas e dos antigos, dando-os as crianças que nascem, como forma de homenagem a um ente querido que faleceu. Aliás, antigas e antigos são os termos com que nos referimos às pessoas mais velhas de nosso povo, que são idosas e idosos, ou as pessoas que nos antecederam nas gerações e que já faleceram há algum tempo; é uma forma de respeito para com as mais velhas e os mais velhos, estejam vivos ou mortos. Mas também é uma forma de medir o tempo, como quando falamos no “tempo dos antigos”, querendo contar algo que aconteceu em gerações passadas.

Meu avô materno, Manoel Primo dos Santos, mais conhecido como cacique Coco, nasceu também na aldeia Karipurá, era filho de Vitória, indígena Karipuna e de um não indígena, Manoel Cousin, que tinha por apelido o nome indígena de Txizô (pequeno osso). Vitória era filha de Carolina, indígena Karipuna, seu pai era Firmino, irmão de Cassiano, também paraense refugiado da Cabanagem. Já Manoel Cousin era cidadão argelino e francês, rompeu relações familiares ao se mudar para o Brasil, indo morar com os Karipuna ao se casar com Vitória, tenho desconhecimento de quem são seus familiares, as únicas informações que obtive é que antes da vinda para o Brasil, teria durante algum tempo servido a legião estrangeira no exército francês. Segue abaixo um diagrama de parentesco de minha família, chegando até mim, entre parentes indígenas e não indígenas.



Meu avô materno, ainda criança, foi entregue a uma família de não indígenas que vivia em uma fazenda, onde hoje se localiza a Terra Indígena Juminã. Foi criado por uma mulher chamada Raimunda. Coco tinha por irmã de criação uma mulher chamada Maria do Carmo. Durante a juventude retornou à aldeia Karipurá, em decorrência do falecimento do pai; tinha de ajudar a mãe a cuidar dos irmãos mais novos, Juliana e Florêncio, que eram crianças. Neste retorno se casou com Delfina (casamento entre primos paralelos). Mais tarde, a família se mudou para a aldeia Espírito Santo, na beira do rio Curipi, que hoje se localiza na Terra Indígena Uaçá. Depois de algum tempo o casal mudou-se para uma ilha inabitada, que ficava em frente a aldeia Espírito Santo, também na beira do rio Curipi. Assim, começava a aldeia Santa Izabel, da qual foram o casal fundador.

É importante demarcar que foi um casal quem fundou Santa Izabel. Pois, é comum que pessoas Karipuna ou pesquisadores que tratam sobre o povo Karipuna, considerem que apenas Manoel, o cacique Coco, seria o fundador, invisibilizando o protagonismo que Delfina também teve para a fundação e história desta aldeia. Uma das demandas de parentas, como minhas primas, é que a memória de Delfina seja abordada nesta tese.

Figura 7: Desenho feito por crianças da Aldeia Santa Izabel demonstrando como seria a aldeia no ano de 1981. No desenho é representada a casa do cacique Coco com Delfina, o barco do cacique e sua criação de gado. O desenho está exposto na Escola Indígena Estadual Manoel Primo dos Santos. Foto de Ana Manoela em outubro de 2025.



Figura 8: Desenho feito por crianças da Aldeia Santa Izabel demonstrando como é a aldeia desde 2018. O desenho está exposto na Escola Indígena Estadual Manoel Primo dos Santos. Foto de Ana Manoela em outubro de 2025.

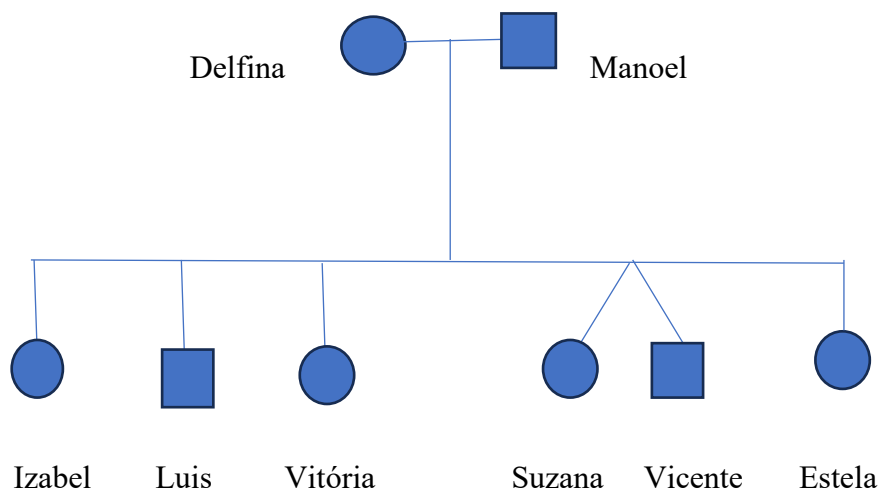


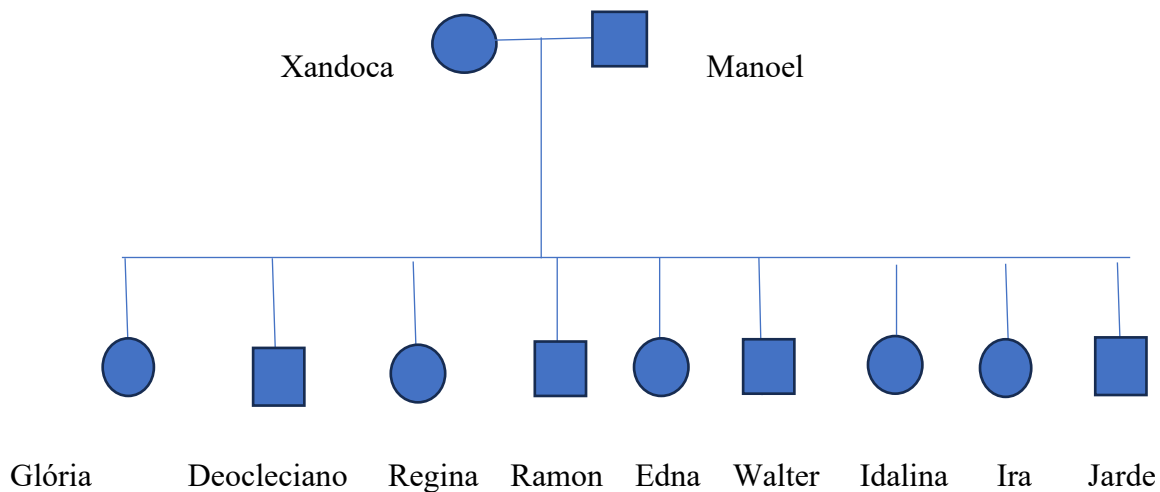
Delfina e Coco fundaram Santa Izabel em 1940. Anteriormente, o lugar era chamado de Barracão, pois foi uma ilha habitada por um homem não indígena, que nela morava sozinho em uma habitação que os Karipuna chamavam “barracão”. É relevante explicar que, quando Delfina e Coco abriram a aldeia, este homem não indígena não residia mais no local. Neste mesmo ano de 1940, nasceu Izabel, minha tia materna mais velha. O nome da aldeia Santa Izabel foi uma homenagem a esta criança. Mas, também é um reflexo da influência do catolicismo sobre meu povo, pois a maioria dos Karipuna na época da fundação da aldeia eram católicos e misturavam o catolicismo com a pajelança. Hoje os Karipuna são em parte católicos e em parte evangélicos. Havendo casos de pajés que misturam a pajelança com o catolicismo e a umbanda.

Capiberibe (2022, p. 119, 127), expressa que existem relações que movimentam e proporcionam caminhos para que exista maneiras em que diferentes religiões possam coexistir. No caso dos pajés que tem seu dom atravessado pelo xamanismo e pela umbanda, a autora

afirma que isto acontece porque o xamanismo em si permite que exista um atravessamento por vários cosmos. Como Karipuna, concordo com a explicação desta antropóloga. Nas memórias que minha mãe, Suzana, me transmite, está a história de que seu gêmeo, meu tio materno Vicente, era um pajé que articulava os conhecimentos Karipuna com as entidades da umbanda.

Meus avós maternos tiveram muitos filhos biológicos, entre estes filhos por ordem cronológica estão Izabel, Luis (*in memoriam*), Vitória, Suzana, Vicente (*in memoriam*) e Estela. Meu avô materno, teve uma segunda esposa, Alexandrina dos Santos, conhecida como Dona Xandoca, entre os filhos biológicos que teve com ela, por ordem cronológica, estão Glória, Deocleciano, Regina, Ramon, Edna, Walter, Idalina (apelidada de Santa), Ira e Jarde. Coco, também, ajudou a criar um dos filhos que Xandoca teve com o primeiro esposo. O filho chama-se Tibeta.





As lideranças da aldeia Santa Izabel são pessoas que fazem parte de meu núcleo familiar. O primeiro cacique a assumir este cargo depois de meu avô, foi meu tio materno, Ramon, que até hoje se constitui como um participante ativo da política indígena partidária em Oiapoque. Depois dele, o cacique foi meu primo Jacson da Paixão, que é o cacique de Santa Izabel até hoje. Em Oiapoque, as aldeias têm vice caciques que assumem o cacicado quando o cacique principal tem de se ausentar da aldeia. Recentemente, como vice cacique de Santa Izabel estava meu tio materno Jarde. Atualmente, o vice cacique é meu primo materno, Arlison. Além destes homens, outras pessoas de minha família também assumem cargos diversos de liderança. Meu tio materno Walter é diretor da Escola Indígena Estadual Manoel Primo dos Santos, na aldeia Santa Izabel. Minhas primas Alcimara Karipuna e Luene Karipuna são respectivamente, vice presidenta da Associação do Povo Indígena Karipuna (AIKA) e presidenta da Articulação dos Povos Indígenas do Amapá e Norte do Pará (APOIANP). Minha prima Lia foi uma das lideranças da Organização dos Indígenas Jovens de Oiapoque (OIJO) e parte da diretoria da APOIANP. Enquanto minha prima Janina Forte é cacica da aldeia Espírito Santo e presidente da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM). Anteriormente, ela já foi vice cacica da aldeia Espírito Santo e já fez parte da OIJO e do grupo de jovens da aldeia Espírito Santo. Minha tia materna Glória é conselheira na aldeia Santa Izabel. Minha tia materna Estela foi coordenadora da FUNAI em Oiapoque e, também, foi a primeira presidenta da Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque (APIO). Minha tia Vitória foi presidente da APIO no ano de 1996, associação que ajudou a fundar no ano 1992. Vitória também fez parte do Conselho Estadual das Mulheres Indígenas do Amapá (CONAMI, 2006). Assim como foi a segunda mulher indígena do Brasil a assumir uma secretaria estadual indígena no país, no caso, a

Secretária Extraordinária dos Povos Indígenas do Governo do Amapá no ano de 2005. Kleber Karipuna, filho de minha tia materna Vitória é desde o ano de 2022 um dos coordenadores da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB).

MINHA AVÓ, MARIA DELFINA DOS SANTOS BATISTA

Minha Santa Margarida.

*Não estou prenha e nem parida,
tira essa carne podre da minha barriga.*

Oração ensinada por Delfina

Esta sessão é dedicada a apresentar Delfina dos Santos Batista, minha avó materna, e sua relação com a aldeia Santa Izabel na Terra Indígena Uaçá. Apresentar Delfina é importante, pois, ela foi a mulher fundadora da aldeia Santa Izabel (Terra Indígena Uaçá) e por ser minha avó, em minha trajetória de pesquisa em antropologia, seus conhecimentos acabam me conduzindo na tentativa de explicar quem são as mulheres Karipuna.

Na aldeia, minha avó materna exercia vários papéis, um deles era puxar barriga e fazer partos. Delfina aprendeu a fazer parto com as mulheres mais velhas de seu povo e ao longo da vida trouxe ao mundo várias crianças Karipuna. Ensinava as filhas a fazerem cuias e grafismos, que representavam o *dãdelou* (maresia), o *kuahí* (peixe), o *koklix* (caracol), alguns que representavam cobras, entre outras marcas. Se interessando também pelas curas que as plantas dão. Minha mãe e minhas tias maternas contam que a mãe plantava muitas ervas ao redor de sua casa na aldeia e que o território era como uma farmácia particular de onde Delfina tirava a cura para muitas doenças do corpo e do espírito. Delfina, também, fazia roças, onde, com a ajuda de suas filhas, filhos e tias, plantavam manivas, com a qual mais tarde faziam a farinha com a mandioca, que era em parte consumida pelos familiares na aldeia e em parte vendida pelo marido Manoel, na cidade de Oiapoque.

Minha avó Delfina, também se interessava pelo ensino da língua Karipuna. O *kheuol*, era o idioma materno de minha avó e é o de minha mãe. Dona Delfina compreendia a língua

portuguesa, mas preferia comunicar-se na língua materna, mesmo quando não estava na aldeia. A memória mais marcante que tenho dela é justamente com a língua. Pois, quando criança, eu somente a ouvia falando em *kheuol*, enquanto ouvia outros parentes Karipuna falando na língua portuguesa. Mais tarde, quando me tornei adulta, compreendi, a partir dos ensinamentos de minha mãe e do conhecimento de minha tia materna, Estela dos Santos Oliveira, que vovó somente falava na língua Karipuna, porque aquela era uma forma que encontrou de sempre nos lembrar que somos Karipuna e de não permitir que o contato com a cidade nos torna-se brancos. Quando necessário, com outras pessoas de fora da aldeia, ela falava o português. Porém, as antigas de minha família também narram que não era apenas minha avó quem 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 Corrêa de Assis (2012), primeira antropóloga mulher a pesquisar conosco, observou que as mulheres falavam mais o *kheuol*, enquanto os homens se comunicavam mais 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 que nas demais aldeias Karipuna, observavam que os homens utilizavam mais a língua portuguesa, enquanto as mulheres e crianças falavam mais a língua indígena.

Retomando a questão dos partos, ao entrevistar as mulheres Karipuna que sabem puxar barriga e fazer partos para entender melhor sobre os cuidados com os corpos das crianças e das mães, estas mencionavam o nome de Delfina e atribuíam a ela algumas técnicas de saúde que tinham aprendido ao longo da vida. Dona Rosa, parteira da aldeia Santa Izabel, diz que aprendeu com Delfina que o dia mais perigoso para a saúde da parturiente e do recém-nascido era o sétimo dia após o parto. No sistema do povo Karipuna, conforme ensinando pelas antigas, mãe e bebê devem passar o sétimo dia todo em repouso e sem sair da cama para evitar que tanto a mãe, quanto a criança, adquiram algum mal-estar ou doença. Principalmente, porque a alma da criança, sua *nam*, é frágil e é constantemente objeto de desejo da captura de espíritos e da alma dos mortos, conforme abordaremos no segundo capítulo. Rosa, também relata que lembra de Delfina cortar o cordão umbilical com pontas de flechas. Já minha mãe e tias tem a memória dela realizar o corte do cordão umbilical com uma tesoura própria para este uso.

Quando conversei com Marcenilda, mulher que também puxa barriga e faz partos em Santa Izabel, ela explicou que Delfina ensinava que a placenta da parturiente deveria ser enterrada em um local distante e detrás da casa ou debaixo da casa. Quanto mais fundo fosse o

buraco em que a placenta fosse enterrada, mais, a mãe da criança demoraria a ter uma próxima gravidez. Minha tia materna Estela, explicou-me que o mais correto era que o pai enterrasse a placenta. Se o pai não pudesse, a avó era a outra pessoa mais indicada a enterrar. Depois que o umbigo da criança caía este também deveria ser enterrado debaixo da casa, por ser o lugar em que a criança nasceu ou ser guardado em um recipiente, para se fazer um chá com o umbigo em caso de doença grave que aflija a pessoa dona do umbigo ao longo da vida. Marcenilda, também, compartilhou a informação de que minha avó tinha uma reza para que a placenta saísse com facilidade após o bebê nascer. De acordo com ela, uma reza que Delfina teria aprendido com Dona Durica, irmã de Dona Xandoca, também conhecida como vovó Dora. A reza consistia em a parteira e a parturiente rezarem juntas:

Minha Santa Margarida.

Não estou prenha e nem parida,

tira essa carne podre da minha barriga.

Depois de dizerem isto, rezavam três vezes um pai nosso, uma ave-maria e a parturiente soprava com força em uma garrafa vazia. Faziam isto até a placenta nascer.

Outras mulheres com quem dialoguei, me explicaram que a vida de Delfina era a roça, que o que ela mais gostava de fazer era estar nos *maiuhis* e nos *turés* e trabalhar com as cuias. Sua relação com os *maiuhis* e os *turés* aparecerá nos capítulos 4 e 5, com as cuias aparecerá, também, no capítulo 5, no qual explicarei a relação das mulheres com a cultura material e com estes momentos importantes para o povo Karipuna. Além disto, as mulheres ressaltaram a relação de Delfina com a sua casa, um sobrado de madeira de dois andares. Nesta casa Delfina criou os filhos e ela e Coco recebiam todos os que passavam pela aldeia. Suzana relata que era comum as pessoas pararem em Santa Izabel para pedir licença ao cacique Coco quando passavam pelo rio Curipi, era uma maneira de ter respeito por ele como liderança. Delfina cuidava da alimentação da família e de todos que passavam por ali como visitantes. Uma de minhas tias maternas conta que vovó fazia um moqueado com os peixes e a carne de caça, técnica para fazer com que a proteína durasse por vários dias. Dona Delfina reunia-se com outras mulheres da aldeia para marcarem cuias na frente de sua casa. Elas entalhavam nas cuias grafismos que contavam a história do território e dos *karuãnas*.

A casa de Delfina e Coco ainda existe. mas está com uma parte da estrutura comprometida. Esta casa é referência na história dos Karipuna da aldeia Santa Izabel, pois era

a casa do cacique Coco, primeiro cacique da aldeia e por longo tempo foi a maior casa daquele lugar. Uma liderança homem, uma vez expressou para mim que gostaria que a casa funcionasse como um centro de cultura na aldeia. Enquanto mulheres já expressaram para mim uma ideia semelhante à esta, que a casa poderia funcionar como um espaço para se reunirem e fazerem artesanato.

Eu fui a neta caçula de Delfina. Minha mãe foi a última de suas filhas a ter uma gestação. Meus primos de primeiro grau, que são netos de Delfina, diferente de mim, foram criados por nossa avó, em momentos que minhas tias tiveram de se dedicar com mais foco nos estudos e trabalhos. Estas primas e primos contam que moravam na casa da aldeia com vovó. Dormiam cedo e acordavam cedo, pois a aldeia não contava com energia elétrica. Pela tarde jantavam e às 18 horas da noite vovó já tinha colocado todos os netos na cama para dormirem.

Assim, as pessoas mencionadas nesta sessão foram me contando sobre minha avó e pude visualizar quem ela era, para além das memórias de infância, e entender que seus conhecimentos são multiplicados por outras mulheres e homens no sistema Karipuna. Delfina faleceu no ano de 2001 na sede do município de Oiapoque e seu corpo está enterrado no cemitério da aldeia Santa Izabel.

Figura 9 – Casa de minha avó Delfina dos Santos com meu avô Manoel Primo dos Santos. Imagem de Lux Vidal.

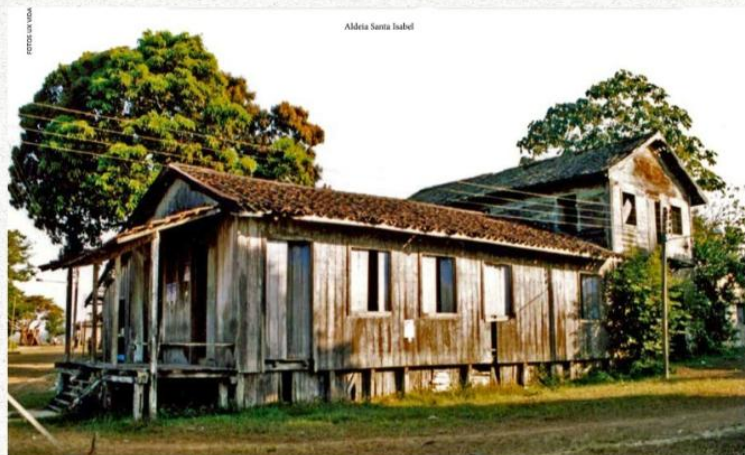


Figura 10 – Imagem de Delfina dos Santos Batista na varanda de sua casa na aldeia Santa Izabel durante a década de 1960. Imagem cedida por Izabel Martinez.



Figura 11 – Delfina com sua família. Da esquerda para a direita e de cima para baixo: Estela dos Santos, Vera dos Santos, Suzana dos Santos, Delfina, Manoel Primo dos Santos (Cacique Coco), Izabel Martinez, Roberto Martinez (marido de Izabel), Vicente Primo dos Santos, amigo de Roberto (homem não indígena), criança sem identificação, Alan Martinez (filho de Izabel) e Douglas Martinez (filho de Izabel). Imagem cedida por Izabel Martinez.



Figura 12: Imagem de Delfina dos Santos Batista na varanda de sua casa na Aldeia Santa Izabel na Terra Indígena Uaçá, na década de 1990. Imagem cedida por Izabel Martinez, sua filha mais velha.



MINHA MÃE, SUZANA KARIPUNA

Figura 13: Suzana Primo dos Santos. Fotografia de Ana Manoela Primo dos Santos de novembro de 2025.



Minha mãe, Suzana Primo dos Santos, nasceu na aldeia Santa Izabel na T.I. Uaçá em fevereiro de 1954. Ela relata que sua infância era junto da mãe e dos irmãos, brincando de fazer colares, *kuhun* (aros com penas de pássaros que homens e mulheres Karipuna usam na cabeça) e de brincar de pular no rio Curipi (López Garcés; Santos Karipuna, 2023). Também fazem parte das memórias de Suzana as participações nos *xitotós* e *turés* de uma pajé chamada Cecília em sua aldeia, assim como as memórias de fazer o peixe para a família almoçar e de marcar as

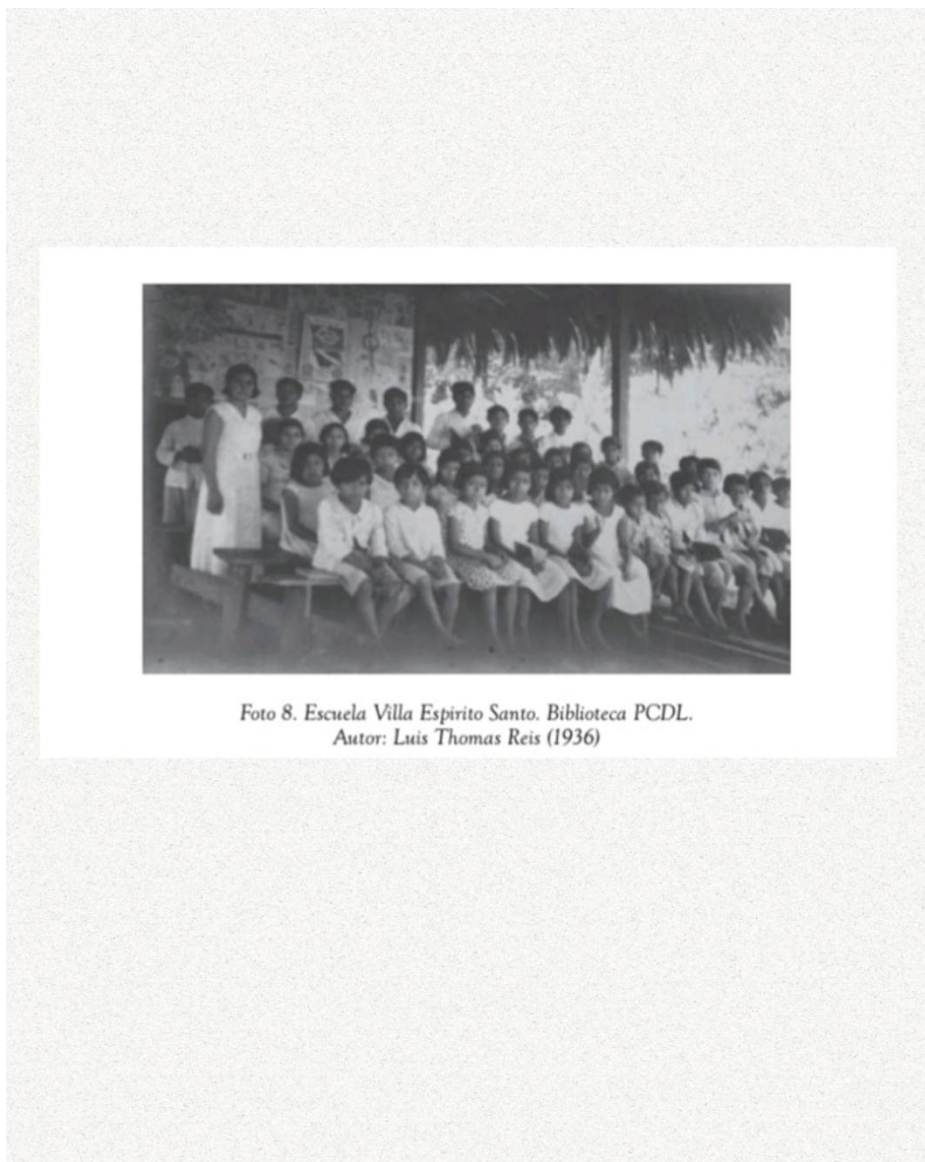
cuias com os grafismos/marcas Karipuna. As memórias de viajar pelas aldeias, igarapés e lagos com o pai. As memórias da casa em que morava, que até hoje aparece em sonhos que ela conta para mim pelas manhãs, enquanto bebemos café.

Suzana morou na aldeia até o início da adolescência, quando saiu de Santa Izabel para continuar os estudos. Após sair da aldeia, primeiro morou na parte urbana do município de Oiapoque, onde seu pai tinha uma outra casa onde alguns filhos moravam quando passavam a estudar na sede do município. Posteriormente, Suzana se mudou para a cidade de Macapá, capital do estado do Amapá, e por fim para Belém no estado do Pará. Minha mãe saiu da aldeia para concluir a educação escolar e tentar ingressar em uma universidade pública. A educação escolar existia na aldeia e foi uma demanda do cacique Coco para o Serviço de Proteção aos Índios (SPI). As mulheres de minha família afirmam que ele queria que as crianças e jovens das aldeias Karipuna tivessem acesso a escola. O que ocasionou com que muitas crianças e jovens de meu povo se mudassem para sua casa na aldeia Santa Izabel para estudarem, pois a escola era dentro da residência de meus avós maternos. Também, ocasionando a vinda de pessoas do povo Palikur Arukwayene, como Manoel Labonté e Paulo Orlando. Clarice, antiga Karipuna da aldeia Santa Izabel, contou que adultos também estudaram na escola da aldeia. Minha tia Izabel, conta que o pai solicitou ao SPI uma professora, sendo enviada pelo órgão indigenista a professora Verônica Leal, que anteriormente havia lecionado na Escola Mixta da Aldeia Espírito Santo, a única professora entre os Karipuna até então⁷. Durante o tempo em que Verônica morou em Santa Izabel ficou residindo na casa de Delfina e Côco. Izabel afirma que no princípio foi o pai quem custeou a estrutura da escola, as carteiras e as refeições das/os alunas/os (Primo dos Santos Soares, 2021, p. 105). Porém, a escola ensinava o básico: ler, escrever e contar em língua portuguesa, ensinavam-se orações católicas. Meu avô queria mais para as filhas e filhos. Coco era uma liderança indígena que representava o povo Karipuna e que tinha articulações e influência política em contextos externos ao território indígena. Utilizou-se destas influências para que as filhas e os filhos pudessem estudar fora da aldeia. Suzana relata que um dia Coco perguntou se ela gostaria de estudar na cidade e ela respondeu que sim, gostaria. Completando, que o pai se comprometeu a apoiar o estudo das filhas

⁷ A Escola Isolada Mixta da Vila do Espírito Santo do Curipi, fundada em 1º de janeiro de 1934, foi a primeira escola Karipuna e funcionava na aldeia Espírito Santo. Após alguns anos foi desativada. A educação escolar foi reativada novamente entre os Karipuna no ano de 1948, desta vez com a escola na aldeia Santa Izabel. Em ambas as escolas a primeira professora foi Verônica Leal e ambas as escolas foram as primeiras a serem frequentadas por indígenas em Oiapoque. No período da década de 1930, também foram fundadas uma escola nos Galibi-Marworno e outra nos Palikur Arukwayene (López Garcés, 2012, 89-90).

mulheres. A professora Verônica Leal ao ficar residindo na casa de Delfina e Coco com o tempo foi adquirindo relações de parentesco com os indígenas Karipuna, pois foi tornando-se madrinha de muitas crianças. Sendo também madrinha de minha mãe. Cresci ouvindo minha mãe contar sobre o quanto era querida e respeitada a “madrinha Verônica”.

Figura 14: Fotografia dos estudantes indígenas Karipuna junto a professora Verônica Leal na aldeia Espírito Santo. Imagem de Luís Thomas Reis em 1936.



Minha tias Izabel, Vitória e Estela, assim, como minha mãe Suzana, foram as primeiras meninas e mulheres Karipuna a saírem da aldeia para estudar em escolas não indígenas nas

idades e as primeiras a ingressarem na universidade pública. Vitória graduou-se em odontologia na Universidade Federal do Pará na década de 1980. Conta-me que atuou como odontóloga nas aldeias indígenas e mais tarde passou a atuar como liderança no movimento indígena.

De acordo com Estela, a decisão do pai de mandar as filhas estudarem 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 Izabel foi Verônica Leal. Enquanto a vinda das outras filhas para Belém, foi articulada com Maria do Carmo, irmã de criação de meu avô. Vovô pensava que as filhas deveriam sair da aldeia para estudar na escola e na universidade, aprender o português e voltar para Santa Izabel. Vovó Delfina pensava a existência das filhas associada ao território, com os *turé*, roças e artesanatos. Vovô Manoel pensava na educação das filhas fora do território. Vovô olhava para fora e vovó para dentro. Mas ela o apoiava em suas decisões.

Suzana somente conseguiu concluir a escola depois de adulta, na cidade de Belém. Enquanto trabalhava em uma loja chamada Artíndia, reconhecida pela comercialização de artesanato indígena e vinculada a Fundação Nacional do índio, hoje, Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI). Depois, fez o Curso de Bacharelado em Ciências Sociais na Universidade Federal do Pará (UFPA) na transição entre as décadas de 1980 e 1990. Sempre conta que quase não concluiu o curso, pois trabalhava o dia todo, fazia as disciplinas à noite e tinha as madrugadas para estudar para as provas e fazer os trabalhos do Curso de Graduação.

Minha mãe narra que o tempo que passou na FUNAI foi muito importante para aprender com a cultura material de outros povos indígenas. Porém, também, conta que ela não se sentia bem de estar inserida na lógica de comercialização destes artefatos, queria trabalhar com a cultura material de uma outra forma. Ainda, durante a Graduação foi convidada pelo indigenista Exedito Arnaud (*in memoriam*) e pela antropóloga Lúcia van Velthem, que frequentavam a Artíndia, para realizar um estágio em antropologia no Museu Paraense Emílio Goeldi. Sua orientadora neste estágio foi van Velthem e neste contexto desenvolveu sua primeira pesquisa: um levantamento dos objetos Karipuna presentes na Coleção Etnográfica Curt Nimuendajú do Museu Paraense Emílio Goeldi. Esta pesquisa, posteriormente, resultou em seu Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais, orientado pelo antropólogo Samuel Sá (*in*

memoriam). Foi neste estágio que Suzana também organizou uma coleção de objetos Karipuna para o acervo etnográfico do Museu Goeldi. Mais tarde foi transferida como funcionária pública da FUNAI para esta instituição. Hoje, ela exerce a função de técnica em conservação na Coleção Etnográfica Curt Nimuendajú do Museu Goeldi.

Suzana conta para mim que veio para a cidade de Belém no Pará com o desejo de estudar antropologia. Pois, queria saber por que os antropólogos sempre estavam em sua aldeia. Como e por que estudavam os povos indígenas? Suzana Karipuna, durante a infância foi companheira de campo da antropóloga Eneida Corrêa de Assis. O pai e cacique da aldeia, designou a filha para ser uma espécie de intermediadora entre a antropóloga e o campo, que conversasse com ela e ensinasse sobre os modos de vida no território. Se a antropóloga observava o nosso povo com finalidades acadêmicas, minha mãe tinha a missão, dada pelo pai, de observar atentamente o que aquela antropóloga dizia e fazia. Suzana, explica para mim e brinca entre risadas, que ela estava estudando os antropólogos. Analisando como os antropólogos se comportavam na aldeia. Seu desejo por estudar antropologia, lembra-me o desejo de estudar antropologia expressado pela antropóloga Varim Mema, a Nelly Dollis Marubo, quando conta que também sentia curiosidade de saber o que levava os antropólogos até seu território e qual era o interesse deles em conhecer seu povo (Franchetti, Bonilla, 2019). O que é dito por Suzana e Varim, também é semelhante às considerações de Gersem Baniwa (2019, p. 31-32), quando expressa que antes de tornar-se antropólogo, via seus parentes também questionarem-se sobre o que os antropólogos faziam em sua aldeia, se moravam longe e, provavelmente, tinham uma vida com privilégios, vivendo em casas confortáveis nas cidades. Baniwa traz uma questão importante neste sentido, que não é somente o de se perguntar quais são as intenções dos antropólogos, mas também a de nos fazer rememorar a época que não éramos indígenas antropólogos, mas somente indígenas.

Em seus estudos antropológicos minha mãe deu continuidade a um processo criativo que trazia da aldeia. Fez extensos estudos e práticas de conservação aplicadas a objetos indígenas. Na aldeia, Suzana aprendeu a fazer artesanato com a sua mãe Delfina. Sua especialidade, assim, como a de minha avó, eram as cuias e seus grafismos. Ao longo dos anos trabalhando no Museu Goeldi, Suzana participou como técnica de diversas exposições e oficinas, como as exposições “Brasil + 500: Mostra do re-descobrimento”, “Reencontros: Emílio Goeldi e o Museu Paraense”, “Amazônidas”, “Mebêngôkre – Kayapó”, “A Festa do Cauim Ka’apor akaju kawi ta’yn munherha”, “Diversidades Amazônicas”, “Ahetxiê: Um Tesouro da Costa Amazônica” e “Brasil: Terra Indígena”. Em algumas destas exposições tive

oportunidade de trabalhar com curadoria indígena junto a minha mãe. Entre as oficinas, destacam-se os diversos encontros com a equipe do Museu Kuahí dos Povos Indígenas de Oiapoque, oficinas e encontros com os Kayapó, Kaxuyana, Wayãpi, Krenak, Ka'apor, entre outros. Encontros com curadoras e curadores indígenas como Francy Baniwa, Daiara Tukano e Ailton Krenak. Suzana, foi a primeira indígena a ter seu nome registrado em uma Coleção etnográfica do Museu Goeldi, a primeira funcionária a praticar a curadoria indígena naquele espaço/território. A Coleção Etnográfica que Suzana trouxe para o Museu Goeldi será abordada no 5º capítulo.

Suzana também participou da reorganização da Coleção Etnográfica Curt Nimuendajú do Museu Goeldi. O antropólogo Eduardo Galvão, organizou esta Coleção Etnográfica por áreas culturais, identificando as áreas Norte-Amazônica, Juruá-Purus, Guaporé, Tapajós-Madeira, Xingu, Tocantins-Xingu, Pindaré-Gurupi, Paraguai, Paraná, Tietê-Uruguai e Nordeste. Cada objeto era condicionado em um espaço da Coleção referente à área em que era catalogado o povo indígena que o produzia. Na época em que estava organizada por áreas culturais a reserva técnica se localizava no Parque Zoobotânico desta instituição, na avenida Magalhães Barata, em Belém. Mais tarde, nos anos 2000 até 2006, a Coleção foi reorganizada em um novo prédio no Campus de Pesquisa do Museu Goeldi, na avenida Perimetral, sendo agora não mais organizado por áreas culturais, mas por categoria artesanal conforme o Dicionário do Artesanato Indígena da antropóloga Berta Ribeiro (1988). A Coleção foi reorganizada neste novo formato sob a responsabilidade da curadora Lucia van Velthem (Velthem, Pereira, Galúcio, 2019).

QUEM SOU, MINHA HISTÓRIA

Figura 15: Fotografia de Ana Manoela Karipuna em abril de 2024. Foto tirada por Ana Manoela Karipuna



É por causa da trajetória de vida de pessoas de minha família, principalmente de minha mãe, que nasci e fui criada na cidade de Belém, no estado do Pará. Algumas de minhas primas e primos também nasceram e cresceram em Belém por motivos de estudo e emprego de minhas tias maternas, mas esta parte de minha família retornou para Oiapoque, no estado do Amapá. Até então, permanecemos apenas eu, minha mãe e uma prima em Belém. Crescer em Belém fez com que eu, como criança, jovem e posteriormente mulher indígena, tivesse uma vivência diferente das vivências que tiveram minhas parentas que nasceram e cresceram na aldeia Santa Izabel, na Terra Indígena Uaçá.

Na minha infância de menina Karipuna na cidade, tive a oportunidade de estudar em escolas particulares de Belém, nas quais eu sempre fui a única estudante indígena. Isto somente mudou na graduação, quando na universidade conheci outros estudantes indígenas que faziam suas graduações e pós-graduações na Universidade Federal do Pará (UFPA). Na época em que ingressei na graduação, alguns parentes meus também estavam ingressando ou haviam ingressado recentemente na UFPA por meio das políticas de ações afirmativas, que são mais amplas nesta universidade.

Na infância, as referências que eu tinha do que era ser indígena Karipuna vinham das mulheres de minha família, principalmente da mãe, avó e tias maternas. Lembro que minha avó materna falava apenas a língua kheuol Karipuna conosco. Lembro de minha mãe, que me ensinava que vínhamos de um lugar chamado rio Curipi e da aldeia Santa Izabel, narrando as

histórias de como seu pai, meu avô materno era uma liderança indígena. Cresci observando minha mãe e minhas tias maternas em trabalhos e ativismos voltados ao movimento indígena. Minha mãe, quase todos os finais de semana, me levava para as reuniões do movimento indígena da região metropolitana de Belém. Durante este tempo, ela foi uma das fundadoras da Associação dos Indígenas da Área Metropolitana de Belém (AIAMB), ocupando o cargo de vice presidenta desta associação durante uma gestão. Em todas estas reuniões, eu a observava e aprendia desde a infância sobre a importância da luta pelos direitos dos povos indígenas. Mesmo distante de seu território, Suzana buscava contribuir para o fortalecimento do movimento indígena. Quando criança, eu também a acompanhava e observava trabalhando no Museu Paraense Emílio Goeldi como técnica, cuidando de objetos de diferentes povos, alguns destes objetos com séculos de existência; também observava que ela participava da montagem de exposições que tratavam de conhecimentos e objetos dos povos originários. Na minha infância também observei sua relação com os antropólogos e linguistas não indígenas, focando sua relação com a ciência e a arte. Foi com minha mãe que aprendi a fazer pesquisa nas ciências sociais. Na dissertação de mestrado em antropologia (Primo dos Santos Soares, 2021), argumentei que minha mãe era como uma aldeia para mim, porque ela é uma das minhas principais referências como mulher indígena. Conversando com as parentas entendi que ela é meu espelho e que o que ocorre em nosso ciclo familiar é uma série de intercâmbios e trocas de conhecimentos entre gerações.

Entrei no Curso de Licenciatura em Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará (UFPA) no ano de 2014, por interesse em compreender as pesquisas nas quais minha mãe estava inserida. Eu queria entender o que era a pesquisa em Ciências Sociais feita por uma mulher indígena do povo Karipuna e para tal acabei me convertendo também em uma mulher Karipuna que faz pesquisa. Nos componentes curriculares de meu curso na universidade não liamos antropólogas e antropólogos indígenas. Era como se a antropologia falada e escrita pelos povos originários não existisse. O que era contraditório para mim, pois, eu tinha outros colegas estudantes indígenas de antropologia na mesma universidade em que estudava e que eram autores publicados. Conheci as referências que me formam como antropóloga em momentos de interação e leitura fora da sala, por conta própria conheci as oralidades e escritos de Francy Baniwa, Braulina Aurora, Elisa Pankararu, Joziléia Kaingang. No mestrado, após dialogar com pesquisadoras feministas, textos de mulheres indígenas passaram a ser incluídos em bibliografias das disciplinas do curso.

Porém, a antropologia também me ajudou a conhecer meu povo. Isto começou quando conheci a produção bibliográfica do indigenista Expedito Arnaud (1989), que era um amigo próximo de meu avô materno e de minha mãe, e quando conheci as produções bibliográficas das antropólogas Eneida Corrêa de Assis (1981, 2012), Lux Vidal (2007, 2016, 2021), Antonella Tassinari (2003, 2016, 2021) e Dominique Gallois (2003, 2005, 2006). Ler a literatura destas pesquisadoras e pesquisador me fez conhecer e compreender muitas histórias das antigas e dos antigos. Também me fez compreender meu lugar no mundo como jovem e como mulher Karipuna. Além de que me ajudou no processo de me entender como mulher Karipuna na universidade, no movimento indígena e fez com que eu acionasse a minha pertença étnica em novos lugares de produção intelectual e tomadas de decisão política. Assim fui compreendendo muitos dos ensinamentos e comportamentos de minha mãe e de meus avós maternos.

Por sugestão de minha mãe, comecei a tecer pesquisas nas Ciências Sociais com mulheres indígenas e com o debate de gênero. Quando comecei as pesquisas nas Ciências Sociais, foi com a intenção de pesquisar sobre o meu povo de origem. Mas, pesquisar com os Karipuna é algo muito amplo. Eu não sabia ao certo por onde começar. Então, minha mãe sugeriu que eu me dedicasse aos estudos de gênero com as mulheres. Aceitei sua sugestão, pois, era uma forma de iniciar e me entusiasmei com a ideia. A justificativa de minha mãe foi que, naquele momento, ela percebia que os estudos sobre os movimentos de mulheres indígenas estavam se ampliando cada vez mais. Mas, que não conhecia pesquisas que tratassem sobre mulheres Karipuna. De fato, naquele momento as pesquisas estavam começando e muito impulsionadas pelas próprias indígenas Karipuna. Uma das pioneiras sobre estas pesquisas foi Ariana dos Santos Karipuna, com o Trabalho de Conclusão de Curso em Licenciatura Intercultural Indígena com ênfase em Ciências Humanas, 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”, defendido em 2016 (Santos, 2016), que mais tarde, durante o ano de 2019, foi publicado em formato de artigo intitulado “As mulheres no movimento indígena de Oiapoque: uma reflexão a partir da associação das mulheres indígenas em mutirão” (Santos, Machado, 2019). No final desta tese há o anexo 1 que lista todas as pesquisas com mulheres indígenas de Oiapoque que cataloguei até então, incluindo-se produções filmicas, artísticas e jornalísticas do jornal O Mensageiro, que registra desde a primeira assembleia de mulheres indígenas de Oiapoque em 1979, até o primeiro encontro de corte costura, chamado *fam qui fam*, no qual começa a ser gestada a AMIM, em 1983. Este tema

de pesquisa em que estou inserida desde a graduação, surge para mim como uma antropologia por demanda, a pedido de Suzana. A antropóloga Rita Segato (2006), conceitua a antropologia por demanda como: A antropologia “que produz conhecimento e reflexão em resposta às perguntas que me colocam aqueles que, numa perspectiva clássica, constituiriam os objetos de observação e estudo” (Segato, 2006).

Durante a graduação e pós-graduação publiquei artigos e capítulos de livro e participei como palestrante de muitos eventos acadêmicos que tratavam sobre os povos indígenas. Na academia comecei a me inserir no movimento indígena dentro da universidade, quando comecei a acompanhar reuniões de coletivos de mulheres indígenas, antropólogas e antropólogos indígenas e da própria Associação dos Estudantes indígenas da Universidade Federal do Pará (APYEUFPA), na qual fiz parte da gestão do Conselho durante os anos 2023 e 2024. Antes de eu fazer parte desta gestão, outra mulher indígena Karipuna, minha prima Yara Karipuna ocupou cargo na gestão da APYEUFPA, e junto com sua irmã Tyara Karipuna, foram as primeiras mulheres indígenas de nosso povo a se formarem em medicina pela UFPA. Enquanto estive na APYEUFPA, Josilene Nunes, do povo Galibi-Marworno de Oiapoque, foi a presidenta da APYEUFPA. Nesta mesma gestão Josilene dos Santos, também Karipuna, fez parte da diretoria de esportes da associação, além de que outras mulheres indígenas de Oiapoque fazem parte da APYEUFPA como associadas.

Este capítulo inicial buscou situar minha origem Karipuna a partir de uma perspectiva geracional, destacando as mulheres que formaram meu ser Karipuna. A trajetória da minha avó Delfina, com seu protagonismo na roça, no artesanato, nos partos e na pajelança, somada à experiência de minha mãe Suzana como pesquisadora indígena, constitui o suporte teórico-afetivo desta tese, que vai se ramificando por outros caminhos das trajetórias das mulheres Karipuna. Ao me apresentar por fim, evidencio como minha vivência na cidade de Belém é impactada pela história dessas mulheres e como suas trajetórias me guiam na pesquisa e para que eu conheça as histórias das mulheres do povo indígena a qual pertença. Assim, minha escrita não parte de um indivíduo isolado, mas de uma coletividade formada pelas mãos e memórias das mulheres que me antecederam.

CAPÍTULO 2 – MULHERES INDÍGENAS KARIPUNA – DEBATES TEÓRICOS SOBRE GÊNERO, SEXUALIDADE E EPISTEMOLOGIAS FEMINISTAS

A dor se transforma em luta.

A luta se transforma em justiça.

Articulação dos Povos Indígenas do Amapá e Norte do Pará (APOIANP), Coordenação dos Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM), Associação Indígena Karipuna (AIKA)

Um dia perguntei para minha mãe, Suzana Karipuna, e para minha tia materna, Estela dos Santos, como se falava a palavra “mulher” e seu plural “mulheres” em *kheuol*. Elas me responderam que mulher, na língua do povo Karipuna, é *fam* e que seu plural é *fam-iela*. Mas que estas palavras são recorrentemente utilizadas para se referirem às mulheres adultas ou mulheres casadas. As meninas Karipuna, que ainda são crianças, não são chamadas de *fam*, elas são chamadas *txifam*. Já as mulheres jovens, ainda não casadas e sem filhos, são chamadas *jonfi*. Havendo, também, as mulheres idosas, que não menstruam mais, as quais chamamos antigas em língua portuguesa e *ghãmun* no *kheuol*.

As mulheres Karipuna ou melhor, as *fam-iela* Karipuna, estão inseridas em outras categorias que incorporam mulheres de outros povos, como por exemplo, na categoria “mulheres indígenas de Oiapoque” e na categoria “mulheres indígenas em mutirão”. A categoria mulheres indígenas de Oiapoque reúne as mulheres indígenas dos povos Karipuna, Galibi-Marworno, Palikur Arukwayene e Galibi Kali’na, surge durante a década de 1970 quando, no contexto de organização do movimento indígena, os povos indígenas do município de Oiapoque passam a identificar-se como povos indígenas de Oiapoque. Aliás, a categoria povos indígenas também começa a ser utilizada durante a década de 1970. De acordo com a pesquisadora indígena Linda Smith, povos indígenas:

Tem funcionado como uma plataforma sobre a qual se reúnem comunidades e povos, transcendendo seus próprios contextos e experiências sob a colonização, com os objetivos de aprender, compartilhar, planejar, organizar e lutar coletivamente pela autodeterminação em canários locais e globais (Smith, 2018, p. 18).

A categoria mulheres indígenas em mutirão surge nos anos 1980, quando as mulheres indígenas de Oiapoque começam a fazer suas primeiras reuniões e as pessoas passaram a dizer que elas eram mulheres que trabalhavam em mutirão. Formalmente, a categoria se consolida a partir de 2006, com a fundação da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM), que reúne as mulheres dos quatro povos do Oiapoque. Mutirão é um traço cultural marcante em nosso sistema, o qual compartilhamos com os outros povos da região. O Povo Karipuna e o povo Galibi-Marworno chamam o mutirão de “*maiuhi*”, enquanto o povo Palikur o chama de “*mayuka*”. O *maiuhi* trata dos trabalhos coletivos nas aldeias e nas roças. De acordo com a indígena Karipuna, Ariana dos Santos, o mutirão tem o significado de coletividade e de dar as mãos em sinal de ajuda nestes trabalhos (Santos, Machado, 2019). Então, compreendo que, no sentido da associação, são as mulheres de Oiapoque dando as mãos umas às outras para ajudarem-se coletivamente na constituição e fortalecimento do movimento indígena de Oiapoque, em prol da luta pelos direitos de suas comunidades.

A historiadora Evellane Samara Alves da Silva (2021, p. 3), docente no Campus Binacional da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), desenvolveu uma pesquisa de gênero com as mulheres indígenas dos quatro povos de Oiapoque, em que explica que a dimensão do gênero entre estes povos vem desde as narrativas até os modos de agir no cotidiano, passando pelas interdições, pela produção artesanal, as formas de casamento, as formas de parentesco e as suas participações no movimento indígena. De acordo com Silva, as relações de gênero estão presentes tanto no mundo visível, quanto no mundo invisível. Ou seja, seres humanos e *karuãnas* são seres que possuem os corpos com gênero e de acordo com as narrativas das antigas e antigos, estes gêneros recaem no feminino e no masculino, onde aparecem *karuãnas* fêmeas e *karuãnas* machos. Silva (2021 p. 3-6), busca aprofundar as dimensões das sexualidades com as mulheres dos povos indígenas de Oiapoque. A autora considera que as sexualidades são mutuamente relacionais entre os mundos visível e invisível. Menciona as práticas de *karuãnas* virem para este mundo para namorarem com mulheres indígenas e terem filhos com elas, mas afirma desconhecer histórias que tratem do contrário, isto é, de homens que se apaixonam por *karuãnas* fêmeas e vão viver no Outro Mundo. Eu também as desconheço entre meu povo.

Julieta Paredes (2020), pesquisadora de origem Aymara, argumenta que a oposição entre feminino e masculino, recorrente em alguns povos indígenas (como ocorre em meu povo), não tem o significado de sobreposição ou dominação de um gênero sobre outro, mas de complementariedade e dualidade. Paredes acredita que o gênero é uma estrutura pré-existente

às invasões coloniais. Argumenta, também, que nem todos os povos encerram-se nas dualidades, havendo aqueles que em sua organização social reconhecem a existência de mais de dois gêneros. Esta questão também aparece no pensamento da antropóloga Rita Segato (2020, p.118-126), que, com relação a binarização e ao dualismo do gênero, explica que a atual binarização entre homens e mulheres nos espaços indígenas, outrora foi unicamente uma dualidade. Não que a dualidade tenha deixado de existir, mas agora há também a binarização. A autora afirma que a dualidade é complementariedade e que a binarização é suplementariedade. Para Joan Scott, o binarismo entre feminino e masculino é um produto do sistema dominante universal. Como aponta Scott, gênero são construções sociais sobre os sujeitos, nas quais se analisam as relações sociais e os desdobramentos destas relações sociais entre os vários gêneros existentes e possíveis, sem recair em binarismos e determinismos biológicos entre feminino e masculino (Scott, 2019, p. 53-61).

As antropólogas Dainize e Seraguza, em entrevista com a antropóloga Luisa Belaunde, evocam que feminino e masculino podem não ser categorias fixas. Seja dentro de um povo ou nas suas relações com membros de fora do grupo, as pesquisadoras afirmam que uma pessoa é feminina na medida em que faz coisas femininas e não porque nasce com um corpo pré-determinado feminino ou porque existe uma substância feminina. É a maneira de viver que vai gerar essa feminilidade. Para as autoras não basta ser mulher biologicamente, mas construir um lugar e uma posição de mulher (Dainise, Seraguza, 2016, p. 294-305). Enquanto, Els Lagrou (p. 39-41), coloca que o corpo indígena não é uma entidade biológica aos modos dos não indígenas, mas um artefato moldado pela comunidade a partir de várias técnicas. O antropólogo Pierre Clastres (1978, p. 71-83), em seu artigo o arco e o cesto, argumenta que entre o povo indígena Guayaki há uma oposição marcante na divisão sexual das tarefas entre mulheres e homens. Os homens podem tornar-se femininos na medida em que manuseiam o cesto, artefato correspondente ao manuseio exclusivo das mulheres. Embora Clastres não aborde a utilização do arco, artefato exclusivamente masculino, pelas mulheres Guayaki, em seu artigo subentendo que o mesmo valeria para as mulheres, pois se tornariam masculinas e lidas socialmente como homens a partir da manipulação deste objeto. Neste sentido, o cesto seria considerado como um artefato das agências e relações femininas e o arco como um objeto das agências e relações masculinas.

A antropóloga Bruna Franchetto, ao pesquisar com as mulheres Kuikuro, conta que mulheres e homens se submetem a uma fabricação somática que leva à pessoa sexuada adulta e que esta fabricação leva também à beleza nos cânones culturais específicos deste povo. Porém,

Franchetto, também compartilha a experiência de ser uma mulher estrangeira entre as Kuikuro, contando que era percebida como um ser andrógino e dentro de uma identidade feminina contraditória ao modo de vida das Kuikuro. Além de ser percebida como feia, pois seu corpo não correspondia aos cânones da beleza dentro desta etnia. Franchetto, apenas aproximou-se do que é ser mulher neste povo ao começar a ir para a roça, ao cozinhar, carregar água, mandioca lenha, manter o fogo aceso e passar a dominar a língua a partir das convivências com as mulheres (Franchetto, 1996). O que demonstra que o gênero nos povos indígenas pode ter agências sobre outros corpos, que não são os corpos indígenas.

Ao refletir sobre a questão de atribuir gênero a outros corpos, observo que há mulheres não indígenas que integram esta pesquisa. Por serem casadas com indígenas Karipuna e devido à longa convivência e ao domínio de aspectos linguísticos, culturais e políticos, elas foram inseridas nas lógicas desse povo. Embora não sejam reconhecidas como etnicamente indígenas Karipuna, são consideradas legítimas para representar questões pertinentes às mulheres Karipuna em determinadas instâncias sociais e políticas. Um exemplo é o de uma mulher não indígena que conviveu na aldeia durante a infância e que, mais tarde, na vida adulta, casou-se com um indígena e passou a residir na aldeia, envolvendo-se ativamente com o artesanato e o movimento de mulheres. Outro exemplo é o de uma mulher não indígena que, por meio do casamento com um indígena, passou a integrar e participar do movimento de mulheres.

A antropóloga Julia Otero (2019, p. 609-628) argumenta que, nas terras baixas sul-americanas, a questão do gênero articula-se necessariamente com a centralidade dos dispositivos de fabricação do corpo na constituição da pessoa. Os corpos no povo Karo-Arara são inicialmente fabricados para diferenciarem-se dos corpos não humanos, as agências femininas e masculinas precisam combinar-se de diversas formas em que o gênero pode ser um problema de perspectiva. Antropólogas como Luisa Belaunde e Cecília McCallum tomam como pesquisa as capacidades produtivas generificadas na fabricação dos corpos. Belaunde, ao pesquisar com os Airo-pai, constata que neste povo mulheres e homens podem ser espécies diferentes, pois, as mulheres seriam os pássaros papagaios verdes e os homens os pássaros japus (Belaunde, 2006, p. 209). Entre os Airo-pai, o corpo adquire o gênero e suas agências femininas e masculinas progressivamente, moldando “seus corpos e adquirindo conhecimentos e responsabilidades” (Belaunde, 2006, p. 221). Ser mulher ou ser homem “não é uma dicotomia rigidamente definida”, como expressa Clastres (1978).

Miriam Temb , psicóloga indígena que pesquisa com as mulheres de seu povo, define que gênero   um dos princípios estruturantes da organiza o social dos povos originários, operando na divisão social das tarefas e nas classes de idade (Melo etc. tal, 2021, p. 65-67). No mesmo artigo, ela e os demais autores assumem que o gênero entre os povos indígena aparece associado ao conceito de pessoa, tal como explica Viveiros de Castro (Viveiros de Castro, 1979; DaMatta; Seeger, Viveiros de Castro, 1979). Temb  e os demais autores tratam que a no o de pessoa   particular em cada povo. Portanto, em cada povo indígena há teorias da corporalidade que sustentam os processos de constru o das pessoas e redes de parentesco. Na forma o do corpo da pessoa,   que surgem as subjetividades e as afec es.

Se a no o de pessoa   particular de cada povo, a de gênero também o  . O gênero   compreendido na etnologia indígena como consequência da no o de pessoa e das teorias da corporalidade (Viveiros de Castro, 1979; DaMatta; Seeger, Viveiros de Castro, 1979). Sandra Benites, parenta do povo Guarani e antropóloga, explica que, em seu povo, a produ o do corpo   um processo complexo e distribuído por toda a vida, o qual está associado a momentos como a menstrua o e a gravidez (Benites, 2023, p. 198). Evellane Silva (2021, p. 6), ao tratar dos povos de Oiapoque, conta sobre como:

Os papéis são demarcados entre os gêneros desde o nascimento e em inúmeras passagens do cotidiano, como no casamento, na divisão de tarefas e no resguardo... (Silva, 2021, p. 6).

Outra proposi o colocada por Joan Scott   sobre termos aten o não apenas para como o gênero funciona no presente, mas também o modo como funcionava no passado, estabelecendo uma liga o entre as práticas históricas de gênero de antigamente e as práticas históricas de gênero atuais. Para a autora, isto   importante para tratarmos sobre como os gêneros funcionam nas rela es humanas (Scott, 2019, p. 51-52). Scott, trata que o modo como a história apresenta as experiências das mulheres, depende das maneiras como o gênero se desenvolve como categoria analítica. Esta reflexão leva a um desdobramento relevante para tecitura da tese, pois se busca analisar e etnografar o gênero das fam-ielas Karipuna no passado e na atualidade. Até mesmo na dimensão da territorialidade, pois os modos de se viver na aldeia e na cidade diferenciam-se. Além de que, Maria Lugones (2020) nos chama a aten o para que as mulheres não venham a ser definidas somente a partir dos papéis que os homens exercem.

Pensar sobre o modo como a história apresenta as experiências das mulheres nos debates de gênero no presente e no passado, me leva   pergunta sobre como as experiências das

indígenas mulheres são apresentadas nas discussões sobre gênero? Ou, como escreve a historiadora Paula Sampaio, como as construções de gênero consideram as sujeitas indígenas? (Sampaio, 2018, p. 37). Cristiane Lasmar (1999, p. 2), trata dos estereótipos sobre as mulheres indígenas no período colonial, em que estas são reduzidas à hipersexualidade, o que de acordo com a autora, invisibiliza a diversidade e cultura dos povos. No artigo “O território sonha”, a antropóloga, liderança e artista Glicéria Tupinambá nos explica que as mulheres originárias de diferentes povos no período colonial foram frequentemente registradas em pinturas e gravuras europeias. Mas, que entretanto, apesar de retratadas, não tinham suas histórias contadas, não eram estudadas e quando detinham alguma forma de poder, eram invisibilizadas nas historiografias. Tupinambá crítica que no imaginário colonial os papéis das mulheres indígenas junto ao preparo das comidas e bebidas eram vistos como subalternos e que nossos papéis eram associados à servidão. Além de criticar a sexualização de nossos corpos como mulheres indígenas (Tupinambá, 2023, p. 181-183). Sobre a objetificação dos corpos das indígenas no período colonial, especialmente o das mulheres indígenas, Segato (2020) chama a isto de “o olhar pornográfico do colonizador”. Até hoje, este olhar está presente e tem lugar sobre as violações dos corpos das meninas e mulheres originárias. A curadora e artista indígena Daiara Tukano, ao referenciar a literatura de Eliane Potiguara, evoca as várias guerras existentes no Brasil, entre estas o histórico de violências sofridas pelas mulheres indígenas na formação do Brasil, que eram caracterizadas por situações de despejo, sequestro e estupro, em meio a dinâmicas de violências do integracionismo e da romantização de um país mestiço (Tukano, 2018, p. 30).

Rita Segato trata de um genocídio de gênero contra os corpos das mulheres (Segato, 2020). Entre, os povos indígenas de Oiapoque, a palavra gênero acaba aparecendo, também, quando se discute a violência contra as mulheres. Principalmente, após o crime de feminicídio que foi praticado contra a jovem Maria Clara (15 anos) do povo Karipuna, no ano de 2023. Maria Clara foi estrangulada e afogada em uma região pantanosa por um homem não indígena quando havia saído de casa para comprar pão antes de ir para a escola. Maria Clara morreu dias após a violação de seu corpo, vítima de uma infecção causada pela lama que engoliu, deixou um filho órfão. Antes da violência que culminou em sua morte, Maria Clara já havia sido violentada. Sua morte causou diversos protestos do povo Karipuna em cidades como Oiapoque e Macapá, também entre os estudantes indígenas que vivem em Belém e estudam na Universidade Federal do Pará. A Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM) (2025), diz que a morte da jovem é a representação da falta de apoio do estado brasileiro para

com as mulheres indígenas, afirmando que sua morte não pode ser esquecida e que as mulheres indígenas enfrentam violências físicas, sexuais, obstétricas, psicológicas, assédio, ameaças e outras formas de violações. A AMIM denuncia que o que ocorreu com a jovem indígena é uma violação dos direitos à criança, a mulher e a população indígena, além de evidenciar o difícil acesso a serviços de saúde no município de Oiapoque, pois, Maria Clara havia sido transferida para receber um tratamento de saúde mais adequado na Guiana Francesa. As mulheres também tratam que a denúncia e protestos contra o crime de feminicídio fez com que mulheres tomassem a iniciativa de falarem sobre as violações que já tinham vivenciado, o que demonstra que as estatísticas sobre a violência contra as mulheres indígenas mascaram um número muito maior. A AMIM explica que as mulheres não falam das violências que sofreram por medo, vergonha e desconhecimento de que aquilo que passaram é uma forma de violência. Outra barreira para não haver denúncias é a barreira linguística, por mais que hoje o domínio do português seja maior que no passado. Há parentas que se comunicam, principalmente, em sua língua materna, expressam-se melhor nela e somente falam o português quando vão para a cidade. Outras parentas, principalmente, mulheres mais idosas, comunicam-se apenas no *kheuol*. Outro fator é a dificuldade de deslocamento da aldeia até a cidade para se fazer a denúncia; outra é a falta de capacitação de equipes para o acolhimento destas mulheres.

De acordo com o relatório “A situação das mulheres indígenas do Oiapoque – Amapá – Amazônia” da AMIM é recomendado pelas mulheres indígenas de Oiapoque que o Comitê sobre a Eliminação de Todas as Formas de Violência contra as Mulheres (CEDAW) da Organização das Nações Unidas (ONU) recomende ao governo brasileiro que:

o governo distribua materiais para a prevenção e enfrentamento da violência contra as mulheres indígenas, seja por meio de cartilhas nas escolas, redes sociais, materiais físicos e virtuais (AMIM, 2025).

Também, recomendando que o governo:

promova ações sobre os direitos das mulheres indígenas e os diferentes tipos de violência voltadas para os homens indígenas, com metodologias adequadas à especificidade indígena (AMIM, 2025).

No dia 16 de outubro de 2025 o assassino de Maria Clara foi condenado a 54 anos e 8 meses de reclusão. Em post nas redes sociais da AMIM, foi divulgado texto que afirmava que a condenação “representa um marco fundamental na luta contra a impunidade e a violência que afeta as mulheres indígenas”.

As mulheres de meu povo dizem que o castigo dos antigos para o homem que praticasse violência contra mulher seria ficar com as pernas presas no *kubahí*, peça de madeira em que as pernas ficavam presas e o homem era deixado no sol por um dia, sem poder se alimentar ou beber água. Este castigo também era usado em outros contextos em que algum membro do grupo do sexo masculino praticasse algum delito que fosse contra a ética do grupo. Ficar preso no *kubahí* era considerado um grande vexame perante os membros das comunidades indígenas, era o equivalente a ter ido para uma prisão. Originalmente, o *kubahí* é um instrumento de tortura introduzido pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) que passou a ser utilizado como mecanismo de castigo dentro das aldeias. Hoje é necessário tomar novas estratégias que resguardem a integridade física, psicológica, patrimonial e a dignidade das mulheres indígenas. O *kubahí*, nas imagens a seguir, faz parte do acervo etnográfico do Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Oiapoque e foi pintado por Yermolay Caripoune, artista indígena.

Figura 16: *Kubahi* do acervo do Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Oiapoque 1. Imagem do site do Museu Kuahí.



Figura 17: *Kubahi* do acervo do Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Oiapoque 2. Fotografia de Ana Manoela Primo dos Santos Soares de março de 2025.



Segato (2020) argumenta que o crime de feminicídio é uma reatualização da rapinagem do corpo feminino ou feminilizado, aqui entendida como a destruição destes corpos. Mas, se as violações contra os corpos femininos e o feminicídio persistem, é porque a ordem moderna vigente o mantém. Esta ordem é o patriarcado. Tanto Julieta Paredes (2020), quanto Rita Segato (2020) e Ochy Curiel (2020), discutem o conceito de “entronque patriarcal”, que é o encontro de práticas patriarcais indígenas com as práticas patriarcais dos colonizadores, o que modifica e cria novas práticas patriarcais entre os povos indígenas que vão reatualizando-se com o passar

do tempo e estabilizando-se devido a colonialidade. De acordo com Segato, os patriarcados indígenas são patriarcados de baixo impacto ou baixa intensidade, por conta da abrangência de seu alcance. Enquanto o patriarcado introduzido pela colonização é o patriarcado de alto impacto ou alta intensidade, por conta de seu alcance mais abrangente. Porém, o patriarcado não opera de maneira igual em todos os povos. Kamutaja Awá, indígena do povo Avá-Canoeiro, e a pesquisadora Lorraine da Silva (2022, p. 117), explicam que o corpo da mulher indígena, desde a colonização, foi marginalizado, objetificado sexualmente e vítima de várias violências. De acordo com as autoras, a objetificação sexual das indígenas, contribui para o aumento dos casos de feminicídio, assim como contribui para legitimar a mentalidade de que os corpos das mulheres indígenas são corpos sem direitos.

Nas conversas com algumas mulheres do povo Karipuna, emergiu o discurso de que o machismo nas aldeias é acentuado. Ao questionar uma mulher sobre os maiores desafios enfrentados pelas mulheres de nosso povo, ela respondeu prontamente que o machismo é o principal deles. Outra interlocutora relatou que essa prática existe “desde o tempo dos antigos”. As mulheres enfatizaram que mulheres e meninas estão sujeitas a violências de gênero tanto nos territórios quanto nas cidades, acrescentando que também sofrem assédios e ameaças em ambientes virtuais. Somado à violência de gênero, as mulheres destacam que elas e as meninas sofrem racismo nesses diferentes espaços, informando que, no caso de mulheres lésbicas e bissexuais, soma-se a isso a homofobia. A vereadora Lilia Karipuna, em entrevista com o antropólogo Ramiro Batista (2022, p. 163), declarou que a “heteronormatividade é um aspecto do colonialismo que marca profundamente os arranjos sociais, indígenas e não indígenas”. Ele a questionou como indígena mulher, parlamentar e lésbica, sobre como combater a homofobia. Lilia, respondeu que acredita na conscientização da sociedade, indígena e não indígena, através do diálogo e da criação de políticas públicas que garantam a proteção em lei das pessoas que são vítimas da homofobia, completando que sua orientação sexual não agride ninguém e que as pessoas somente querem exercer o direito de viver com quem quiser.

Embora os homens indígenas sejam colaboradores do patriarcado, de acordo com Paredes (2020) e Segato (2020), estes também são vitimados pelo patriarcado no contexto das masculinidades, mediante as disparidades entre as posições de poder que ocupam no sistema moderno capitalista (Lugones, 2020). Além dos homens, o território também é vítima dos empreendimentos patriarcais do capitalismo, o que tem influência sobre a biodiversidade do planeta. Como diz Paredes, o patriarcado leva nossos espíritos e nossas subjetividades. Em 2024 foi lançada a cartilha da Lei Maria da Penha em língua *kheuol*, para que mulheres Karipuna e

Galibi-Marworno possam ter acesso ao seu conteúdo. A Cacica e liderança da AMIM, Janina Forte, compareceu no lançamento da cartilha em 19 de abril de 2024 em Macapá e expressou-se da seguinte forma:

“Enquanto liderança feminina, a gente fica muito feliz com a tradução desse material em várias línguas, porque aquelas indígenas que não dominam o português terão acesso e conhecimento sobre os direitos que possuem. É uma nova ferramenta que vai somar com a nossa luta... O material produzido é muito rico. Quando chegarmos nas aldeias, não vamos só entregar, mas explicar para elas o que é este documento e como pode ajudar no combate à violência. A cartilha representa uma grande vitória para as mulheres indígenas” (Janina dos Santos Forte para a página do Governo do estado do Amapá).

Figura 18: Janina Forte com a Cartilha Multilíngue Maria da Penha: Proteção e respeito para todas as mulheres.
Fonte: Site Agência de notícias do Estado do Amapá.



Figura 19: Imagem de ato dos povos indígenas de Oiapoque contra o feminicídio na cidade de Oiapoque - Amapá no ano de 2023. Fonte: Jornal O Globo.



A Lei Maria da Penha é importante para as indígenas. Mas é necessária a criação de leis voltadas para a violência contra a mulher que sejam embasadas a partir de suas realidades culturais e territoriais. Porém, Segato (2020) tece críticas ao Estado, pois de acordo com a antropóloga este é herdeiro de uma ordem que introduziu tais violências contra as mulheres indígenas, destruiu as instituições de seus povos e agora torna esses povos dependentes do Estado e de suas leis.

Voltando a pensar sobre as mulheres e o gênero, Paula Sampaio explica que, na área da História, há poucos trabalhos que tratam especificamente das mulheres indígenas. Entre os estudos existentes, prevalece um olhar voltado para as indígenas no passado, durante a colonização, o que evidencia, de acordo com Sampaio, que as mulheres indígenas são excluídas da história das mulheres no Brasil. Por outro lado, Sampaio ressalta que, na Antropologia, a partir da década de 1970, começam a surgir as primeiras pesquisas focadas especificamente nas mulheres indígenas. As antropólogas relacionavam a etnologia indígena com as epistemologias

feministas, e esses estudos focalizavam as indígenas em seus processos organizativos (Sampaio, 2021, p. 21-23, 50).

No povo Karipuna, as primeiras pesquisas em antropologia surgem nas décadas de 1960, a partir dos estudos do indigenista Expedito Arnaud (ARNAUD, 1983). Porém, entre as Karipuna, os primeiros estudos especificamente com as mulheres surgem no ano de 2012, a partir do artigo “Descobrimo as Mulheres Indígenas no Uaçá - Oiapoque: uma antropóloga e seu diário de campo” de autoria da antropóloga Eneida Côrrea de Assis, que foi a primeira antropóloga mulher a realizar pesquisas com meu povo. A partir de 2012, foram ampliando-se as pesquisas que têm as mulheres Karipuna como protagonistas e principais sujeitas, principalmente a partir das próprias indígenas pesquisadoras.

Atribuo destaque aos estudos de minhas parentas Ariana dos Santos e Bruna Almeida. Ariana realizou a primeira pesquisa feita por uma indígena mulher Karipuna dentro do tema do gênero, abordando as mulheres dos quatro povos indígenas de Oiapoque; no ano de 2016 defendeu seu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) em Licenciatura Intercultural Indígena (CLII) na Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), pesquisa intitulada “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 que, mais tarde, em 2019, foi publicado como artigo, intitulado “As mulheres no movimento indígena de Oiapoque: uma reflexão a partir da associação das mulheres indígenas em mutirão”. Bruna Almeida, também Karipuna, desde 2022 vem realizando publicações sobre as oralidades das mulheres Karipuna na área dos estudos literários. Santos e Almeida são referências teóricas importantes que me guiaram na compreensão dos debates sobre mulheres e gênero com as Karipuna⁸.

Eneida Côrrea de Assis (2012), relata como eram as mulheres indígenas de Oiapoque, durante a década de 1960, quando fez seu primeiro trabalho de campo na região. Assis destaca o aspecto visual de como eram as mulheres que observava à distância. Contando que as indígenas da região de Oiapoque, se vestiam com vestidos de tecido de chita e com pequenos adornos como colares e pulseiras. Acrescentando que, a princípio, eram mulheres esquivas, mas que mesmo depois de conhecê-las e criar intimidade com elas, permaneciam como mulheres discretas em suas relações entre si e para com a antropóloga. Expressando que as Karipuna tinham preocupação com o modo como as coisas do branco instalavam-se nas aldeias, como ler e escrever a partir dos conhecimentos dos brancos, também demonstrando preocupação com o

⁸ Há um quadro no Anexo 1 desta tese com as várias pesquisas realizadas com mulheres Karipuna.

avanço da língua portuguesa nas aldeias. Assis, também, expressa que as mães Karipuna tinham a preocupação de passar a língua para os filhos, afirmando que é o *kheuol* que falam e que foi no *kheuol* que se criaram (Assis, 2012, p. 174-175). Demonstrando, também, que nas poucas vezes que iam a cidade, eram acompanhadas dos maridos e pais.

A pesquisadora Karipuna Ariana dos Santos (Santos, Machado, 2019), considera que a questão de gênero para as mulheres indígenas de Oiapoque, está vinculada às questões gerais da luta dos povos indígenas aos quais pertencem, que são lutas por reconhecimento e conquista de direitos. Quando as mulheres se reúnem em assembleias, não pautam apenas questões concernentes ao feminino, mas pautam debates que tratam de seus povos de modo abrangente, completando que as mulheres de Oiapoque compreendem que suas conquistas por direitos, como mulheres originárias são consequência de sua organização. O gênero nos povos indígenas é também moldado a partir da etnicidade. Isto aprendi, a partir da oralidade da antropóloga Putira Sacuena e de publicação da antropóloga Luana Kumaruara (2024), que a etnicidade é um marcador mais relevante do que o gênero, porque é a etnicidade que o molda. Para se pensar as mulheres e/ou o gênero no povo Karipuna, é preciso, primeiro, pensar o povo Karipuna.

Ariana dos Santos (em Santos, Machado, 2019), assinala que as mulheres indígenas de Oiapoque, apesar de terem seus próprios costumes, crenças e língua que as diferenciam etnicamente, respeitam-se e tem objetivos em comum com relação à educação, saúde, território, combate ao racismo, combate à violência de gênero, legitimação do trabalho feminino e participação ativa no movimento indígena de Oiapoque. Acrescentando, que, atualmente, as demandas das mulheres são discutidas nas assembleias indígenas dos povos de Oiapoque e são apresentadas pelas próprias mulheres. Santos e Machado, explicitam que os anseios das mulheres ganham visibilidade a partir de suas vozes e ações dentro destas primeiras reuniões e do surgimento da AMIM.

AMIM (Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão) não se envolve somente com pontos específicos das mulheres, mas engloba em sua agenda pautas mais gerais do movimento indígena, tais como: promover a união, intercâmbio e respeito entre as etnias; desenvolver ações para a proteção, conservação e preservação da natureza; zelar pela produção, valorização e comercialização dos produtos indígenas: artesanato, agricultura, e extrativismo; manter intercâmbio e parceria com outras organizações indígenas e não indígenas em nível estadual, regional, nacional e internacional; representar e defender judicial e extrajudicialmente os interesses das mulheres indígenas (2019, p. 77).

Renata Lod (2022, p. 4), do povo Galibi Kali'na, afirma que:

“a AMIM funciona como uma articulação política representando as mulheres indígenas e mantendo assembleias periódicas de reunião das associadas. Desde o princípio, a AMIM funcionou como uma articulação política, representando as mulheres indígenas e mantendo assembleias periódicas de reunião das associadas. A partir de 2016, a AMIM vem desenvolvendo diferentes projetos, em áreas temáticas diversas, mas com foco em fortalecer o protagonismo das mulheres, a valorização dos conhecimentos dos povos indígenas e lutar pela garantia dos seus direitos e territórios (Lod, 2022, p. 4).

A parenta Valéria Paye, em entrevista para as antropólogas Ângela Sacchi e Márcia Gramkow (Sacchi; Gramkow, 2012, p. 260-262), afirma que a palavra gênero é um conceito que vem de fora dos povos originários e que se mulheres indígenas passam a trazer discussões sobre gênero, como no caso das mulheres indígenas de Oiapoque, para dentro das organizações indígenas, é porque as conjunturas sociais dos povos indígenas se modificam ao longo do tempo. Se antigamente as lideranças mulheres não debatiam gênero, hoje é um marcador importante nas discussões dos movimentos de mulheres originárias e mesmo sem o nomear desta forma, as mulheres indígenas de Oiapoque já debatiam gênero desde a sua inserção no movimento indígena no final dos anos 1970. Rita Segato (2012, p.118), ao dialogar com Oyèrónkẹ Oyěwùmí e com Maria Lugones, explica que para estas duas autoras há uma inexistência do gênero nos mundos pré-coloniais. A explicação da parenta Valéria Paye segue estes mesmos caminhos da inexistência do gênero anteriormente a colonização. Porém, Segato defende que o gênero sempre existiu, mas em formas diferentes das que assume na modernidade. Os movimentos de mulheres indígenas em Oiapoque são importantes, pois, como afirma Ochy Curiel, os movimentos de mulheres indígenas são movimentos que propõem outras narrativas das histórias das mulheres para além do feminismo hegemônico (Curiel, 2020). Ainda que as mulheres indígenas possam ter práticas feministas nestes lugares.

CAPÍTULO 3 – MULHERES KARIPUNA: INFÂNCIAS, MENSTRUÇÃO, CASAMENTOS E PARTOS

MULHERES: CONHECIMENTOS COM AS PARTEIRAS E SOBRE OS BEBÊS

“Uma mulher tinha que ajudar a outra”. “Uma mulher não podia ver e deixar sua amiga ou vizinha morrer tendo filho”. “As mulheres se ajudam nos partos”.

Rosa, parteira na aldeia Santa Izabel.

Este capítulo trata da participação de nós, mulheres Karipuna, na formação dos corpos dos indivíduos desde a infância por meio dos cuidados na gestação, no parto e com os corpos das crianças enquanto suas almas ainda são frágeis, demonstrando, também, como o corpo do indivíduo Karipuna vai se formando até transformar-se em mulher por meio da menstruação. Demonstrando, ainda, que desde cedo, as meninas acompanham as trajetórias de suas mães, pais, avós, tias e outros parentes mais velhos, em um processo de socialização que a prepara constantemente para conviver no sistema Karipuna como criança, jovem e adulta. É nessa infância que se alicerça o que é ser Karipuna, as relações de cuidado intermediadas com os *karuãnas* e os papéis futuros que terão dentro do sistema de seu povo, que são evidenciadas em capítulos posteriores nas dinâmicas nas roças, artesanato e no movimento indígena, movimento que nos leva a ocupar novos espaços, que não haviam sido ocupados por nossas antigas. Em suma, o que este capítulo busca demonstrar é o cuidado e o respeito que as mulheres têm com a formação dos corpos dentro de nossa etnia, a partir do que nós próprias temos a dizer, de nossas experiências. Nisto vou rememorando aquilo que mulheres aprenderam sobre partos com minha avó e aquilo que aprendi sobre as infâncias Karipuna e menstruação com minha mãe, tias e primas.

A criança Karipuna começa ser cuidada antes mesmo de seu nascimento, nos primeiros meses da gestação, por meio das mulheres que sabem puxar barriga e fazer partos, que são as médicas e enfermeiras tradicionais de nossas comunidades. Renata Lod e Rita Lewkowicz (2022, p. 2) analisam que a parteira, também é compreendida pelas comunidades indígenas de Oiapoque como uma espécie de liderança feminina. Na cartilha “Nosso Saber: plantas

medicinais e práticas tradicionais: Povos Indígenas do Oiapoque no combate à Covid-19”, derivada de um encontro entre as mulheres indígenas dos quatro povos de Oiapoque (2022), é dito que as parteiras possuem em seus quintais plantas que curam, explicando que estes quintais são farmácias verdes destas mulheres. Nesta cartilha é explicado que as plantas medicinais usadas pelas parteiras “também se encontram nos roçados, hortas e matas”. Minha mãe e tias rememoram que minha avó Delfina tinha seu quintal. Além das parteiras, são as mulheres, de modo geral, e os pajés as pessoas quem mais dominam os conhecimentos sobre as plantas, “o que não impede que outros membros do grupo também tenham conhecimentos acerca dos vegetais que curam e do modo como fazer chás, banhos, garrafadas e óleos para puxar as partes do corpo” (Lod, Lewkowicz, 2022). Mas as mulheres trazem, ainda, a informação de que as emergências climáticas ameaçam diretamente a existência destas farmácias tradicionais do território, o que coloca em risco a saúde do povo Karipuna e em risco os conhecimentos tradicionais das parteiras com relação as plantas.

A parteira cuida da mãe e do bebê desde a gestação. É ela quem acompanha a saúde de ambos. Cuida no parto e durante o resguardo. Se o bebê não está em uma posição adequada para o nascimento, a parteira realiza uma série de massagens com óleos naturais, para que o bebê se encaminhe para uma posição saudável para o nascimento. Nos tempos das antigas e dos antigos, era apenas as parteiras quem acompanhavam a evolução da gravidez. Hoje, em Santa Izabel, quem faz o pré-natal é uma enfermeira. Os técnicos de enfermagem de Santa Izabel, todos homens, também acompanham as gestantes durante a gravidez. Quando o parto ocorre na aldeia são as parteiras que o fazem, a enfermeira acompanha e são os técnicos os responsáveis pelo corte do cordão umbilical. Marcenilda (46 anos), parteira em Santa Izabel, explica que o técnico em enfermagem cuida do cordão umbilical por três dias, fazendo assepsia e curativo para não infeccionar. Clarice (86 anos), parteira antiga da aldeia Santa Izabel, conta que antes de existir o acompanhamento com os técnicos, o corte do cordão umbilical era feito com a ponta de uma flecha, objeto feito pelo pai da criança. No caso de o parto não poder ser feito na aldeia ou de a mãe não desejar isto, ela é encaminhada para a cidade de Oiapoque, são os técnicos quem organizam para que ocorra o transporte. As parteiras não acompanham o parto na cidade, mas é uma proposta das mulheres indígenas de Oiapoque que este acompanhamento possa ocorrer.

A enfermeira de Santa Izabel, me informou que, por recomendação do Ministério da Saúde, as mulheres indígenas precisam ter ao menos 6 consultas de pré-natal intercaladas entre a enfermeira e o médico no território. Mas, complementa, que na aldeia é afirmado que é a

enfermeira a responsável pelo pré-natal, porque é com ela que ocorre a maioria das consultas, pois o médico trabalha por itinerância, ou seja, fica no polo base de saúde do povo Karipuna, que se localiza na aldeia Manga (as aldeias Manga e Santa Izabel tem cerca de 40 minutos de distância entre si, via motor pelo rio Curipi), e existe um cronograma de entrada e saída dele nas comunidades para a realização de consultas. Mas, a enfermeira destaca que se for identificada a necessidade de a gestante ter um atendimento médico com maior frequência, ela é encaminhada para o acompanhamento com o médico no polo base ou para o hospital em Oiapoque.

A parteira também é quem faz na mãe o exame de toque para ver a distância da criança. Quando pergunto na aldeia quem faz o pré-natal, é unânime a resposta de que é a profissional em enfermagem que fica no posto. Mas, em minhas percepções, as parteiras também fazem uma espécie de pré-natal, nos moldes de nossa tradição. A segunda parteira, mais antiga em Santa Izabel é Dona Rosa, de 68 anos. O dia em que cheguei na casa de dona Rosa para entrevistá-la, ela estava cuidando de uma das netas, a embalando em uma rede para que a criança pudesse dormir. Enquanto balançava a menina, Dona Rosa cantava uma música em *kheuol*. Perguntei, para ela se poderíamos conversar naquela tarde. Ela me respondeu que sim. Dona Rosa conta que nasceu no Encruzo, uma área estratégica de encontro onde começam as Terras Indígenas e as águas do oceano Atlântico. Narrando que depois morou no Karipurá, aldeia onde nasceram meus avós e que ainda existe hoje. De acordo com Rosa, foi o pai dela quem abriu a aldeia para que pudessem morar no Karipurá. Rosa é irmã de um homem Karipuna de nome Raimundo, apelidado de Raimundinho, pai das lideranças Luene Karipuna e Alcimara Karipuna. Rosa e Raimundinho são sobrinhos de Dona Xandoca. Portanto, Rosa e Raimundinho são primos de minha tia e tios maternos por parte de Xandoca. O primeiro marido de Dona Rosa, Geraldo, era filho de Antônio, irmão de Delfina. Logo, seus filhos são meus primos também.

Filha de parteira, Rosa começou a fazer partos aos 23 anos de idade, quando morava na aldeia Taminã (Terra Indígena Uaçá). Rosa diz que “uma mulher, tinha que ajudar a outra”. Relatando, que fazer parto sempre foi uma questão de necessidade e cuidado entre as mulheres, pois “uma mulher não podia ver e deixar sua amiga ou vizinha morrer tendo filho”. Rosa afirma que “as mulheres se ajudam nos partos”. “A necessidade é o que faz aprender,” afirma. A primeira criança a partejar era de uma vizinha. Foi Rosa e a cunhada que fizeram o parto deste bebê, quem hoje é técnico em enfermagem na aldeia Santa Izabel. Pois, nesta aldeia os técnicos de enfermagem são todos indígenas. Rosa também conta que fez o parto das filhas, que hoje

são suas vizinhas. Dona Clarice também contou que fez os partos de seus netos, também, por necessidade. Algo que também aconteceu com minha avó Delfina que ajudou nos partos de sua filha Izabel e nos partos de Xandoca. Enquanto estive na aldeia, a mãe de uma vizinha de minha tia materna tinha vindo de outra aldeia para passar alguns dias em Santa Izabel, pois estava esperando a neta ter a dores para o seu bebê nascer, já que era essa avó quem faria o parto. O que faz com que se teça uma rede de cuidados e nascimentos de crianças entre mulheres de uma mesma família, vizinhas ou amigas, uma rede de conhecimentos da saúde do corpo da mulher e do bebê Karipuna, na qual as especialistas são as parteiras de nosso sistema. Além disto, as parteiras não ficam fixas em uma aldeia, elas circulam entre aldeias puxando as barrigas e fazendo os partos. Clarice, por exemplo, conta que chegou a ser chamada para fazer partos na aldeia Kumenê dos Palikur Arukwayene. Já uma de minhas tias maternas conta que nossa avó Delfina foi uma vez chamada às pressas para salvar sua afilhada em um parto no qual a criança já estava morta dentro da barriga.

Dona Rosa conta que a parteira mede o tamanho da barriga da gestante, puxa a barriga se a criança está na posição incorreta, o que elas chamam de “a criança estar de atravessado”, ela apalpa a barriga e “a pente da mulher”, que é a região do útero e dos ovários. Com os dias vai apalpando, ou seja, massageando esta região, até “a criança virar”, que é conduzir a criança para uma posição correta para o parto. Perto de nascer, a criança não vira mais por que não tem mais espaço. Ela só vira até o oitavo mês de gestação.

Dona Clarice me contou sobre os cuidados antes, durante e após o parto. Esta senhora diz que a barriga da gestante deve ser puxada com óleos como óleo de patauá (*Oenocarpus bataua*). Enquanto Marcenilda explica que a barriga pode ser puxada com óleo de tucumã (*txotxo*) e com óleo de coco. Ela também me explicou que, no momento das contrações, deve-se massagear a barriga da gestante com banha de paca ou de anta para aumentar a contração. Outras técnicas para aumentar as contrações é queimar o nariz da paca para fazer um chá para dar dor na mulher ou dar vinho morno para a mãe beber, para aumentar a dor. Todas as parteiras explicaram-me que, em nosso povo, o resguardo dura oito dias e durante estes oito dias a parteira presta assistência tanto à mãe, quanto ao bebê. As mulheres Karipuna, após darem à luz, não devem comer carnes de veado e anta, devendo também se abster do consumo de carne de bucho de quaisquer animal, pois estas carnes são remosas e farão mal na recuperação tanto da mãe, quanto da criança.

Comida remosa, é uma expressão comum no norte do Brasil, se refere a carnes que fazem mal a pessoas doentes ou que estão em recuperação por alguma doença, piorando um estado de saúde já agravado. Capiberibe (2001) define o conceito de “remoso”, em Oiapoque, como “os alimentos que são pesados, gordurosos ou perigosos”. Marcenilda diz que mulheres gestantes e no resguardo não podem comer piranha, tracajá cabeçuda, paca e jacaré, carne de boi. Mas, que podem comer frango e acará. Clarice completa contando que as carnes que as mulheres podem consumir após o parto são a carne de cutia, tracajá, pato, peixes como *danshe*, traíra e tucunaré. Para cuidarem das partes íntimas da mãe após o parto, a parteira ensina e prepara banhos feitos à base da casca de manga, muruci e mani/xixi. Depois do parto, também, se continua puxando a barriga da mãe durante o resguardo. Minha tia Glauce, esposa de meu tio materno Walter, me explicou que as folhas do carrapato (a mamona) são importantes para se colocar na barriga da recém-parturiente.

Uma reclamação que surgiu durante as entrevistas é que as mães mais jovens as vezes não querem mais seguir a dieta do resguardo como no tempo dos antigos. As parteiras e as *antigas* atribuem a este não respeito a dieta do resguardo as doenças que acometem a mãe e a criança, por exemplo, a demora na recuperação da mãe após o parto, alergias e diarreias que acometem o bebê. Ou até mesmo, o que chamam de quando “o parto sobe para a cabeça”, que seria um estado de fragilidade psicológica após o nascimento de um filho que pode acometer a mulher pelo resto da vida. Outro cuidado que se tem quando o bebê nasce, é enterrar o umbigo e a placenta da criança no quintal, quanto mais fundo se enterra a placenta, mais demora para a mãe pegar bebê novamente. Pode-se, também, guardar o umbigo para fazer remédios à pessoa dona do umbigo.

Clarice me diz que o resguardo dura quarenta dias, mas, que se deve massagear a barriga da mãe após o parto por oito dias. Os cuidados que as mulheres parteiras mantem ao fazerem as massagens na mulher, também é com a mãe do corpo, palavra que algumas Karipuna relacionam com o útero e que outras Karipuna relacionam com uma energia vital que dá saúde à mulher (Primo dos Santos Soares, 2023; Tassinari, 2013). Além disto, Rosa diz que, assim como o técnico, a parteira também deve ir examinando o umbigo do bebê e avaliar se as barrigas da mãe e criança não estão inchadas e não apresentam sangramentos. Rosa também compartilha o uso de chás e banhos de assentos com plantas para desinflamar as mulheres após o parto, tais como banhos de verônica e xixi. Enquanto, o chá de gengibre com hortelã é bom para acalmar as cólicas das crianças. Rosa também explica que foi Delfina, minha avó, quem a ensinou a cuidar das mães e das crianças, o que faz sentido, visto que estas duas mulheres ao longo da

vida moraram nas mesmas aldeias e eram parentes. Marcenilda diz que aprendeu a fazer os partos com Clarice e que dá continuidade ao que Xandoca e vovó Dora (irmã de Dona Xandoca, chamada, também de Durica) lhe ensinaram. Tradicionalmente, uma mulher que é parteira não faz o parto sozinha. Ela conta com outras mulheres que a acompanham, algumas que já são parteiras e outras que estão aprendendo o ofício. Completando que, nos partos, parteiras experientes podem adquirir conhecimentos e técnicas novas com as mulheres que a acompanham.

Dona Rosa explica alguns cuidados que o pai deve manter durante o resguardo pelo nascimento da criança, por exemplo, o pai não pode amolar terçado porque está atividade pode fazer dar brotoejas (dermatite inflamatória) no rosto do bebê e em casos mais graves pode fazer com que o umbigo da criança tenha sangramentos. Ela afirma que o pai, também, não pode cortar um cipó conhecido pelo nome de titica, pois isto pode levar ao adoecimento da criança. Marcenilda explicou-me que o pai não pode bater em cachorro e não pode errar a mira em um bicho durante uma caçada. Caso bata em cachorro ou erre acertar um bicho na caçada, ou tenha de acertar a caça mais vezes, até que morra, deixando o animal em sofrimento, a criança adoecerá. O antropólogo Pedro Cesarino (2011) trata que os bichos têm sua gente, possuem seu povo e seus donos, por isso, deve-se evitar com que as caças sofram antes de morrer, cuidado que deve ser redobrado para um homem em resguardo que vai a caçada, pai de uma criança com uma alma frágil. A criança recém-nascida, filha ou filho de pai que deixou com que um animal sofresse, pode sofrer a vingança de espíritos por consequência das atitudes do genitor. Espíritos *karuãnas* podem tentar capturar a alma do bebê, sua *nam*, pelo pai ter feito com que um ente da mata sofresse.

Minha tia, Estela, também explica que o pai não pode manter relações sexuais com outras mulheres durante o resguardo, pois, a criança também adocece e ela só é curada se ele confessar o que fez para a mãe do bebê. Enquanto estive em Santa Isabel, uma vizinha de uma de minhas tias teve um bebê durante a madrugada e sem complicações, contando com a assistência de parteira, enfermeira e técnico de enfermagem. Em poucos dias a vi na cidade de Oiapoque, acompanhada do recém-nascido e do marido fazendo compras para levarem para a aldeia. Este ato de ir para a cidade em tão pouco tempo, após ter o bebê é considerado perigoso para a saúde da mãe e da criança pelas parteiras mais tradicionais. De acordo com Pereira (2012, p. 53), Codonho e Tassinari (2003), os cuidados com os bebês durante a gestação e os partos são formas da parteira, mãe e pai demonstrarem respeito para com o corpo da criança.

As parteiras com quem conversei explicam-me que ser parteira não é uma profissão. Elas não são remuneradas por ajudarem nos partos. Mas, as vezes pode acontecer de ganharem algum presente ou favor da família que auxiliaram. As parteiras geralmente, exercem uma outra profissão ao mesmo tempo em que são parteiras. Rosa contou-me que era merendeira na escola da aldeia Santa Izabel, mas que hoje é aposentada. Marcenilda é artesã. Com o tempo, devido ao avançar da idade, estas mulheres deixam de fazer os partos. Algumas demonstram preocupação em não haver parteiras nas gerações mais recentes.

Um ponto importante tratado por Rosa e mais tarde também por Marcenilda, foi a relevância dos encontros promovidos por Janete Goés Capiberibe em um programa de parteiras indígenas. Entre os anos de 1995 até 2005, a então parlamentar esteve à frente do Projeto Parteiras Tradicionais do Amapá. De acordo com Rosa, os encontros das parteiras indígenas ocorriam na cidade de Oiapoque e eram uma forma das parteiras terem incentivo e trocarem conhecimentos entre si. Marcenilda expressou que recentemente houve um encontro de um projeto Coordenado pelo médico Alceu Karipuna, chamado Projeto Akari, no qual ele trouxe profissionais de saúde como médicos e enfermeiros para dentro das aldeias com a finalidade de que houvesse um intercâmbio de conhecimentos entre os saberes da medicina Karipuna e o da medicina não indígena. De acordo com Marcenilda, este foi um bom projeto, semelhante ao que acontecia na época do projeto de Capiberibe.

De acordo com o relatório feito pela Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM) em parceria com o Instituto de Pesquisa e Formação Indígena (IEPÉ) e com apoio da Rede de Cooperação Amazônica (RCA), chamado “A situação das mulheres indígenas do Oiapoque – Amapá – Amazônia”, um documento que as mulheres construíram voltado ao Comitê sobre a Eliminação de Todas as Formas de Violência contra as Mulheres (CEDAW), é dito que:

as parteiras do estado do Amapá já foram reconhecidas pelo governo do estado em gestões políticas passadas”. Na época da parlamentar Janete Capiberibe houve experiências positivas de diálogos entre o estado e estas especialistas. Mas, o que ocorre é que nos últimos 10 anos, o acompanhamento das parteiras indígenas vem sendo negado e até mesmo criminalizado em espaços de saúde como UBS, UBSI e hospitais. É uma reclamação constante de mulheres indígenas que parteiras não podem acompanhá-las na hora do parto nos hospitais em Oiapoque. O que pode colaborar para deixá-las em uma situação maior de vulnerabilidade mediante violências obstétricas (Relatório A situação das mulheres indígenas do Oiapoque – Amapá, 2025).

Ariana dos Santos, indígena Karipuna, afirma que as mulheres indígenas, desde o começo do movimento de mulheres indígenas em Oiapoque, tiveram como pauta a relevância do trabalho das parteiras junto as comunidades indígenas (Bevegnú, 2023, p. 195). Esta é uma pauta presente até hoje, pois até hoje em um encontro da AMIM, os debates sobre as parteiras estavam associados a saúde da mulher gestante.

Outro ponto discutido neste relatório técnico da AMIM foi a contaminação por mercúrio entre mulheres e crianças indígenas dos quatro povos de Oiapoque. Há uma especial atenção para com os casos de gestantes que são contaminadas, pois isto afeta o desenvolvimento do feto. A equipe responsável pelo relatório testou os níveis de mercúrio em 192 indígenas mulheres, homens e jovens em Oiapoque, constatando que em 48% da população os níveis de mercúrio estavam acima da média. Sendo recomendado:

ao governo brasileiro que faça testagens de mercúrio na população indígena e garanta o acompanhamento da saúde de mulheres gestantes e crianças que estejam contaminadas com alto nível de mercúrio (Relatório A situação das mulheres indígenas do Oiapoque – Amapá, 2025).

Retornando a questão das plantas, as parteiras também conhecem as plantas que evitam a gravidez, inclusive aquelas que geram a infertilidade da mulher de maneira definitiva. Mas hoje as mulheres não fazem apenas uso da medicina tradicional para não terem filhos, recorrendo também a outros meios como métodos de barreira, métodos hormonais de curta duração e métodos cirúrgicos definitivos. Em Oiapoque encontrei uma mulher de Santa Izabel, ela relatou que estava voltando de uma consulta para verificar com o médico se poderia futuramente fazer uma cirurgia de laqueadura, para evitar definitivamente futuras gestações. O que demonstra como as mulheres indígenas acessam conhecimentos da tradição até serviços de saúde que lhes possibilitam ter um controle sobre a sua própria natalidade, se desejam ser mães ou não e quando ser mãe.

Uma de minhas tias maternas, Estela, também narra que minha avó não tinha problemas de saúde relacionados a corrimentos vaginais, justamente por conhecer as plantas que tratavam este problema de saúde na mulher e porque ela respeitava o resguardo, o que evitava a mulher ter corrimento. Certa vez perguntei para um dos técnicos de enfermagem da aldeia, qual o problema de saúde que ele mais identificava entre as mulheres de Santa Izabel. Ele respondeu que era comum que as mulheres chegassem ao posto de saúde da aldeia queixando-se de corrimentos vaginais e solicitando encaminhamentos e medicações para tratar esta questão

de saúde. Uma de minhas tias falou que isto era um problema comum e que ela achava que poderia ser do contato com a água do rio, pois ela causava alergias em algumas pessoas da aldeia. A enfermeira de Santa Izabel explica:

Maior demanda que nós temos das mulheres Karipuna, as maiores queixas são corrimento, que a gente consegue tratar aqui. Se a gente não consegue tratar a gente encaminha para o médico especialista. Dores na região pélvica, que também fazemos uma investigação para saber do que se trata, junto a exames de imagem. Infecção do trato urinário. Não tem nenhuma escala que a gente não receba queixa de infecção urinária. Seja em gestante que a gente sabe que é recorrente ou não gestante (Tainini, março de 2025)

No *kheuol* Karipuna a palavra bebê (*mimi*) não tem gênero, pode tanto referir-se à bebê menina, quanto ao bebê menino. Todos os cuidados que as parteiras têm com a saúde da criança, também são cuidados com a sua *nam*, que é a alma da pessoa. Sendo as almas dos bebês mais sensíveis quando comparadas às almas dos adultos, pois assustam-se facilmente e podem querer sair do corpo. Barulhos como gritos, trovões e aparições de espíritos podem assustar a alma da criança e os pais devem tomar cuidado para manter a *nam* do filho em seu corpo.

Uma mulher não indígena, casada com um homem Karipuna, que mora na aldeia Santa Izabel, relata para mim que uma vez seu filho adoeceu e levou-o para ser benzido por Dona Xandoca, (*in memoriam*), quem disse que a criança havia se assustado com algo e que por conta disso havia adoecido. A antiga benzeu a criança por alguns dias durante o final da tarde, horário apropriado para que acontecesse estes benzimentos. Logo, a saúde da criança foi restaurada. Nos casos da *nam* da criança se assustar, benzeras, sopradores e pajés também podem intervir a depender da gravidade do adoecimento da criança. Em outros momentos em que os pais percebem que a alma da criança se assustou, também podem vir a entoar o seguinte canto:

vem mimi (bebê),

vem mimi (bebê),

para tu não fiques sozinho aqui

Assim, para que a alma da criança não fique distante. Este canto é comum após o bebê nascer, quando se assustam ou quando os pais retomam os trabalhos nas roças e tem de levar a criança consigo. A roça é um lugar onde habitam muitos *karuãnas*. Por isso é importante

chamar a alma do bebê de volta na hora de retornar para casa. Outro cuidado que se deve ter com os bebês, para que não sejam assustados pelas almas dos mortos, é quando é necessário passar com a criança pela frente de um cemitério indígena. Neste caso, deve-se cobrir o corpo todo da criança com um pano, geralmente, uma fralda, para que o bebê não veja a alma dos mortos e os mortos não vejam a criança. Isso expressa o quanto os bebês/*mimi* estão sujeitos ao contato com o Outro Mundo. Esses cuidados vão passando conforme a criança vai crescendo. Mas um fator importante para fortalecer a *nam* da criança é que ela seja batizada. Nunca fui batizada e familiares atribuíam a este fato muitas das recorrentes doenças do corpo e da alma que me afligiam na infância. Lembro que quando criança, aos sete anos, meu pai me levou em uma exposição na cidade de Belém, Pará, na qual tive contato com corpos de animais empalhados e com materiais e corpo encontrados em escavações arqueológicas. Eu me assustei com os corpos mortos, o que foi uma atitude perigosa para uma criança Karipuna, mesmo fora do território, pois, os espíritos podem vir a acompanhar seus corpos e objetos em contextos museais em cidades, o que também pode capturar a *nam*.

Isto da alma do bebê poder ser capturada, também acontece em outros povos indígenas como no caso do povo Paumari, analisado por Oiara Bonilla (2003), no qual a alma da criança pode ser capturada por algum espírito, o que se manifesta no adoecimento de seu corpo. Entre os Paumari, quando a alma da criança é capturada por um espírito, o xamã negocia a alma da criança para tê-la de volta e assim restituir a sua saúde. Caso a negociação do xamã Paumari falhe, a alma da criança pode se tornar uma espécie de empregado do espírito que a capturou, o que em tese, significa que a criança morreu. Crianças maiores que os bebês também podem ter sua *nam* capturada pela alma dos bichos, principalmente se não são batizadas.

Na casa de Dona Bernadete, artesã Karipuna, vi um de seus netos, que tinha poucos meses de idade, com pulseirinhas vermelhas nos braços. Perguntei para Letícia, sua filha, porque aquela criança utilizava as pulseiras, pois eu observava crianças de outras etnias no Pará, usarem pulseiras vermelhas nos braços, assim como observava também algumas crianças não indígenas em cidades como Belém e Macapá usarem fitas vermelhas nos bracinhos. Letícia me respondeu que as pulseirinhas vermelhas servem para afastar o mal olhado, que pode adoecer a criança. Quando sua filha nasceu, ela colocou pulseirinhas vermelhas em suas pernas para engrossar as panturrilhas da criança. Minha mãe, Suzana, explicou que as pulseirinhas vermelhas também servem para proteger as crianças do olhar dos bichos. O primeiro cuidado me pareceu voltado para a proteção da *nam* criança. Enquanto, o segundo cuidado foi relacionado ao fortalecimento do corpo conforme a criança vai crescendo.

As crianças pequenas são especialmente vulneráveis aos olhares dos mortos. Mas, os adultos também podem ser, ainda que não na mesma proporção. Uma de minhas tias, Glória, me explicou que a alma de pessoas que já faleceram pode causar “crises em pessoas”. Ou seja, a alma de uma pessoa que já morreu, pode causar alguma doença nos vivos. Sendo esta doença igual à que levou ao morto a óbito. Outra tia materna explicou-me que quando não existe um motivo aparente para uma doença e que nem os médicos conseguem explicar a causa e o que seria a doença, significa que a pessoa adoeceu por feitiço. O feitiço é feito para causar o mal ao corpo da pessoa e até matá-la. Outro fenômeno relacionado a morte entre os Karipuna e recorrente em tempos atuais é a aparição do *lugaho*, que seria uma pessoa que se transforma em uma bola de fogo que voa até os cemitérios e come os cadáveres dos mortos que foram recentemente enterrados. Mulheres de minha família afirmam terem visto esta entidade em meses recentes.

TX IFAM E TX IGASÕ (MENINA E MENINO)

É necessária uma aldeia inteira para criar uma criança.

Conforme o bebê vai crescendo as demarcações de gênero passam a ser atribuídas a aquela pequena criança. No kheul, as meninas passam a ser chamadas *tx ifam* e os meninos passam a ser chamados *tx igasõ*. Por volta dos dois anos de idade, os pais passam a atribuir pequenas tarefas à criança, para que ajudem nos afazeres, alguns destes afazeres são imitações do que os pais fazem. Porém, Pereira (2013, p. 20), ao pesquisar com seu povo, explica que ao debatermos que as crianças imitam os adultos, devemos pensar isto junto com o fato de que a criança também possui agência e autonomia, “ela não só imita os adultos, mas, formula seus próprios pensamentos e vivências”. Como explica Camila Codonho ao pesquisar com o povo Galibi-Marworno, o mundo da criança não está dissociado do mundo do adulto (2012, p. 53). O mundo da menina Karipuna não está dissociado de outros mundos, pois há intercâmbios com as pessoas adultas e com o invisível.

Nesta fase da infância se fortalece o vínculo entre os irmãos ou com outras crianças da família dentro da casa em que convivem. Crianças mais velhas passam a fazer parte da rede de

apoio para cuidar de irmãos ou primos mais novos. Minha mãe conta que a criança Karipuna, ao nascer, é cuidada pela mãe, pelo pai e por crianças mais velhas da família. Estas últimas seguram, brincam e cuidam do bebê, enquanto os pais fazem tarefas domésticas, trabalham nas roças ou desempenham outras funções na aldeia. Codonho (2012), em seu artigo sobre os cuidados das crianças mais velhas para com as crianças mais novas no povo Galibi-Marworno, trata que a família toda é rede de apoio para a mãe e o bebê, desde as crianças mais novas, até os parentes mais velhos. As pessoas se responsabilizam para que o bebê coma, o observam durante o sono, zelam para que não se machuque e esteja limpo, brincam com a criança e a carreguem no colo. Pereira (2013, p. 48) explica que toda a família é responsável pelos cuidados que tratam da maturação dos filhos nos povos indígenas do Alto Rio Negro, semelhante ao que acontece nas famílias Karipuna e Galibi-Marworno.

Em minha família, em caso de doença dos pais, os demais parentes se responsabilizam pelos cuidados com a criança até que os pais se reestabeleçam de saúde. Em casos de morte dos pais, a criança fica sob responsabilidade de um dos parentes. Isto, também, é comum entre as demais famílias Karipuna. A criança não deixa de ser cuidada. Suzana Karipuna, minha mãe, fala que, durante sua infância, as tarefas que lhe eram atribuídas era ajudar a fazer comida e cuidar das crianças mais novas da casa. As fotos de infância de minha mãe, doadas para esta pesquisa por uma de suas irmãs, são todas com bebês Karipuna no colo. Mas, Suzana também conta que além dos cuidados com as crianças e com as outras tarefas domésticas, fazia parte de sua infância aprender a fazer artesanato com a mãe. Com Delfina aprendeu a fabricar cuias e marcar nelas os grafismos de nosso povo. Hoje, as crianças ainda aprendem a fazer artesanato com os pais e outros parentes mais velhos. Mas, principalmente, com as mulheres da família, pois são as mulheres quem mais incidem na fabricação artesanal no povo Karipuna. Porém, as crianças também aprendem as técnicas de artesanato com as professoras, professores e outros especialistas da aldeia, que são convidados para participarem de atividades nas escolas indígenas. A questão da relação das mulheres com o artesanato será tratada no capítulo quatro e cinco.

Suzana também conta das brincadeiras tinha com os irmãos em Santa Izabel, que de acordo com suas memórias consistiam em brincarem no igarapé próximo da casa, pulando na água; imitarem bichos; brincarem com pedaços de madeira, imitarem que faziam o turé; brincando também de fazerem artesanato. Um dia eu estava acompanhada de minha mãe em uma atividade na reserva etnográfica no Museu Paraense Emílio Goeldi e ela me contou como ela e o irmão gêmeo gostavam de brincar de fazer colares de *xiri xiri* e paina da árvore

Sumaúma (*Ceiba pentandra*) e arcos emplumados (*kuhun*). Tratando sobre a produção do artesanato como forma de brincadeira entre as crianças, Suzana narra que quando pequena passeava constantemente com as irmãs e irmãos por um lugar chamado “Campinho”, na Terra Indígena Uaçá, onde recolhiam miçangas encontradas no chão desse lugar. Ela conta que essas miçangas pareciam nunca acabar, pois sempre era encontrado mais. Perguntei para minha mãe por que as miçangas nunca acabavam. Então, ela respondeu que os mais velhos diziam que no Campinho havia acontecido uma guerra entre povos indígenas antigos e que as miçangas que as crianças pegavam para brincar eram dos adornos das pessoas que haviam lutado na guerra e tinham tombado mortos naquele local. Minha mãe afirma que os “antigos derrubaram muitas miçangas naquele lugar”, em analogia as mortes ocorridas na guerra. Afirma, também, que eram miçangas muito bonitas, que não se encontravam em lugar algum. Outro divertimento para as crianças da aldeia Santa Izabel da infância de minha mãe (década de 1950 e 1960) eram participar de pajelanças de uma pajé chamada Cecília, espaço em que uma entidade que representava um macaco gostava de brincar com as crianças.

Uma de minhas tias maternas me explicou que uma das irmãs agia como menino, pois saía para pescar, sendo esta uma atividade masculina. Hoje, tanto mulheres como homens pescam. É uma necessidade para alimentar a família. É comum ver as crianças brincando nos igarapés e rios, se banhando, ajudando as mães ou outras mulheres da família a lavarem a roupa da casa e as louças. As crianças participam dos *turés*, recebem benzimentos, sopros e rezas. Faz parte da dinâmica da infância e da juventude acompanhar os pais até a roça ou até o mato para pegar frutos, castanhas, madeiras e extrair óleos. Para os meninos faz parte da dinâmica participar de caçadas.

Visitei a aldeia Pakapuwa com Cotinha, afilhada de minha tia materna Glória. Quando chegamos na aldeia, as mulheres estavam dentro do mato na dinâmica de retirar uma madeira chamada *guaribinha* para terem como cozinhar os alimentos, entre elas meninas, jovens e uma adulta. Um de meus primos, com a idade de 9 anos, sempre acompanha o pai em pescarias e colabora em pequenas caçadas. Uma mulher Karipuna me acompanhou a casa de um de meus primos, para conversarmos sobre uma pesquisa que minha mãe estava realizando. Sua filha, uma criança de cerca de dez anos na época nos acompanharam. Durante o caminho a criança demonstrou um grande domínio sobre várias espécies de plantas e seus frutos. Queria parar para admirá-las e comer as frutas. Sua mãe contou que o que a filha mais gostava de comer eram frutas. De maneira autônoma a menina dedicou-se a pegar taperebá em uma árvore e a comer os frutos com um molho de pimenta e vinagre, o que aprendeu com as crianças de sua idade de

outra aldeia Karipuna. Em outro momento, um menino Karipuna, meu primo, informou que não gostaria de beber vinho de patauá (suco) como sobremesa na janta, pois durante a tarde havia comido muito taperebá e tinha receio de passar mal. As crianças, de acordo com os conhecimentos dos mais velhos, sabem o que podem e o que não devem comer, quais alimentos devem ser misturados ou não. Tecem agências sobre a própria alimentação e saúde. Este mesmo menino dias depois, junto de outra menina estavam catando mangas na mangueira que ficava na beira da casa de um outro tio. É alimentação, mas, para eles também é uma forma de brincadeira, divertimento e de desenvolver relações de amizade. Ao ouvir as mulheres Karipuna, também observei que um momento importante da participação das crianças nas comunidades indígenas, é a sua participação na soltura das tracajás, que são cuidadas pelos Agentes Ambientais Indígenas (AGAMIN), por meio do projeto *kamahad tauahu*, que em português significa camaradas das tartarugas ou amigos das tartarugas.

Voltando, a Suzana, por ser gêmea, é considerada *hoho*, ou seja, uma espécie de pessoa que foi este *karuãna* em sua vida anterior. Além de que pessoas gêmeas são consideradas pajés em potencial. Os *hohos* são descritos como seres pequenos, que tem o corpo totalmente coberto por cabelos e que andam em pares pelas matas e cavernas brincando igual crianças. Quando crianças gêmeas nascem, é porque o pai ou a mãe dos bebês foi encantado por *hohos*. Os *hohos* deixaram o mundo dos *karuãnas* e se tornam gêmeos humanos. No livro da pesca dos povos indígenas do Oiapoque, a liderança Creuza dos Santos afirma que em sonhos os *hohos* já lhe apareceram como duas meninas de cabelos lisos, pretos e com franjas (2018, p. 41). Os *hohos* são seres aos quais os Karipuna atribuem os gêneros feminino e masculino. Segundo nosso sistema, os *hohos* possuem um bicho de estimação que é o *xen hoho*. Suzana diz que este é um guarda, ou seja, um ser que protege os *hohos*. Ele é como se fosse um cachorro. Como na aldeia as famílias costumam ter vários filhos, a próxima filha ou filho que nasce após crianças gêmeas é identificado como o *xen hoho*, que veio para este mundo atrás dos *hohos* com saudades de seus donos. Este exemplo demonstra a relação da mãe e das crianças com o outro mundo e como existem intercâmbios e redes de parentesco com seres do mundo invisível. Minha avó não queria que os filhos crianças brincassem em lugares em que moravam *hohos*, como cavernas, pois ela temia que estes encantados levassem de volta seus filhos para viver no Outro Mundo. Crianças que tem parentesco com bichos tem a alma (*nam*) mais vulnerável que outras crianças.

Segundo Codonho (2012), no povo Galibi-Marworno é perigoso que os pais surrem as crianças nas costas, pois corresse o risco de que a alma, a *nam*, do pequeno, saia de seu corpo.

Minha mãe narra que um de seus irmãos tinha uma brincadeira de querer bater em suas costas, ao que ela respondia para ele, que com a pancada ele iria quebrar seu espelho. Pois para o povo Karipuna é nas costas das pessoas que se guardam os *karuãnas* daquelas e daqueles que têm o potencial para serem pajés. As pessoas que são pajés possuem um espelho nas costas onde moram *karuãnas* que fazem parte da sua rede de amigos e companheiros e que mediam seus poderes, se este espelho quebrar a pessoa que é pajé, morrerá. O espelho pode quebrar por meio de uma pancada nas costas da pessoa. Esse espelho é como uma passagem para o Outro Mundo. Em Carlos Fausto (2008, p. 334), aparece uma discussão de que os corpos dos donos, mestres ou xamãs, podem ser lidos como imensas malocas, onde residem outros seres. Em nosso caso, não são malocas, mas, espelhos.

Figura 20: Imagem de Suzana Primo dos Santos criança cuidando de seu primo Washington em Santa Izabel na Terra Indígena Uaçá. Imagem do início dos anos 1960. Acervo pessoal.

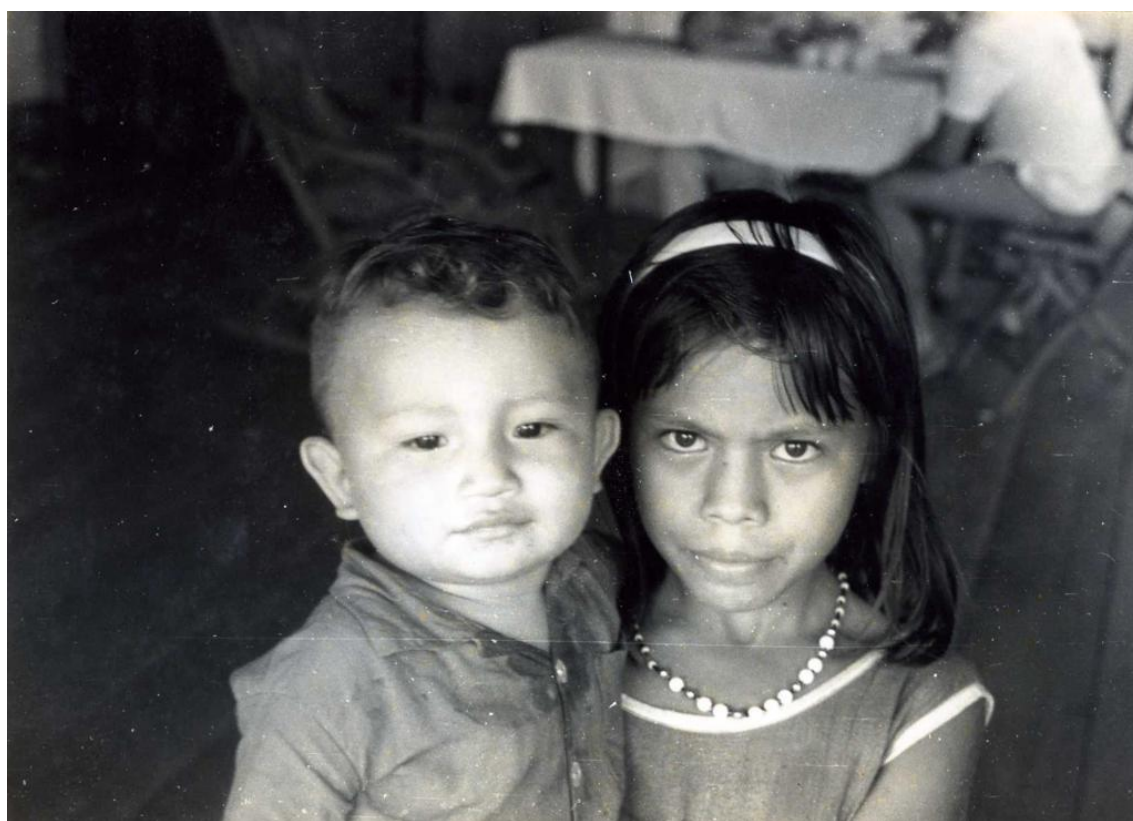


Figura 21: Imagem de Suzana Primo dos Santos cuidando de seu sobrinho Douglas na Aldeia Santa Izabel na Terra Indígena Uaçá no início da década de 1960. A criança menor usa um brebi, um pequeno saco usado no pescoço como colar com objetos que protegem a criança. Imagem cedida por Izabel Martinez.



A infância de minha mãe na aldeia foi diferente da minha infância na cidade de Belém, Pará. Eu não tinha outras crianças Karipuna ou de outros povos indígenas com quem brincar. Eu saía para a escola, era minha mãe quem me levava, aprendia os conhecimentos dos não indígenas, ela me buscava e em casa eu brincava de boneca, de inventar histórias e assistir

filmes na televisão. O que tenho de mais marcante em minhas vivências de infância é que minha mãe sempre me explicava que eu era Karipuna, que erámos do rio Curipi e que meu avô era o cacique Coco, além de me contar histórias. Mesmo longe da aldeia, eu constantemente convivía com minhas tias e alguns primos que estavam na cidade de Belém, trabalhando e estudando, aprendia a identificar quem eram meus parentes, pois minha mãe me explicava. Meu pai pedia para minha mãe me ensinar a língua e ela preferia não ensinar, pois acreditava que aprender a língua indígena me atrapalharia na escola não indígena. Algo que meu avô também pensou quando os filhos começaram a estudar com professores não indígenas dentro da aldeia e fora dela. O que também acontece com Pereira (2013), quando explica por que o pai não lhe ensinou a língua. Hoje, em meu povo o ensino da língua é incentivado pela escola indígena e pelas lideranças, sendo também bastante incentivado pelas mulheres que participavam da Associação de Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM), que em reuniões explicam sobre a importância de os filhos falarem na língua materna dos povos que compõem esta associação.

Recordo que minha mãe me levava quase todos os dias até seu trabalho e ver seu trabalho, me fazia entender que eu era uma criança indígena em uma sociedade de não indígenas. Lembro que constantemente frequentávamos as reuniões do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e reuniões de indígenas que viviam na Região Metropolitana de Belém. Na época, como era uma criança, eu não entendia o que era discutido nestas reuniões, eu ficava quieta observando, mas tinha o conhecimento de que minha mãe se envolvia e tinha protagonismo no movimento indígena. Assim, fui aprendendo que era importante estar no movimento. A parenta Luana Kumaruara, liderança e antropóloga, recorrentemente fala em suas palestras sobre a importância pedagógica dos filhos acompanharem os pais no movimento indígena. Pois, brincando e observando, as crianças passam a ter conhecimento da importância de darem continuidade às lutas pelos direitos conquistados. Apenas depois de adulta, é que tive a dimensão do quanto foi importante acompanhar, ainda menina, a trajetória de minha mãe no movimento indígena. Foi com ela com quem primeiro aprendi a importância das pautas e lutas para o território.

Sobre observar as pessoas adultas, Suzana, conta-me que desde a infância observava as mulheres mais velhas de seu povo e que era nesta atitude de observar e na convivência com elas, que aprendia sobre o que era ser Karipuna e ser mulher dentro do seu povo. Isto demonstra, como afirma Rosenilda dos Santos Martins (2022, p. 219-220), indígena Karipuna, que o aprender no cotidiano com as outras mulheres e o intercâmbio dos conhecimentos entre as gerações é fundamental para as indígenas Karipuna. Conta que as mulheres, na posição de

filhas, aprendem muitos dos conhecimentos de seu povo, a partir dos conhecimentos transmitidos por suas mães. Mas, também, aprendem muitíssimo nas conversas cotidianas, que abrangem os círculos de amizade e coleguismo com vizinhas nas aldeias, completando que também há trocas de conhecimentos em reuniões, encontros e oficinas voltadas para os conhecimentos femininos. Em sua pesquisa, Rosenilda volta-se, principalmente, para as trocas de conhecimento que tratam sobre os partos, doenças e remédios feitos a partir de plantas do território. Tanto na pesquisa de Martins (2022), quanto em artigo da antropóloga Eneida Côrrea de Assis (2012), aparece a preocupação das mulheres Karipuna em ensinarem para as filhas e filhos os conhecimentos de seu povo. Glauce, professora na Escola Indígena Estadual Manoel Primo dos Santos na aldeia Santa Izabel (T.I. Uaçá), explica que é importante que os pais ensinem aos filhos aquilo que gerações anteriores aprenderam na infância com seus antigos, como fazer cuias, participar dos mutirões nas roças, dos ajudados para limpeza das aldeias e outros trabalhos coletivos.

Um dos homens com quem conversei para a tese, para tentar entender a relação das crianças com as mães na aldeia, me explicou que os pais educam a criança, mas que as professoras e professores da escola das aldeias também são pessoas responsáveis pela criação e educação, pois professoras e professores são como espelhos para as crianças e jovens indígenas. Afirmando que, além dos pais e outros familiares, é a escola onde quem passa a cultura para as crianças e juventude. A fala deste homem me recordou uma fala de Luene Karipuna (28 anos) durante a Conferência das Partes da Organização das Nações Unidas (COP 30), na qual ela explicou que as lideranças são referências para as crianças e que foram referências para si, para que ela se tornasse mais tarde liderança. Nisto vou entendendo que é a comunidade quem cria e cuida das meninas e meninos indígenas, cada um tem suas responsabilidades em moldar os adultos que serão. A comunidade cria quem serão as futuras mulheres Karipuna. Existe uma frase popular, que desconheço a origem e que recorrentemente ouço de pessoas indígenas e não indígenas, a frase diz “que é necessária uma aldeia inteira para criar uma criança”. Está frase faz muito sentido na infância Karipuna.

Tratando das sociabilidades das crianças ligadas a escola, em uma das ocasiões em que pesquisei na aldeia, havia uma professora não indígena que estava alugando um quarto na casa de uma das minhas tias maternas, as vezes eu passava o dia e dormia na casa desta tia na aldeia e recordo das crianças irem até a casa para conversarem com a professora, para consultarem se a tarefa que faziam em cartolina sob a biodiversidade aquática estava correta. Outro professor não indígena, também morava na aldeia e por vezes ele tinha de trazer um dos filhos, que

morava na cidade para ficar com ele em Santa Izabel. Como a criança era pequena, ele acabava sendo incorporado e acompanhando as atividades que o pai realizava. Em uma ocasião ele foi a única criança quem foi com os homens adultos em uma expedição na terra indígena. Isto é para demonstrar, brevemente, a relação das crianças com pessoas não indígenas que vão até a aldeia e são incorporadas à vida na aldeia.

As crianças e jovens Karipuna circulam entre as aldeias, seja acompanhada dos pais ou não. Principalmente, por conta das amizades que desenvolvem com outras crianças ou jovens de sua idade ou idade aproximada. Crianças e jovens da aldeia Santa Izabel circulam, principalmente, por aldeias próximas como Txipidõ, Taminã, Espírito Santo e Pakapuwa. Isso é comum, também, porque as crianças e jovens das aldeias Txipidõ, Taminã e Pakapuwa estudam na aldeia Santa Izabel. Após irem para a escola, é comum observarmos as crianças sentadas na ponte que tem na frente da antiga casa do cacique Coco, onde ficam a conversar e consumir chopps⁹ de frutas e bombons, o que costuma atrair muitas crianças que apreciam tais doces, para o comércio de minha tia Glória que os vende à elas. Minha tia relata que existem dias que os maiores consumidores do comércio são as crianças. É grande a quantidade de crianças que passam pelo comércio de minha tia para comprarem estes produtos, assim, como outros que são solicitados pelos pais.

As crianças, também circulam pela cidade de Oiapoque. Geralmente, acompanhando seus pais em compras, visitas a parentes e consultas médicas. Uma criança indígena, moradora da aldeia relatou, que não gostava de ir para a cidade, que não compreendia por que os pais o levavam para as compras, pois, gostava de ficar na aldeia e por ele ficaria na aldeia, quando os pais precisassem ir à cidade. A mãe desta criança, também relatou que não gostava de ir à cidade, pois a viagem era cansativa e ela sentia que seu corpo adoecia. Famílias indígenas que moram na cidade tem seus filhos como estudantes das escolas públicas do município. Sendo uma demanda de mulheres indígenas que sejam trabalhadas discussões sobre o racismo contra estudantes indígenas nas escolas do município, já que as crianças e jovens estão vulneráveis a esta forma de violência no espaço escolar.

Hoje as mulheres Karipuna evidenciam que as infâncias na aldeia adquirem novos sentidos. As crianças gastam boa parte de seu tempo dedicando-se ao uso dos aparelhos

⁹ Nos estados do Pará e Amapá chopp é suco de fruta congelado dentro de pequeno saco plástico. Produto bastante consumido por crianças, mas também apreciado por adultos. Consume-se o chopp furando uma das pontas do saco plástico e fazendo a sucção. Em alguns restaurantes destes estados, chopp também pode ser bebida alcoólica. No caso desta tese me refiro ao chopp de suco de frutas.

celulares, onde assistem vídeos e brincam em jogos eletrônicos. Algumas mães estão preocupando-se de os filhos não se dedicarem a outras formas de brincadeiras, estudos ou sociabilidades da aldeia. Como mães discutem entre si, quais os impactos destas tecnologias para as crianças, juventudes e para o povo Karipuna. Buscam formas de como as questões culturais podem se articular com a tecnologia nestas primeiras fases da vida. O povo Karipuna não entende o acesso a essas tecnologias desde a infância como algo ruim, mas debatem sobre como melhor orientar os filhos sobre este acesso, suas possíveis vantagens e prejuízos. Sobre as crianças, as mães também expressam outros receios, como o medo dos filhos adquirirem doenças que tenham como contexto as mudanças climáticas e a contaminação por meio do garimpo. Outra mulher externou receios das meninas indígenas sofrerem abusos sexuais nas aldeias ou fora delas.

Figura 22: Crianças e mulheres Karipuna. Imagem de Vicent Carelli, 1982.



Figura 23: Izabel Martinez no colégio Santa Rosa em Belém no estado do Pará. Fotografia cedida por Izabel Martinez.

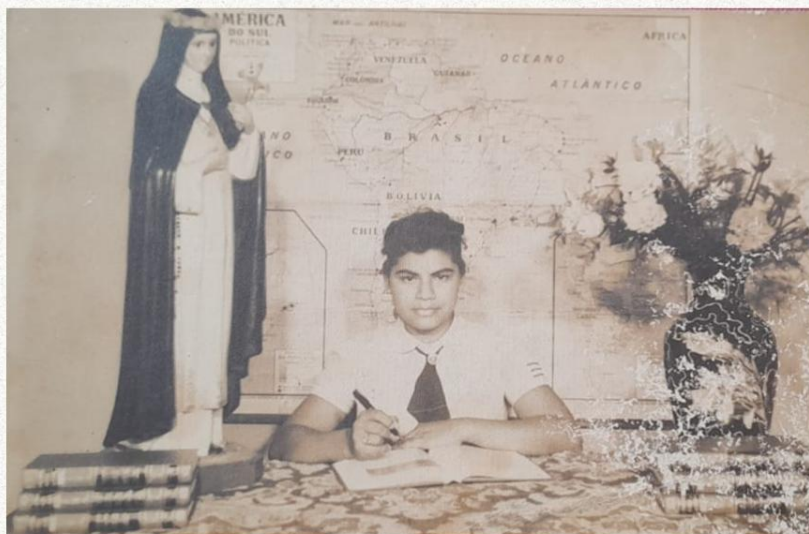


Figura 24: Minha tia materna Estela brincando com os primos durante a infância. Imagem cedida por Izabel Martinez.



Figura 25: Imagens de crianças lavando louça, brincando na água, pescando e acompanhando a família na roça. Fotografias do Acervo pessoal de Miguel Chicaoka, ano de 1992¹⁰.



¹⁰ Tive contato com as imagens feitas pelo fotógrafo Miguel Chicaoka após ele compartilha-las elas comigo durante uma oficina de fotografia em setembro de 2025.

Figura 26: Meninas Karipuna na Aldeia Espírito Santo na Terra Indígena Uaçá. Fotografia de Ana Manoela dos Primo dos Santos em janeiro de 2017.



Figura 27: Meninas Karipuna, minhas primas maternas Thaina e Thalia, descamando peixe na Aldeia Santa Izabel na Terra Indígena Uaçá. Fotografia de Ana Manoela Primo dos Santos em janeiro de 2017.



Figura 28: Menina, minha prima materna Thalia, ajudando a família na produção de farinha. Fotografia de Ana Manoela Primo dos Santos em janeiro de 2017.



O INÍCIO DA VIDA ADULTA E MENSTRUACÃO

O sangue menstrual ora é como um perfume que atrai, ora é como um veneno

Nesta sessão trataremos de como a menina se torna mulher no povo Karipuna, a partir de nosso sistema. Este é um tema que trabalhei em meu trabalho de conclusão de curso e em alguns artigos posteriores (Primo dos Santos Soares, 2018, 2019, 2023, 2025). Conforme me ensinaram minha mãe e algumas de minhas tias maternas, a menina passa a ser jovem no povo Karipuna quando tem a sua primeira menstruação, a menarca. Como jovem ela está se preparando para um dia ser reconhecida como uma mulher adulta. A menstruação para nós tem diversos significados. No tempo dos antigos menstruar pela primeira vez, significava que as jovens já estavam com o corpo preparado para casar e gerar filhos. Minha tia materna, Estela, narrou que quando as meninas Karipuna tinham a menarca, era a natureza avisando que elas já eram mulheres e poderiam ser mães. De acordo com Cecilia McCallum (1999, p. 167), a

menstruação, entre as Kaxinawá, também, tinha significado semelhante, de que as mulheres atingiram a capacidade de terem filhos.

Como o nosso sistema explica que com a menstruação é permitido casar, ao olharmos para as histórias das mulheres Karipuna é comum que nos deparemos com jovens que se casaram muito cedo, em idades análogas a adolescência para os não indígenas. Um primo explicou-me que isto é visto como normal na aldeia, mas que as pessoas que vem de fora têm um impacto cultural com casamentos de pessoas mais jovens, identificando isto como uma forma de violência. Mas, no contexto Karipuna, isto também vem se modificando. Embora, ainda faça parte dos modos de vida na aldeia casar-se jovem, acontece de uma parcela das jovens Karipuna virem adiando o casamento e terem filhos mais tarde, as vezes por questão de estudos, outras de empregos, outras por entenderem que ainda não é o momento, outras por estarem ocupadas com questões do movimento indígena, é difícil precisar um motivo para que adiem. São situações particulares da vida de cada uma. Em nosso sistema casar-se, ainda é visto como uma forma de a mulher adquirir um status social de pessoa adulta, pois ao se casar, começa a constituir sua própria família, casa e roça.

A menstruação no povo Karipuna é chamada *djispoze*. Em alguns casos, as antigas também a chamavam de *lalin*, que significa lua, fazendo uma analogia ao fato de que as mulheres menstruadas estão de lua. No sistema do povo Karipuna a lua é uma figura feminina, uma filha que se sacrificou para que a noite passasse a existir e sua família pudesse dormir e parar de vagar na escuridão. Um de seus irmãos homem, também se sacrificou e se tornou o sol, assim, surgindo o dia. A lua e suas fases são um marcador do tempo importante para o povo Karipuna.

O sangue menstrual das mulheres Karipuna ora é explicado como um fluído corporal que atrai os *karuãnas* fazendo com que eles queiram se casar com uma mulher e levá-la para viver no Outro Mundo, fazendo com que seu corpo sofra uma metamorfose e ela se torne também um *karuãna*. Ora como um fluído corporal que suja os rios, moradas dos *karuãnas*, o que faz com que eles através do seu olhar de bicho enfeitem as mulheres para que elas adoeçam e morram. O sangue menstrual ora é como um perfume que atrai, ora é como um veneno que repele bichos encantados. Nas histórias Karipuna os amantes em potencial de uma mulher indígena são as cobras encantadas e os jacarés (Belaunde, 2006). A antropóloga Ana Gabriela Morim (2016, p. 36-37), argumenta que, entre os Krahô, são os espíritos das plantas que podem seduzir as pessoas. Para nós, as plantas podem ser *karuãnas* e ter agências humanas.

Existem espécies que protegem as casas. Mas, não há relatos de plantas que seduziram pessoas. No nosso sistema existem histórias de mulheres que por entrarem menstruadas no rio foram sequestradas por cobras (Primo dos Santos Soares, 2019; Tassinari, 2003; Vidal, 2007). Minha mãe narra uma vez tropeçou e caiu menstruada no rio, ficou com medo, mas, nenhum mal lhe aconteceu. Em outra narrativa, uma de minhas tias conta que minha avó tomou banho menstruada em um olho d'água e o pajé teve de conversar com os bichos para não lhe fazerem mal, a orientando a nunca mais entrar menstruada em rios, lagos, igarapés ou olhos d'água. Em outra narrativa uma amiga Galibi-Marworno me contou da sua amiga menstruada que entrou na água e de noite passou a sonhar com encantados, o que somente passou com o auxílio de um pajé. Outra parenta Karipuna afirmou que ao acompanhar uma amiga, que foi urinar menstruada no mato, ambas ouviram sopros em seus ouvidos, sinalizando que estavam sujando moradas de *karuãnas*. Alcimara Karipuna explicou que familiares diziam a ela para não ir ao igarapé quando estivesse menstruada, porque *hohos* podem fazer o mal para a pessoa e a maldade vem no sangue da pessoa que é encantada por eles. Professoras não indígenas que fazem pesquisas nas aldeias, também já me contaram casos em que foram orientadas por mulheres experientes a não entrarem na água em caso de estarem no período menstrual. Na tese de Antônio Roberto Guerreiro, há a história de uma jovem Kalapalo que engravidou do Morcego pescador sem haver intercursos sexual entre ela e este encantado, apenas por estar menstruada banhando-se no rio e ele ter se agradado de sua beleza (Guerreiro, 2012, p. 175). Nas narrativas Karipuna não há intercursos sexual para engravidar dos *karuãnas*, é dito que isto ocorre quando a mulher menstruada entra na água, na mata ou nas roças, lugares de morada dos encantados. Ela é encantada por eles. Nas narrativas Karipuna não existe a menstruação no Outro Mundo, pois as *karuãnas* fêmeas não tem a capacidade de menstruar. Além destas informações, uma tia e uma prima, Glória e Lia, me explicaram que a mulher menstruada não pode pintar cuias, porque a tinta do *kumate*, usada para que a tintura pegue na cuia, começa a estragar. Ela não deve extrair óleos de árvores, porque o óleo apodrece. Tia Glória, contou-me, ainda, que ninguém pode ver a mulher Karipuna, esteja menstruada ou não, pintando uma cuia, para que a tinta do *kumate* não estrague. A estas questões de ninguém poder olhar a mulher Karipuna tingindo a cuia, minha prima Lia chamou de segredo das mulheres.

A antropóloga Luisa Belaunde (2006, p. 208), argumenta que na Pan-Amazônia o sangue menstrual tem efeito transformador nos corpos das pessoas e dos seres de Outro Mundo e que existe uma multiplicidade de costumes em torno da menstruação. A pesquisadora destaca que o sangue menstrual significa transformação, vingança e outros espaços-tempos

cosmológicos. Entre as Karipuna existem histórias como a de Catarine, uma indígena de nosso povo que quase virou *karuãna* porque uma cobra a queria como esposa, por ter viajado menstruada de canoa. Thiane dos Santos, moradora da aldeia Santa Izabel, me contou de uma história, que Dona Xandoca compartilhou consigo, de uma mulher menstruada que tinha ido junto a outras mulheres lavar roupa e limpar peixe no rio. Esta mulher por entrar menstruada na água, foi encantada por um *karuãna*. Ela foi ficando com a pele lisa como a de uma cobra e grávida de filhos cobras, por fim, foi embora ficar com o marido Cobra no Outro Mundo. Els Lagrou (2009, p. 44-45), explica que a relação de sociabilidade com os seres de Outros Mundos, pode induzir a tornar-se o Outro, ser como estes outros seres. A menstruação aponta para uma espécie de abertura, pois um corpo aberto pode ir para Outros Mundos e se pôr em perigo. Rezadores e sopradores Karipuna são especialistas em técnicas para fechar os corpos.

Quando debato questões de as mulheres terem filhos de bichos é comum que mulheres não indígenas me questionem se estas histórias não ocultariam a violência do estupro. Considero que não, pois as crianças que dizem ser filhos de bichos têm seus pais biológicos humanos. Estas são narrativas para explicar quando as crianças nascem com doenças, marcas na pele (como o caso de uma criança na aldeia, que teria uma marca na pele que se assemelharia a pintura do corpo da cobra), gêmeas ou quando se tornam pajé ao longo da vida. Em outros casos me perguntam se a questão da menstruação não é uma forma de controle sobre as mulheres. Também respondo que não, pois as histórias da menstruação explicam que as mulheres devem repousar quando menstruadas, que como mulheres temos de zelar pela limpeza dos lugares e respeitar que nos territórios existem outras formas de vida de seres visíveis e invisíveis. A questão da menstruação nunca me pareceu um problema para as mulheres Karipuna, pois mesmo menstruadas, elas trabalham, estudam e participam do movimento indígena, não é um impeditivo para que ocupem espaços e protagonismos. Além de que podem ter o odor do sangue camuflado para ao *karuãnas* por meio de defumações, pois a fumaça é uma substância que lacra o corpo, ou do uso de dentes de alho em seus bolsos. Mas é relevante sinalizar que as histórias de bichos com mulheres intermediadas pela menstruação, demonstra que no povo Karipuna existem as relações de parentesco com seres de Outros Mundos. Homens também podem ser encantados por *karuãnas* e por meio destes encantamentos adoecerem ou fazerem com que suas companheiras tenham crianças filhos de bichos. Isto, geralmente ocorre em ocasiões quando o homem vai caçar, pescar, ir a roça, tirar uma planta do mato e não pede licença aos *karuãnas*. Bichos também podem encantar e adoecer crianças que entram nas matas e águas sem pedir licença e fazendo barulho. Os *karuãnas* gostam de silêncio. Creuza, liderança

Karipuna, narra que uma mulher lhe apareceu em sonho, dizendo que as crianças não deveriam entrar e pular na água de um lago que frequentava com a família, pois aquele lago era morada dela. Por conta desse sonho, passaram a chamar o lago de “Lagoa da Índia”, explicando que as pessoas têm de ter cuidado e respeito com os lugares, porque eles têm donas, donos e mães (Vidal, 2019, p. 41-42). Minha mãe me explica que todo lugar tem mãe, que é uma entidade que cuida dele. Explicando que próximo de Santa Izabel tem um lugar que tem pai, porque é guardado pelo *gã papa xapo*, uma entidade masculina que protege.

CASAMENTOS

Os casamentos no povo Karipuna podem ser duradouros ou não. As uniões de casamento são monogâmicas e relações extraconjugais não são aceitas, devido aos sentimentos de ciúme que são atribuídos às partes que formam o casal e as fofocas e humilhações que são desencadeadas nas aldeias, quando se descobre a traição do marido ou da esposa. Os casamentos são comumente constituídos dentro de relações heterossexuais, embora tenha ciência de um casal de mulheres homoafetivas em uma aldeia e seja comum jovens indígenas da região assumirem-se gays, lésbicas ou bissexuais e terem relações de namoro entre si.

Em meu povo é considerado que um casal se casou quando ambos passam a residir juntos na mesma casa como uma família, passam a ter filhos e constroem sua roça. Porém, também, é comum que casais constituídos por pessoas Karipuna casem-se no civil para formalizar a união perante o estado e pouco comum que se casem no religioso, como por exemplo na igreja católica ou em igrejas evangélicas, que são as religiões que predominam em meu povo indígena. Os casamentos entre os Karipuna podem ser entre membros do próprio povo, da mesma aldeia ou de aldeias distintas, também existindo os casamentos com pessoas de outros povos e pessoas não indígenas. Em minha família há muitos casos de casamentos interétnicos, por exemplo: uma tia materna, Idalina, já falecida, se casou com o filho de uma liderança Galibi Kali’na, as filhas e filho que tiveram juntos identificam-se como Galibi Kali’na. Enquanto um tio materno, Deocleciano, casou-se com uma mulher Galibi-Marworno, também, já falecida, com a qual teve filhos e uma filha, que reconhecem o parentesco com os Galibi, mas que se identificam como Karipuna. Enquanto minha mãe casou-se com um homem não indígena.

É relevante destacar que as mulheres Karipuna têm autonomia nas escolhas de quem serão seus futuros parceiros sexuais. São poucos os relatos de parentas Karipuna de diferentes gerações, sobre mulheres de nosso povo que foram obrigadas a casar-se contra a sua vontade e estes relatos rememoram tempos muito antigos. Embora tenha conhecimento de que minha avó e avô maternos e alguns outros parentes, preferiam que os membros da família se casassem dentro do povo.

Sobre as diferenças em como meninas Karipuna que residem nas aldeias e nas cidades podem perceber os casamentos, certa vez uma senhora Karipuna narrou um diálogo entre sua neta e sua sobrinha que havia achado engraçado, ambas meninas Karipuna que na época tinham aproximadamente quinze anos. A sobrinha contava à neta da senhora que ansiava casar-se para ter sua própria família e tornar-se independente dos pais. Enquanto a neta não gostou da conversa que ouvia, não agradando-se do posicionamento da jovem parenta sobre casamentos, pois para ela era muito estranho que a outra moça Karipuna quisesse se casar tão nova, para “ter independência”. A diferença entre as meninas é que a sobrinha havia residido a vida toda na aldeia, enquanto a neta havia morado a vida toda na cidade, frequentando a aldeia apenas em festas, feriados e férias. De fato, para as mulheres Karipuna, casar-se e ter a própria família é sinal de independência, significa que a pessoa Karipuna se tornou adulta, formará família, terá sua roça, trabalhará. Lembro, que quando tinha a mesma idade da neta, também tinha o mesmo estranhamento que ela, pois por sempre estar na cidade não achava natural me casar e ter filhos tão jovem, como ocorria com alguns familiares. Além de que era ensinada por pessoas de minha família materna e paterna que eu deveria me casar em idade diferente das minhas parentas indígenas.

Relacionando os comportamentos relatados das meninas e mulheres Karipuna para com os casamentos quando residentes nas aldeias e nas cidades, é possível pensar o que a antropóloga Christiane Lasmar (2007) percebe entre as mulheres Tukano no Alto Rio Negro: que a frequência de interação com os brancos e com as cidades transforma os modos como se estabelecem os vínculos conjugais e as parcerias sexuais entre mulheres indígenas com homens indígenas e não indígenas. Pois, hoje em dia, cresceu a frequência das indígenas Karipuna que se relacionam com homens que não são de povos originários. Assim como aumentou a frequência de homens Karipuna que se relacionam com mulheres não indígenas. Pois, passamos a ter acesso maior as cidades, onde residem populações não originárias e assim vamos constituindo variadas e novas formas de relações de parentesco e trocas em meio a um casamento. É importante que mulheres e homens que se casam fora do povo, façam isto com

alguém que colabore com o povo Karipuna e não com alguém que vá afastar o cônjuge e os filhos do casamento do nosso sistema. As mulheres Karipuna, em seus discursos destacam como é importante ter um marido que as apoie na criação dos filhos, nas suas escolhas de estudos, profissão e em sua participação no movimento indígena.

Se a menstruação, o casamento e ter filhos constitui tradicionalmente as jovens como adultas no povo Karipuna, o que vem depois disto? Quando idosas as mulheres Karipuna passam a ser consideradas antigas, ghãmun. Uma palavra que, também, serve para o gênero masculino. Mulheres com muitos conhecimentos devido ao tempo de vida no território e devido terem conhecido as pessoas de gerações anteriores e vivido tempos que os mais novos não presenciaram. São percebidas como pessoas sábias a quem devemos ter respeito.

Figura 29 – Mulheres Karipuna antigas. Bernadete, Teresa, Suzana e Catarina sentadas em um Kabê na Aldeia Santa Izabel na Terra Indígena Uaçá. Fotografia de Ana Manoela Primo dos Santos, ano de 2018.



NOTAS SOBRE A ALDEIA DAS MULHERES

Um fato interessante que ocorreu em uma das viagens que fiz para Oiapoque, é que houve um dia em que cheguei na aldeia e precisava falar com o cacique, meu primo Jacson, sobre uma das pesquisas que estava realizando em antropologia. Porém, meus familiares explicaram que seria melhor eu falar com ele no dia seguinte. Pois, naquele momento ele estaria ocupado em uma reunião com todos os homens da aldeia e as mulheres não participariam desta pauta. Nos dias que se seguiram as mulheres me explicaram que a reunião era para que os homens se planejassem para irem até os limites das Terras Indígenas, para verificar se havia invasões, lixos e se as placas que identificam as Terras Indígenas estavam visíveis e em seus lugares. As mulheres Karipuna não participam desta viagem até os limites das Terras Indígenas, mas, em casa, auxiliam os maridos na organização de seus pertences. Mulheres que são cacicas participam mais direta e ativamente da organização da viagem junto aos homens. Tratam diretamente com eles sobre a logística. Embora, também, não integrem a comitiva de viagem.

As mulheres de Santa Izabel, explicaram para mim, que os homens saíam da aldeia para este trabalho coletivo e que neste dia somente as mulheres estariam na aldeia, e entre brincadeiras e risos relatavam “que a aldeia seria das mulheres”. Naquele dia recordo que os únicos homens que ficaram foi um senhor idoso e um outro que morava em uma aldeia vizinha, Pakapuwa, que acompanha as atividades em Santa Izabel, mas que não participou por conta da idade e por estar se recuperando de um tratamento contra o câncer de próstata. Fatores como idade e doenças podem impedir que um homem participe ativamente da ida até os limites da Terra Indígena, ou até os picos, ou até as reservas como também chamam esta atividade. Recordo, também que, neste dia, um homem não indígena, mas que residia em Santa Izabel por ser professor da escola da aldeia, também participou da ida até os limites, já que o solicitado era que todos os homens aptos da aldeia participassem. Homens que residem em uma aldeia ou tem vínculo com uma, mas moram na cidade e não podem participar, devem mandar alguém em seu lugar para prestar esse serviço. Os jovens começam a acompanhar os pais e outros homens até os picos por volta da idade de 14 anos. Nesse dia saíram da aldeia às 6 da manhã e retornaram no final da tarde. Me informaram que foram até próximo de uma aldeia chamada Lençol, mas não são todas as aldeias que vão ao mesmo tempo até os limites da demarcação, as lideranças organizam para que cada comunidade vá até um perímetro dos limites da fronteira em períodos diferentes do ano. Os homens exercem papéis de cuidados com as fronteiras e historicamente foram as lideranças masculinas quem acompanharam a demarcação das Terras Indígenas em Oiapoque.

Assim, como os homens têm seus espaços em que apenas eles participam, as mulheres, também tem os espaços delas. Alguns dos espaços femininos em que participei em Santa Izabel foram ligados à saúde da mulher, os técnicos de enfermagem homens participavam da organização e tiravam algumas fotos para registro da atividade, mas logo saiam para que as mulheres pudessem conversar a vontade entre si. Estas reuniões que participei tratavam sobre o câncer de colo de útero e o câncer de mama. Ter apenas mulheres na reunião é importante, pois tem questões que, como mulheres, queremos conversar e aprender apenas entre nós. Em tais reuniões da saúde em Santa Izabel, as crianças também se fizeram presentes acompanhando suas mães.

CAPÍTULO 4 – AS MULHERES KARIPUNA E A GESTÃO COM AS ROÇAS E O ARTESANATO

De uma roça nasce uma família e de uma família nasce uma roça

Ouvi de uma mulher Karipuna da aldeia Santa Izabel que a mandioca tem origem associada a uma menina indígena de nosso povo, chamada Mani, que ainda criança faleceu em decorrência de uma doença. No local em que seus pais enterraram seu corpo, após algum tempo, cresceu uma roça com uma planta que não conheciam e que nomearam mandioca. Assim seria a origem desta espécie de acordo com o sistema Karipuna. As antropólogas Lucia van Velthem e Laurie Emperaire (2016, p.1), explicam que o cultivo de mandioca começou a cerca de 8600 anos na América do Sul. De acordo com os antigos de nosso povo, nós, sempre cultivamos diferentes espécies de maniva, para a obtenção da mandioca e posterior fabricação da farinha. De acordo com pesquisas e oficinas organizadas desde 2022 pela Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM), junto com os Agentes Ambientais Indígenas (Agamin)¹¹ e com o apoio de parceiros como o Projeto Floresta + Amazônia, Instituto de Pesquisa e Formação Indígena (IEPÉ) e Secretaria de Cultura do Estado do Amapá, foram identificadas entre os povos indígenas de Oiapoque a existência de 182 variedades de manivas. Porém, desta quantidade, foram identificadas que somente continuaram a resistir entre os povos indígenas de Oiapoque 59 variedades desde o ano de 2022, quando teve início a crise fitossanitária nas roças. Causada pelo fungo *Ceratobasidium theobromae* (*rhizoctonia theobromae*), popularmente conhecido como Vassoura de Bruxa da Mandioca. Pandemia das roças, é como é chamada por muitos indígenas de Oiapoque a crise fitossanitária, pelo fato de ter ocorrido logo após a pandemia de Covid-19, outras formas de se referir ao que vem acontecendo é “a pandemia após a pandemia”, “crise das roças”, “doença das roças”, “praga das roças” e “morte das roças”. Abaixo seguem os quadros feitos pela AMIM junto com os Agamin, presentes na exposição “A Pandemia nas roças nas Terras Indígenas do Oiapoque: Conhecimentos, vivências e práticas indígenas associadas ao cultivo da mandioca”, que está no Museu Kuahí dos Povos Indígenas

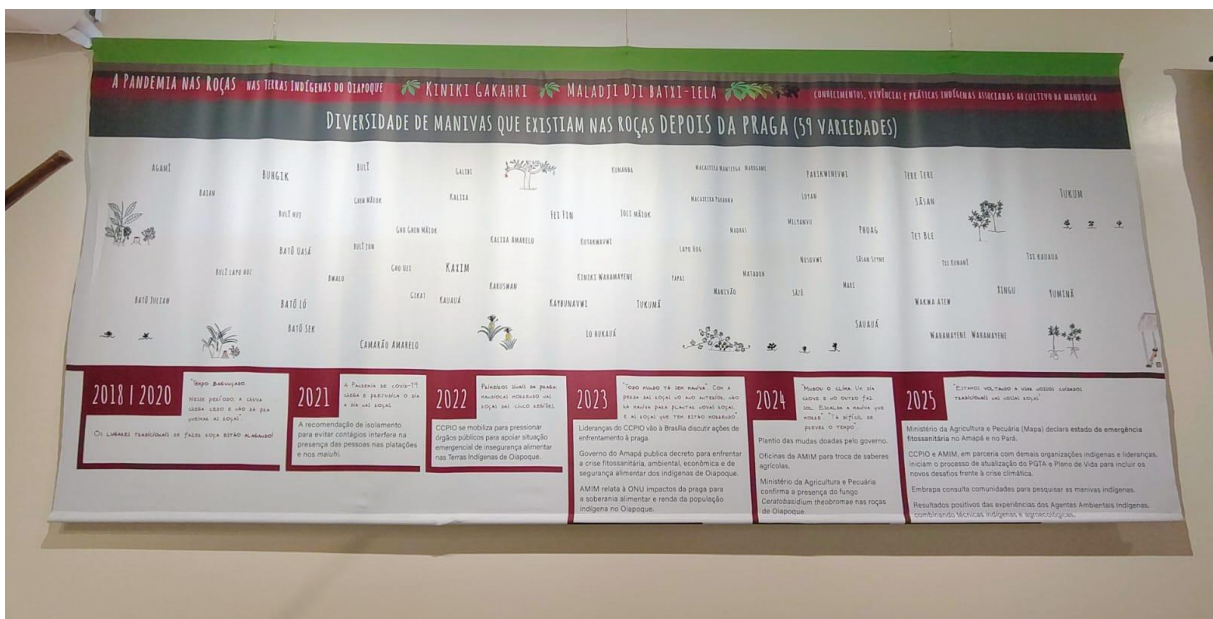
¹¹ Discursos recentes das mulheres que compõem a diretoria da AMIM, afirmam que atualmente os Agentes Ambientais-Agamin, são um de seus principais parceiros na gestão e cuidados com o território. Em conversa com a freira Rebecca Spires, em 2025, destacou que os Agamin “tem o desejo de proteger a terra e tem o conhecimento de como proteger. Uma coisa muito bem amadurecida devido aos conhecimentos que aprenderam com as antigas e antigos”.

de Oiapoque, localizado na cidade de Oiapoque. O primeiro quadro identifica as variedades de manivas antes da pandemia das roças e o segundo as variedades resistente após o início desta crise.

Figura 30: "Banner presente na exposição “A pandemia nas roças nas terras indígenas do Oiapoque: conhecimentos, vivências e práticas indígenas associadas ao cultivo da mandioca” representando as 182 variedades de manivas existentes antes da praga nas roças. Fotografia de Ana Manoela Primo dos Santos em outubro de 2025.



Figura 31: “Banner presente na exposição “A pandemia nas roças nas terras indígenas do Oiapoque: conhecimentos, vivências e práticas indígenas associadas ao cultivo da mandioca” representando as 59 variedades de manivas existentes depois da praga nas roças. Fotografia de Ana Manoela Primo dos Santos em outubro de 2025.



O material desenvolvido pelas mulheres Karipuna junto com os Agentes Ambientais Indígenas expressa que os nomes das manivas fazem referência aos donos das roças onde são

encontradas e a seres que fazem parte da biodiversidade da região. Estas oficinas foram realizadas nas cinco regiões dos quatro povos indígenas de Oiapoque, nas aldeias Ariramba, Kunanã, Kumarumã, Kumenê, Estrela e Espírito Santo, com mulheres de diferentes gerações. As oficinas tinham como objetivos ter trocas e preservação de conhecimentos sobre práticas de cuidados tradicionais com as roças, assim como discutir sobre os impactos da Vassoura de Bruxa na perspectiva dos povos indígenas e as pesquisas da Embrapa que estavam em curso (AMIM, 2025).

Em diálogo com Kassia Lod, indígena Galibi Kali'na que durante a escrita desta tese, era a curadora do Museu Kuahí, falar sobre o que está acontecendo com a roça por meio de uma exposição que conta com a curadoria da AMIM, é uma forma de trazer para dentro do Museu uma pauta atual do movimento indígena em Oiapoque. A exposição da AMIM sobre as roças abriu a reinauguração do Museu Kuahí em agosto de 2025. O objetivo deste capítulo é demonstrar o protagonismo das mulheres Karipuna e as redes de relações que as circundam, abrangendo desde o trabalho nas roças até a produção e comercialização de seus artesanatos.

AS RELAÇÕES ESTABELECIDAS A PARTIR DAS ROÇAS

“O alimento é o elo do trabalho coletivo de uma comunidade”

Alcimara Karipuna

Os trabalhos coletivos nas roças, denominados mutirões ou "ajudados", constituem parte fundamental do sistema organizacional do povo Karipuna. Na língua *kheuol*, os mutirões ou ajudados são chamados de *maiuhis*, conforme detalhado na introdução desta tese. Segundo dados organizados pela AMIM (2025), essas práticas são a base da vida comunitária entre todos os povos indígenas do Oiapoque, uma vez que as roças representam parte considerável dos modos de organização social desses grupos. As roças e seus *maiuhis* garantem a segurança alimentar e financeira das famílias. No âmbito alimentar, a farinha é um elemento central, estando presente em todas as refeições como acompanhamento de carnes, peixes e açaí. No aspecto financeiro, a farinha destaca-se como principal fonte de renda, sua comercialização nas cidades de Oiapoque e Saint-Georges, na Guiana Francesa, permite a aquisição de outros

gêneros alimentícios e produtos domésticos. De acordo com o IBGE (2023), Oiapoque consolidou-se como o maior produtor de farinha do estado do Amapá. Contudo, essa relevância econômica foi ameaçada pela presença da "Vassoura-de-Bruxa da Mandioca", o que levou o governo estadual a declarar estado de emergência fitossanitária em janeiro de 2025 (AMIM, 2025). Os impactos dessa crise são profundos e multidimensionais: enquanto uma mãe Karipuna relata que a venda da farinha é o que garante a educação e o sustento dos filhos, outra ressalta a perda cultural, observando que, devido à crise, as crianças deixam de frequentar a roça. Esse distanciamento impede a participação nas sociabilidades locais, elemento que é o pilar do sistema de vida Karipuna.

As roças também representam um espaço de segurança para o intercâmbio de conhecimentos entre gerações e no âmbito familiar. De acordo com as mulheres, elas são “momentos de transmissão de saberes e fortalecimento de laços sociais”. É nelas que as crianças aprendem, pois os povos indígenas do Oiapoque são criados nesse ambiente. Segundo a AMIM (2025), as roças articulam amplas redes de relações e trocas, reunindo “conhecimentos, plantas e parentes próximos e distantes”. Os mutirões, por sua vez, consolidam amizades e propiciam o surgimento de novas famílias. As mulheres ressaltam que, durante o *maiuhi*, o trabalho é acompanhado por conversas, brincadeiras, sopros e refeições, onde se consome o *chibé* (mistura de água com farinha) e o *caxiri* (bebida tradicional à base de mandioca fermentada). Além disso, as roças são espaços para a produção de artesanatos, como a fabricação de cestos e flechas, objetos tradicionalmente atribuídos ao domínio de fabricação masculina. Nessas dinâmicas, casais podem se apaixonar e decidir pelo morarem juntos; por isso, afirma-se que uma família pode nascer de uma roça, assim como uma roça nasce de uma família. Já que os recém-casados com ajuda de familiares constroem a sua própria roça, a qual serão os donos.

Quando um casal decide morar junto e constituir um novo núcleo familiar, as manivas provenientes das famílias de ambos compõem a nova roça do casal. Nesse processo, os pais prestam auxílio doando manivas para que os filhos possam estabelecer sua própria roça. Segundo a AMIM (2025), as mulheres são as principais responsáveis pelas trocas de manivas no Oiapoque, seja para a constituição de novas roças ou em outros contextos, sendo consideradas referências na circulação de manivas, sementes e diversas espécies de plantas. A maniva é utilizada como um item de socialização e de troca, também pode ser pensado desta forma entre o povo Karipuna com relação ao *caxiri*

Contudo, com a crise das roças pela praga, essa tradição de trocas está sendo interrompida. Há uma profunda preocupação de que essa prática do sistema Karipuna deixe de existir devido à crise fitossanitária. Como a roça é um espaço vital de circulação de conhecimentos, a ausência das manivas ameaça diretamente essa transmissão de conhecimento. Nesse sentido, Velthem e Emperaire (2016) explicam que as roças representam um espaço de soma de conhecimentos, onde se articulam o ambiente e as dimensões históricas, culturais, econômicas e políticas da comunidade.

Alcimara Karipuna, pesquisadora da soberania alimentar entre os povos indígenas de Oiapoque, explica que quem pertence à região sabe identificar se uma farinha é de origem Karipuna, Palikur, Galibi-Marworno ou Galibi Kali'na. Mara, como é conhecida, afirma que “o alimento é o elo do trabalho coletivo de uma comunidade”, ressaltando que, no mutirão para a feitura das roças, as pessoas cozinham e comem juntas. A partir das reflexões de Mara, compreende-se que as manivas constituem o elo dos sistemas dos povos indígenas de Oiapoque. Alcimara aponta que um povo não se define apenas por seus rituais, pinturas e língua, mas, fundamentalmente, pela sua alimentação. Assim, as manivas e a roça são elementos centrais para explicar e compreender o sistema de vida do povo Karipuna.

A AMIM ressalta que, as famílias indígenas esforçam-se para manter a tradição dos mutirões (AMIM, 2025). Esse compromisso persiste inclusive em contextos de crise, como durante a crise fitossanitária. Nesses períodos, a dinâmica das roças é mantida através de práticas específicas como o cultivo de manivas para verificar sua germinação e resistência a pragas, ou o plantio de frutas e leguminosas para garantir a tradição das roças e a alimentação da família.

Minha família materna por longos anos viveu, principalmente, das roças. As memórias de minha mãe e minhas tias maternas são relacionadas às idas nas roças com a mãe Delfina. Minhas tias e primas compartilham comigo que nossa avó desenvolvia dinâmicas que tencionavam relações com os ventos e as chuvas, para que o trabalho na roça de nossa família fosse mais eficaz. Por exemplo, se fazia calor durante os *maiuhis*, ela costumava fazer um sopro para atrair os ventos. Se Delfina quisesse trazer chuva ou afastar as chuvas nas roças, ela fazia sopros para estas duas práticas. Ao questionar se de fato estas dinâmicas tinham eficácia, minhas tias e primas me afirmaram que sim, pois é um conhecimento dos antigos. Outra memória da minha mãe Suzana é que nas roças existia uma relação entre o medo e o respeito, entre as pessoas e os *karuãnas* que moravam nas roças ou nos caminhos que levam até ela. O

medo de desrespeitar os espaços dos *karuãnas*. Ao passar pelos caminhos que levam as roças, vovó sempre anunciava para os *karuãnas* que sua família iria passar e desta forma estabelecia uma relação de diálogo com estes outros seres, que ficavam cientes que por ali passaria uma família. A roça não é construída próximo das casas. De acordo com Alcimara Karipuna é por meio dos cuidados com a alimentação que se pode aprender o sentido de ser mulher Karipuna. Ela argumenta se deve pedir licença aos donos dos lugares, como nas roças, onde se produz a alimentação, afirmando que era assim que os antigos faziam nos *maiuhis*. Quando a família se reúne para cuidar de sua roça, percorrem juntas um caminho. Estes caminhos já são um momento de reunião e de intercâmbio de conhecimentos entre gerações.

A DIVISÃO DO TRABALHO NAS ROÇAS

Era uma mistura de trabalho e diversão, pois trabalhavam, comiam, bebiam caxiri, fumavam, cantavam; as crianças ajudavam e brincavam.

Eneida Côrrea de Assis

Uma característica central das roças é o trabalho coletivo empregado pela comunidade nestes espaços. Tradicionalmente, ao se reunirem para os mutirões ou ajudados ou *maiuhis*, as famílias indígenas organizam as tarefas de limpeza e cultivo das roças em acordo com critérios que envolvem gênero, geração e estado civil dos participantes. Acrescido de critérios de se fazer a roça em períodos que acompanham marcadores do tempo específicos.

Para que as roças existam, nos *maiuhis* os homens preparam a área em que será feito futuramente o plantio, fazendo a derrubada da vegetação original da área, que pode ser um espaço de mata ou de capoeira. O material orgânico que resta desta tarefa é queimado de maneira controlada e servirá como adubo para o solo. A queimada, também feita pelos homens, é chamada no *kheuol* de *maniok brule*. De acordo com os agentes ambientais indígenas, as roças precisam do fogo para ficarem fortes e as manivas se desenvolverem (AMIM, 2024). De acordo com nosso sistema, o fogo trás *karuãnas*.

Ainda em acordo com Suzana Karipuna e Estela dos Santos, os homens cavam os buracos para as manivas, enquanto as mulheres solteiras desempenham o papel de semear. As mulheres casadas realizam o plantio, cobrindo as mudas com terra, e a colheita posterior é uma

atividade compartilhada entre mulheres solteiras e mulheres casadas. Após a retirada da mandioca, os jovens solteiros assumem o esforço físico de cortar e carregar, ao passo que as tarefas de manutenção, como capinar e ancinar, cabem às mulheres, auxiliadas pelas meninas, que garantem a limpeza da área.

Eneida Correa de Assis (2012, p. 175-176) em sua dissertação de mestrado em antropologia com os Karipuna e os Galibi Marworno explica:

O plantio obedecia a uma dinâmica que estipulava o que os solteiros e casados deviam fazer – esta ordem ficava clara no momento em que se iniciava o plantio. Os homens mais velhos arrumavam os pedaços de caule de mandioca que seriam plantados, os mais jovens faziam as covas, as mulheres jovens distribuíam os caules nas covas e as mulheres casadas plantavam. Era uma mistura de trabalho e diversão, pois trabalhavam, comiam, bebiam *caxiri*, fumavam, cantavam; as crianças ajudavam e brincavam (Assis, 2012, p. 175-176).

Nestes parágrafos observa-se que as atividades desempenhadas a partir do gênero e por categorias de idade, se é pessoa jovem ou mais velha e se é solteiro ou casado. Não existem grandes problemas em subverter estas relações de como se cultiva a roça, pois se houver necessidade os homens farão as tarefas femininas e as mulheres podem vir a fazer tarefas masculinas. Isso dependerá da necessidade de cada núcleo familiar dono da roça.

Além dessas tarefas próprias do cultivo, é necessário alimentar-se e saciar a sede durante as atividades na roça, bem como durante as conversas e brincadeiras que permeiam as relações nesses espaços. As mulheres, casadas e solteiras, são as responsáveis pelo preparo dos alimentos e do *caxiri* a ser consumido. As carnes preparadas por elas provêm das caçadas realizadas pelos homens dentro das Terras Indígenas. Nos grandes mutirões, que no tempo dos antigos, reuniam várias famílias, a família que solicitava ajuda para trabalhar na roça era a encarregada de oferecer a alimentação e o *caxiri* aos participantes do *maiuhi*. Ajudar no mutirão de uma família estabelecia um sistema de reciprocidade, significava que você também seria ajudado quando necessitasse.

A única restrição para não participar do trabalho na roça é com relação as mães e pais que estejam de resguardo pelo nascimento de um filho, mulheres menstruadas e pessoas que estejam doentes. No caso das mães e pais de resguardo é porque carregar peso neste período é considerado pelo povo Karipuna algo que afetará a saúde da criança e poderá adoecê-la. Já no caso de mulheres menstruadas, é devido ao fato de os caminhos que levam a roça e a própria roça ser morada de *karuãnas*. Conforme discutido em capítulo anterior, a menstruação é fluido

que transporta a outros mundos. Caso mulheres menstruadas frequentem a roça, elas podem ser encantadas por *karuãnas*, serem levadas a outros mundos ou adoecerem. Portanto, mulheres menstruadas devem manter-se em reclusão durante as dinâmicas nos roçados. A família pode ser dona da roça, mas os *karuãnas* também são os donos destes lugares.

Ter a mão boa para plantar e condição física para trabalhar na roça também é um fator importante. Ter mão boa para plantar significa que a pessoa tem dom e talento para fazer com que as plantas que cultiva cresçam fortes e bonitas. Uma pessoa que não tem mão boa para plantar torna-se um problema no cultivo das roças e geralmente não é convidada para participar dos *mauihis*. Mas, alguém que não possui a “mão boa” também pode aprender a tê-la por meio do convívio e aprendizado com pessoas que já a possuem. Pode ocorrer, também, de cada pessoa ter mão boa para uma coisa na roça. A roça é a ideia de estar junto e dar as mãos. Existindo, também, ter a mão boa para fazer *caxiri*. Condição física também é um fator importante. Minha mãe narra, que não tinha tanto vigor físico e saúde para os trabalhos das roças, então, minha avó não a levava para este espaço com tanta frequência, a deixando em casa para cuidar da alimentação que seria consumida no retorno deste trabalho. Ela encarregava-se do preparo do peixe que seria o almoço da família. Já minha tia Glória conta que a dinâmica da roça era pesada, pois passavam a manhã toda dedicando-se a ela, tomavam um *chibé* na própria roça, que era seu almoço e em seguida iam parte do caminho a pé e parte de canoa, até chegarem na escola da aldeia Santa Izabel, pois as aulas eram pela tarde.

A organização dos trabalhos nas roças obedece a uma cronologia própria do povo Karipuna e é guiada pelo marcador do tempo das chuvas e das secas. No final da época das secas, nos meses de outubro e novembro, se faziam as derrubadas da vegetação e a gestão do fogo para se fazer a roça. Enquanto no começo do inverno aconteciam os *mauihis* para o plantio das manivas, para que a colheita acontecesse depois de um ano. A seca comumente durava de maio até novembro e as chuvas de dezembro até abril. Hoje, com as mudanças climáticas, tanto mulheres, quanto homens com quem dialoguei falaram que o clima prejudica os trabalhos nas roças, pois os períodos de chuva e seca estão se modificando. As secas estão maiores e as temperaturas aumentaram. Há a reclamação de que não se consegue mais passar uma manhã inteira trabalhando nos roçados devido ao calor. No relatório “A situação das mulheres indígenas do Oiapoque – Amapá – Amazônia” da AMIM, é explicado pelas mulheres indígenas que, de acordo com os estudos da EMBRAPA, a alteração nos períodos de chuva também é um fator determinante para a proliferação da praga Vassoura de Bruxa da Mandioca. As mudanças apresentadas na região de Oiapoque são condições que colabaram para a proliferação de pragas,

como fungos e bactérias, que colaboram em até 80% para o desgaste das roças indígenas. No relatório consta que especialistas identificam que não há como prever quando as roças irão se recuperar novamente, enquanto, há especialistas que estimam que levará uma média de 10 anos, para que as roças se recuperem.

Não ter as roças faz pressão sobre outras atividades como pesca, caça e extrativismo (AMIM, 2025). Nas viagens que fiz para Oiapoque as mulheres identificaram que as caças e peixes estavam desaparecendo, identificando também que algumas espécies de plantas estão cada vez mais difíceis de serem encontradas, o que afeta segurança alimentar, saúde, perda de conhecimentos e o artesanato, pois sementes são matérias-primas para estes. Nas recomendações feitas pelas mulheres indígenas de Oiapoque no relatório para o Comitê sobre a Eliminação de Todas as Formas de Violência contra as Mulheres (CEDAW) é afirmado que as mulheres querem que o governo:

Reconheça o impacto das mudanças climáticas para a população indígena e que tenha um enfoque de gênero, para a elaboração de políticas públicas adequadas para enfrentamento e mitigação desses impactos (AMIM, 2025).

Ao longo do relatório as mulheres consideram que as pessoas mais atingidas pelas mudanças climáticas nas Terras Indígenas de Oiapoque são as mulheres gestantes e não gestantes, junto as crianças, pois os debates e recomendações que tratam sobre as mudanças climáticas devem pensar nas gerações futuras. A freira Rebecca Spires, do conselho Indigenista Missionário (CIMI), explica que ao trabalhar em conjunto com as mulheres indígenas de Oiapoque no movimento de mulheres indígenas, elas faziam suas tomadas de decisão pensando se isto afetaria até a sétima geração seguinte de maneira negativa. Caso chegassem à conclusão que afetava as gerações futuras, as mulheres não aceitariam a decisão. Spires, completa que em todas as tomadas de decisão, as mulheres também incluíam o modo como isto agiria sobre o território. Visto que povo e território são coesos.

Eles também pensavam se a decisão que iriam tomar afetaria a sétima geração depois de nós. Se fosse afetar negativamente, então, não faziam, então as mulheres tinham essa visão bem mais que os homens de modo geral. Incluíam a mãe terra nele (Rebecca Spires, 2025).

Figura 32: Imagem 1 de mulheres Karipuna na roça. Imagem de Miguel Chikaoka no ano de 1992.

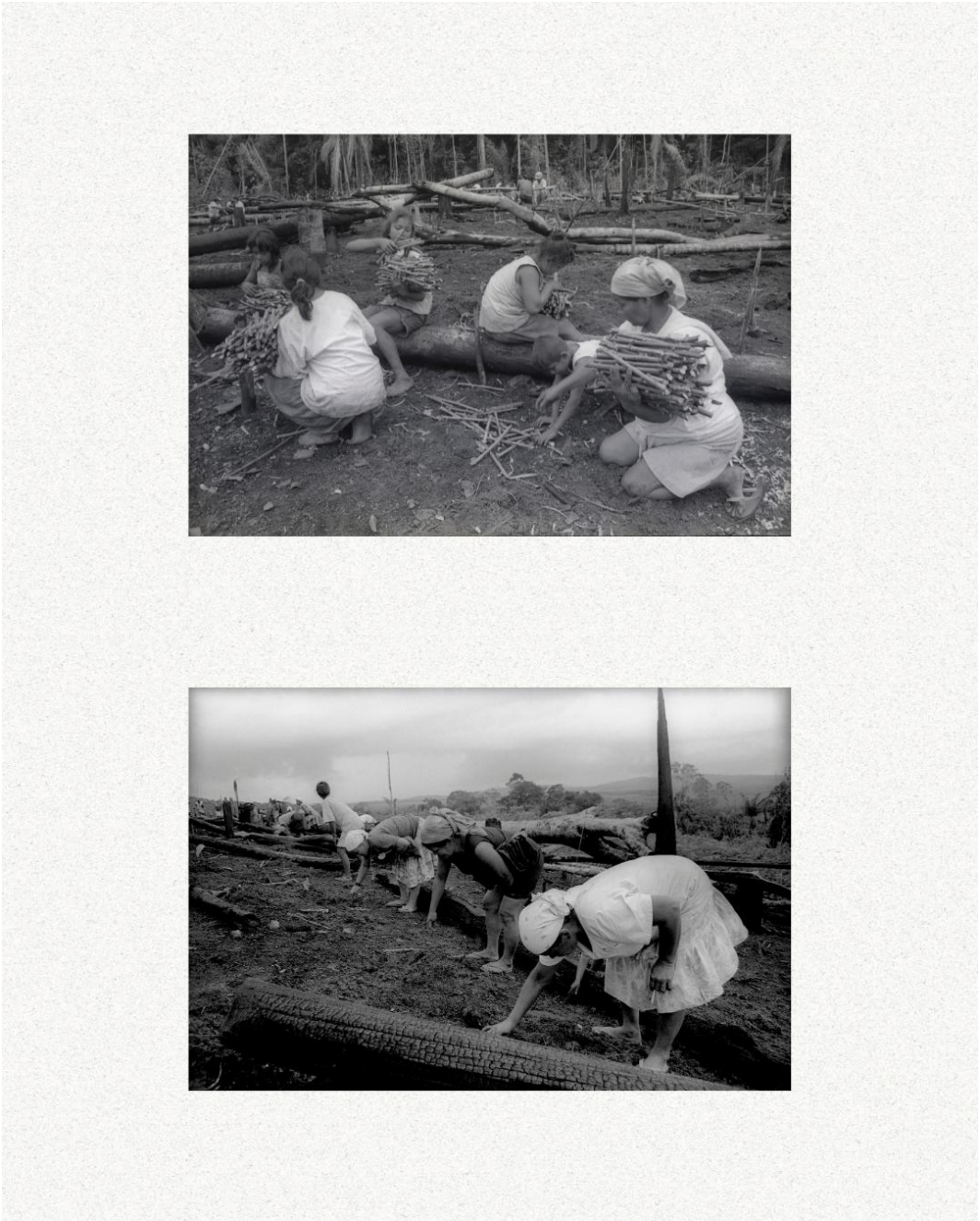


Figura 33: Imagem 2 de mulheres Karipuna na roça. Fotografia de Miguel Chikaoka do ano de 1992.



Figura 34: Imagem 1 de homens Karipuna na roça. Fotografia de Miguel Chicaoka do ano de 1992.



AS MULHERES E AS ROÇAS NA ATUALIDADE

Com a doença das roças, as pessoas passaram a resgatar as práticas de fazer remédios para a saúde da roça. Como lavá-la com tucupi e realizar sopros (Janina Forte, 2025).

Quando entrevistei alguns homens, moradores da aldeia Santa Izabel, sobre como percebiam os papéis desempenhados pelas mulheres e pelos homens em nosso povo, a grande maioria dos homens começou a me explicar sobre a roça e a importância dos papéis das mulheres e dos homens neste lugar, como se a roça fosse o que melhor define as diferenças e relações entre mulheres e homens em nosso povo. Quando realizei o Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais (Primo dos Santos Soares, 2018), os papéis das mulheres e dos homens nas roças também foi bastante destacado nos discursos das mulheres Karipuna que havia entrevistado naquele momento. Elas rememoravam sua infância, juventude e vida adulta na roça. Novamente, agora para a tese, ao dialogar com as mulheres elas destacaram a relevância das memórias de vivências daquilo que ocorria quando iam para as roças, momentos de compartilhamento de histórias, sopros, cantos, rezas, risos, brincadeiras e o comer junto. Mas além disto, mulheres e homens passaram a expressar outra questão relacionada à roça, seus discursos se voltaram sobre como a praga da Vassoura de Bruxa de Mandioca vem impactando os quatro povos indígenas de Oiapoque.

Em uma das viagens de campo cheguei em Macapá em uma manhã de setembro de 2024. Como viajaria de ônibus para o Oiapoque no horário da noite, passei a tarde daquele dia na casa que minha tia materna Estela tem na capital do estado do Amapá. Esta tia constantemente faz o intercâmbio de passar uma temporada na cidade de Oiapoque e outra temporada na capital do estado. Nisto podemos visualizar a dinâmica de deslocamento de uma mulher Karipuna que residiu durante a infância e juventude na aldeia, mas que hoje mora nas cidades para estar mais próxima de filhas, filho, netas e netos que estudam e trabalham nestas cidades. Neste encontro, Estela perguntou se eu conhecia a peça teatral “O último beiju”, escrita por Tairene Karipuna da aldeia Manga (T.I. Uaçá) e com montagem pelo grupo de teatro *Maiuhi*. Respondi que conhecia a companhia de teatro *Maiuhi* e o título da peça, pois este grupo teatral indígena conta com uma página na rede social Instagram, a qual sigo e costumo interagir por meio de curtidas e visualizações. Porém, que eu não conhecia o conteúdo da peça teatral e ainda não tinha tido a oportunidade de assistir alguma produção feita por eles. Então, minha tia narrou a história do último *beiju*, relatando que esta era uma história muito triste, a qual explicava sobre como a Vassoura de Bruxa da Mandioca estava atacando as roças de Oiapoque. Na peça, assim como na realidade, a praga havia atacado as roças dos povos indígenas de

Oiapoque. A mandioca é parte importante do sistema Karipuna e base da soberania alimentar e econômica de todos os povos indígenas da região, com a mandioca fazemos a farinha, o beiju, o tucupi e o *caxiri*. Na peça, as mortes das manivas haviam chegado a certo ponto que havia restado apenas um último *beiju*, que foi comido com muita tristeza por um jovem do povo Karipuna. Percebi que minha tia ficou triste ao me contar sobre a peça. Em outros momentos, também presenciei mulheres dos demais povos indígenas de Oiapoque se sensibilizarem com o conteúdo da peça e como a questão das roças vem impactando suas vidas. Durante os anos de 2024 e 2025, parentas com quem dialoguei para a etnografia, ressaltaram a questão de que a perda de suas roças também causou um impacto psicológico forte. Uma amiga contou para mim que sentiu uma tristeza muito grande ao ver sua roça toda queimada pela Vassoura de Bruxa, pois ela havia passado um ano inteiro trabalhando com sua família, esperando que as roças dessem mandioca.

Penso que a tristeza de minha tia materna tem a ver com o fato de que nossa família é uma família criada na roça, que é deste lugar que vinha a alimentação e o sustento para que as filhas e filhos de Delfina e Coco pudessem comer e estudar. Deste lugar que vinham momentos em família. Historicamente, os produtos das roças também eram vendidos pelos homens indígenas na cidade de Oiapoque, eram as aldeias quem abasteciam a cidade com farinha, goma e tucupi. Embora, as esposas acompanhassem os homens em algumas das viagens para a cidade, eram os homens que realizavam a venda e recebiam o dinheiro. Hoje com o cenário da Vassoura de Bruxa da Mandioca, as aldeias não conseguem mais abastecer a cidade e a maior parte da renda das famílias indígenas vem da venda do artesanato. A organização da produção e venda do artesanato em substituição a fabricação e venda da farinha, foi uma estratégia das mulheres indígenas para que as suas famílias não ficassem sem dinheiro.

Dialogando com mulheres de meu povo, estas afirmam que a gestão econômica das famílias, hoje concentra-se mais entre as mulheres que são as que produzem grande quantidade de artesanato para venda. Os homens também o produzem, mas em quantidade menor, quando comparado as *fam-ielas*. As mulheres Karipuna identificam a gestão econômica como a condição em que a pessoa é “o arrimo de família”, quem trás o dinheiro para casa e decide como será gasto pela família nuclear, considerando questões direcionadas para a alimentação, saúde, educação, lazer, entre outros. As próprias mulheres afirmam que eram os homens que predominavam como arrimo de família na época de fatura das roças, antes da chegada da praga. Era o pai e o marido os que decidiam como o dinheiro da família seria gasto, mesmo que as mulheres tivessem forte incidência nas roças e na produção da farinha. Enquanto, hoje, são as

mulheres que predominam na gestão econômica, pois são elas são as que mais produzem o artesanato para a venda e que ficam com o dinheiro da sua comercialização. Assim, se percebe uma reestruturação de como o grupo organizava-se economicamente no passado e como organiza-se economicamente hoje. As mulheres da minha família contam-me que Delfina tinha uma incidência maior na produção de farinha. Enquanto, meu avô tinha uma incidência maior na roça em que se cultivavam frutas e legumes.

Ao dialogar com a irmã Rebecca Spires, esta identificou que sem as mulheres não existiria a venda da farinha em Oiapoque. A produção das mulheres era tão importante quanto a comercialização feita pelos homens. Além disto, não se comercializava a farinha apenas com a cidade, pois havia a comercialização de farinhas entre as aldeias. Hoje ocorre a comercialização da farinha da cidade para a aldeia. Em viagens de campo observei uma tia materna comercializando farinha de fora de Oiapoque para aldeias Karipuna. Esta farinha foi feita em um sítio próximo a Macapá, de propriedade de meu primo, filho de minha tia materna Izabel. Em outro momento observei outra tia materna comprar farinha na cidade de Oiapoque e trazê-la para comercializá-la em Santa Izabel, em um pequeno mercado que mantém na aldeia. É comum ouvir a população indígena de Oiapoque dizer que a farinha da cidade de Oiapoque é ruim, mas que a comem por ser a farinha existente no momento. Porém, que farinha boa é a da aldeia. Particularmente, como indígena Karipuna, compartilho da mesma opinião que a farinha da aldeia é muito mais saborosa que a da cidade.

A nota técnica da Embrapa-Amapá, emitida em 2023 sobre a Vassoura de Bruxa da Mandioca, afirma que é causada pelo *Ceratobasidium theobromae* (*rhizoctonia theobromae*), que vem afetando países asiáticos como Laos, Camboja, Vietnã, Tailândia, Filipinas, China, Suriname e Guiana Francesa. Estes dois últimos países fazem fronteira com o Brasil. A crise fitossanitária intensificou-se e ganhou destaque em Oiapoque no início de 2023. As mulheres com quem dialoguei refletem que as emergências climáticas são uma possibilidade para que esta doença esteja ocorrendo em Oiapoque. Outra questão é que os indígenas atribuem a doença nas roças ao fato dos *karuãnas* estarem descontentes de pouco estarmos realizando os *turés* tradicionais. Embora, alguns parentes afirmem que os *turés* tradicionais estão diminuindo de frequência devido os pajés não serem fortes o suficiente para puxar um *turé*.

Outra prima e um tio materno me informaram que apesar da doença nas roças, algumas famílias conseguem fazer um pequeno cultivo da mandioca, mas que muitas vezes não é o suficiente nem para aquela família comer. Mencionam que a maniva de nome Xingu é resistente

e está sendo cultivada em aldeias como Txipidõ (T.I. Uaçá). Segundo uma tia materna, a Embrapa doou manivas para os povos indígenas de Oiapoque, porém estas manivas doadas não resistiram à doença.

Janina Forte, cacica da aldeia Espírito Santo (T.I. Uaçá), explica que, em sua comunidade, algumas famílias possuem roças com manivas mais resistentes à praga. No entanto, ela afirma que as plantações ainda não são grandes como antigamente. Janina conta que, aos poucos, sua comunidade vem tentando se recuperar; embora algumas variedades de maniva tenham se perdido, o foco atual está nas espécies resistentes. Ela relata, também, que devido à doença nas roças, as pessoas passaram a resgatar práticas tradicionais de cura, como lavá-las com tucupi e realizar rituais de sopro, a exemplo do “sopro do rabo do jacaré”, para que a colheita seja farta. As mulheres mencionam ainda que as famílias realizam defumações nas plantações. De acordo com a cartilha de manejo do fogo dos povos indígenas de Oiapoque, essas defumações servem tanto para afastar insetos quanto para garantir a saúde espiritual do espaço da roça (Benvegnú, 2024). Ao ser questionada sobre a maior demanda de sua gestão como cacica, Janina respondeu que, após o impacto da praga, o principal desafio é organizar as comunidades economicamente, já que a maioria das famílias dependia exclusiva ou majoritariamente da produção das roças.

Velthem e Empaire destacam que a roça é um sistema aberto e que se reatualiza constantemente (Velthem, Empaire, 2016). O fato de as famílias estarem selecionando manivas resistentes e estarem realizando os remédios, defumações e sopros é uma maneira de se reatualizar a roça para enfrentar um agente inesperado, que é a Vassoura de Bruxa da Mandioca. São estratégias de continuar com o sistema Karipuna.

Questionei a presidenta da AMIM, Janina Forte, indígena Karipuna, sobre o processo de curadoria da exposição sobre as roças no Museu Kuahí. Na época de nossa conversa, a exposição ainda não havia sido inaugurada. Janina explicou-me que a mostra era a continuidade de um projeto em parceria com o 'Floresta+', sendo um de seus resultados. Ela mencionou, inclusive, que planejavam a publicação de um livro, também fruto dessa parceria, baseado no que foi discutido nas oficinas sobre as roças. Janina destacou que o Museu Kuahí sempre foi um parceiro da AMIM e que, inclusive, o escritório da associação funciona dentro do museu. A ideia da exposição surgiu em uma conversa com Kassia Lod, na qual a AMIM sugeriu apresentar a roça em dois momentos distintos: O primeiro, referente ao período anterior à praga, e o segundo, ao período posterior. No momento do diálogo com Janina, a exposição já estava

sendo montada, fundamentada em diversos diálogos realizados com as comunidades indígenas de Oiapoque.

Tudo que vai ser mostrado na exposição é fruto das oficinas. Cada oficina que a gente fez, de cada conhecimento que a gente coletou entre as mulheres. AMIM, em conjunto com o projeto [com o Floresta+]. No projeto a gente também conseguiu um dinheiro para fazer banners, para confeccionar artesanato que a gente vai precisar no museu. Então, toda essa exposição, ela vai ser uma das principais exposições de abertura do museu. Então, a gente tá trabalhando bastante. A equipe do museu tá trabalhando bastante. A gente está organizando muito material. Ainda bem que a gente tem muito material. Porque a gente fez oficina em todas as regiões. Confeccionando o material mesmo. Já para a exposição (Janina Forte, março de 2025).

Janina afirma que a exposição servirá para mostrar, para a população de Oiapoque e para as pessoas que não sabem, o que está acontecendo com a farinha.

ARTESANATO

Tudo o que elas produzirem é para elas, é para a comunidade, para que elas possam começar a ter um recurso

Janina dos Santos Forte

Em diálogo com a liderança Janina Forte, perguntei-lhe sobre os maiores desafios de sua atuação como cacica e integrante de diversos espaços do movimento indígena. Janina identificou que uma das demandas mais urgentes é a reorganização econômica das comunidades após a praga das roças, visto que a maioria delas dependia primordialmente da agricultura com as manivas para o sustento. Foi a partir desse impacto nas roças que as mulheres passaram a se dedicar cada vez mais à produção de artesanato para venda. Janina explica que as mulheres começaram a participar de eventos e feiras para expor seus trabalhos, e algumas criaram perfis em redes sociais que funcionam como lojas virtuais. Nesse período de crise nas roças, paralelamente ao crescimento da produção artesanal, nasceu o UASEI, uma associação dos povos indígenas de Oiapoque dedicada à venda de açaí e que conta com uma loja de artesanato. Diante desse cenário, a AMIM percebeu a oportunidade de colaborar diretamente com as mulheres nesse novo contexto econômico.

Janina discorre sobre o projeto em parceria com o “Floresta+”, por meio do qual a AMIM conseguiu uma grande diversidade de miçangas para a realização de oficinas. O objetivo era promover a troca de conhecimentos entre as mulheres e a produção de artesanato para venda. A AMIM dividiu a execução do projeto em duas partes: uma dedicada ao conhecimento sobre as roças, apresentada nas seções anteriores, e outra voltada ao artesanato de miçangas com as mulheres nas aldeias. A associação informou que, ao final de uma assembleia realizada no término de 2024, distribuiu um kit de miçangas para cada uma das aldeias de Oiapoque. Sendo que, cada em cada aldeia, existia uma mulher que atuava como ponto focal, articulando a organização das oficinas. A única condição estabelecida foi que as oficinas ocorressem ao longo de 2025 e que os registros fotográficos fossem encaminhados à AMIM, ficando cada artesã com a posse de sua própria produção. Em conversas com as mulheres da região, elas relataram que essa iniciativa foi fundamental para viabilizar as vendas, visto que as miçangas possuem custo elevado e são encontradas em poucos pontos de venda em Oiapoque. Segundo Janina, a princípio ocorreram apenas cinco oficinas, uma em cada região: Rio Curupi, Rio Uaçá, Rio Urukauá, Rio Oiapoque e BR-156. Posteriormente, o projeto se ampliou com oficinas em todas as aldeias. A liderança destaca que a doação dos kits de miçangas é fundamental devido ao seu alto custo e à dificuldade de encontrá-las no centro comercial de Oiapoque. Janina declara, ainda, que o artesanato pertence às mulheres e cabe a elas decidir como realizar a venda, visando que possam se profissionalizar e gerir seus próprios recursos.

Tudo o que elas produzirem é para elas, é para a comunidade, para que elas possam começar a ter um recurso. E estamos em diálogo com o museu Kuahí, que para quando a lojinha do Museu abrir a gente possa ter a lojinha ... Para que a gente possa ter um espaço onde as mulheres possam vender o seu artesanato e a gente está tendo esse diálogo com o museu e com o governo do estado para que a gente possa saber quando irá ocorrer essa reabertura do museu e a gente ter esse espaço de venda (Janina em março de 2025).

Nos períodos em que passei em Oiapoque, as parentas expressaram a importância de tais oficinas não somente no âmbito econômico, mas também no campo da criatividade, do reavivamento da cultura e pelo caráter terapêutico de compartilharem aquele momento juntas.

Janina afirma que a pauta das miçangas existe desde a fundação da associação. Ela conta que decidiram realizar as oficinas diretamente nas aldeias, pois muitas mulheres não conseguiam participar das atividades da AMIM por falta de condições financeiras para arcar com os custos de combustível e deslocamento entre as comunidades ou até a cidade. O objetivo da AMIM foi facilitar o acesso das mulheres ao universo do artesanato. Ao realizar as oficinas

em cada aldeia, permite-se que a própria comunidade decida a melhor data para as atividades, respeitando a rotina local. Thiane dos Santos, conselheira da AMIM e representante do rio Curipi e da aldeia Santa Izabel (gestão 2025), explica que a associação também orienta as mulheres sobre a formalização do trabalho, auxiliando-as, por exemplo, na obtenção da Carteira Nacional do Artesão.

Tais Aniká, secretária da AMIM na época desta pesquisa, ressaltou que o projeto do artesanato é fundamental para a preservação cultural, visto que, por muito tempo, muitas e muitos deixaram de praticar essa arte. Hoje, porém, é expressivo o número de pessoas, principalmente mulheres, que se dedicam a essa atividade. Ela completa que, embora o foco atual seja a miçanga, planejam ampliar as possibilidades para que as mulheres tenham outras fontes de renda. Tais explica:

Hoje está muito forte essa questão da extração dos óleos, que tá sendo muito citada nas reuniões. Algum projeto que venha mais para esclarecer de que maneira tirar, de quais frutas e plantas podemos tirar os óleos para vender. Colocamos uma demanda para entender o que as mulheres queriam dentro das aldeias e isso foi um dos pedidos que mais apareceu (Tais Aniká).

Tais expressa que as dificuldades enfrentadas pelas mulheres atualmente são menores do que as vivenciadas pelas gerações passadas, que abriram os caminhos para o início do movimento. Ela afirma que, hoje, as mulheres se impõem com firmeza, diferentemente do passado, quando não tinham voz nos espaços políticos. Segundo ela, o movimento indígena atual faz questão de que as mulheres falem e ocupem seus espaços. Relata que nas reuniões, encontros e assembleias da AMIM, em cada pauta, solicita-se sempre que as mulheres presentes deem sua opinião sobre o assunto debatido. Afinal, é fundamental ouvir as mulheres para definir quais demandas a AMIM deve priorizar e quais projetos executar. A própria iniciativa das miçangas surgiu a partir da escuta ativa das mulheres nesses espaços.

Na época destas entrevistas, o Museu Kuahí dos Povos Indígenas de Oiapoque ainda não havia sido reaberto. A população indígena estava na expectativa de que as obras do Governo do Estado do Amapá iniciassem a revitalização do Museu. Enquanto me dedicava à escrita, estas obras ocorreram e o Museu foi reaberto em agosto de 2025. Depois da abertura, conforme informação veiculada por meios de comunicação oficiais do Museu, a AMIM destinou verba por meio de seus parceiros para que o Museu adquirisse artesanatos das mulheres e dos homens indígenas da região. A loja do Museu Kuahí recebeu o nome de Loja Dona Xandoca, em homenagem a segunda companheira de meu avô materno, devido ela ser uma das mulheres que

impulsionou o início e a consolidação do movimento de mulheres indígenas em Oiapoque, colaborando para a fundação da AMIM. Mas, também, como homenagem, porque foi uma artesã referência para o povo Karipuna, já que a loja é dedica aos artesãos.

Sobre os espaços de venda de artesanato, a Uasei, palavra que significa açaí no *kheuol*, é uma associação dos povos indígenas de Oiapoque que funciona em um dos espaços do Instituto de Pesquisa e Formação Indígena (Iepé), instituição parceira dos povos indígenas de Oiapoque. No Uasei são encontradas cerâmicas, cestarias, esculturas em madeira, bancos, miniaturas de canoas, remos e barcos, *butxies*, pulseiras, brincos, colares de miçangas e sementes, quadro de artistas indígenas como Keyla Palikur. Os funcionários do UASEI são todos indígenas, nas vezes que fui lá as vendedoras que me atenderam eram todas de meu grupo étnico. Mulheres de minha família deixam seus artesanatos para serem vendidos neste espaço, como minha tia materna Glória, que já colaborou para o espaço com a venda de cuias e óleos como andiroba, copaíba e tucumã (*txotxo*). A loja Dona Xandoca no Museu Kauhí, também vende os mesmos artigos ofertados na loja Empório Uasei. Assim vão se ampliando os espaços de venda onde as mulheres colaboram.

Outro espaço de venda de artesanato indígena que apareceu nos discursos das mulheres de meu povo é a feira dos agricultores indígenas na cidade de Oiapoque, da qual as mulheres participam junto às suas famílias e onde algumas vendem suas peças. Participei da feira, que ocorre uma vez por mês no centro de Oiapoque, acompanhada de minha tia Glória, que veio da aldeia Santa Izabel para vender produtos agrícolas e artesanatos. Minha tia é artesã, mas, especificamente nesta feira, estava vendendo produtos que havia comprado de artesãs indígenas das aldeias Santa Izabel e Pakapuwa. Na feira, ouviam-se as línguas indígenas e o português. Eram vendidos tucupi, abóbora, batatas, óleo de copaíba, óleo de tucumã (*txotxo*), óleo de andiroba, chicória, banana, milho, farinha, limão, vassouras, cestos, cuias, colares, brincos e sementes. Entre essas sementes, estavam o panacoco, o maramara e a lágrima. Jacilene, secretária da AMIM e esposa de um indígena Karipuna, estava vendendo os artesanatos feitos durante a oficina de miçangas promovida pela associação na aldeia Manga.

Jacilene explica-me que não é Karipuna; identifica-se como brasileira, que é o modo como os povos indígenas de Oiapoque referem-se aos não indígenas. Ela dedica-se ao movimento indígena e ao artesanato Karipuna pois, por meio de casamentos, por vezes incorporamos em nosso modo de vida pessoas que não nasceram no povo e no nosso sistema. Jacilene passou parte da infância na aldeia Karipuna de nome Piquiá, estudando em escola

indígena. Como morava com o pai em frente a esta aldeia, teve uma criação Karipuna e estabeleceu relações de parentesco ainda na infância, pois sua madrinha era indígena e moradora no Piquiá. Ela estava feliz com o retorno positivo das oficinas para as mulheres e comunidades, e contou-me que o artesanato vendido em sua barraca na feira não era apenas dela, mas também de outras mulheres da aldeia Manga, com as quais se comprometeu a realizar a venda. Jacilene relatou ser comum que, quando uma mulher vai à feira, as demais que não têm como ir entreguem seus artesanatos a ela para que sejam vendidos, e a que os levou repasse o dinheiro da comercialização. Tia Glória explicou-me que as oficinas organizadas pela AMIM para os trabalhos com miçangas são espaços onde as mulheres dividem os materiais e as peças entre si, decidindo se irão partilhar igualmente o dinheiro das vendas ou os artesanatos produzidos; geralmente, cada uma fica com o que produziu. Jacilene expressa entusiasmo com os aprendizados na AMIM, como quando estive em um evento de mulheres indígenas na aldeia Yawalapiti, no Xingu, com outras parentas da associação. Relatou, também, que participaria de um encontro de troca de artesanato em São Gabriel da Cachoeira, no Rio Negro, denominado “Intercâmbio de Conhecimentos e Práticas sobre Gestão das Economias Locais Amazônicas”, promovido pela Aliança Norte Amazônica (ANA).

O espaço da feira é um espaço de conversa, onde encontramos pessoas e onde são intercambiadas encomendas. Parentes que moram na cidade mandam produtos para parentes que moram nas aldeias e parentes que moram nas aldeias mandam encomendas para os que moram na cidade. Quando eu vinha de Santa Izabel com minha tia, ela vinha para a feira trazendo uma encomenda que meu tio materno Walter havia mandado para o filho que estudava em Oiapoque. Mas minha tia veio também para visitar a neta e passar uns dias com ela. Nesta mesma feira, fiz compras que trouxe para Belém e ganhei cuias de presente.

Uma das mulheres com quem conversei para a tese foi Bernadete dos Santos, de 58 anos, moradora da aldeia Santa Izabel. Bernadete é artesã e presidiu a Associação de Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM) por duas gestões, sendo uma liderança feminina de referência no movimento de mulheres indígenas em Oiapoque. Os diálogos que tive com Dona Bernadete dividem-se em duas partes nesta tese: A primeira, dedicada ao seu trabalho com o artesanato, e a segunda, voltada à sua participação no movimento indígena, que será apresentada no último capítulo.

Dona Bernadete conta que, desde jovem, trabalha com artesanatos feitos de sementes, miçangas e penas, afirmando que essa prática compõe a cultura do povo Karipuna. Tratando,

que o artesanato auxilia na renda familiar, mas que, ao mesmo tempo, também “ajudava na sua mente”. O sentido dessa expressão eu também percebi em relatos sobre minha avó Delfina e Dona Xandoca. O artesanato como uma forma de relaxar a mente e de se divertir, colaborando para o bem-estar psicológico das mulheres. Bernadete afirmou sentir-se feliz por trabalhar com isso, relatando que vende as peças que confecciona no espaço do Empório UASEI, na feira dos agricultores indígenas em Oiapoque e dentro da própria aldeia, seja para indígenas residentes em Santa Izabel ou para pesquisadores não indígenas que visitam a aldeia, como os da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Relata, também, que quando não pode realizar a venda pessoalmente, uma de suas filhas o faz por ela.

Questionei Dona Bernadete sobre a dificuldade em encontrar materiais dentro do território para a confecção do artesanato, pois, em diálogo com outras mulheres Karipuna, elas já haviam compartilhado que é difícil encontrar certas espécies de sementes e penas de pássaros. Dona Bernadete confirmou que é difícil encontrar o panacoco e o angelim. Explicou-me, também, que as penas são adquiridas com os homens da aldeia, que as entregam a alguém da família após a caça. Já as sementes, às vezes, são comercializadas dentro da própria aldeia ou trocadas entre as mulheres. Como artesã, Bernadete contou que já colaborou com oficinas na Escola Indígena Estadual Manoel Primo dos Santos, durante a semana cultural indígena que ocorre todo mês de outubro, e que também já ministrou oficinas para o Iepé. Uma das filhas de Dona Bernadete contou-me que se interessou pelo artesanato ao observar uma de minhas tias produzindo; assim, foi aprendendo com ela, tia Idalina, conhecida como Santa, [*in memoriam*] e com a própria mãe.

Algumas das mulheres informaram que com a crescente produção de artesanato, elas passaram a conhecer sementes e a identificar aquelas que estão em extinção, assim como a identificar as plantas e os animais, pois madeiras e penas fazem parte do artesanato. Foram aprendendo as técnicas para cuidar das sementes e penas, para que o artesanato tenha uma maior durabilidade, já que são feitos com matéria-prima orgânica. Informam, também, que se fortaleceu o círculo de amizades entre mulheres e com outras artesãs, pois, ao estarem juntas, as mulheres conversam, compartilham suas histórias e se divertem entre si. Algumas afirmam que participar dos encontros de artesanato organizados pela AMIM, faz bem para sua saúde psicológica. O crescimento do artesanato, também atraiu mais mulheres para o movimento indígena, devido as reuniões, encontros e oficinas com foco nas miçangas.

Figura 35: Mulheres indígenas nas oficinas de miçanga da AMIM. Fonte: Redes sociais da AMIM.

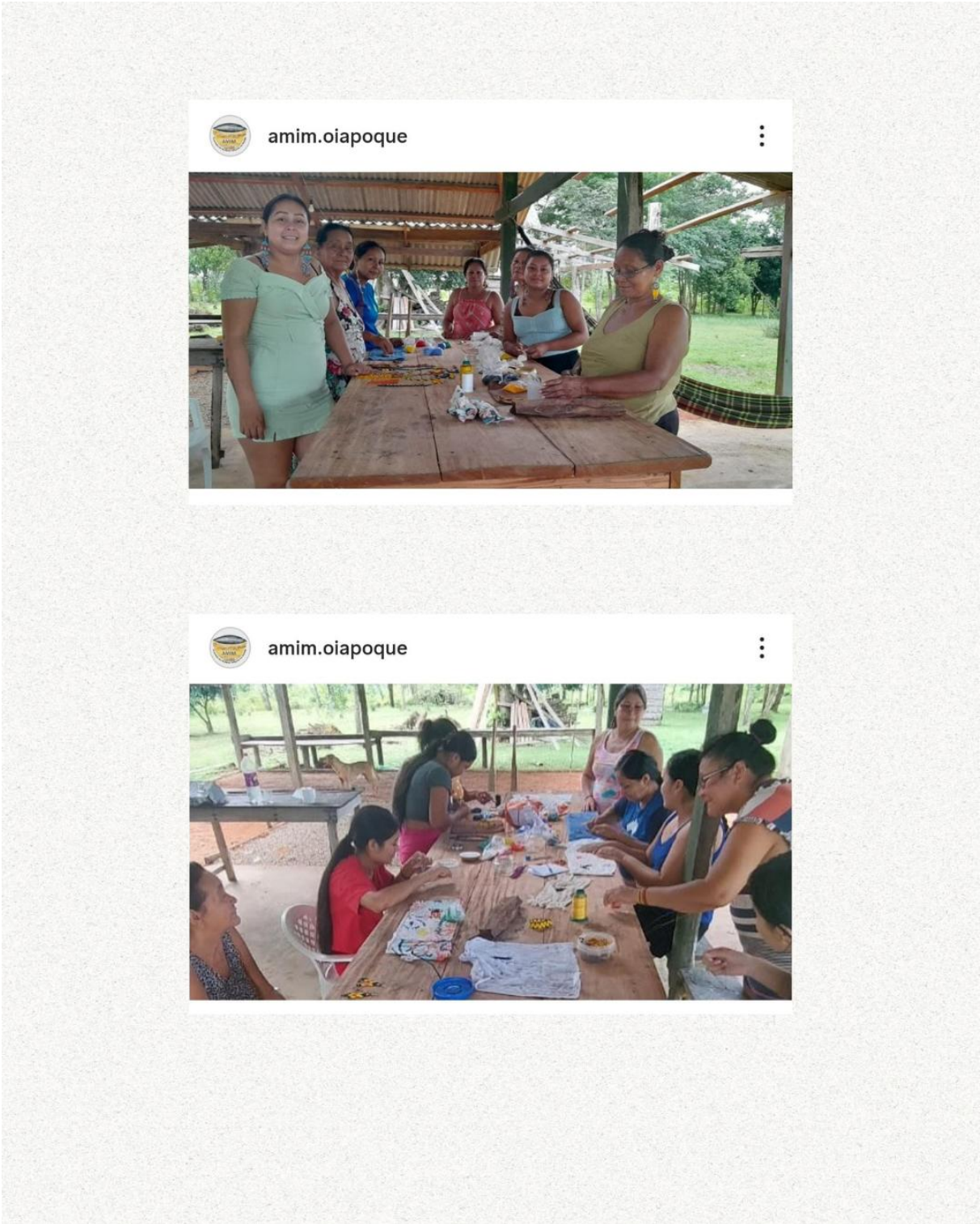


Figura 36: Logo e espaço do Uasei. Fotografia de Ana Manoela Primo dos Santos em setembro de 2024.

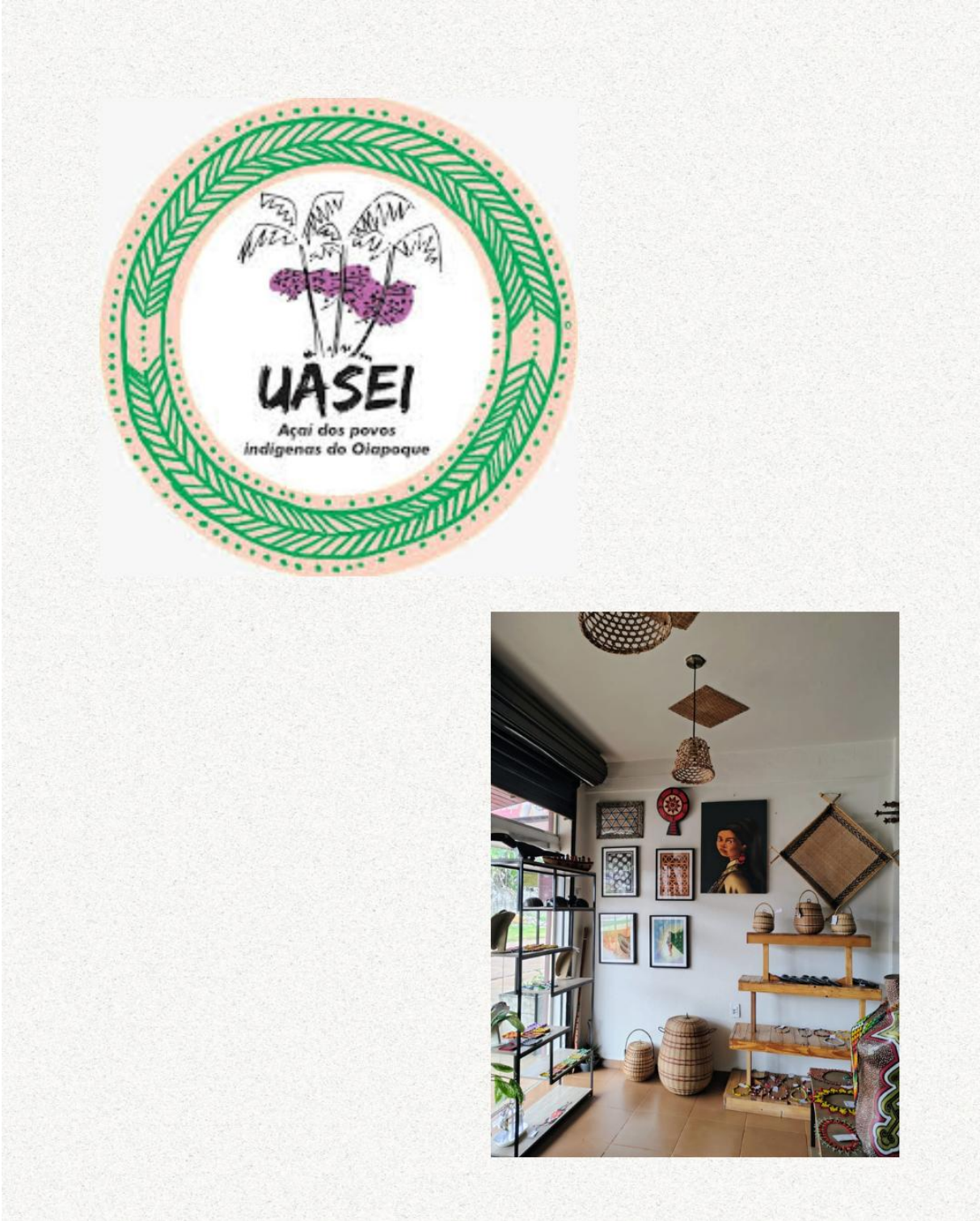


Figura 37: Fotografia de Dona Bernadete vendendo artesanatos na Feira dos Agricultores Indígenas de Oiapoque. Imagem do site do Instituto de Pesquisa e Formação Indígena (IEPÉ).



CAPÍTULO 5 – OS PROTAGONISMOS DAS MULHERES NO TURÉ

“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 sucuriju e peixes espadartes, 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)”.

Suzana Karipuna

O *turé* é um dos principais traços que define quem é o povo Karipuna. Refletindo sobre esta questão, penso na participação feminina nesta festa, nos protagonismos das mulheres ao se fazer um *turé*. Porém, advirto, a quem ler esta tese, que o *turé* não é uma festa de mulheres ou com protagonismo focado nas mulheres. O protagonismo é dos *karuãnas* e das dinâmicas que são estabelecidas com eles. Neste capítulo, foco nas mulheres e nas suas relações com os homens e os *karuãnas* a partir do *turé*.

O *turé* é uma festa realizada pelos povos indígenas de Oiapoque: os Karipuna, Galibi-Marworno e Palikur Arukwayene. Suzana Karipuna explica que o *turé* “é realizado como forma de pagamento pela cura de uma pessoa que estava doente. Nela agradecesse aos *karuãnas* pela cura das doenças e pela colheita nas roças” (López Garcés, Karipuna, 2021, p. 109). Meu primo Yermollay diz que a forma de pedir licença e agradecer aos *karuãnas* é dando caxiri para eles. Também diz que o *turé* é o patrimônio de um pajé, que o *turé* traz as histórias da vinda da cobra grande, dos jacarés e peixe-serra.

Bruna Almeida, publicou a narrativa que explica o surgimento do *turé* no povo Karipuna:

Os antigos contam que, em uma aldeia chamada *komu*, morava uma família. Eles haviam chegado recentemente naquele local, mas não pediram permissão para os

donos do lugar. Construíram um *kharbe* (*lugar onde se faz farinha*), quando anoiteceu, eles começaram a conversar, haviam feito um fogo, para clarear e espantar os animais. Eles dormiram. A mãe acordou com um estrondo vindo debaixo da terra. Acordou seu esposo, ele meio sonolento perguntou para ela. – O que foi? – Você não escutou este barulho? Novamente eles ouviram o barulho, que parecia ser debaixo do *Kharbe* deles. Eles se olharam e falaram: – Isso, não é boa coisa. Vamos até o nosso pajé amanhã. Escutaram o barulho a noite toda. Quando o dia estava amanhecendo, pegaram sua canoa e junto com seus filhos foram até a aldeia *Kokhox*. Nesta aldeia morava o grande pajé *Kahipun*, ele era respeitado por toda região do alto e médio rio Curipi. Ele fazia seus *xitótó* e curava as pessoas que o procuravam, seus sopros e defumações com *tauahi* eram essenciais para chamar seus *karuanãs*. Chegando à aldeia, foram até o grande pajé, contaram o que havia acontecido com eles. O pajé *Kahipun*, falou para eles: “você sabem que antes de abrir um lugar para morar, devemos pedir permissão ao dono do lugar. Vou fazer um *xitótó*” (canto para chamar os *karuãnas*). À noite, o pajé entrou na sua *tokai*, pegou seu *tauahi* e seu *caxihi* e começou a cantar, seus cantos foram trazendo vários *Karuãnas*. O primeiro que chegou foi *Aramari*, e logo em seguida o *Gho Kaimã-xê*, e assim todos *karuanãs* do pajé. O pajé foi com eles até o mundo dos invisíveis, lá na aldeia *Komu*. Sim. Temos este mundo, mas existe um mundo que somente o pajé conhece. O mundo dos invisíveis. Chegando lá o pajé *Kahipun*, começou uma conversa com um enorme *Ahetxiê* (*karuãna* peixe espadarte). O pajé falou: *Mo kamahad Ahetxiê*. Você quer um pouco de *tauahi*? – Sim! Você trouxe *caxihi*? – Sim *mo kamahad*! Eu trouxe vamos fumar e beber um pouco. O pajé começou a conversar com o enorme *Ahetxiê*, pediu para que ele deixasse a família morar naquele local. Mas o *Ahetxiê* resistiu, falando que eles haviam entrado naquele local sem pedir sua permissão. O *Ahetxiê* falou: *Mo kamahad Kahipun*, só vou deixar, se a cada lua cheia do mês de outubro de cada ano, eles me oferecerem um *turé*. O pajé concordou e quando voltou do mundo dos invisíveis, falou para o casal, que havia feito um acordo com o dono daquele lugar, e que teriam que fazer um *turé* para o grande *Ahetxiê*. E naquela aldeia, todo mês de outubro é celebrado o *turé* (Almeida, 2022, 59 – 60).

De acordo com a narrativa de Bruna Almeida, quem começou o *turé* foi uma família com seu pajé, por orientação do *karuãna* peixe espadarte. Na história existe a figura de uma mulher que é a mãe da família, quem deve iniciar a tradição dos *turés*, para lembrar que existem os donos dos lugares e que devemos pedir licença para eles. Logo, as mulheres estavam presentes e exerciam papéis desde a realização do primeiro *turé* deste povo.

De acordo com o material da exposição “A presença do invisível”, que teve como curadora a antropóloga Lux Vidal no Museu do Índio no Rio de Janeiro, atual, Museu Nacional dos Povos Indígenas, entre junho de 2007 e janeiro de 2013:

O *turé* é uma festa de agradecimento aos seres sobrenaturais, chamados *karuãna*, pelas curas que eles propiciam por meio das práticas xamânicas dos pajés. É a ocasião em que a comunidade, no espaço sagrado chamado *laku* ou *piroro*, dança, canta e bebe muito *caxiri* junto com os seres invisíveis que vem se alegrar na festa e ouvir o pajé cantar durante várias noites. Embora possa ser realizado a qualquer momento, o verdadeiro ritual é feito durante a lua cheia de outubro. Fazem parte do *turé* os mastros enfeitados e os grandes bancos zoomorfos da cobra ou do jacaré, nos quais os convidados se sentam. Junto ao mastro, fica o banco do pajé e o seu *pakará*, cesto onde guarda o maracá e os cigarros *tawari*. A bebida *caxiri*, segundo os índios, muito apreciada pelos *karuãna*, é preparada pelas mulheres com mandioca apropriada e colocada em grandes potes de cerâmica. Cada participante prepara seus instrumentos: os maracás, os clarinetes de bambu, também chamados “*turé*”, e as buzinas *cuti*. Os

dançarinos usam chapéus de longas penas, os plumaj ou iuti, ou as *kuhon*, delicadas coroas de penugem de várias cores. Apenas o pajé pode convocar a festa e saber quais os *karuãna* convidados e os cantos a serem executados. As palavras cantadas, geralmente, representam algum “bicho” que chega naquele momento no *laku* para participar da festa, ou fazem referência a algum objeto do ritual, o *pakará*, o bastão do pajé, o *tawari* ou a estrela D’alva, entre outros.

Antonella Tassinari (2003, p. 255-256) argumenta que os *turés* são considerados pelas famílias do Curipi como uma ocasião para dançar, beber e cantar junto aos *karuãnas*. Não são todos os *karuãnas* que comparecem a um *turé*; os que comparecem são os *kamahads* ou *zami* do pajé, termos que, em língua portuguesa, significam seus "camaradas" ou "amigos". Cada pajé possui seu próprio círculo de *karuãnas* e, quanto mais forte o pajé, mais amigos ele tem entre esses seres. Yermollay Caripoune afirma que cada *turé* é patrimônio de um pajé. Enquanto, Suzana Karipuna conta que os *karuãnas* do pajé ficam em um “espelho” em suas costas; porém, no *turé*, eles vêm das várias dimensões do “Outro Mundo”. São esses seres que ensinam as cantarolas que devem ser entoadas durante o ritual. Essas cantarolas, chamadas de *xitotó*, servem para o próprio pajé chamar os *karuãnas* para a festa. Lux Vidal (2021, p. 148) acrescenta que, no *turé*, o pajé convida os *karuãnas* para virem ao *laku*, um pátio no formato circular e cercado, seus limites são demarcados por mastros de madeira e fios de algodão lugar sagrado onde todos festejam e bebem juntos. De acordo com Suzana Karipuna para entrar e sair do *laku* é necessário ter autorização do pajé. Há um local específico dentro do *laku* que funciona como porta para que os participantes possam entrar ou sair sem desrespeitar aos *karuãnas*. Aliás, é desrespeito aos *karuãnas* brigar ou namorar durante o *turé*; atravessar por cima dos bancos, pois neles podem estar sentados os *karuãnas*. Além de ser errado participar menstruada sem avisar ao pajé (López Garcés, Karipuna, 2021, p. 108-109). A mulher menstruada, para participar do *turé*, deve ser defumada pela ou pelo pajé antes de entrar no *laku*. Pois os *karuãnas* no *turé* consideram sujo o cheiro do sangue menstrual. O cheiro do sangue menstrual no *turé* deve ser ocultado com defumações. Todos os convidados, também, não podem comer peixe durante três dias antes da realização do ritual (López Garcés, Karipuna, 2021, p.108- 109), pois, além de os *karuãnas* não gostarem de cheiro de sangue menstrual, estes também acham desagradável o cheiro do peixe que consumimos como alimento. Os *karuãnas* chegam na festa para se divertir, nós somos seus anfitriões e não devemos desagradá-los, do contrário podem se vingar contra nós. Cada cantarola do pajé entoada durante um *turé* representa um *karuãna* que está chegando.

Minha mãe, Suzana Karipuna, quando indagada sobre o que são os *turés* para o povo Karipuna, sempre começa explicando que “O *turé* é um ritual com muitas normas e regras”. Chamando a atenção do quanto é importante que tenhamos respeito para com esta festa, pois ela é sagrada para o povo Karipuna. A seguir ela continua contando, “o *turé* é realizado pelos pajés nos períodos de outubro e novembro, durante a lua cheia. No *turé* celebra-se as derrubadas e os plantios das roças”. De acordo com ela “é um ritual ligado aos ciclos agrícolas. Mas o *turé* também pode ser realizado como forma de pagamento pela cura de uma pessoa que estava doente”. Minha mãe afirma, “no *turé* você agradece aos *karuãnas* pela roça e pelas curas de enfermidades” (López Garcés, Karipuna, 2021, p.108-109). No final do *turé*, quando a festa termina, com o auxílio do pajé cada *karuãna* toma o rumo de sua morada, os que moram no céu retornam para o céu, os da mata para a mata e os rios do rio para o rio (Vidal, 2021, p. 148).

Suzana destaca o nome de duas pajés do povo Karipuna que fizeram grandes *turés*: Cecília e Elza, respectivamente, tia e sobrinha. Foram os *turés* de Cecília os primeiros que Suzana participou na infância e os que mais gostava. Hoje minha mãe já é uma senhora de setenta e três anos e Cecília já faleceu, indo morar no mundo dos *karuãnas*. Ao dialogar com a pajé Kátia Aniká da aldeia Santa Izabel, está me explicou que não poderia dar entrevista. Mas, me falou uma única informação, bastante relevante, que em sua percepção cada vez mais mulheres estão se tornando pajé. Isto me leva a considerar que o empoderamento feminino das mulheres Karipuna, também, tem implicações no mundo invisível.

Sobre o *caxiri* que é servido nos *turés*, a sua produção já começa desde a roça, quando as mulheres e homens colhem a mandioca que será utilizada para a fabricação da bebida, tão apreciada pelos *karuãnas* e pelos indígenas. Após a colheita da mandioca se prepara o beiju, etapa em que os homens também podem participar, caso seja solicitado. Entretanto, o processo de preparação do *caxiri* é caracterizado como uma tarefa feminina. Depois de assado o beiju, é posto de molho de um a dois dias na água. Da mistura de ambos, beiju e água, é resultante uma bebida de teor alcoólico, o *caxiri*, que está pronto para o consumo. O *caxiri* é posto de molho e guardado em grandes potes de cerâmica. As mandiocas utilizadas para o preparo do *caxiri* durante a festa do *turé* provêm de diferentes roças, especificamente das famílias que participam do ritual.

De acordo com ANDRADE (2009, p. 69):

... As mulheres se reúnem para fazer *caxiri* dias antes da festa do *turé*. Vão até as roças arrancar mandioca (*mãiook*), levam até a casa de farinha (*kahbê*), descascam e ralam para assarem o beiju (*kasab*) em um forno que fica no *kahbê*. Depois fazem outro

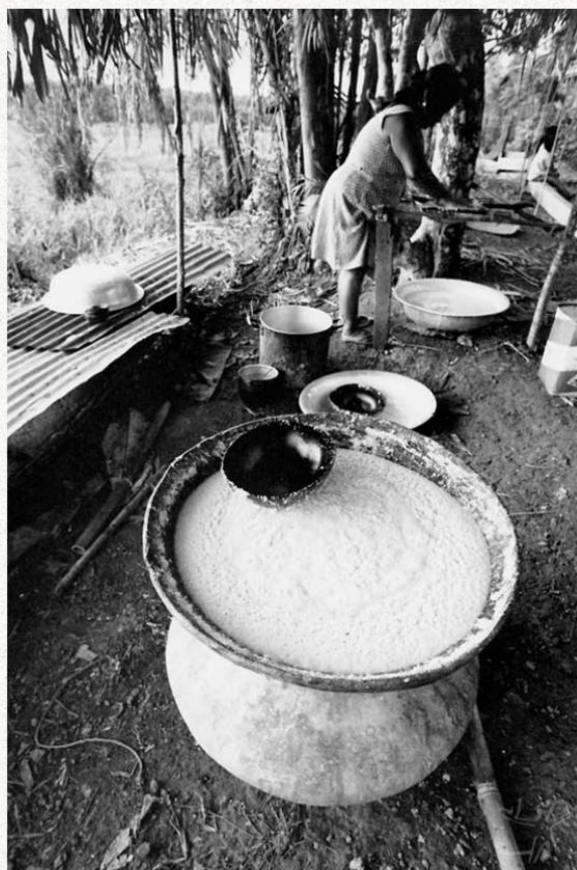
beiju de batata doce e quando os dois beijos estão prontos, as mulheres levam para a casa de festa ou para a casa do pajé, onde são colocados em potes grandes feitos de barro. Colocam os beijos dentro dos potes e misturam com água. Podem colocar ainda açúcar ou cana-de-açúcar. Fazem o *caxiri* em grandes quantidades, até os potes ficarem bem cheios e depois cobrem com folhas de açai ou bananeira... No dia da festa do *turé*, as mulheres coam o *caxiri* em peneiras (*manahé/manale/ huw*) e colocam a bebida em potes, servindo-as em cuias durante as danças... (ANDRADE, 2009, p.69).

O *caxiri* é uma bebida que leva a outros mundos e que além de consumida no *turé*, é tradicionalmente consumida nos *maiuhis* Karipuna. Embora, hoje não o seja mais por consequência da crise nas roças. Tassinari (2003, p. 255-256) explica que o *caxiri* é dado aos *karuãnas* como uma forma de pagamento pelas curas concedidas por intermédio do pajé. Os *karuãnas* auxiliam o pajé a diagnosticar as doenças nos seres humanos. Somos em grande medida dependentes dos *karuãnas* e as mulheres contribuem na construção desta comunicação entre os mundos visível e invisível.

O *caxiri*, aliado ao fumo de *tawari*, permite ao pajé o acesso ao mundo invisível durante o *turé*. Sem a participação das mulheres na preparação ritual, não há *caxiri*; e, sem ele, as relações com o mundo invisível tornam-se menos sustentáveis e amistosas. Faltaria à festa a bebida que alegra tanto os *karuãnas* quanto os Karipuna. Na verdade, sem o *caxiri*, sequer existe a possibilidade de se realizar o *turé*. Antes mesmo de conduzir os Karipuna ao Outro Mundo, o *caxiri* é a bebida que une as mulheres em momentos de alegria e *maiuhi* (ajudado). Com a praga nas roças, perdem-se também as rodas de conversa femininas durante o preparo do beiju e da bebida.

A ausência dos *turés* acarretaria a perda de conhecimentos preservados por meio desta festa e de seus rituais. Afinal, é o *turé* que mantém as relações de cuidado e as trocas com o território e com os *karuãnas* que habitam o mundo invisível. Ele estabelece o equilíbrio entre o mundo dos humanos (visível) e o dos espíritos (invisível), zelando tanto pelos territórios quanto pelos corpos. O *turé* representa o momento em que essas duas esferas se encontram para comemorar, dançar e beber *caxiri*, um encontro de mundos essencial para a convivência e para o fortalecimento das relações sociais no sistema Karipuna."

Figura 38: Mulher Karipuna preparando o caxiri. Fotografia de Vicent Carelli do ano de 1982.



Pelo fato de a preparação do beiju ser compreendida como uma tarefa tradicionalmente feminina, a marca do beiju é caracterizada como um grafismo usado pelas mulheres no rosto. Ele chama-se *Pataje kasab*, repartição do beiju em língua portuguesa, podendo ser visto nos rostos femininos durante o *turé* ou em mobilizações do movimento indígena. Abaixo segue imagem da liderança Simone Karipuna com o grafismo *Pataje kasab* em seu rosto, feito com as tintas do jenipapo em preto e do urucum em vermelho (Figura 40).

Figura 39: Marca do beiju no rosto de Simone Karipuna. Imagem do site Mídia Ninja.



Depois que as mulheres fazem o *caxiri*, são elas quem o servem nas cuias. As mulheres quem servem são geralmente moças jovens chamadas *lahen*. Quando a *lahen* oferece o *caxiri* não se deve rejeitar, mas aceitar, pois ele nos leva aos *karuãnas*. Gallois, aponta que o *caxiri* é considerado pelos Karipuna como uma entidade convidada e que os *karuãnas* “possuem a capacidade de produzir enormes quantidades de *caxiri*” (Gallois, 2006, p. 54).

Quando questionei minha mãe sobre os protagonismos das mulheres no *turé*, ela me respondeu: A mulher tem um papel importante, pois ela quem faz o *caxiri* e é a mulher mais

velha quem passa o suco de *arimã* (gingibre) nas pernas de quem dançará o *turé*. Este momento é chamado canção do gengibre ou *arimã*. A mulher que passa o arimã é uma mulher mais velha, idosa, uma *ghãmun*. O arimã fortalece e anima as pernas dos dançarinos para que não se cansem enquanto dançam as rodadas de cantarolas nas várias noites do *turé*. Ela caminha com sua cuia de gengibre à frente do pajé (Tassinari, 2003, p. 266). A dança do gengibre, ou do arimã, é a primeira dança; ela antecede todas as outras que serão realizadas para chamar os *karuãnas*."

A mulher também exerce protagonismo ao dançar nas noites do ritual junto a um homem, que é seu par, trajando as vestes do *turé*, que são saia vermelha ou verde; usando na cabeça um *kuhun* (aro emplumado) com penas; um *butxie* (enfeite dorsal) feitos com fios de algodão e asas de besouro *mamã soleil*; além de ter o corpo adornado com os grafismos que representam os *karuãnas*, que são os mesmos grafismos usados também nos artefatos Karipuna. Como argumenta Els Lagrou (2009, p. 49) em sua análise sobre artes indígenas, incorpora-se a estética da alteridade do outro no próprio corpo, ou seja, incorpora-se no corpo Karipuna a estética do corpo dos *karuãnas*. Luisa Belaunde (2019, p. 669) considera que o corpo dos outros seres é fonte de ornamentação e inspiração para os vivos, que tentam incorporar os seus ensinamentos por meio dos grafismos corporais.

São os *karuãnas* quem dão força para o *turé* acontecer, trazem as pinturas dos bancos e mastros que estarão no ritual; trazem os xitotós do pajé; e trazem as curas para os corpos e para a terra. Além de que os *karuãnas* também são reconhecidos pelos povos de Oiapoque como seres que são "médicos e cientistas" no mundo invisível (Andrade, 2009).

No *turé*, os *karuãnas* são representados por grandes bancos em formato de animais. Em relação a esses assentos, as mulheres sentam-se, especialmente, no banco do *karuãna* Jacaré (Andrade, 2009, p. 55). Achei curiosa esta informação sobre o banco do jacaré, pois é dito que este *karuãna* gosta de engravidar as mulheres indígenas, embora desconheça relatos sobre mulheres que foram encantadas por *karuãnas* jacarés que queriam casar e ter filhos com elas (Tassinari, 2003; Vidal, 2007). Relações entre mulheres indígenas e jacarés aparecem em narrativas no livro *O Cru e o Cozido* de Lévi-Strauss, como entre os Apinayé, em que o jacaré é o amante em potencial das mulheres (Lévi-Strauss, 2021, p.177). Pensando nas histórias Karipuna, o amante em potencial seriam as cobras *karuãnas*. De acordo com Cristina Barreto (2006) para alguns povos indígenas os bancos podem representar uma forma de entrar em contato com outros mundos, como ocorre no caso do *turé*. Nesse sentido, Suzana Karipuna explica que o banco, assim como o maracá, funciona como um veículo que conduz o pajé a esse

Outro Mundo. Suzana, também, afirma que tudo o que aparece no *turé* é muito grandioso e vindo *karuãnas* muito poderosos que estão presentes no lugar, entre eles: A mãe das águas, que são as cobras grandes e a mãe da terra, que é o Mapinguari.

As palavras de Suzana são relevantes porque ela é uma antiga, já participou de muitos *turés* e por ser considerada pajé, por ter nascido gêmea, tem conhecimentos sobre o mundo invisível. Suzana exerce protagonismo no *turé*, mesmo quando não se trata da festa na aldeia, mas quando se trata de montar um espaço em uma exposição etnográfica que homenageia aos *turés* de Oiapoque, conforme trataremos na sessão a seguir.

Figura 40: Imagem de colar Karipuna usado pelas mulheres. Fotografia do acervo do Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Oiapoque.

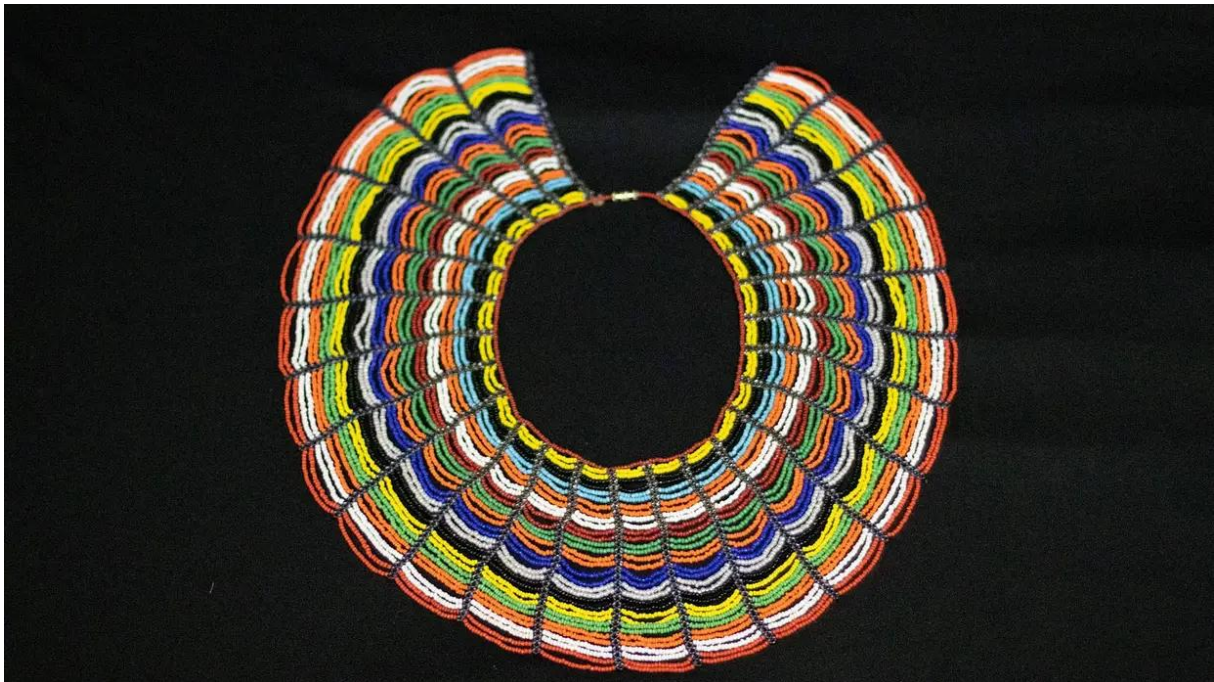


Figura 41: Imagem de Kuhun Karipuna. Fotografia do acervo do Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Oiapoque.



Figura 42: Imagem de Butxie Karipuna usado pelas mulheres. Este Butxie foi feito por Edna, minha tia materna. Fotografia do acervo do Museu Kuahí dos povos indígenas do Oiapoque.



Em outubro de 2025, propus-me a acompanhar o ritual do *turé* na aldeia Santa Izabel, com o intuito de compreender a participação feminina nele. Em diálogos com mulheres do meu núcleo familiar, residentes na aldeia, notei que elas conferiam um destaque especial às mães. A partir disso, minha intenção de pesquisa voltou-se ao protagonismo dessas mulheres durante o

turé, especialmente no que diz respeito à confecção dos artesanatos utilizados pelos filhos durante a celebração.

Os *turés* realizados em Santa Izabel são os *turés* das crianças, organizados em parceria com a Escola Indígena Estadual Manoel Primo dos Santos. Os *turés* das crianças são, conforme explicam-me os parentes da aldeia, “uma forma de manter a tradição”, ao mesmo tempo em que se ensinam para as crianças e os jovens como é feito o *turé* tradicional”. O diretor da escola, Walter dos Santos, meu tio materno, fala que o *turé* das crianças, assim como o *turé* tradicional envolve toda a comunidade, envolve a participação dos professores, dos pais, das crianças, jovens e pajés. O *turé* das crianças em Santa Izabel, é realizado na semana do 12 de outubro em alusão ao Dia das Crianças e por ser uma data próxima de quando ocorreriam os *turés* tradicionais. O *turé* das crianças é uma tradição iniciada na aldeia Santa Izabel no ano de 2007, iniciativa na qual as demais escolas indígenas Karipuna se inspiraram e tiveram como espelho para também realizarem os *turés* nas escolas de suas aldeias. Como a escola de Santa Izabel atende também Pakapuwa, Taminã e Txipidõ, as crianças e jovens destas outras aldeias também participam do *turé* de Santa Izabel. Como me explicou um dos professores, essas quatro aldeias são uma coisa só. Segundo algumas mulheres do meu povo, certas aldeias não têm conseguido realizar os *turés* tradicionais por sentirem que os pajés de hoje são “mais fraco”. Como forma de manter a tradição viva, tem-se realizado o *turé* das crianças, do qual também participam os adolescentes que estudam na escola local.

Pouco antes de viajar para a aldeia, um primo, Kleber Karipuna, disse-me que naquele ano gostariam de fazer um *turé* na aldeia Santa Izabel. Mas isto era algo que ainda estava sendo pensado. Tais Aniká, uma das secretarias da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão, havia ganhado um edital com um projeto para a realização de um *turé* como no tempo dos antigos. Mas a aldeia decidiu, conjuntamente, fazer o *turé* para as crianças.

O diretor da escola, Walter Vasconcellos, explicou que a semana cultural é um incentivo para que as crianças conheçam o *turé*, afirmando que “a escola é um espaço em que a cultura é revitalizada”. Segundo ele, nesse período, os educadores não são apenas os professores da escola, mas as próprias famílias. Assim, os estudantes aprendem sobre o artesanato Karipuna tanto na escola quanto em casa. Meu tio menciona que conversa com os pais para que, nos fins de semana que integram a semana cultural, eles assumam o papel de instrutores de artesanato para seus filhos em ambiente doméstico. Walter destacou ainda a parceria com a AMIM, que contribui com a doação de miçangas para a confecção dos itens utilizados na

semana cultural indígena. As lideranças da AMIM, destacam que são principalmente as mulheres que nas casas das famílias orientam os filhos sobre a confecção do artesanato. Por fim, o diretor expressou o desejo de que o evento se amplie cada vez mais, um sentimento compartilhado por entrevistadas como Tais, que espera que, no futuro, a semana cultural culmine em um *turé* como os realizados antigamente.

Glauce dos Santos, professora da escola da aldeia Santa Izabel, me explicou que quando eu retornasse para a aldeia para participar da semana cultural, eu iria observar as crianças e os jovens sendo ensinados pelos adultos a fazerem remos, arcos, peneiras, cuias e outros artesanatos. Assim como também poderia observar estes objetos expostos durante o *turé*. Cotinha, afilhada de minha tia Glória, me explicou que eles ficavam expostos como em um museu e que eu poderia comprar alguns, pois muitos artesanatos são feitos pelos estudantes da semana cultural para ficarem a venda. Glauce, também explicou que mulheres referência em Santa Izabel já foram levadas para a escola para ensinarem os alunos a fazerem artesanato durante a semana cultural. Ela traz como exemplo os nomes de Dona Xandoca e de Dona Bernadete, esta última ensinou a fazer artesanatos em miçangas.

Quando retornei à Santa Izabel, vindo de Belém no Pará, o diretor da escola comunicou aos professores e estudantes que eu havia ido à aldeia para realizar uma pesquisa sobre o *turé*. Ele informou que eu participaria da semana cultural, observando a confecção do artesanato e os ensaios para o ritual do *turé* na escola nos dias que antecedem o evento, e que, posteriormente, também acompanharia o próprio ritual.

Na escola observei uma divisão entre mulheres e homens na produção artesanal, que se refletia no modo como os corpos das pessoas estavam dispostos no pátio da escola e nas atividades que exerciam. As mulheres ficavam em uma longa mesa na parte coberta do pátio se dedicavam aos artesanatos com miçanga, as adultas ensinavam as meninas e as jovens, suas atividades eram ora em silêncio ora em conversas. Os homens estavam em um dos cantos do pátio fazendo cestos, paneiros e vassouras, uma atividade atribuída ao sexo masculino, embora tivesse uma menina próximo a eles, mas não totalmente integrada ao grupo, que fazia um paneiro junto a um jovem de sua idade. Mais tarde, no final da festa, uma das estudantes exclamou para mim “que hoje havia até mulheres fazendo paneiro”, destacando o fato de que essas são atividades para os meninos e homens. Enquanto faziam os paneiros alguns homens que dominavam o *kheuol*, conversavam na língua. Em outro canto, também dominado pelos homens, embaixo de árvores eles faziam flechas, enquanto na parte externa da escola havia

alguns jovens, tanto mulheres como homens, dedicados a pintar os muros que cercavam a Escola Manoel Primo dos Santos. Eles pintavam os muros com as marcas / grafismos do povo Karipuna, entres estes desenhos que representavam o *kuahí*, o *warukamã* e o jabuti. Neste grande espaço não eram somente as crianças que estavam aprendendo o artesanato, algumas professoras e professores adultos também aprendiam a fazer o artesanato junto com os alunos, por não terem o aprendizado quando mais novos.

Figura 43: Imagem de mulheres Karipuna fazendo artesanato em miçanga na Semana Cultural da Escola Indígena Estadual Manoel Primo dos Santos em outubro de 2025. Fotografia de Ana Manoela Primo dos Santos.



Figura 44: Imagem de meninas e mulheres Karipuna fazendo artesanato em miçanga na Semana Cultural da Escola Indígena Estadual Manoel Primo dos Santos em outubro de 2025. Fotografia de Ana Manoela Primo dos Santos.



Parte do artesanato produzido durante a semana cultural foi comercializada na noite do *turé*. A produção não se restringe ao espaço escolar; ocorre também nos lares, onde as mulheres

figuram como as principais mestras e produtoras. Elas confeccionam peças para seus próprios filhos, atendendo a solicitações da escola para itens, como roupas, colares, *kuhuns* pulseiras e brincos, e aceitam encomendas remuneradas de famílias cujos membros não detêm o saber técnico ou não dispõem de tempo para confeccionar o artesanato. Durante o *turé* de 2025, em Santa Izabel, observei uma demanda significativa, mediante pagamento, por roupas, maracás e outros adornos destinados a crianças e jovens que participariam da semana cultural.

Em uma ocasião, acompanhei Cotinha até a casa de uma artesã da aldeia. Fomos recebidas com café, enquanto ela nos explicava que já possuía algumas sementes, mas que ainda precisava furá-las para a semana cultural dos filhos na escola; além disso, buscava mais sementes para completar o artesanato do filho. Notei que essa era uma preocupação comum: diversas mães demonstravam pressa em confeccionar os trajes e adornos, garantindo que suas filhas e filhos tivessem tudo pronto para o momento da dança. Os Karipuna explicam que as mulheres coletam, ao longo do ano, os materiais necessários para a confecção desses adornos, como penas de pássaros, miçangas, sementes e asas do besouro *mamã soleil*, utilizadas na fabricação dos *kuhun* e *butxie* (Tassinari, 2003, p. 260–261). Já os homens são responsáveis pela produção dos bancos. As pinturas presentes nos bancos são transmitidas pelos *karuãnas*, que indicaram aos pajés quais marcas devem ser utilizadas. Os pajés, por sua vez, ensinam os grafismos aos *tet dãse*, os “cabeças da dança” ou “cabeças da festa”, que auxiliam na organização do *turé*.

Nos dias que antecedem o *turé*, as aulas são suspensas para que todos se dediquem à confecção do artesanato no pátio da escola e em casa. As crianças ensaiam os passos das danças tradicionais com o auxílio de um dos pajés e dos professores. Ao final do dia, é a vez dos jovens realizarem seus ensaios. Enquanto as práticas de ensaio ocorrem, muitos alunos se reúnem em frente à escola para observar as danças, acompanhar os amigos ou simplesmente conversar. Nesse ambiente escolar, crianças e jovens divertem-se com os ensaios, rindo e celebrando o momento juntos.

Na frente da escola foi organizado um *laku* com bancos representando o *karuanã* jacaré para as meninas e moças se sentarem e o *karuanã* cobra para os meninos e os rapazes se sentarem. Ao centro do *laku* havia um banco do espadarte para o pajé sentar-se. Este *turé* foi puxado por dois pajés. O outro pajé sentou-se em um banco de galo da serra. No centro do *laku* haviam três mastros paralelos, dois menores e um maior ao centro dos outros dois menores, todos pintados de azul com losangos vermelhos em seu interior. O mastro maior e

central tinha a pintura do *Warukamã* em sua ponta. Os mastros menores e o maior tinham as marcas pontilhadas *makoko* em sua parte superior.

Durante a preparação para o *turé* das crianças, a autonomia dos pequenos é levada em consideração pela escola e pelas famílias. Não se obriga nenhuma criança a dançar, mas é incentivado pelos professores e pelos pais que ela dance. Durante a preparação do *turé*, um menino ainda não havia decidido se dançaria ou não, mas seus pais estavam preparando seu *kalembe*, *butxie* e maracá de vareta. Por fim, a criança externou que seu receio de dançar era se alguma dama o escolheria no momento de iniciar as rodadas de cantarolas do *turé*, já que são as mulheres quem escolhem os homens com quem devem dançar e durante o *turé* as mulheres são chamadas damas. A incerteza sobre o futuro quase o fez desistir. Mas, por fim, a criança decidiu dançar e não ficou sem a dama durante o ritual.

Conforme fui observando como a comunidade participa do *turé*, fui percebendo como o ritual envolvia mesmo pessoas da casa em que morava naquele momento. Minha tia Glória, por saber costurar recebeu a demanda de fazer e ajeitar saias e *kalembés*. Enquanto sua vizinha Bulé, junto de sua mãe, eram responsáveis por fazerem os maracás de cabo que seriam usados pelas crianças e jovens para marcarem os passos de dança no *turé*. Sempre passava na parte de trás da casa delas e via os maracás com suas penas e tecido vermelho na cozinha da residência, alguns aguardando serem finalizadas, outros aguardando seus donos virem buscá-los. Era uma visão muito bonita enxergá-los todos juntos. Quando passava por uma das casas da aldeia próxima ao campo de futebol que fica no centro da aldeia, eu também observava uma casa em que tinham *butixies* muito bonitos pendurados na varanda. Eram *butixies* que seriam usados pelos filhos da dona da casa, que é artesã (ver figura 43).

No dia do *turé* não ocorreu ensaio para a festa. As crianças e os jovens, com auxílio dos professores, participaram de atividades como contação de histórias, teatro, palestra sobre as propriedades de cura das plantas, competições de corrida, corrida com tronco e brincadeira de cabo de guerra. Os professores incentivavam a participação afirmando que os que tivessem melhor desempenho participariam dos jogos indígenas na aldeia Espírito Santo. Estudantes e professores tiveram a tarde livre para se preparar para o ritual que começaria no final da tarde e seguiria até uma parte da noite.

A execução do *turé* começou as 17:00 horas da tarde e finalizou as 20:00 horas da noite. Primeiro dançaram as crianças e depois os jovens. O cacique e pajé da aldeia, Jacson da Paixão, explicou que mesmo que fosse um *turé* da semana cultural voltado ao aprendizado das crianças

e jovens, eles estavam lidando com entidades do Outro Mundo que vinham participar e que quem era pajé conseguia enxergar. Este *turé* da semana cultural foi conduzido por dois pajés, Jacson e Romualdo. Ao final do *turé* das crianças e ao final do *turé* dos jovens, os pajés fizeram defumações para que os *karuanãs* encontrassem o caminho de volta para o Outro Mundo e não ficassem andando pela aldeia.

No início do *turé*, as meninas estavam posicionadas de um lado do *laku*, sentadas no banco do jacaré, vestindo saias verdes e blusas em tons de verde e vermelho, ou blusas feitas de cuias e miçangas. Exibiam pinturas corporais de jenipapo, além de colares, brincos e *kuhuns* de algodão. Do outro lado, os meninos trajavam o *kalembe* vermelho e pinturas corporais, portando seus cocares e maracás de vareta. Ressalta-se que todos devem permanecer descalços no *laku*, pois entrar calçado é considerado uma falta de respeito com os *karuãnas*.

Na primeira rodada das cantarolas dançam os meninos conduzidos pelo pajé, portando seus maracás de cabo longo na mão. Na próxima rodada de dança, as meninas escolhem os rapazes com quem querem dançar. Quando eles passam, elas levantam e passam o braço pela sua cintura. Todos vão dançando com os pés fazendo o movimento de maresia. Quando a menina entra para dançar com o menino, ele passa o maracá de cabo longo para ela. Cada rodada de dança do *turé* representa um *karuãna* que é chamado pelas cantarolas xitotós que o pajé entoa. O *karuãna* ouve este convite e chega do mundo invisível para participar da festa. Ele é evocado pelos cantos, danças e pelo desejo de beber caxiri. Nas rodadas de dança, os pajés também têm seus pares, quem dança com eles são suas esposas. No ritual do *turé*, também participam os *paliká* que ajudam o pajé em suas cantarolas, eles ficam com as flautas; os *giandarmes* que observam quem está dançando bem, são como os guardas da festa. O pajé também tem duas ajudantes, as *lahen* que servem o caxiri, nesta ocasião as *lahen* foram duas professoras. Minha tia materna, Estela, contou-me que quando criança sempre era *lahen* na aldeia, porque fazia tratamento de saúde com uma pajé, que a preparava para ser *lahen*.

Como as crianças não podem tomar o caxiri por ser alcoólico, foi dado a eles suco de abacaxi como substituto. Ficaram sentados nos bancos, aguardando que as professoras chegassem para que bebessem um de cada vez o suco na cuia compartilhada.

Quando as pessoas estão no *laku* dançando nas rodadas e chamam cada *karuãna*, existem algumas regras como não namorar, não conversar, não brigar, não deixar os maracás caírem. Durante uma das rodadas do *turé*, uma das jovens deixou cair o maracá de cabo longo no chão, um dos professores viu e brincou que pagaria o *peimã*, que é o castigo da festa em que

a pessoa deve beber de uma vez uma grande cuia de *caxiri*. Como era um *turé* das crianças e jovens, ninguém pagou *peimã*. Mas, em um *turé* tradicional, minha mãe já deixou o maracá cair e o rapaz que dançava com ela teve de beber a grande cuia de caxiri, pois, em seu caso, foi o homem quem com quem dançava quem pegou o seu castigo.

Figura 45: Meninas Karipuna se preparando para a corrida com tronco durante a Semana Cultural da Escola Indígena Estadual Manoel Primo dos Santos em outubro de 2025. Fotografia de Ana Manoela Primo dos Santos.



Figura 46: Meninas Karipuna no *Turé* das crianças em Santa Izabel em outubro de 2025. Fotografia de Ana Manoela Primo dos Santos.



Figura 47: Professora indígena distribuindo caxiri durante o *turé* das crianças da Escola Manoel Primo dos Santos em outubro de 2025. Fotografia: Ana Manoela Primo dos Santos.



Figura 48: Mulheres Karipuna distribuindo caxiri durante o Turé das crianças da Escola Manoel Primo dos Santos em outubro de 2025.



Durante o *turé*, minha tia Glória e Dona Bernadete venderam bolos, pudins e refrigerantes, o que foi um sucesso na comunidade. Pois, as crianças, jovens e até mesmo os adultos apreciam estes doces e como o *turé* demora algumas horas, quem assiste pode sentir

fome. Dona Bernadete, também vendeu alguns artesanatos como colares. Elas estavam com os produtos e comidas em uma mesa mais afastada do *laku*.

Após a realização do *turé* em Santa Izabel, no dia seguinte ocorreu o *turé* da aldeia Espírito Santo, não estive presente nele. Mas, de acordo com os parentes de Santa Izabel, este *turé* foi desde o início da tarde até o amanhecer do dia seguinte. Uma das mulheres de Santa Izabel contou-me que a aldeia na frente da nossa não conta com pajés, mas com pessoas experientes, como palíkás, ajudantes de pajés, que estão se tornando pajés e que já conseguem puxar um ritual do *turé* até o amanhecer.

Após o *turé* destas duas aldeias, aconteceu o *turé* da Escola Indígena Estadual Jorge Iaparrá durante o mês de novembro. Na aldeia Açaizal, tradicionalmente ocorre o ritual do *turé* como no tempo dos antigos, puxando pela liderança indígena e pajé Martinho. Mas, de acordo como me ensinaram os parentes, este *turé* não pode ter gravações em áudio ou imagem. Em Santa Izabel me foi permitido fazer os registros audiovisuais. Além de mim, uma comunicadora indígena Karipuna também fez o registro, assim como um dos professores da escola. Alguns pajés não permitem que fotografem os *turés*, nem se façam gravações em áudios, pois estamos lidando com seres do Outro Mundo.

Durante a semana do *turé*, tive meu sonho alterado, comecei a sonhar coisas diferentes de quando estou na cidade, por estar na aldeia eu sonhava com as coisas da aldeia. Tanto antes como após o ritual eu sonhava com o *turé* acontecendo em diferentes pontos de Santa Izabel. Em meu sonho, o destaque era para os bancos. Sonhei que o banco do espadarte brigava com o banco do jacaré. Minha mãe sempre me ensinou que é um costume Karipuna contar os sonhos pela manhã, pois neles vemos o que acontece no Outro Mundo. Conte para ela da briga entre os bancos e ela me disse que isto não era comum, que o banco do espadarte não briga com o banco do jacaré. Mas, que é tradicional o conflito entre o banco da Cobra, associado aos homens, com o banco do Jacaré/Kaimã, associado às mulheres. Depois que cheguei na aldeia e até o *turé*, tive constantemente a sensação de maresia, o que passou somente depois que comprei um colar de Bernadete que continha um olho de boi, pois uma prima me ensinou que me protegeria do mal, principalmente da inveja.

A participação das mulheres na semana cultural da escola demonstra como incidem sobre a semana cultural para que ela aconteça e para que a tradição do *turé* permaneça, considerando desde as professoras que auxiliam os estudantes dentro da escola, as mães que se

envolvem na fabricação das roupas e artesanatos, até mulheres que são remuneradas para fazerem maracás, *butxiês*, roupas e lanches.

AS MULHERES KARIPUNA NO *TURÉ* NO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI

Os artefatos expostos estão conectados ao ritual do Turé e ao mundo dos karuãnas, cujos grafismos, apresentados nos objetos, são o kuaí (peixe), warukamã (Estrela Dalva) e a cobra-grande (sucuri). Esses artefatos têm origem em várias dimensões – rios, matas, céus – e foram obtidos em outros tempos, como descritos nos mitos.

Fragmento do texto presente na vitrine do Turé dos povos indígenas de Oiapoque na exposição “Diversidades Amazônicas” no Museu Paraense Emílio Goeldi

Nesta sessão passo a tratar das mulheres no *turé*, mas considerando um outro lugar que é marcadamente relevante na trajetória de vida de minha mãe, Suzana Primo dos Santos: O Museu Paraense Emílio Goeldi. Busco etnografar quais são os objetos do *turé* que estão salvaguardados na Coleção Etnográfica desta instituição e quais suas relações com as mulheres Karipuna.

O Museu Paraense Emílio Goeldi, com 158 anos, é a instituição mais antiga voltada às ciências humanas e naturais na região amazônica. Em 1987, Suzana Karipuna tornou-se a primeira estagiária indígena dessa instituição científica; posteriormente, consagrou-se como a primeira mulher indígena a integrar o quadro de funcionários públicos da casa, sendo possivelmente a primeira técnica indígena do país a atuar em Coleções Etnográficas. Atualmente, ela trabalha na Coordenação de Ciências Humanas do Museu Goeldi, atuando na área de antropologia como técnica da Reserva Técnica Coleção Etnográfica Curt Nimuendajú. De acordo com Lucia van Velthem (VELTHEM et al., 2019, p. 275), essa coleção etnográfica reúne cerca de 15 mil artefatos de diversas categorias artesanais, representando 119 povos indígenas da Amazônia brasileira e peruana, além de populações tradicionais do Pará e de povos africanos. Entre as etnias representadas, destaca-se o povo Karipuna.

A primeira pesquisa de Suzana, como estagiária no Museu Paraense Emílio Goeldi, tratava-se de um levantamento dos objetos dos povos indígenas de Oiapoque que se

encontravam na Coleção Etnográfica. Suzana conta que, na época, ficou “maravilhada” por ter encontrado, no museu, objetos que pertenciam aos Karipuna. Em específico, esta pesquisa foi sobre artefatos pertencentes à Coleção Expedito Arnaud, indigenista que trabalhou com os povos indígenas da região do Oiapoque. Os objetos datam dos anos de 1964, 1965 e 1966. A pesquisa sobre esses itens serviu de incentivo para que Suzana formasse sua própria Coleção etnográfica no Museu Goeldi.

Fabricio dos Santos, sobrinho de Suzana, em pesquisa que realizou sobre a construção do Museu *Kuahí* dos Povos Indígenas de Oiapoque, conta que a antropóloga Lux Vidal formou uma Coleção de objetos dos povos indígenas de Oiapoque para o Museu da Universidade de São Paulo (USP), datada do ano de 1996, constando artefatos do povo Karipuna (Santos, 2013, p. 16). Enquanto Lux Vidal (2008, p. 113), destaca que existe no Museu dos Povos Indígenas, no Rio de Janeiro, uma Coleção com objetos dos povos originários de Oiapoque, formada pelo indigenista do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) Eurico Fernandes e datada da década de 1940 a 1950. Suzana Karipuna e Lux Vidal inauguram a trajetória de Coleções etnográficas dos povos de Oiapoque, organizadas por mulheres. Além destas coleções, também existe uma Coleção na Europa no Museu da Cultura Mundial em Gotemburgo, Suécia, composta por objetos do povo Palikur Arukwayene, coletada por Curt Nimuendajú na década de 1920 (Vidal, 2021, p. 140). Assim como a atual Coleção do Museu *Kuahí*, que conta com acervo etnográfico, arqueológico e audiovisual dos povos indígenas de Oiapoque.

A Coleção etnográfica Suzana Primo dos Santos foi organizada no ano de 1987, formada integralmente por objetos de seu povo, fabricados por mulheres indígenas que eram suas familiares. No caso, foram objetos feitos por sua mãe, Dona Delfina, e pela madrastra, Dona Xandoca. A coleção é composta por quatro cuias (todas feitas por Delfina), dois maracás e quatro colares (todos feitos por Xandoca). Entre outros objetos que foram trazidos por Suzana Karipuna ao Museu Goeldi, estão dois *butxies* (adorno dorsal), um feminino e outro masculino, doados por sua sobrinha Caroline dos Santos Narciso, no ano de 2021. A diferença entre o *butxie* feminino e o masculino são seus tamanhos: O da mulher é menor e o do homem é maior, mas ambos são feitos no mesmo modelo e com os mesmos materiais de fios de algodão e asas de besouro verde mamã soleil. De acordo com Suzana, estes dois *butxie* estão na fase de pré-tombo e ainda não foram, de fato, incorporados à Coleção Etnográfica, o que acontece quando os objetos são tombados.

Alguns destes objetos encontram-se, atualmente, na exposição permanente “Diversidades Amazônicas”, que acontece no Pavilhão Eduardo Galvão no parque Zoobotânico do Museu Goeldi. Os objetos se encontram em uma vitrine que representa o *turé* dos povos indígenas de Oiapoque e cuja curadora principal é Suzana. Entre estes objetos estão os dois maracás de Xandoca e uma cuia de Delfina. A vitrine também conta com objetos da já mencionada Coleção Exedito Arnaud, no caso são dois maracás de vareta, objeto utilizado pelas *lahen* durante os *turés* e duas coroas emplumadas (ambos objetos de origem Palikur), utilizadas tanto pelas mulheres, quanto pelos homens durante o *turé* e em manifestações do movimento indígena. Desta mesma coleção, também está exposto um pote de cerâmica, de origem Galibi Kali’na, utilizado pelos povos indígenas de Oiapoque para que as mulheres conservem o *caxiri*. A antropóloga Dominique Gallois (2006, p. 54), relata que, atualmente, os Galibi Kali’na do Oiapoque não produzem mais estes potes. Sendo os Palikur os únicos que ainda os produzem e os comercializam para os Karipuna e Galibi-Marworno.

Há outros dois objetos na vitrine: um banco doado pelo indígena Manoel Antônio dos Santos (nome indígena Uwetmin, Palikur Arukwayene), no de 2002, e uma cuia Galibi-Marworno, doada pelo Museu *Kuahí* no ano de 2008. Por fim, um capacete emplumado Galibi-Marworno (é um objeto masculino), doado por Estela Maria dos Santos, irmã de Suzana, para o antropólogo e historiador Marcio Meira do Museu Paraense Emílio Goeldi, no ano 2000, para que ele o trouxesse ao Museu Goeldi. Através destas doações as mulheres Karipuna demarcam seu lugar no Museu. Demarcar é um conceito importante para o movimento indígena no Brasil. Quando há a presença de um povo indígena em um lugar, falamos que aquele povo demarca aquele espaço, como é o caso das mulheres Karipuna, demarcando o seu espaço no Museu Goeldi como produtoras e coletoras de artefatos, mas também no processo técnico de curadoria.

Estes fatos denotam a presença das mulheres Karipuna no museu Goeldi, principalmente a partir da presença de Suzana, quando forma sua própria Coleção Etnográfica, em 1987. Até então, não temos certeza de quem eram as possíveis autoras e autores dos objetos Karipuna que Exedito Arnaud trouxe ao Museu Goeldi na década de 1960. Embora os objetos da Coleção do indigenista que estão na exposição sejam Palikur, há também um tipiti e um cesto Karipuna em sua Coleção, que no momento, não estão expostos. Mas, também detonam o que foi expresso pela antropóloga Dominique Gallois a respeito de que os objetos dos povos de Oiapoque são ricos e diversificados, havendo artefatos que são utilizados por todos os povos e outros que são específicos de cada povo. Sendo eles “manifestações tangíveis e simbólicas de um modo particular de ver e ser no mundo” (Gallois, 2006).

Durante o mês de novembro de 2023, tive a oportunidade de entrar na Coleção Etnográfica Reserva Técnica Curt Nimuendajú do Museu Goeldi, para, junto a Suzana, realizar um levantamento dos objetos Karipuna da sua coleção feitos por mulheres. Desde que comecei meus estudos em antropologia, Suzana constantemente me incentiva a realizar estudos etnográficos sobre as cuias Karipuna. Na época, eu não compreendia o incentivo de minha mãe, mas depois passei a compreender o significado da cuia para ela e para o povo Karipuna. Ela gostaria que eu fizesse uma pesquisa sobre as cuias, por que esta foi uma pesquisa que ela iniciou na década de 1980, quando fez o mapeamento dos objetos Karipuna no acervo etnográfico do Museu Goeldi para seu Trabalho de Conclusão de Curso sobre a cultura material dos povos indígenas de Oiapoque, sob a orientação do antropólogo Samuel Sá (*in memoriam*), no Curso de Ciências Sociais na Universidade Federal do Pará. Mas, também porque estas cuias haviam sido feitas por minha avó. Sobre a cuia e as mulheres, Gallois escreve:

Nas aldeias dos povos indígenas do Oiapoque, a cuia está presente em todos os momentos. Todas as mulheres sabem preparar a cuia, elaborar as tintas e aplicar a ornamentação. O que distingue as cuias são suas marcas padronizadas e sempre recriadas pelas artesãs. A mulher reproduz padrões que são compartilhados, mas cujos arranjos são variados e muito pessoais. Sendo assim, cada artesã possui seu repertório e reconhece, entre dezenas de outras cuias, sua própria produção. Ela controla também as redes de distribuição de suas cuias, os seus “caminhos”. Fabricam-se cuias grandes, médias e bem pequenas, para uso doméstico e uso ritual, para oferecer e para vender. As grandes cuias são para servir o xibé (bebida de água e farinha) ou o durante as festas do *Turé*, do Tambor, do Divino Espírito Santo e de Santa Maria. No dia a dia, as cuias são usadas para comer ou para servir farinha, tapioca, tucupi, açaí, bacaba ou tacacá. Servem, ainda, para pegar água ou para guardar miudezas, como sementes ou miçangas (Gallois, 2006, p. 56 – 57).

De fato, Delfina soube controlar a rede de distribuição de suas cuias, de modo consciente e de modo que elas foram parar no Museu Goeldi, por intermédio de uma das filhas. Conforme as pesquisadoras indígenas Anatana dos Santos e Maria Sônia Aniká (2013, p. 9-33), as bordas das cuias exibem padrões decorativos que remetem à vida cotidiana e cerimonial do povo Karipuna. No nosso sistema, a origem dos grafismos é atribuída aos sonhos dos pajés com os *karuãnas*: que neles lhes ensinam as marcas. Santos e Aniká explicam que muitos grafismos derivam do movimento de animais, como o “caminho do caracol”, presente na cuia de Delfina. Suzana argumenta, ainda, que a cuia é um artefato de sociabilidade, essencial para o fluxo e a dinâmica de todo o *laku* durante o *turé*.

Para mim foi emocionante encontrar com os objetos de Delfina e Xandoca, foi como se eu me reencontra-se com minha própria avó Delfina. Enquanto Suzana me mostrava um colar de xiri-xiri com paina, me explicava que na infância fazia aros emplumados de paina com seu

irmão gêmeo, com quem brincavam de imitar o *turé*. Suzana cuida e cura os objetos do acervo etnográfico não somente com as técnicas de conservação que aprendeu com as/os não indígenas, mas principalmente com as técnicas de conservação aprendidas na aldeia. Para Suzana os artefatos não são simples objetos, eles são seres e povos. Els Lagrou (2009, p. 39-88), discute o fato de os artefatos indígenas não serem objetos inanimados para estes povos, sendo concebidos por eles como corpos; esta pesquisadora também considera que os artefatos são objetos que servem de ligação aos vários mundos.

Abaixo seguem dois quadros: o primeiro apresenta informações sobre os objetos trazidos por Suzana Karipuna, em 1987, à Coleção Etnográfica do Museu Goeldi. O segundo trata dos objetos feitos ou doados por mulheres Karipuna que estão na vitrine sobre o *turé* na Exposição Diversidades Amazônicas, nesta mesma instituição. Após os quadros, seguem imagens destes objetos nos respectivos contextos.

Tabela 2 – Objetos da Coleção Etnográfica Suzana Primo dos Santos

Povo	Objeto e materiais	Procedência geográfica	Coletor e data	Produtora	Medidas	Marcas do Tempo
Karipuna	Cuia com desenho de <i>dãdelo</i> . Marca que significa a maresia.	Aldeia Santa Izabel – Rio Curipi - Amapá	Suzana Primo dos Santos - 1987	Delfina	25 cm x 22 cm x 12 cm	Bom estado de conservação
Karipuna	Cuia com padrão <i>kuahi</i> – entidade sobrenatural em formato de peixes e que protege os rios	Aldeia Santa Izabel – Rio Curipi - Amapá	Suzana Primo dos Santos - 1987	Delfina	25 cm x 18 cm x 10 cm	Bom estado de conservação
Karipuna	Cuia com padrão <i>koklix</i> , o caracol.	Aldeia Santa Izabel – Rio Curipi - Amapá	Suzana Primo dos Santos - 1987	Delfina	18,5 cm x 16 cm x 7 cm	Bom estado de conservação
Karipuna	Cuia com padrão de cobra	Aldeia Santa Izabel – Rio Curipi - Amapá	Suzana Primo dos Santos - 1987	Delfina	14 cm x 14 cm x 7 cm	Bom estado de conservação

Karipuna	Cuia com padrão <i>kuahi</i>	Aldeia Santa Izabel – Rio Curipi – Amapá	Suzana Primo dos Santos - 1987	Delfina	Medidas não identificadas	Bom estado de conservação
Karipuna	Colar com Taboquinha caroço de injá com grafismo <i>kuahi</i> e miçangas	Aldeia Santa Izabel – Rio Curipi - Amapá	Suzana Primo dos Santos - 1987	Delfina	Medidas não identificadas	Bom estado de conservação
Karipuna	Colar com semente de <i>xiri-xiri</i> , taboquinha e elétrons de besouro mãe do sol	Aldeia Santa Izabel – Rio Curipi - Amapá	Suzana Primo dos Santos - 1987	Delfina	Medidas não identificadas	Bom estado de conservação
Karipuna	Colar com semente de <i>xiri-xiri</i> e paina	Aldeia Santa Izabel – Rio Curipi - Amapá	Suzana Primo dos Santos - 1987	Delfina	Medidas não identificadas	Bom estado de conservação
Karipuna	Colar com semente de <i>xiri-xiri</i> sem paina e caroço de tucumã	Aldeia Santa Izabel – Rio Curipi - Amapá	Suzana Primo dos Santos - 1987	Xandoca	não identificadas	Bom estado de conservação
Karipuna	Maracá – Cuia, penas de arara, madeira e cera	Aldeia Santa Izabel – Rio Curipi – Amapá	Suzana Primo dos Santos - 1987	Xandoca	Medidas não identificadas	Bom estado de conservação
Karipuna	Maracá – Cuia, penas de arara, madeira e cera	Aldeia Santa Izabel – Rio Curipi – Amapá	Suzana Primo dos Santos - 1987	Xandoca	Medidas não identificadas	Bom estado de conservação

Tabela 3 – Objetos feitos ou doados por mulheres Karipuna que estão na vitrine sobre o turé dos povos indígenas do Oiapoque

Povo	Objeto e materiais	Procedência geográfica	Coletor e data	Produtora	Marcas do Tempo
------	--------------------	------------------------	----------------	-----------	-----------------

Karipuna	Cuia com padrão <i>kuahi</i>	Aldeia Santa Izabel – Rio Curipi – Amapá	Suzana Primo dos Santos -1987	Delfina	Bom estado de conservação
Karipuna	Maracá – Cuia, penas de arara, madeira e cera	Aldeia Santa Izabel – Rio Curipi – Amapá	Suzana Primo dos Santos -1987	Xandoca	Bom estado de conservação
Karipuna	Maracá – Cuia, penas de arara, madeira e cera	Aldeia Santa Izabel – Rio Curipi – Amapá	Suzana Primo dos Santos -1987	Xandoca	Bom estado de conservação
Karipuna	Butxiê – Adorno dorsal feminino – Algodão nativo, miçanga e asas de besouro	Aldeia Santa Izabel – Rio Curipi – Amapá	Carolina Narciso dos Santos -2020	Sem identificação	Bom estado de conservação
Karipuna	Butxiê – Adorno dorsal masculino – Algodão nativo, miçanga e asas de besouro	Aldeia Santa Izabel – Rio Curipi – Amapá	Carolina Narciso dos Santos -2020	Sem identificação	Bom estado de conservação
Galibi Marworno	Capacete emplumado – Penas de Arara, garça, miriti, cipó, fios de algodão, tintas industriais	Oiapoque	Estela dos Santos (Karipuna)	Sem identificação	Bom estado de conservação

Figura 49: Cua Karipuna com o grafismo do caracol feita por minha avó materna Delfina. Foto de Fábio Jacob do ano de 2024.



Figura 50: Cua Karipuna com o grafismo da cobra feita por minha avó materna Delfina. Foto de Fábio Jacob do ano de 2024.

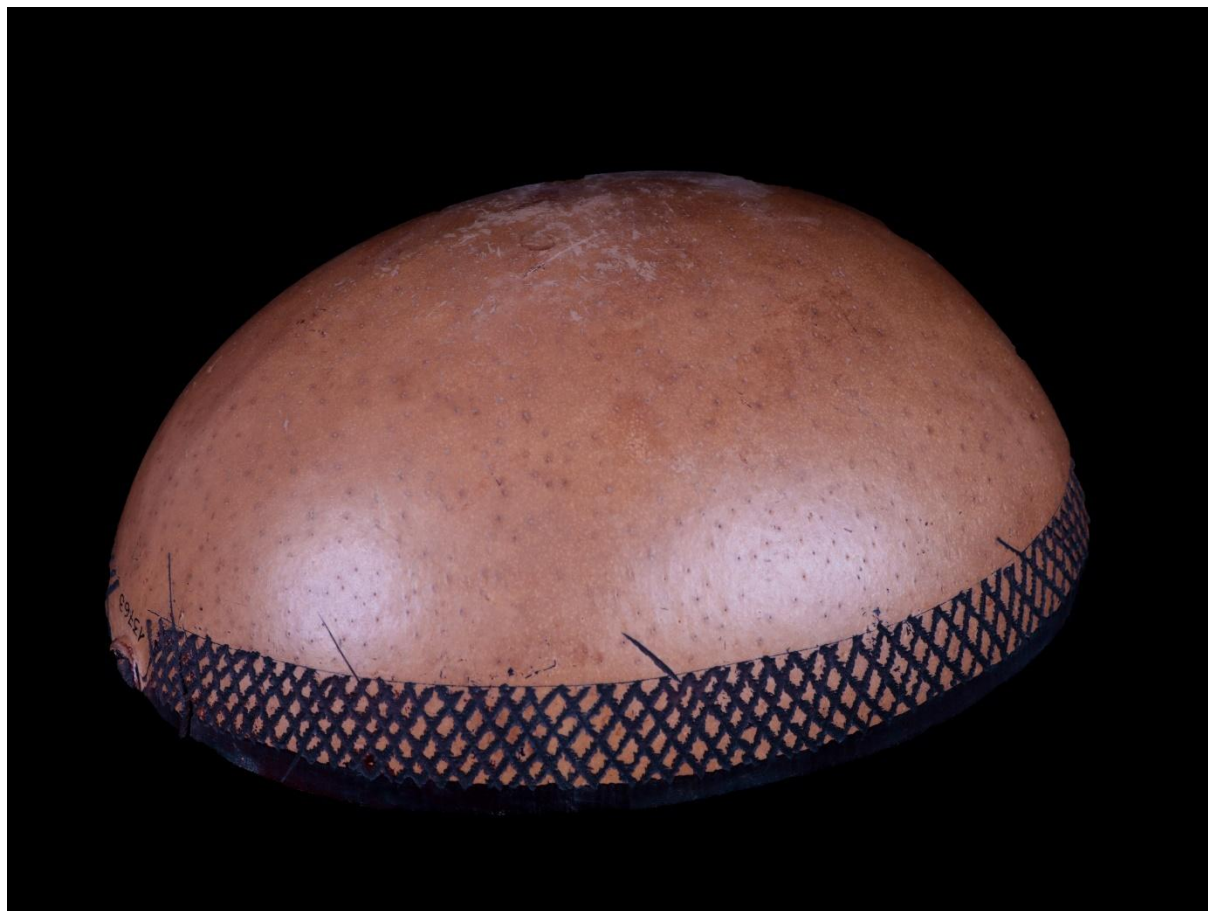


Figura 51: Cua Karipuna com o grafismo da marésia feita por minha avó materna Delfina. Foto de Fábio Jacob do ano de 2024.



Figura 52: Cuia Karipuna com o grafismo do *Kuahi* com cobra feita por minha avó materna Delfina. Foto de Fábio Jacob do ano de 2024.



Figura 53: Cuia com a marca do *Kuahi* feita por Delfina dos Santos Batista. Fotografia de Ana Manoela Primo dos Santos, imagem de 2023.



Figura 54: Colar com taboquinha caroço de inajá com grafismo Kuahí e miçangas por Dona Xandoca. Fotografia de Fábio Jacob, 2024.



Figura 55: Colar com semente de xiri-xiri sem paina e caroço de tucumã por Dona Xandoca. Fotografia de Fábio Jacob, 2024.



Figura 56: Colar com semente de *xiri-xiri* e paina feito por Dona Xandoca. Fotografia de Fábio Jacob, 2024.



Figura 57: Colar com semente de *xiri-xiri*, taboquinha e elétrons de besouro mãe do sol feito por Dona Xandoca. Fotografia de Fábio Jacob, 2024.



Figura 58: Vitrine Povos Indígenas do Oiapoque feita sobre curadoria de Suzana Primo dos Santos, indígena Karipuna para a primeira versão da exposição Diversidades Amazônicas no Parque Zoológico do Museu Paraense Emílio Goeldi em Belém do Pará. Fotografia de Ana Manoela Primo dos Santos.



Figura 59: Vitrine Povos Indígenas do Oiapoque feita sobre curadoria de Suzana Primo dos Santos, indígena Karipuna para a segunda versão da exposição Diversidades Amazônicas no Parque Zoológico do Museu Paraense Emílio Goeldi em Belém do Pará. Fotografia de Ana Manoela Primo dos Santos.



Para nós, indígenas de Oiapoque, os expostos nos museus ainda estão inseridos no nosso sistema, embora estejam em um outro lugar. Para mim e para Suzana, estas peças, além de terem *karuãnas*, nos inserem em um contexto que nos remete às relações de parentesco com as pessoas que as fizeram e que as doaram ao Goeldi. A antropóloga Maria Alice da Costa Oliveira (2023, p. 309), retoma a afirmação de Antonella Tassinari de que é na festa que a sociedade Karipuna toma corpo. Pensando nisto e pensando nos artefatos do meu povo, levo em

consideração que é no *turé* que a cultura material Karipuna toma corpo. Ao conversar com Suzana sobre os artefatos Karipuna, chegamos à conclusão de que a fabricação dos principais objetos da cultura material Karipuna são para uso no *turé*.

Quando entrevistei meu primo Yermollay, para compreender a visão que os homens têm sobre as mulheres de nosso povo, ele falou que aprendeu a fazer grafismos com as mulheres. Quando criança e jovem, ele via as mulheres reunidas na frente da casa de Delfina e Coco, ele se sentava perto delas e assim foi aprendendo as marcas. Relata que foi através das mulheres que ele se tornou um especialista nas histórias Karipuna, porque os diálogos delas em sua presença, eram sobre o nosso-sistema. Quando fui perguntar para minha tia Glória sobre algumas questões relativas ao processo criativo da fabricação das cuias, ela explicou a mesma situação que meu primo, que sua mãe Xandoca e várias mulheres ficavam sentadas na frente da casa de Coco e Delfina, sentadas fazendo as cuias e conversando. Acrescentando, que quando as mulheres fazem as cuias juntas, elas fazem cantos, rezas, contam histórias, explicam sobre os sopros.

Recentemente, ao viajar para Oiapoque, também tive a oportunidade de formar uma pequena coleção para o Museu Goeldi, com duas cuias feitas por Dona Marise, artesã e parteira de Santa Izabel e uma colher tradicional feita por um casal Karipuna da aldeia Pakapuwa, Risaura e Romualdo. As cuias possuem um cabo e foram feitas para pegar farinha. Seus desenhos têm motivos de flores e plantas. Isto me leva a pensar que estou colaborando para que as mulheres Karipuna da aldeia Santa Izabel ainda estejam no Museu Paraense Emílio Goeldi, tecendo este acervo e territorializando nele os *karuãnas* Karipuna.

CAPÍTULO 6 – AS MULHERES KARIPUNA NOS MOVIMENTOS INDÍGENAS

faziam as cantarolas do turé: Uma das mulheres da aldeia Kuripi cantava. A dona Xandoca que conhecia também, cantava para fazer turé

Rebecca Spires

DO FAM QUI FAM (FAM KE FAM) AO MUTIRÃO

O movimento indígena em Oiapoque, no Amapá, começa a se articular a partir da década de 1970, quando as lideranças homens começam a organizar as primeiras reuniões, encontros e assembleias indígenas que articulavam os quatro povos indígenas do município. Nesta mesma década as lideranças homens de Oiapoque, também passaram a participar de encontros com povos indígenas em outras regiões. Entre estes homens estava meu avô, Manoel Primo dos Santos, o cacique Coco, que neste período era uma liderança ativa nos Karipuna (Sampaio, 2022). Neste momento da história do movimento indígena de Oiapoque, as lideranças indígenas eram todas masculinas e reconhecidas como caciques ou tuxauas. De acordo com Ariana dos Santos (Santos, Machado, 2019), pesquisadora indígena Karipuna, as mulheres narram que, no começo das organizações indígenas em Oiapoque, elas não exerciam papéis de liderança. Quem falava no movimento indígena eram os homens. A participação das mulheres nas reuniões, encontros e assembleias, estava voltada para o papel do cuidado com a comunidade. As mulheres Karipuna com quem dialoguei desde o trabalho de conclusão de curso em ciências sociais (Primo dos Santos Soares, 2018) explicaram-me que nos primeiros encontros que articularam o movimento indígena em Oiapoque, as mulheres se encarregavam da alimentação e dos cuidados com as crianças que brincavam nas proximidades do evento. A fala das mulheres consistia nas conversas entre si e nas influências que exerciam sobre os maridos quando tinham conversas com eles no âmbito da casa e da família. Mas, publicamente, em um primeiro momento do movimento indígena em Oiapoque, eram os homens quem detinham a palavra e as tomadas de decisão.

Ao conversar com minha mãe, Suzana, e com minha tia materna Estela, elas afirmam que em sua época de infância e juventude (ambas são nascidas na década de 1950), as mulheres Karipuna não eram lideranças e que pouco falavam em público. Principalmente quando falar

em público exigia o domínio da língua portuguesa, pois muitas mulheres adultas dominavam apenas a língua materna, o *kheuol*. Conversando com as atuais lideranças mulheres que colaboraram para a pesquisa, é dito que as mulheres sempre quiseram ocupar estes espaços lideranças, mas, não para ficarem a frente dos homens, mas “lado a lado com eles”, em coesão e parceria.

A antropóloga Ângela Sacchi (2011), afirma que durante a década de 1980 começam a aparecer as primeiras associações de mulheres indígenas no Brasil; entre elas Sacchi destaca a Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN) e a Associação de Mulheres Indígenas do Distrito de Taracuí (AMITRUT). Posteriormente, outras associações e articulações de mulheres indígenas surgiram. Nesta mesma década começaram as primeiras reuniões organizadas e protagonizadas pelas mulheres indígenas de Oiapoque. Naqueles primeiros passos do movimento de mulheres indígenas de minha região, elas ainda não estavam formalizadas como associação e nem tinham o nome coletivo de mulheres indígenas em mutirão.

Paula Sampaio trata que as mulheres indígenas dos rios Curipi, Urukauá e Uaçá seriam as primeiras a reunirem-se no formato de assembleia indígena no Brasil. Sua Tese de Doutorado, relata que em edição do jornal “O Mensageiro”, do ano 1980, periódico do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), consta a notícia intitulada “As mulheres também fazem Assembleia”, na qual é informado que as mulheres indígenas de Oiapoque se reuniram em assembleia pela primeira vez no final do ano de 1979. Sendo mencionados os nomes de algumas das participantes, entre estas: 1) Alzira Correia, Cristina dos Santos, Catarina, Eliete, Maria Martilina e Maria Clea como mulheres pertencentes ao povo Karipuna; 2) Nazaré, Hilda Ioiô e Raimunda como mulheres do povo Palikur. As quais discutiram, em suas primeiras assembleias indígenas, assuntos relacionados a: Comunidade e trabalho; reunião de Mulheres e seus trabalhos nas comunidades; relacionamentos conjugais; e a participação dos homens na reunião das mulheres. Naquele momento já apareciam discussões sobre a relevância das roças e como o trabalho das mulheres era importante para a segurança alimentar da comunidade, conforme fala de Maria Martilina, indígena Karipuna da aldeia Espírito Santo. Esta primeira assembleia de mulheres ocorreu após uma das assembleias dos povos indígenas de Oiapoque (Sampaio, 2021, p. 141-144). Na mesma edição do Jornal O Mensageiro, ainda há informações sobre esta mesma assembleia de mulheres, em que é mencionado a fala de Cristina, Karipuna, da aldeia Manga, que conta que gostou de participar da assembleia e que as mulheres indígenas precisam participar junto com os homens. Alzira Correia dos Santos, Karipuna da aldeia

Espírito Santo, afirma que está unida à comunidade. Enquanto Catarina, da aldeia Espírito Santo, destacou que fazer assembleias de mulheres é uma forma das mulheres ajudarem na comunidade. Maria Cleta dos Santos argumenta que as mulheres trabalham ajudando os maridos nas comunidades, porque o modo de vida do indígena é trabalhar em conjunto. Sampaio também destaca outros papéis que as mulheres vinham realizando nestas assembleias como serem as responsáveis por receberem os convidados e pela preparação de alimentos.

Figura 60: Imagem 1 do jornal O Mensageiro.



Figura 61: Imagem 2 do jornal O Mensageiro.



Fonte: IDENTIDADE do Índio, Porantim, Manaus, ano 3, n. 26, jan./fev. 1981, p. 11.

Figura 62: Imagem 3 do jornal O Mensageiro.

As mulheres também fazem
Assembleia! Fotos 2 e 4

15

As mulheres do Curipi e as do Urucauí fizeram assembleias no fim de 1979. Segue aqui umas mensagens de umas participantes:

Alzira Correia dos Santos - KARIPUNA - aldeia Espírito Santo no Curipi
"Estou unida a comunidade. Tudo que a comunidade pede pra fazer eu faço, tudo que está certo."

Cristina dos Santos - KARIPUNA - aldeia Açaizal no Curipi:
"Nós vimos do Açaizal assistir a reunião do pessoal. Gostei da reunião. É a primeira vez que assisto reunião só de mulheres. Acho importante as mulheres reunirem-se pra ver como podem ajudar na comunidade."

Catarina - KARIPUNA - aldeia Espírito Santo no Curipi:
"Nós fizemos comida quando o pessoal do Manga vieram fazer reunião. É isso que nós fizemos para ajudar a comunidade. Hoje é só mulheres e os homens fizeram merenda para nós."

Eliete - KARIPUNA - aldeia Espírito Santo no Curipi:
"Não tenho marido mas estou na comunidade. Faça o que posso e a comunidade me ajuda."

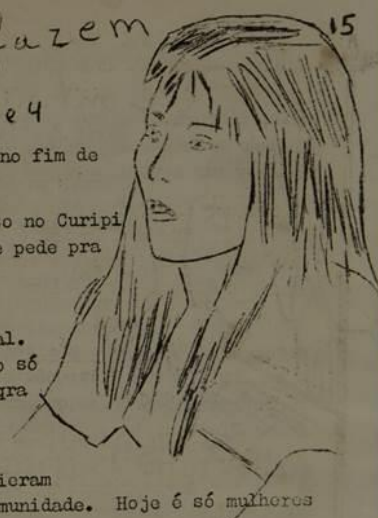


Figura 63: Imagem 4 do jornal O Mensageiro.

Continuando com as mulheres: 16

Maria Martilina - KARIPUNA - aldeia Espírito Santo no Curipi:
"Eu também não tenho marido mas posso ajudar plantar uma planta, um arroz um milho. Posso vir ajudar a comunidade." Foto 4

Maria Clea dos Santos - KARIPUNA - aldeia Espírito Santo no Curipi:
"Estou mandando uma mensagem para o pessoal lá de fora, para os índios em comunidade, que nós fizemos reunião das mulheres aqui e os homens fizeram q-suco para nós. Foi muito bacana. Foi muito bacana. Nós ajudamos nossos maridos trabalhar pela comunidade. Nós trabalhamos todos juntos. Tem cooperativa e roça comunitária. Também se vocês podem vem dar um passeio aqui conosco. Estamos aqui esperando na aldeia Espírito Santo no Rio Curipi." Foto 4

Das mulheres Palikur no Rio Urucauí vem estas mensagens:

Nazaré - PALIKUR - Vila Palikur - Rio Urucauí: Foto 2
"Nós falamos de fazer plantio de mandioca, milho, arroz, café e toda coisa. Fiquei muito feliz com esta palavra porque sozinha eu não teria esta idéia de fazer isso. Agradeço para esta reunião e estas palavras."

Hilda Iôis - PALIKUR - Vila Palikur - Rio Urucauí: Foto 2
"Vamos aprender ter amor com nossas colegas porque Deus criou nós na terra. Sejam felizes. A reunião dos homens também foi importante."




Figura 64: Imagem 5 do jornal O Mensageiro.

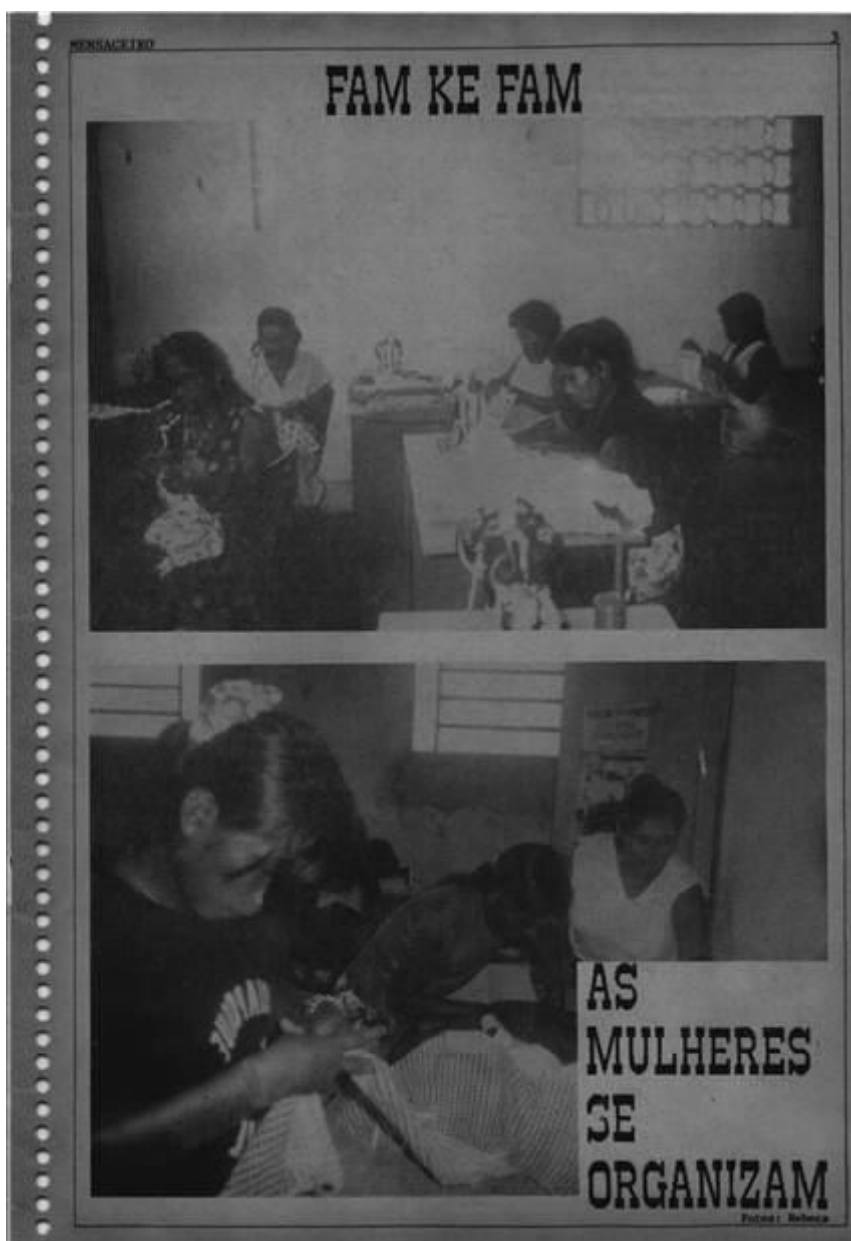


Figura 65: Imagem 6 do jornal O Mensageiro.



Figura 66: Imagem 7 do jornal O Mensageiro.

MENSAGEIRO

- 1 - Os homens em mutirão teriam uma casa comunitária de costura.
- 2 - A Igreja, com a ajuda de alguns amigos, compraria algumas máquinas e pano para começar.
- 3 - As senhoras iriam se organizar para aprender cortar e costurar todo tipo de roupa. Com o pé no chão pela Igreja elas iriam fazer umas roupas para vender para poder comprar mais pano.

Desta forma haveria uma grande economia.

E foi feito assim. Cada comunidade fez a sua casa. As máquinas e pano estavam prontos. E as senhoras chegaram para o curso. Encheram duas caixas enormes de roupas lindas. Cortaram e costuraram horas a fio. Um trabalho muito bem feito. A professora disse que nunca viu gente tão aplicada e competente.

Mas o tempo não foi só de costura. Também a turma estudou sobre a política indigenista no Brasil. Examinaram a nova Constituição e os Direitos Conquistados que precisam ser garantidos.



Discutiram a questão dos Kayapó e sua luta contra o complexo hidrelétrico do Xingu, luta essa que defende muitos outros povos na região Xinguana e defende também a floresta Amazônica que é tão importante para nós todos.

Tiveram aulas em compra, venda, como calcular o preço das roupas e o efeito da inflação. Em fim muita coisa foi debatida, discutida, explicada e aprendida. No fim cada uma voltou para sua comunidade com uma pasta cheia de modelos de roupas, um caderno para tirar medidas e anotar as costuras. Também levaram uma pasta e caderno para a casa de costura. Mais importante levaram o compromisso de ensinar as suas colegas tudo o que aprenderam. Se vê que foi um mês de trabalho sério e puxado.

Figura 67: Imagem 8 do jornal O Mensageiro.



Ariana dos Santos, indígena Karipuna, argumenta que após esta primeira assembleia no ano de 1979, quem incentivou os primeiros encontros de mulheres na década de 1980 foi a missionária norte-americana Rebecca Spires¹², vinculada ao Conselho Indigenista Missionário

¹² O nome de registro da freira Rebecca Spires (83 anos) é Roberta Spires. Irmã Rebecca explica, durante entrevista para esta tese, que quando se tornou freira teve de mudar o nome de batismo. Então, escolheu, Rebecca. Nascida na cidade de Columbus no estado de Ohio nos Estados Unidos. Faz parte da Congregação das irmãs Notre Dame. Veio para o Brasil na década de 1970. Primeiro morou no estado do Maranhão. Depois, junto da Irmã Dorothy Mae Stang, que fazia parte da mesma congregação e também era do estado de Ohio, passou a morar no estado do Pará. No ano de 1978, a convite do cacique Tangará da aldeia Espírito Santo (T.I. Uaçá), passou a morar nesta comunidade em Oiapoque. Tangará solicitou para o Padre Nello Ruffaldi, do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) que arranjasse uma professora que pudesse alfabetizar os indígenas na língua *kheuol*. Pois, os professores

(CIMI) a partir do momento em que um grupo de mulheres indígenas, procurou a irmã Rebecca, para que ela auxiliasse às indígenas a realizarem cursos de corte e costura em parceria com o CIMI, com a finalidade de garantirem alguma autonomia para si, como mulheres indígenas, para não estarem totalmente dependentes dos maridos. As primeiras mulheres a participarem deste curso eram do povo Karipuna, Galibi-Marworno e Palikur. Estas primeiras reuniões na década de 1980 dão ensejo para que, em 2006, a Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão seja fundada (Santos, Machado, 2019). Sendo o CIMI o primeiro parceiro que as mulheres indígenas tiveram em seu movimento no Oiapoque.

Em março de 2025 visitei a irmã Rebecca no abrigo religioso que fica ao lado da Igreja Matriz de Nossa Senhora das Graças, no centro da cidade de Oiapoque. Ela explicou-me que o *fam qui fam (fam ke fam)*¹³, e o *maiuhi bõ nuvel* ocorreram naquele abrigo em que estávamos. Não especificamente na sala em que estávamos, mas, que aquela sala em que conversávamos, também, foi lugar de encontro de outras reuniões com os caciques homens. Estava em um lugar

do estado que eram enviados para lecionar nas aldeias somente falavam o português e as crianças e jovens não conseguiam compreender os conteúdos das aulas. Padre Nello conheceu Rebecca em uma reunião do CIMI e fez o convite para ela ser a professora que Tangará solicitava. A Irmã conta que não aceitou o convite de imediato. Pois, antes precisava consultar as demais Irmãs de sua congregação, justificando, que viviam em comunidade e tomavam decisões em conjunto. As irmãs concordaram e Rebecca ficou dois anos morando na aldeia Espírito Santo. Rebecca conta que o primeiro povo indígena que conheceu quando chegou ao Brasil foram os Gavião Parkatêjê no Pará. Conta que os visitou, mas, que naquela época não sabia ainda trabalhar com os povos indígenas. Pois, sua experiência até então, era em trabalhos com os lavradores e camponeses junto de Irmã Dorothy. Conta que a ditadura militar brasileira tornava tudo mais difícil, pois, a ditadura dificultava os trabalhos que levavam a uma participação popular e que qualquer tentativa de alinhamento com a democracia fazia com que a igreja católica fosse malvista pelos militares. O segundo povo que Rebecca conheceu foram os Aikewara. Quando o CIMI estava recém-criado, foi convidada para um curso que tratava sobre povos indígenas. Mas, lembra que não participou neste primeiro encontro, mas sim de uma segunda edição do curso, foi nesta segunda edição que conheceu o Padre Nello e recebeu o convite para ser professora na aldeia Espírito Santo. Quando chegou na aldeia, lhe deram uma casa que ela não sabia de quem tinha sido, mas, que ficava muito perto de onde morava uma filha de seu Tangará. Também moravam próximos desta casa os indígenas Seu Adriano e Dona Domingas. “Então qualquer coisa se eu precisasse de socorro, era só dar um grito. Eles foram meus professores. Ensinarão o que pode e o que não pode fazer em uma aldeia. Aprender como viver”. Em dois anos na aldeia, Rebecca aprendeu a língua materna dos Karipuna com um grupo de 10 jovens, que relativamente, falavam bem a língua portuguesa. Na época da ditadura, enquanto trabalhava na aldeia Espírito Santo, chegaram ordens da FUNAI para que ela saísse da aldeia. Então a Irmã conversou com os indígenas da aldeia, dizendo que a FUNAI não mandava, quem mandava eram os indígenas, se os indígenas decidissem que ela iria embora, ela sairia da aldeia Espírito Santo, mas, que se eles quisessem que ela ficasse, ela ficaria. Relatando para mim que ela torcia para os indígenas permitissem que ela continuasse no Espírito Santo. “Meu coração não queria ir. Então, eles votaram para eu ficar. Mas, Morar mesmo, fixar habitação sim (no Espírito Santo)”. Rebecca, também, conta que o CIMI tinha uma proposta de respeitar a autonomia e o protagonismo dos povos indígenas com relação a seus direitos. Acrescentando que seu avô paterno era indígena, mas que não o conheceu, pois quando ela nasceu, o avô já tinha falecido. Mas que, por conta de sua trajetória de vida em prol dos povos indígenas, tinha muito interesse de o tê-lo conhecido.

¹³ Conforme grafia presente no Jornal o Mensageiro e em artigo de Ariana dos Santos (Santos, Machado, 2018), se escreve *fam qui fam*. Conforme grafias mais recentes do *kheuol* Karipuna se escreve *fam ke fam* (Costa de Oliveira, 2025). Opto pelo modo mais antigo, por ser como se escreve em registros históricos da época em que os grupos de mulheres começaram a se reunir

histórico para meu povo, por onde meu avô materno já havia passado e onde as mulheres indígenas que me antecederam começaram a construir o movimento indígena.

Quando comecei a perguntar para a Irmã Rebecca sobre seu trabalho com as mulheres de Oiapoque, ela primeiro me disse que, no mesmo período em que o movimento de mulheres indígenas começou, os movimentos feministas estavam crescendo. Realizando, uma espécie de comparação entre estes dois movimentos sociais distintos: Feminismo e movimento de mulheres indígenas. Rebecca estava a dois anos na aldeia Espírito Santo trabalhando em um projeto da língua kheuol com os jovens daquela aldeia. No Espírito Santo existia o *fetê madam*, no dia 15 de agosto. *Fetê madam* é festa das mulheres, em tradução literal. Mas, de acordo com Rebecca, aquela festa não era diferente de outras que tinham na aldeia e que são nomeadas por Antonella Tassinari de festas dançantes (2003). Ela era festa das mulheres no nome, mas não tinha algo especificamente voltado para as mulheres naquela comemoração, a não ser seu nome. Então, ela fez a sugestão de que os homens da aldeia, pescassem e cozinhassem para as mulheres naquele dia, para que de fato fosse algo especial para elas. Já que elas sempre cozinham nas festas para toda a aldeia. A comunidade acolheu a ideia da Irmã. Seria um dia de descanso para as mulheres. Spires divertiu-se ao me contar que as mulheres não gostaram da comida que os homens fizeram e disseram que eles não cozinhariam mais no *fetê madam*. Então, ela resolveu não fazer mais esse tipo de sugestão. Mesmo, assim, prosseguiu com outras estratégias que tinham como foco as mulheres indígenas. Costa de Oliveira (2025, p. 36), considera que a estratégia de Spires com relação ao *fetê madam* era uma estratégia para diminuir as desigualdades existentes entre mulheres e homens na comunidade. Assim, como define que Rebecca, por ser de fora, estava começando a entender como funcionavam os modos de existir dos povos indígenas de Oiapoque.

Na percepção de Spires, a igreja católica dentro das aldeias em Oiapoque foi um espaço de empoderamento para que as mulheres indígenas Karipuna começassem a falar e serem ouvidas em público. Antes de as mulheres indígenas, solicitarem auxílio de Spires, a Irmã, teve como iniciativa convidar as mulheres indígenas para lerem passagens da Bíblia, fazerem orações ou “darem uma palavra” durante missas que eram conduzidas por Padre Nello Rufaldi¹⁴, missionário que atuava nas aldeias indígenas de Oiapoque e que, também, era

¹⁴ Padre Nello Rufaldi nasceu em Castell’Azzara na Itália no ano de 1942. Chegou ao Oiapoque no ano 1971 (sete anos antes da chegada de Rebecca Spires), como missionário do Pontifício Instituto Missões Exteriores (PIME). Mais tarde, passou a representar o Conselho Indigenista Missionário CIMI Norte-Dois (Pará e Norte do Pará) (Oliveira, 2025, p. 35). Faleceu em Belém no estado do Pará aos 77 anos em 28 de março de 2019, seu sepultamento ocorreu na cidade de Marituba, também no estado do Pará.

representante do CIMI. Spires, afirma que até então, eram apenas os homens quem liam a Bíblia e faziam orações durante as missas. Rebecca afirma que queria incentivar as mulheres a também fazerem o mesmo e ocuparem os mesmos espaços que os homens tinham nos momentos de oração e parceria com a igreja católica.

Spires, também narra que, embora na época em que começou a trabalhar com os indígenas Karipuna, apenas os homens falassem nas grandes assembleias e reuniões indígenas, e que as mulheres e os homens se sentassem em lados opostos nas reuniões, eles estavam o tempo todo olhando para as mulheres. As mulheres piscavam para eles e gesticulavam. As vezes um homem cochichava com sua esposa. Isto quer dizer, para Rebecca, que embora as mulheres não falassem em público elas emitiam suas opiniões por meios de gestos e palavras ditas em voz baixa e sussurradas. Para Rebecca isto já era um papel fundamental, era óbvio que as mulheres já tinham um protagonismo. Porém, suas atitudes demonstram que era necessário que este protagonismo tivesse mais espaço. Artionka Capiberibe explica que o etnólogo alemão Curt Nimuendajú percebeu a mesma situação quando esteve entre os Palikur Arukwayene, denominando os gestos das mulheres entre este povo de “regime de saias” (Capiberibe, 2007).

As mulheres utilizavam sussurros e gestos como forma de expressão. Se para Clifford Geertz (2008) as piscadelas são comunicação, um olhar carregado de significado, entre os Karipuna, sussurros e gestos eram também uma forma de as mulheres falarem. Naquela época, a comunicação gestual era sutil aos olhos estrangeiros e discreta, se comparada à forma assertiva como elas tomam decisões hoje. As conversas domésticas, dentro de casa, entre maridos e esposas, funcionavam como estratégia para influenciar as decisões masculinas no movimento. Rita Segato (2020) coloca que o espaço doméstico das mulheres indígenas é um espaço político, onde demandas são definidas. O que ocorre é uma outrificação do espaço doméstico e sua marginalização. Além disso, o fato de apenas os homens serem interlocutores é uma interferência da colonização e da subsequente colonialidade. No entanto, as parentas desejavam falar ativamente, com a voz que emana da garganta e em espaço público. Emitindo suas opiniões e não com os maridos falando por elas.

Spires relata que o protagonismo feminino já era perceptível entre as mais jovens durante a sistematização do *kheuol* Karipuna, na aldeia Espírito Santo. O grupo era composto por homens e mulheres jovens e, conforme observa Spires, nenhum dos jovens possuía formação docente à época, qualificação só se tornou acessível na década de 1990, com a formação dos primeiros professores indígenas (ANIKÁ, 2021). A presença de mulheres jovens

em um coletivo como o da língua *kheuol* no Espírito Santo ratifica que as indígenas junto aos homens se articulam em diferentes frentes nos territórios do Oiapoque há, pelo menos, cinco décadas.

Ao questionar a irmã Rebecca sobre o trabalho com as mulheres, ela relatou que havia, entre as indígenas, a percepção social de que era necessário ampliar o acesso à renda. Como a produção tradicional nos territórios já não bastava para o sustento familiar, o dinheiro tornara-se indispensável. Spires afirma que as mulheres sempre participaram ativamente da produção de farinha, ressaltando que, sem elas, essa atividade não existiria no Oiapoque, mas explica que as mulheres diziam que precisavam de algo que fosse exclusivamente delas. A partir dessa premissa, surgiu a primeira oficina de corte e costura solicitada pelas mulheres indígenas de Oiapoque. Segundo Spires, como na época existiam apenas doze aldeias distribuídas entre os quatro povos da região, o que tornou viável reunir representantes de todas as comunidades para participar da formação.

O primeiro encontro, intitulado *fam qui fam*, contou com a participação de 23 mulheres das 12 aldeias. Rebecca fala que no primeiro encontro as mulheres ficaram no abrigo da Paróquia de Nossa Senhora das Graças e dormiam em redes. Por estarem muito juntas, adquiriram uma gripe que se espalhou entre todas. Transformaram aquele momento de adoecimento em um mutirão. Fizeram remédios caseiros e cozinham juntas. Aquele foi um momento de conversarem e trocarem conhecimentos. Uma costureira profissional foi chamada por Irmã Rebecca. Ela ensinou sobre corte e costura e fizeram um bazar na paróquia, onde as mulheres adquiriram sua primeira remuneração com um projeto do movimento de mulheres indígenas. Costa de Oliveira (2025, p. 40-41), afirma que o *fam qui fam* foi a primeira reunião ampla das mulheres indígenas de Oiapoque, ao entrevistar Rebecca para sua tese de doutorado, apresenta que Spires narrou para ela que a aprendizagem sobre como fazer as roupas, também, servia para que as próprias mulheres pudessem fazer as roupas de sua família e economizar. De acordo com Costa de Oliveira (2025, p. 41), as mulheres, além de costurarem, estudaram política indigenista e a constituição de 1988, que havia sido promulgada no ano anterior; os impactos das hidrelétricas sobre os Kayapó; e formação sobre como proceder na comercialização das peças de corte e costura com relação a compra de materiais, venda dos produtos e cálculos. Atualmente, formações ainda são demandadas pelas mulheres, mas, agora com foco em como adquirir miçangas e como realizar e fortalecer as vendas das peças confeccionadas com esta matéria prima. Esta, o *fam qui fam*, foi a primeira reunião não apenas de debate, mas de formação entre as mulheres indígenas de Oiapoque, com incidência em

assuntos como território, direito, grandes projetos, parentalidade e autonomia financeira das mulheres indígenas. Thiane dos Santos, na época desta tese, , conselheira da AMIM como representante do rio Curipi e da aldeia Santa Izabel (gestão 2025), considera que todo encontro das mulheres indígenas de Oiapoque é como se fosse um curso, porque elas sempre aprendem algo entre si ou com parceiros que são convidados a estarem presentes na reunião. Thiane, também, explica que Xandoca ensinou para ela que “o CIMI ensinava as mulheres a serem independentes”.

Figura 68: Rebecca Spires. Em recorte de frame do vídeo Mission at the Borders with Sister Rebeca Spires. Disponível na página no Youtube das Sisters of Notre Dame de Namur, Ohio Province.



Esta informação de que as mulheres necessitavam do curso de corte e costura para fazerem roupas para a família, faz me direcionar para a história de minha família. Quando minha mãe e tias maternas contam que minha avó Delfina e Dona Xandoca costuravam para que as filhas e filhos tivessem o que vestir. Meu avô trazia os tecidos da cidade. Estas minhas familiares explicam que era comum as mulheres indígenas de Oiapoque usarem uma combinação de roupas que se chamava *veres*. Minha mãe lembra que nossa avó usava somente esta roupa na juventude e que era comum, também, usarem somente as saias. Se chegasse uma pessoa de fora da comunidade, subiam as saias e as transformavam em vestidos no estilo “tomara que caia”, para que os seios não ficassem de fora. O *veres* foi sendo substituído em

minha família pelas roupas costuradas em outros modelos e adquiridas na cidade de Oiapoque. A seguir coloco uma imagem de *veres* usado pelas mulheres Palikur Arukwayene, pois não encontrei registros dele em imagens sendo usados por mulheres de meu povo.

A informação sobre as mulheres indígenas de Oiapoque estudarem a recente Constituição de 1988, também, é importante em meu contexto familiar, pois minha mãe relata que viajou para Brasília no momento da promulgação da constituição, acompanhando seu irmão de criação, Cristiano, indígena Karipuna e na época funcionário da FUNAI. Lembra, que ficaram em um mesmo alojamento, onde também estavam lideranças do povo Kayapó que assim como eles, participavam da constituinte.

Figura 69: Mulheres Palikur Arukwayene usando traje de veres. Fotografia de Curt Nimuendajú. Acervo digital do Museu da Cultura Mundial em Gotemburgo, Suécia.



Thiane dos Santos, conta que Xandoca aprendeu a costurar com Delfina, que de acordo com relato de minha mãe, Suzana, e de Thiane, era bastante exigente com a perfeição dos trabalhos de corte e costura. Se não estivesse bom, vovó mandava desfazer e fazer de novo.

Assim, Xandoca sempre fazia uma costura bem-feita, porque aprendeu com a madrinha, pois ambas as mulheres tinham esta relação de parentesco. Hoje, saber costurar é ainda muito valorizado nas aldeias, principalmente em períodos de *turé*, pois quem sabe costurar faz as saias e os *kalembes* na comunidade.

Minha tia materna Estela, relata que o corte e costura para as mulheres do *fam qui fam* era uma forma de começarem a ter uma autonomia financeira perante os maridos, em uma época em que quem geria a economia da família eram apenas os homens: Pais e maridos. As mulheres queriam ter acesso ao dinheiro para completarem a renda de casa e poderem comprar bens-materiais para si e seus filhos, sem recorrerem aos maridos. Estela, relata que as oficinas do *fam qui fam*, foram se diversificando, começaram a ocorrer, por exemplo, oficinas que ensinavam como fazer redes, outras que tratavam do preparo de remédios caseiros e outras voltadas para as parteiras. Esta tia trata que minha avó Delfina, participava ativamente das reuniões de mulheres que eram voltadas para as parteiras. Pois, ela era uma das parteiras mais antigas da do Santa Izabel.

Convivendo com mulheres indígenas de minha etnia e de outras etnias de Oiapoque e do Pará, compreendi como é importante para nós criarmos espaços de segurança onde possamos conversar entre nós questões que não conversaríamos na frente dos homens. Isto já aparecia na fala de Xandoca, como quando Ariana dos Santos, indígena Karipuna, descreve que *fam qui fam* tem o sentido das mulheres conversarem entre si e que era um desejo de Xandoca que as mulheres tivessem este espaço de conversa no movimento indígena. Nos encontros, elas também falavam sobre seus filhos, casas e maridos (Benvegnú, 2023, p. 195). Falar sobre isto, sobre o que acontece na família, também é uma dinâmica do movimento, pois as coisas que uma mulher passa, podem ser similares as coisas que outras mulheres indígenas enfrentam. Questões que causam impacto nas famílias, podem ser advindas ou refletirem questões coletivas das comunidades.

Um dado relevante sobre o fortalecimento das mulheres indígenas no Oiapoque é o relato de Dona Xandoca à Thiane dos Santos. Segundo ela, a professora não indígena encarregada de ensinar o corte e costura foi uma figura determinante, incentivando-as a se organizarem coletivamente e a buscarem seus direitos. Embora não tenha sido possível identificar o nome dessa professora, sabe-se que, ao lado de Rebecca, atuou como uma das grandes entusiastas do início do movimento de mulheres na região, do qual as Karipuna já faziam parte. Por intermédio do CIMI, Spires conseguiu obter quatro máquinas de costura para

as aldeias, o que permitiu que a comunidade de Santa Izabel passasse a ter sua própria casa de costura. Ali, as máquinas eram operadas por Dona Xandoca e sua irmã, Dona Durica, ambas descritas por Rebecca como excelentes costureiras.

De acordo com Rebecca Spires, as mulheres gostaram muito da convivência durante os dias que durou aquele primeiro encontro dedicado ao corte e costura. No ano seguinte teve uma oficina de pintura em tecido e depois uma de fazer redes. Nas palavras de Rebecca, todo ano se aprendia alguma coisa. Completando que “no meio da atividade, analisávamos a realidade e liamos a Bíblia juntas, rezávamos juntas”. Spires, narra admirada que as mulheres

faziam as cantarolas do *turé*: Uma das mulheres da aldeia Kuripi cantava. A dona Xandoca que conhecia também, cantava para fazer *turé*” (Rebecca Spires, comunicação pessoal em abril de 2025).

Rebecca disse que falar em público para todas ouvirem, se reunirem juntas e fazerem as cantarolas do *turé*, era algo que não se presenciava na aldeia em que morava e nas aldeias que visitava. Afirma que, mesmo não havendo lideranças mulheres, deu-se conta de que percebia que as mulheres se sentiam muito capazes e competentes. Afirmando que o que queriam fazer para si, era o que os homens estavam realizando. Buscavam uma equidade nos espaços de discussão e na luta por direitos.

De acordo com Thiane, Xandoca ensinava que o início da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão, a AMIM não foi quando tudo estava assinado e formalizado em 2006. O início foi no tempo do corte e costura:

Quando uma aprendeu a conversar com a outra, a ajudar, a dar a mão para a outra. Você tem que fazer isso, você tem que sair, você tem que procurar. Então desde esse tempo ela fala que a AMIM já surgiu na cabeça dela, que surgiu esse movimento (Thiane, comunicação pessoal em abril de 2025).

Irma Rebecca afirma que, quando ocorreram as primeiras oficinas, foi um processo em que Dona Xandoca foi se tornando referência e assumindo um papel de liderança para as mulheres indígenas.

As oficinas aqui, Dona Xandoca era liderança mesmo e essa liderança dela continuou muito depois disso (Rebecca Spires, comunicação pessoal em abril de 2025).

Era uma nova forma de ser liderança, uma forma relacionada aos modos como as mulheres indígenas estavam se organizando junto as comunidades e ao movimento indígena. Uma forma de ser liderança que não correspondia à tradicional forma do cacicado. Spirez diz que os homens respeitavam muito quando Dona Xandoca falava em público. Inclusive, sendo convidada pelas lideranças para falar:

Para os caciques homens todo mundo respeitava muito isso. Eu lembro que antigamente nas assembleias gerais que existiam, quando ainda não existia organização de caciques e associações, a dona Xandoca sempre era convidada a falar. Ela sempre falou com bom senso e incisiva, uma mulher em tanto (Rebecca Spirez, comunicação pessoal em abril de 2025).

Embora Dona Xandoca tenha conquistado respeito em suas falas públicas, observei, ao longo da pesquisa, relatos de situações em que as vozes femininas foram desconsideradas ou silenciadas no movimento indígena de Oiapoque, prática atribuída diretamente ao machismo por mulheres com quem dialoguei. Costa de Oliveira (2025, p. 50) aponta que o fator geracional é um critério determinante entre os povos indígenas da região, pois mulheres mais velhas, como Dona Xandoca, são amplamente reconhecidas como detentoras de conhecimentos importantes para o sistema Karipuna. Contudo, ouvi relatos de mulheres em meu próprio povo indicando que a idade é frequentemente utilizada por alguns homens para deslegitimar lideranças jovens, como se a juventude fosse sinônimo de inexperiência, o que configura mais uma face da discriminação de gênero. Uma das colaboradoras da pesquisa ressaltou que, muitos homens no território ainda mantêm a mentalidade de que a mulher deve ser submissa ao marido, dificultando sua participação em reuniões nas aldeias e na cidade, muitas vezes negando o apoio necessário para o seu deslocamento até uma reunião, encontro ou assembleia de mulheres. Em certa ocasião, presenciei uma mulher Karipuna questionar outra sobre a reação de seu companheiro quanto à sua participação ativa no movimento indígena. A resposta foi ela explicar que, a cada reunião fora da aldeia, dialogava com o marido, reafirmando que aquela era uma escolha de vida dela para o seu trabalho e que ele já conhecia seu compromisso com o movimento. Através desse diálogo constante, ela garantia o apoio dele às suas decisões.

Outra mulher Karipuna informou que o machismo ainda é muito forte, mas que as mulheres se impõem perante as situações de violência: “tem mulheres que batem o pé e dizem para o marido que vão para as reuniões do movimento de mulheres indígenas”. Outro relato diz, “hoje a gente vê dentro da aldeia muito marido que já baixou a cabeça para a mulher para ela conseguir sair e ir para qualquer lugar, através da questão financeira, porque hoje ela está

detentora do dinheiro dela”. O que demonstra que a independência financeira pela qual as mulheres começaram a lutar no início na década de 1980, buscava que elas tivessem poder de decisão sobre si mesmas. De acordo com as falas, apesar de um episódio triste para as comunidades indígenas, a questão do artesanato em substituição a roça, fez com que as mulheres tivessem uma autonomia financeira maior e passassem a sustentar a casa ao invés dos maridos. “O marido já não tem hoje mais aquela voz para dizer você não vai. Ela diz eu vou, por que se eu não for como é que eu vou sustentar nossa casa? É através dessas reuniões da AMIM, do meu conhecimento que eu estou aprendendo, que eu estou conseguindo para sustentar nossa casa”. Estudos, trabalho e movimento trazem empoderamento para as mulheres indígenas em Oiapoque.

Hoje, dentro da AMIM, eu percebo que estão dando muito espaço para as mulheres serem as protagonistas da vida delas mesmo. Então, muito disso vem através da AMIM, através desses movimentos, dessas reuniões, desses cursos que elas dão. O papel da AMIM é fundamental no cenário indígena (Thiane, 2025).

Estela dos Santos, minha tia materna, me ensina que a figura do Padre Nello Rufaldi (ver nota de rodapé 14) foi importante, pois, ele conversava com os homens das aldeias, principalmente, com os maridos para os convencer da relevância das mulheres indígenas fazerem seu próprio movimento. Minha tia conta que Rebecca e Nello convidavam as mulheres para participarem do *fam qui fam*.

Figura 70: Imagem de Dona Xandoca na Aldeia Santa Izabel na Terra Indígena Uaçá. Fotografia de Miguel Chikaoka do ano de 1992.



Figura 71: Fotografia de Dona Xandoca. Acervo de Glória dos Santos.

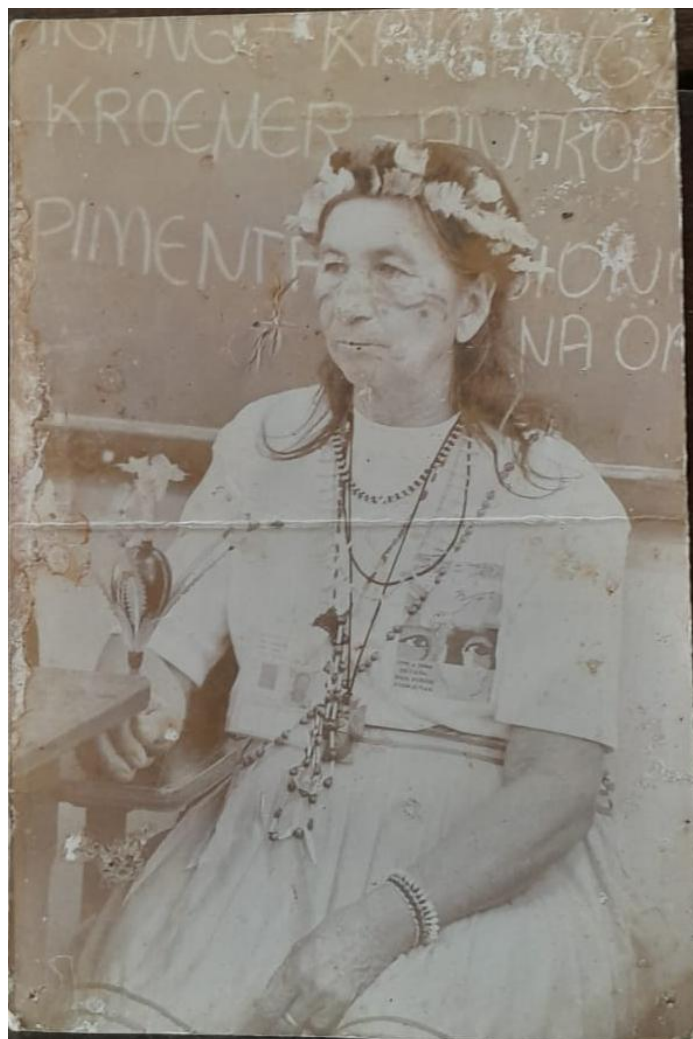
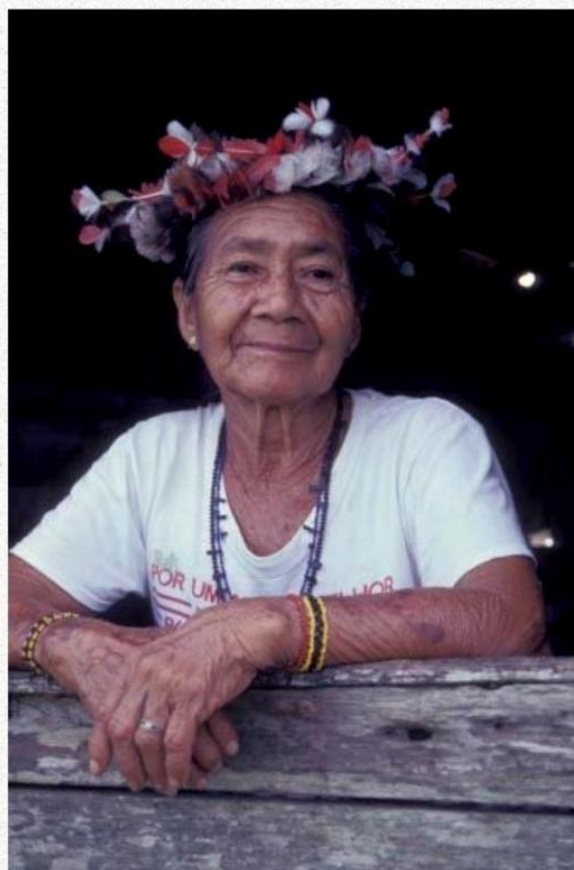


Figura 72: Imagem de Dona Durica ou Tia Dora na Aldeia Santa Izabel na Terra Indígena Uaçá. Fotografia de Miguel Chikaoka do ano de 1992.



Dialogando com a cacica Janina Forte, neta de Dona Xandoca e primeira mulher cacica da aldeia Espírito Santo, perguntei para ela como surgiu a AMIM, para compreender seu ponto

de vista como uma das principais lideranças femininas Karipuna da atualidade. Ela respondeu que foi um grupo de mulheres que na década de 1980 passaram a se organizar e dizia-se que trabalhavam em mutirão, por isso, quando a AMIM foi formalizada, recebeu o mutirão em seu nome, devido aos esforços daquelas primeiras mulheres. Novamente, Janina rememorou que a primeira forma de organização foi por meio da oficina de corte e costura. Afirmando que as primeiras mulheres que lutaram pelo espaço da mulher indígena em Oiapoque foram as indígenas Dona Xandoca, Dona Creuza, Dona Verônica, Dona Izabel do Juminã e Dona Elza entre os Galibi-Marworno. Afirma que a primeira Cacica Karipuna foi Verônica. Mas que todas estas mulheres, sendo cacicas ou não, pegavam no microfone e falavam, demarcando o espaço das mulheres.

Thiane afirma que desde que Xandoca entrou no movimento indígena, ela participou de todas as reuniões em Santa Izabel, que envolviam a participação das mulheres. Ela pegava o microfone e dava sua palavra nas assembleias indígenas, isto até seus últimos dias de vida. Já era uma tradição que falasse e sua voz era respeitada. Por sua liderança, ainda em vida, recebeu a nomenclatura de matriarca da aldeia de Santa Izabel, por ser a mulher liderança mais velha, embora não fosse a fundadora da aldeia ou sua cacica, mas era uma liderança feminina e conselheira da aldeia. Esta homenagem como matriarca, recentemente, foi imortalizada em uma outra nova homenagem relacionada com o nome loja de artesanato do Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Oiapoque, sendo chamada Loja “Dona Xandoca”, com uma placa que nos conta brevemente sobre sua biografia. Em minhas primeiras viagens para Oiapoque com foco na pesquisa de tese, algumas mulheres já haviam me falado que gostariam que a loja tivesse este nome, em homenagem à trajetória de Xandoca como liderança e artesã. Thiane diz que Dona Xandoca era uma pessoa que apoiava muito as pessoas e a comunidade, que se alguém quisesse desistir de algo, ela incentivava a pessoa a não desistir e a persistir com seus sonhos. Ela incentivava a comunidade a comemorar junto festividades como o dia dos pais. Para ela era uma forma de alegria saber que a comunidade estava toda junta, comemorando uma data que unia as famílias e mantendo as tradições. Alguns familiares contam que, nas festas, ela passava a noite toda observando, sentada em sua cadeira, as pessoas dançarem. Ficava até o final da festa e saía pela manhã. Um receio de Dona Xandoca “era que as coisas na aldeia ficassem como na cidade, onde cada um fica na sua casa e as pessoas têm valores mais individualistas, que a comunidade deixasse de fazer as coisas junto”. Relatos do livro “Fala Parente! A covid-19 chegou entre nós” (Barros, 2021), tratam como as comunidades indígenas de Oiapoque ficaram impactadas por cada família estar em sua casa na época da covid e não poder estarem

juntos na própria aldeia, irem um na casa do outro, comerem juntos, conversarem, fazerem *maiuhis* e suas festas. Este é um período definido como de tristeza nas comunidades indígenas de Oiapoque.

Dona Xandoca, além da liderança era parteira, soprava e rezava nas pessoas, fazia remédios caseiros; nestes assuntos era uma referência na comunidade. É relatado por Thiane que ela tinha amor por fazer cuias e colares. Ela serrava as cuias e fazia as marcas embaixo de um jambeiro que tem na frente de onde era sua casa na aldeia Santa Izabel. Este jambeiro sempre foi um ponto de encontro onde todo final de tarde e período da noite a família de Xandoca se encontra para conversar. Xandoca ensinou outras mulheres da aldeia a fazerem artesanato. Ela era uma pessoa querida e tinha afilhados por toda a aldeia de Santa Izabel, afirmando que estes afilhados as vezes traziam sementes e outros materiais que colaboravam na sua produção artesanal. Acrescentando que ela gostava de ir para roça, que em uma idade avançada ia para roça, porque era terapêutico para ela.

Thiane, também, afirma que aprendeu com Dona Xandoca como eram os costumes da aldeia, que foi ela quem a acolheu quando chegou em Santa Izabel. Dona Xandoca ensinou para Thiane sobre a preocupação, o respeito e a camaradagem, que é você se preocupar se alguém está doente na aldeia, se preocupar com os vizinhos, se eles têm o que comer, se alguma vizinha está sozinha na casa porque o marido viajou, dar bom dia ao passar na frente da casa dos vizinhos. Assim, ela foi assimilando os modos de vida no Santa Izabel e conforme interagia com Dona Xandoca, ela foi se interessando pela luta das mulheres e conhecendo a AMIM. Assim, Xandoca, contou para ela a história de como a associação começou. Embora, em sessão a seguir, Janina Forte destaque a figura do pai como a alguém que a trouxe ao movimento indígena, principalmente na sua aldeia, Espírito Santo, e ao movimento jovem, também destaca que chegou ao movimento de mulheres pela avó materna, Dona Xandoca, afirmando que foi a avó quem lhe apresentou a AMIM. Costa de Oliveira explica que foi Dona Xandoca quem convidou a futura cacica, que na época tinha 15 anos, para acompanhar as reuniões da AMIM. Depois de um tempo, Janina assumiu a posição de representante da AMIM como coordenadora do rio Curipi, até assumir como presidenta da associação (Costa de Oliveira, 2025, p. 54). Dona Xandoca faleceu no mês de março do ano de 2018. Hoje, após a morte de Dona Xandoca, sua filha Glória é conselheira na aldeia Santa Izabel e seu filho Jarde foi vice cacique desta mesma aldeia. Ser liderança é algo que também se aprende com os pais, os tendo como referencial.

Na entrevista com Thiane dos Santos, pedi para ela contar um pouco mais sobre a AMIM. Então relatou que a AMIM é uma parceira das mulheres, um espaço que busca beneficiá-las e que hoje ela é uma associação, que tem papel fundamental dentro das aldeias. Conta que percebe que na história da AMIM, a atual gestão está levando a associação a outros patamares. Pois, agora, ela tem um alcance internacional. A AMIM já participou de espaços na ONU e de intercâmbios no continente africano. O primeiro parceiro da AMIM foi o CIMI. Mas, ao longo dos anos, a AMIM foi construindo novas parcerias com organizações que lhes proporcionaram intercâmbios a nível local e internacional. Thiane explicou que, nestes intercâmbios, a AMIM busca enviar uma pessoa que represente todas as comunidades, a exemplo de Luene Karipuna, da aldeia Santa Izabel e atual coordenadora da Articulação dos Povos Indígenas do Amapá (APOIANP), quem já participou de atividades internacionais da associação representando as mulheres indígenas de Oiapoque. Luene Karipuna que recentemente representou os povos indígenas do Pará e Norte do Amapá; assim, como as mulheres indígenas de Oiapoque na COP 29, Conferência das Partes, uma reunião anual de Convenção - Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima, que ocorreu em Baku no Azerbaijão. Nesta conferência Luene fez uma apresentação sobre o currículo dos especialistas Agentes Ambientais Indígenas AGAMIN, destacando seus conhecimentos tradicionais para a proteção do território e as pesquisas produzidas por estes. De acordo com Luene são pesquisas para além da academia e que elaboram políticas públicas para as mudanças climáticas no estado do Amapá

Taís Aniká, diz que em tudo que envolve ajudar as mulheres, a AMIM está presente, pois a associação escreve projetos de acordo com as necessidades das mulheres e das aldeias. Taís descreve que, mesmo sendo uma associação de mulheres e com foco nas mulheres, a AMIM não desenvolve projetos apenas com mulheres e para as mulheres. Ela trabalha com as comunidades indígenas, o que inclui, também, trabalhar com os homens. Nisto destaca que os agentes ambientais indígenas, os AGAMIN, são importantes parceiros das mulheres dentro dos territórios. Uma das mulheres entrevistadas informou que percebe que a AMIM sempre está presente em todas as reuniões e que ela se torna uma associação importante como parceira para as demais articulações indígenas de Oiapoque.

Uma das pessoas quem também colabora para os conhecimentos que estão nesta pesquisa é Alcimara Karipuna, que, durante a escrita desta tese, ocupava o cargo vice-presidente da Associação Indígena Karipuna (AIKA). Conhecida como Mara, ela explica que uma das pessoas que muito a encorajou a estar no movimento indígena foi Dona Xandoca. Explicando

que Dona Xandoca, Dona Durica (irmã de Xandoca), Dona Bernadete, Dona Verônica, Dona Creuza e Dona Elza, em suas palavras, “foram as pioneiras no empoderamento de mulheres dentro das aldeias indígenas em Oiapoque”. Afirma que são “uma rede de mulheres que nos inspiraram”, expressando que também percebe que elas puxaram outras mulheres para o movimento, por serem as primeiras lideranças femininas indígenas em Oiapoque. Hoje, existem gerações futuras às destas mulheres que estão ocupando espaços importantes para os povos indígenas, devido as iniciativas destas primeiras lideranças femininas.

De acordo com Costa de Oliveira (2025, p. 54), *fam qui fam*, não foram apenas aqueles primeiros encontros de corte e costura. Mas, foram os eventos de encontro das mulheres que foram ocorrendo durante todos os anos da década de 1990 e início dos anos 2000, em alguns momentos com a periodicidade de 2 em 2 meses em outros momentos devido à falta de financiamento com a periodicidade de um a dois anos. De acordo com Ariana dos Santos foram 16 anos de *fam qui fam* até nascer a AMIM (Oliveira, 2025, p. 51).

As imagens a seguir tratam das reuniões de mulheres indígenas de Oiapoque no início dos anos 2000 e estão nesta pesquisa por doação e solicitação de minha tia materna, Glória, filha de Dona Xandoca. Ela me cedeu as imagens para que pudesse publicar na tese. Estas, imagens fazem a transição para passarmos a tratar de momentos mais recentes da organização de mulheres indígenas em Oiapoque.

Figura 73: Imagem 1 Reunião da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM). Acervo pessoal de Glória dos Santos.



Figura 74: Imagem 2 Reunião da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM). Acervo pessoal de Glória dos Santos.



Figura 75: Imagem 3 Reunião da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM). Acervo pessoal de Glória dos Santos.



Figura 76: Imagem 4 Reunião da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM). Acervo pessoal de Glória dos Santos.



Figura 77: Imagem 5 Reunião da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM). Acervo pessoal de Glória dos Santos.



Figura 78: Imagem 5 Reunião da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM). Acervo pessoal de Glória dos Santos.



Após sua formalização, em 2006, a AMIM teve como presidentas mulheres Karipuna como Fátima Vidal, Ariana dos Santos, Bernadete dos Santos e Janina Forte. Creuza dos Santos, foi vice-presidenta. Bernadete dos Santos, 58 anos, que aparece como referências nos discursos das indígenas, contou-me que começou a perceber a participação das mulheres no movimento indígena de Oiapoque, quando em uma assembleia, na aldeia Arumã, observou que “as mulheres começaram a se juntar, se unir e se entender”. “Nesta assembleia, elas falaram e foram ouvidas, demonstraram que tem conhecimentos”. Comenta que alguns homens pensavam que as mulheres eram apenas para estarem na cozinha, não eram para tomar decisões.

Dona Bernadete participou de duas gestões como presidenta da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM). Após estas gestões hoje se tem Janina Forte como presidenta. Dona Bernadete explicou que o que mais a marcou, quando começou na AMIM, foi a dedicação para que ocorressem oficinas de ervas medicinais, oficinas de miçangas e oficinas de parteiras, também rememorando os cursos de corte e costura. Afirmo que nestas oficinas havia trocas de conhecimentos que reuniam muitas mulheres. Quem conduzia as oficinas eram sempre “mulheres com experiência”, sempre mulheres mais velhas.

Bernadete fala que hoje tem muitas mulheres participando do movimento de mulheres indígenas em Oiapoque, sendo isto muito positivo. Pois, nas primeiras oficinas ainda eram poucas mulheres que, tímidas, não falavam, não perguntavam. Mas que depois de algum tempo, se mostravam animadas e perguntavam de novas oficinas. Na visão de Bernadete, aquelas mulheres estavam se desenvolvendo. Para ela, ser representante de diretoria de associação, seja das mulheres ou de outras associações indígenas em Oiapoque, é uma forma de exercer liderança.

Figura 79: Imagem de Bernadete dos Santos na Aldeia Santa Izabel. Fotografia de Miguel Chikaoka no ano de 1992.



Enquanto, realizei esta pesquisa, a gestão da AMIM era formada por:

Janina dos Santos Forte (Povo Karipuna)	Presidenta
Irene Felício Batista (Povo Palikur)	Vice presidenta
Jacilene Oliveira (Esposa de Karipuna)	Primeira Secretária
Taís Aníca (Povo Karipuna)	Segunda Secretária

Renata Lod (Povo Galibi Kali'na)	Coordenadora Administrativa
Jéssica Silva dos Santos (Povo Galibi Marworno)	Coordenadora Financeira

Além da presidenta, vice presidenta, primeira secretaria, segunda secretaria, coordenadora administrativa e coordenadora financeira, a AMIM também conta com coordenadoras regionais e com as mulheres que são suas associadas e frequentam os eventos organizados pela associação. Anteriormente mencionei o nome de algumas mulheres Karipuna que foram:

Bernardete dos Santos assumiu a presidência, ao lado de Bruna dos Santos Almeida (Secretária), Claudia Renata Lod Moraes (Coordenação Administrativa), Lilia Ramos Oliveira (Coordenação Financeira) (site do Instituto de pesquisa e formação indígena).

Abaixo segue a logomarca da AMIM, inspirada na cuia em que as mulheres servem o caxiri, bebida feita por elas para o ritual do *turé*, conforme relatado no capítulo anterior.

Figura 80: Logo da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão. Imagem das redes sociais da AMIM.



Segue, também, uma tabela com os nomes das lideranças mulheres referências para os povos de Oiapoque e as funções que exerceram ou vem exercendo dentro do povo Karipuna. Tal quadro foi feito a partir de informações divulgadas pela Articulação do povo indígena Karipuna (AIKA), em 8 de março de 2024. Dentre elas aparecem mulheres ligadas a AMIM e mulheres ligadas a outras organizações indígenas de Oiapoque. O caso é que o *fam qui fam* proporcionou que as mulheres indígenas se engajassem em outros espaços do movimento indígena, elas foram tornando-se cacicas, fundaram associações, como foi o caso de minha tia materna Vitória, uma das fundadoras da Associação dos Povos Indígenas de Oiapoque (APIO) e primeira mulher indígena a ser Secretária dos Povos Indígenas no estado do Amapá.

Minha tia materna Estela conta que foi a primeira coordenadora da FUNAI em Oiapoque, sendo indicada em uma reunião em que a maioria dos participantes eram homens e que ficou surpresa com a indicação, pois não esperava que eles indicassem uma mulher e que fosse ela. Estela também foi uma das mulheres que fez parte da fundação e gestão da APIO. Mara Karipuna, em entrevista relata que foi a primeira mulher a ser vice-presidenta da AIKA e que percebeu que com sua participação mais mulheres se aproximaram da AIKA e passaram a compor a associação.

Lideranças	Cargos
------------	--------

Dona Xandoca	Liderança indígena que impulsionou as mulheres indígenas de Oiapoque a protagonizarem o movimento indígena.
Dona Bernadete	Ex-presidenta da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM).
Verônica	Primeira mulher Cacica do povo Karipuna.
Vitória dos Santos	Primeira mulher Karipuna a coordenar a Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque – APIO. Primeira mulher a conduzir a Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas – SEPI.
Estela Maria dos Santos	Primeira mulher Karipuna a administrar a FUNAI de Oiapoque.
Karina dos Santos	Segunda Mulher Indígena a Coordenar a Organização dos Professores Indígenas do Município de Oiapoque (OPIMO) e primeira mulher indígena a coordenar o Sistema Modular de Ensino Indígena (SOMEI).
Simone Karipuna	Coordenadora do Distrito Sanitário de Saúde Indígena) DSEI Amapá e Norte do Pará.
Janina dos Santos Forte	Presidenta da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM).
Lília Karipuna	Primeira mulher indígena a ser vereadora do Município de Oiapoque.

Priscila Karipuna	Atual Coordenadora da FUNAI Amapá e Norte do Pará.
Mara Karipuna	Primeira mulher a compor a coordenação da Associação do Povo Karipuna (AIKA).

Quando perguntei o que minha tia Estela percebia a respeito das mulheres Karipuna do Amapá, sobre como ela observava as suas vivências, além de sua própria vivência, recebi informações de que, na época em que entrou para a FUNAI, começou a perceber o quanto as funções políticas, no que tange ao âmbito das aldeias, eram limitadas para as mulheres. Como indígena e representante da FUNAI, nossa interlocutora sempre participava de reuniões que envolviam lideranças de diferentes povos e aldeias, entretanto, essas lideranças eram todos homens; as mulheres não tinham voz nem espaço para manifestarem suas opiniões. Em muitos destes encontros, Estela era a única mulher presente e, quando havia outras mulheres, ela era a única a falar; a palavra lhe era concedida por conta dos cargos que ocupava. A sua participação como interlocutora nas referidas reuniões atribuiu a ela notoriedade, tanto entre os que estavam na FUNAI quanto entre as lideranças indígenas. Entrar na FUNAI significou o avanço de todo um grupo de mulheres indígenas de Oiapoque. A sua situação como ela disse foi:

A quebra daquele paradigma de que a mulher não tinha oportunidade, não tinha vez. Então, os homens, todas as lideranças indígenas, todas querendo que eu fosse a coordenadora lá. Então a gente já viu que começou a quebrar (Estela dos Santos Oliveira Karipuna, Belém, 05/12/2016).

Estela encorajava as mulheres a participarem ativamente de tudo o que lá ocorria; algumas ouviram Estela e passaram a expressar-se um pouco mais, no entanto, no começo isso se deu muito timidamente. Ao conversarem com Estela, o que ela procurava saber era principalmente quais eram as opiniões que elas tinham com relação ao que os homens diziam nas reuniões e sobre o porquê elas não participavam das mesmas. Para Estela o importante é que elas refletissem e falassem acerca dos problemas que as afligiam enquanto mulheres, coisas que os homens jamais poderiam fazer por elas. Para Estela é importante que as novas gerações de mulheres exerçam a participação plena que as anteriores não puderam exercer. Sendo, a AMIM o espaço que as mulheres dos quatro povos do Uaçá têm para trocar ideias, conversar sobre a cultura indígena e sobre suas próprias participações no movimento indígena.

Antigamente não tinha. A partir de... não lembro o período, mas acho que a uns 10 anos atrás nós não tínhamos cacique mulher, ou já tínhamos? ... De uns 10 anos pra

cá nós começamos a ter cacique mulher. A importância disso é que com o surgimento das lideranças mulheres, elas passaram a ter voz também de questionar de fazer com que os homens as respeitassem como uma liderança, o respeito pela mulher que antes ... não sei dizer se era o cultural daquilo tudo, que até muitas das vezes você se retraía pra não dizer, pra não falar nada, mas hoje a gente vê ... a gente tem mais essa inserção da mulher na sociedade indígena, nas reuniões elas indo, elas participando elas falando, isso é muito importante, porque? Porque ela também tem os seus argumentos, ela também quer participar do crescimento das questões que tão afligindo, do crescimento das comunidades. Hoje elas questionam, hoje elas falam, hoje elas dizem, elas têm voz, então isso é importante” (Estela dos Santos Oliveira Karipuna, Belém, 05/12/2017).

Nara Aniká, da aldeia Manga, conta que as mulheres:

estão há muito tempo nessa luta dos povos indígenas, mesmo que no canto, sendo ouvida pouco, mas dando a sua opinião pra ser ouvida. E hoje a gente vê na nossa comunidade o corpo de decisões da nossa comunidade que está no conselho, tem as mulheres, tem a voz das mulheres, a gente sente o empoderamento das mulheres. Hoje é muito mais forte na nossa comunidade, as mulheres têm muito mais voz nas nossas comunidades. A gente sente o protagonismo das mulheres, a vontade de defender seus interesses. As mulheres estão buscando aquele lugar que antes era só do homem. Hoje, as mulheres estão buscando. As mulheres estão presentes em muitas decisões da comunidade. Eu acredito que, na minha aldeia, nas reuniões, nas decisões que tem ali dentro, a gente tem um peso. As mulheres estão ocupando hoje, antigamente eram só os homens. As mulheres, antigamente, elas eram muito dependentes dos homens, hoje a gente não vê tanto essa dependência (março de 2025).

O MOVIMENTO INDÍGENA DE MULHERES EM TEMPOS RECENTES

A gente toma decisões juntos

Janina dos Santos Forte

Em acordo com a fala de Janina, a AMIM tomou corpo com uma diretoria e atividades regulares em 2006, passando a reunir-se não mais em reuniões locais, mas no formato de assembleias indígenas. Afirma que a associação também ajudou as comunidades, porque através da associação as mulheres passaram a ter acesso a projetos financiados por meio de editais. O crescimento da AMIM, também, foi possibilitando que as mulheres dialogassem com outras organizações indígenas dentro do próprio município de Oiapoque e com organizações indígenas em outras regiões, que passaram a reconhecer a relevância e influência da AMIM, passando, também, a compreender a importância de as mulheres participarem das diversas atividades. Janina traz como exemplo a formação das mulheres de Oiapoque como agentes ambientais indígenas, AGAMIN. A liderança relata, que a associação se empenhou para que os

AGAMIN tivessem acesso a bolsas de estudos durante a sua formação e que existissem vagas garantidas para as mulheres. Tais bolsas foram adquiridas em parceria com o Instituto de Pesquisa e Formação Indígena (IEPÉ), uma das dezenas de parceiros com quem a AMIM vem mantendo laços. Nisto, vamos percebendo que a AMIM ampliou as ações de fortalecimento que tem como ponto focal a atuação das mulheres, mas com desdobramentos que fortalecem toda a comunidade. Janina explica que a AMIM está no Conselho dos Caciques dos Povos Indígenas de Oiapoque (CCPIO), no qual constam menos de 10 cacicas e vice cacicas entre 68 caciques. Conta, de maneira alegre, que as lideranças homens falam de maneira brincalhona que nada é decidido sem as mulheres, são elas quem tem a palavra final. Uma brincadeira que tem um fundo de verdade, segundo a Cacica, pois as mulheres são ativas ao darem suas opiniões e decisões. Afirma que são muito reconhecidas nesta organização de caciques, que é a instância máxima das decisões entre as lideranças de Oiapoque.

A gente toma decisões juntos. Então, acho que é um momento muito bom para as mulheres hoje. Tanto como cacique, os espaços que a gente tem, a gente tem apoio das lideranças homens. Então é um espaço que as mulheres conquistaram e que hoje está sendo reconhecido por todos, pelas outras lideranças (Janina, comunicação pessoal em abril de 2025).

A cacica Janina, rememora que as mulheres começaram a se articular com o corte e costura. Mas, atualmente, a associação vem se fortalecendo e conquistando parcerias por meio dos trabalhos com artesanato em miçangas. Como destacado no capítulo sobre as roças, o artesanato surge como fundamental para que as famílias indígenas tenham fontes de renda que garantam acesso a alimentação, comida e saúde. O fortalecimento do artesanato é uma consequência das dificuldades voltadas para a alimentação e finanças que ocorreram a partir da praga que atingiu as roças. Janina assinala que a roça é uma das principais demandas a ser enfrentada pela AMIM, destacando que o papel da AMIM, em relação ao fortalecimento do artesanato, foi tentar reorganizar as comunidades economicamente.

Thiane, não percebe as reuniões, encontros e assembleias da AMIM como meras reuniões, encontros e assembleias. Ela diz que percebe que cada momento destes é como se fosse um curso, uma formação, devido a riqueza de orientações e escuta que existem entre as mulheres da associação. Fala que as mulheres aprendem muitas coisas juntas. Levam-se parceiros ligados a órgãos do município e estado, para que as mulheres tirem dúvidas sobre serviços sociais, como documentos, bolsa família, aposentadoria. Ela afirma que isto facilita a vida das indígenas.

As mulheres lideranças Karipuna podem ocupar o posto de cacicas, vice-cacicas, compor diretorias de organizações indígenas em instancias locais e regionais, serem conselheiras em aldeias e organizações indígenas, serem representantes de órgãos indígenas ou indigenistas ligados ao governo ou serem políticas; estes dois últimos casos não significam necessariamente serem lideranças no território, mas representar o povo em um espaço político. Ser liderança no território e ser política são coisas diferentes. Mas, de acordo com o relatório da AMIM “A situação das mulheres indígenas do Oiapoque – Amapá – Amazônia”, é recomendado pelas mulheres indígenas de Oiapoque que o Comitê sobre a Eliminação de Todas as Formas de Violência contra as Mulheres (CEDAW) aconselhe ao governo brasileiro que ele “garanta a participação qualificada das mulheres indígenas nos espaços de construção de políticas e ações específicas para as realidades indígenas”.

É importante destacar que as mulheres indígenas de Oiapoque também são atuantes na participação nas delegações que vão ao Acampamentos Terra Livre (ATL) e Marchas das Mulheres Indígenas, que ocorrem em Brasília, o primeiro evento anualmente e o segundo bianualmente. Além de serem atuantes em manifestações do movimento indígena que acontecem na cidade de Oiapoque e noutras conferências e encontros de povos originários. Sendo atuantes na participação do movimento indígena desde a juventude, como é o caso de mulheres jovens que participam da Organização Indígena do Oiapoque (OIJO).

Durante a Conferência das Partes COP 30, em Belém do Pará, lideranças Karipuna como Luene e Janina ressaltaram o quanto as mulheres são linha de frente no combate à exploração do petróleo na foz do rio Amazonas, junto a serem linhas de frente na questão das roças e do artesanato. Essas são importantes pautas atuais para as mulheres e para os povos indígenas de Oiapoque como um todo. Na primeira vez que ouvi falar sobre a exploração de petróleo na Foz do Rio Amazonas, compartilhei esta informação com uma amiga do povo Galibi-Marworno e no momento ela expressou preocupação, afirmando que isto poderia gerar um vazamento que afetaria berçários de peixes e que a maré levaria o petróleo para dentro da Terra Indígena Uaçá. Uma informação que consta no relatório-técnico da AMIM para o CEDAW (2025) é que o vazamento de petróleo afetaria a segurança alimentar, a organização cosmológica e os modos de vida dos povos indígenas de Oiapoque.

As lideranças mulheres de Oiapoque destacaram que os povos indígenas da região não estão sendo consultados de maneira adequada, como prevê o direito a Consulta Livre Prévia e Informada da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e que o Protocolo de Consulta dos

Povos Indígenas do Oiapoque não está sendo respeitado. O povo Karipuna articulou seu Protocolo de Consulta junto aos povos Galibi-Marworno, Palikur Arukwayene e Galibi Kali'na no ano de 2019, com a finalidade de que projetos e empreendimentos que causem impacto nas suas Terras Indígenas passem pelo processo de diálogo e escuta com as lideranças, isto envolve desde pesquisas acadêmicas até projetos que envolvam o governo e empresas. Ainda de acordo com o relatório da AMIM para o CEDAW é recomendado ao governo brasileiro que:

“o direito à consulta livre, prévia, informada e de boa fé seja realizada”. Assim como que “o Protocolo de Consulta dos Povos Indígenas de Oiapoque seja o instrumento norteador da consulta sobre a exploração de petróleo na foz do rio Amazonas” (relatório-técnico “A situação das mulheres indígenas do Oiapoque – Amapá – Amazônia).

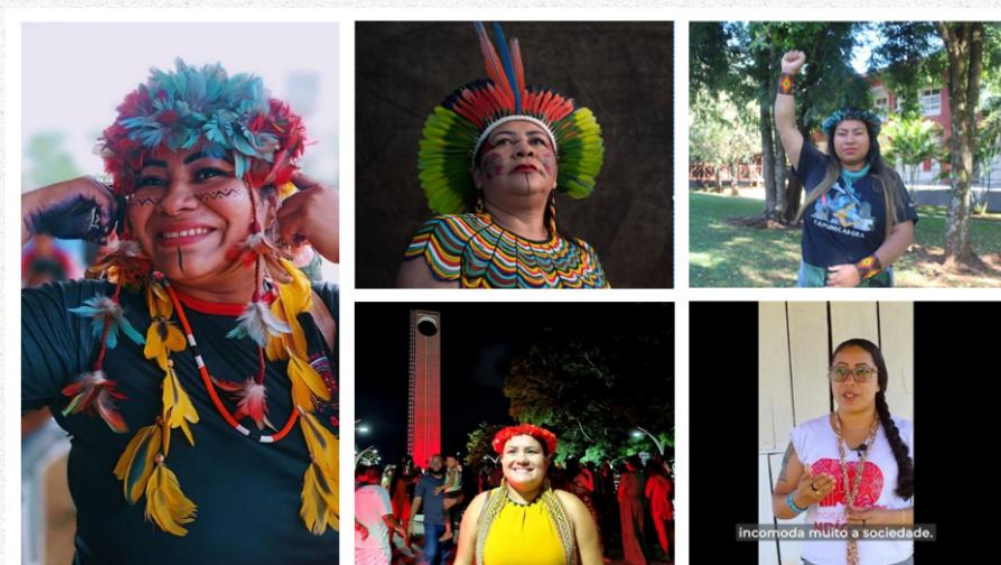
As lideranças mulheres afirmam que está ocorrendo um aumento no número de habitantes no município de Oiapoque, impulsionado por pessoas em busca de oportunidades de trabalho que a exploração do petróleo pode gerar. Bispo (2025) debate como a exploração petrolífera colabora para a criação e sustentação de um imaginário de desenvolvimento. Isso exerce pressão sobre as Terras Indígenas e gera um temor constante de invasões, principalmente nas áreas mais próximas à cidade, além de poder agravar a pesca ilegal nesses territórios. As mulheres indígenas de Oiapoque também destacam como o crescimento urbano pode acentuar a vulnerabilidade de seus corpos, uma vez que a maioria dos que chegam à cidade com expectativas sobre o petróleo são homens. Elas expressam, ainda, preocupação com a forma como a violência urbana pode atingir seus filhos. Durante as pesquisas de campo, deparei-me com relatos de mulheres que já foram intimidadas e ameaçadas por homens não indígenas. Estar na linha de frente da discussão sobre o petróleo as coloca em uma situação de vulnerabilidade ainda maior. Luene Karipuna durante a COP-30 mencionou o quanto os serviços públicos estão precarizados em Oiapoque e como isso tem piorado com o inchaço populacional. Nesse sentido, uma das lideranças afirmou que esse empreendimento da Petrobras pode desarticular a organização política indígena e a forma como esses povos se relacionam com a terra.

No aeroporto de Belém, no Pará, percebi que nos painéis de voo constava um voo que seguiria a trajetória Belém-PA rumo à Oiapoque-AP, operado pela companhia Azul linhas áreas. Constatei por meio do site oficial da companhia que não existiam voos comerciais que seguissem aquela rota. Mais tarde, ao chegar no Oiapoque, indígenas Karipuna me confirmaram que aquele voo, muito provavelmente, seria para a vinda exclusiva de funcionários da Petrobras. De acordo com uma das lideranças Karipuna o aeroporto de Oiapoque vem sendo utilizado pela

empresa petroleira. Enquanto outras lideranças afirmaram que o fluxo de voos estava aumentado sobre as aldeias, o que inclusive interferia no comportamento dos animais, pois se verificou uma diminuição das caças nas rotas pelas quais os aviões passavam. Em relatório técnico da AMIM é detalhado que em média 6 voos são registrados por dia sobre as Terras Indígenas de Oiapoque. No relatório-técnico “A situação das mulheres indígenas do Oiapoque – Amapá – Amazônia” consta que a exploração de petróleo é uma das suas principais preocupações das mulheres indígenas de Oiapoque.

Irmã Rebecca, em entrevista, afirmou que são as lideranças mulheres as mais críticas perante a exploração de petróleo na foz do rio Amazonas. De fato, são as mulheres Karipuna e dos outros povos indígenas de Oiapoque as vozes que têm mais visibilidade coletiva e que se articulam dentro do movimento perante os modos como a exploração de petróleo pode vir a prejudicar os territórios em que vivem e suas autodeterminações e decisões como povos indígenas no movimento, denunciando contradições entre discursos governamentais que defendem a preservação da Amazônia ao mesmo tempo em que se articulam com a exploração petrolífera. As mulheres visibilizam o território como berço e lugar de vida de várias espécies. Como lugar em que vivem e pescam.

Figura 81: Fotos da esquerda para a direita e de cima para baixo de Mara Karipuna, Simone Karipuna, Luene Karipuna, Janina Forte e Lilia Karipuna.



UMA MULHER PUXA A OUTRA, É ESPELHO E INSPIRAÇÃO DA OUTRA

Eu tenho muito a minha mãe como meu espelho e eu vejo que os conhecimentos que elas têm é muito mais valorizado hoje do que antigamente, porque hoje nós temos mulheres no conselho, temos mulheres na saúde, na educação, em todos os setores da comunidade, tem que ter mulher. As mulheres estão buscando os seus lugares na sociedade indígena. Mulheres que estão sustentando a casa.

Nara Aniká

A cacica Janina Forte conta que as mulheres em sua aldeia, Espírito Santo, são bastante ativas, organizam-se para participarem das reuniões da comunidade e são conselheiras. Quando surgiram as primeiras conselheiras mulheres na aldeia Espírito Santo, elas trouxeram entusiasmo para que mais mulheres se envolvessem na coletividade do movimento indígena da aldeia. Janina afirma que uma “uma mulher puxa a outra”, que uma “serve como espelho e inspiração” para a outra. Se uma mulher participa de maneira ativa em um espaço correspondente a cultura e ao movimento indígena, isto cria incentivo para que mais mulheres tenham admiração por aquela pessoa e se motivem a participarem das questões voltadas para a comunidade. Janina diz que, como cacica, busca organizar a comunidade de modo que haja paridade de gênero nela, um exemplo é a paridade de gênero no conselho da aldeia.

Nara Aniká diz:

As mulheres são mães de família. O papel que elas ocupam, eu olhando enquanto mulher. Eu tenho muito a minha mãe como meu espelho e eu vejo que os conhecimentos que elas têm é muito mais valorizado hoje do que antigamente, porque hoje nós temos mulheres no conselho, temos mulheres na saúde, na educação, em todos os setores da comunidade, tem que ter mulher. As mulheres estão buscando os seus lugares na sociedade indígena. Mulheres que estão sustentando a casa. Eu vejo mais nessa questão das mulheres estarem ocupando esses espaços de buscar estudar, de formação de trabalho, eu vejo mais nessa questão. Sim, inclusive muitas estão procurando a área do direito e medicina, que não somente aquelas áreas que tem há muito tempo na aldeia (educação / professora). Estão procurando coisas novas. Mas, com a intenção de formar e voltar para a aldeia. Essa é a vantagem das mulheres da aldeia, saem, vão se formar e voltam (Nara em março de 2025).

Tais Aniká, indígena Karipuna da aldeia Santa Izabel e secretária da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão, relata que quando mais jovem não tinha interesse no movimento indígena, porque não tinha contato com ele. Houve um episódio em que uma de suas irmãs a convidou para ir a uma reunião da Associação Indígena Karipuna (AIKA). A partir daquele convite ela começou a se interessar pelo movimento, principalmente, porque sua irmã participava ativamente do movimento indígena e passou a observar como ela era inspiração para outras mulheres estarem naquele espaço. Completando que, se interessou, também, porque estava vendo que existiam pessoas que lutavam pelo povo Karipuna. Em uma reunião da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM), Tais se interessou por participar com as mulheres e se voluntariou para ser vice-secretária. Ela afirma que as mulheres da associação a ensinam bastante. Tais relata que a AMIM é uma inspiração muito grande para as jovens que estão começando no movimento indígena agora. Por fim, menciona sua irmã, Luene Karipuna, e diz que ela tem o espírito de estar no movimento.

Mas, Janina e Alcimara, também explicam que às vezes a inspiração e o espelho para que uma mulher atue no movimento indígena não necessariamente é outra mulher, pois o incentivo pode vir também de homens como pais e avós. Janina, por exemplo, explica que começou como liderança por incentivo do pai, Fernando (*in memoriam*), que foi Cacique na aldeia Espírito Santo. Fernando solicitou que a filha adolescente participasse da organização do grupo de jovens da aldeia, aquela solicitação foi o começo de sua participação no movimento indígena e fez com que passasse a participar das mobilizações e a viajar pelo território para participar de encontros, reuniões e assembleias. Luene, durante a Conferência das Partes sobre Mudanças Climáticas da Organização das Nações Unidas, COP-30, em Belém do Pará, explicou que as lideranças homens, também formam as lideranças mulheres, ou seja, que as mulheres também aprendem a ser lideranças com os homens. Uma criança que observa os caciques desde a infância tem eles como referência. Coco foi a inspiração para que Estela, Vitória e Suzana estivessem no movimento indígena, se espelharam no pai. Na minha participação no movimento indígena, também, tenho como referência Coco.

Mulheres, que são avós, mães, tias, irmãs, amigas puxam mulheres para o movimento. Os homens, também podem puxar as mulheres para o movimento. Entre o povo Karipuna, há o exemplo de duas mulheres não indígenas, casadas com indígenas e que moram nas aldeias Manga e Santa Izabel, que pediram licença para entrar no movimento por terem como espelho e inspiração mulheres indígenas na sua convivência nas aldeias. Um exemplo é Thiane dos Santos, que explica que incentivada por Dona Xandoca, se interessou pela luta das mulheres.

Dona Xandoca é frequentemente citada como uma pessoa que puxou mulheres para o movimento indígena. Janina conta que, estar na AMIM, também foi por incentivo de sua avó materna.

Alcimara, fala que as Karipuna que estão no movimento indígena não empoderaram somente as mulheres de sua própria etnia, mas que empoderaram outras mulheres, uma rede de mulheres muito mais ampla, que compreende as mulheres dos outros povos indígenas de Oiapoque, assim, como a mobilização das mulheres indígenas Palikur-Arukwayene, Galibi Marworno, Galibi Kali'na empoderaram as Karipuna. Um exemplo de mobilização em comum que fortalece as mulheres de todas as etnias é a própria AMIM, na qual as mulheres tomam decisões em conjunto, em mutirão, que causam impactos nas comunidades dos quatro povos indígenas de Oiapoque.

Mostrar que as dificuldades não são para nos enfraquecer. Mas, para nos fortalecer. Entender quais são os nossos direitos. Entender quais são os nossos espaços. Até onde podemos chegar. A gente pode sair de dentro de casa. Mas, conseguimos dar conta também de dentro de casa e também conseguimos dar conta do mundo aqui fora. Poder ajudar nosso povo. Poder trazer mais mulheres para dentro da universidade. Essas mulheres elas estão fortalecendo várias outras mulheres que eu me sinto muito orgulhosa de ver. Ano passado várias mulheres entraram para a universidade na Licenciatura Intercultural Indígena. Muitas mulheres parando a gente na rua e falando assim: Mara, tu é a inspiração, tu nos dá inspiração para tá onde tu tá. Nosso papel é esse, mostrar para essas mulheres que nós temos capacidade de estar nesses espaços. E o meu TCC, foi muito a partir das minhas memórias, das memórias da Mara ali observando a avó, a mãe, a irmã, as avós, as tias. Lembrando os mutirões, de como eram feitos antigamente, os mutirões de plantio, de derruba, de cantina, de fazer farinha, de ir lá arrancar mandioca, mutirões de ir lá cortar a lenha pra fazer o fogo. Cuidar da comida, do preparo, dos mutirões na comunidade (Mara, outubro de 2025)

Alcimara Karipuna conta que foi em uma formação da AMIM que teve contato com o empoderamento de mulheres:

Eu ia para a assembleia participar e ficava no fundão e pensava: Ah, um dia eu queria estar aqui e esse dia chegou. Mas, eu não sabia se era pra tá coordenando uma associação... Então, a AMIM é um exemplo de associação. Que fez com que nós nos inspirássemos nela e trouxesse mais mulheres também para dentro da AIKA (Alcimara Aniká, março de 2025).

Mara considera que uma mulher é espelho da outra e puxa a outra não apenas no movimento indígena, mas também em espaços acadêmicos como a universidade. Como, quando as nossas metodologias de escrever as nossas pesquisas são com base no que observamos de nossas antigas, como as avós e mães, ou no que observamos com as mulheres

de nossas gerações como as irmãs. uma maneira de puxar as mulheres para o espaço da universidade, também, é incentivá-las a tentarem os processos seletivos para os cursos.

Mas, as mulheres, também, puxam os homens para o movimento indígena? Elas são referências para seus filhos e estão sendo referências para os caciques homens também. Então, compreendo, que sim, elas, também puxam os homens para o movimento indígena. Elas incentivam direta e indiretamente as pessoas a estarem e participarem ativamente no movimento.

A LIDERANÇA INDÍGENA DO PONTO DE VISTA DAS MULHERES

Se tornar liderança indígena é um processo... Ser liderança é uma forma de transmitir conhecimentos

Luene Karipuna (Discurso na COP 30 em Belém do Pará)

Pierre Clastres (2020, p. 180-184), define que o chefe indígena não é aquele quem detém poder e toma decisões pelo grupo. Mas, é aquele com prestígio e que media os conflitos que possam dentro do grupo. Para Clastres o chefe é escolhido pelo grupo por conta de suas competências técnicas e é a pessoa quem media as decisões que o grupo vai exercer. Ou seja, as decisões são tomadas em coletivo pelo grupo e o chefe tem o papel de representar este grupo em diferentes instancias. É de consenso que a definição de Clastres não traz a diversidade de representações do que são as lideranças indígenas em todos os povos indígenas, pois não somos uma homogeneidade no modo como nos organizamos e sobre os significados de representações que as nossas lideranças possuem. Clastres, muito menos traz as especificidades de quem são as lideranças mulheres, pois sua definição não tem um recorte de gênero.

De acordo com o que aprendi com as mulheres, as lideranças indígenas em Oiapoque são cacicas, caciques, vice cacicas, vice caciques, conselheiras, conselheiros e representantes das gestões das associações e articulações indígenas. Destacando, ainda, que o movimento indígena, serve como espaço, para incentivar os jovens nos caminhos para se tornarem lideranças nos territórios. As mulheres, também, explicam que as decisões dentro da AMIM,

não são tomadas por uma só pessoa ou por um só povo só elas são tomadas em conjunto. As decisões na AMIM são tomadas entre as mulheres dos quatro povos de Oiapoque.

Recentemente, durante a COP 30, Luene Karipuna, destacou que se tornar liderança indígena é um processo e que ser liderança é uma forma de transmitir conhecimentos. Enquanto Janina Forte, explicou durante a COP que as nossas lideranças também são mães, pesquisadoras e mulheres na política. Na entrevista, ela me explicou que o pai, que era cacique, lhe preparou para atuar como liderança jovem e que isso lhe proporcionou dialogar com muitas comunidades, participar de assembleias e ter parcerias com a FUNAI. Alcimara Aniká sempre se apresenta como alguém que vem de uma linhagem de lideranças, lembrando os nomes femininos e masculinos que lhe antecederam:

Venho de uma linhagem de famílias que foram lideranças e ainda são. Minha mãe é pajé, vovô Aniká, vovô Miguel e vovô Coco. Venho da linhagem de grandes lideranças que lideraram nas nossas comunidades (Alcimara Aniká).

Logo, pessoas que são netas ou filhas de lideranças, geralmente tem uma formação desde a casa e a família sobre como atuar no movimento.

A pessoa que ocupa o cargo de vice cacique nas aldeias em Oiapoque, assim como os que ocupam os cargos de conselheiros estão nestes postos com o intuito de auxiliar o cacique a resolver os problemas e os conflitos que surgem no interior da comunidade. Muitas vezes os caciques têm de estar em reuniões fora das aldeias, como em encontros com outras lideranças ou órgãos de cunho indigenista, portanto, a presença de um grupo que preze pela manutenção do espaço físico e comunitário da aldeia se faz de suma importância, sendo o conselho geralmente composto por uma leva de vinte pessoas, oriundas da aldeia, podendo os membros apresentarem idades diferenciadas, serem mulheres e homens.

Irmã Rebecca Spires explica que a pessoa que é liderança tem que ter muito domínio e ter a capacidade de entender o mundo que o cerca. Afirma que “não é fácil ser líder”, sendo esta frase o título de um material produzido pelo Conselho Indigenista Missionário com as lideranças de Oiapoque, “pois ser líder sempre é um desafio muito grande, tanto por aquilo que vem de dentro da comunidade, quanto por aquilo que vem de fora”. Afirma também, que ser liderança indígena exige que as pessoas se envolvam em algum nível com o estado. Irmã Rebecca, em entrevista, me explicou que ter acesso aos estudos, também faz com que muitas pessoas ocupem lugares de liderança.

Spires explica que vê muitas mulheres indígenas tomando a frente e cada vez com mais consciência. Explica que as mulheres pensam mais antes de entrar em uma guerra ou conflito, que as mulheres indígenas de Oiapoque também pensam se a decisão que irão tomar afetará a sétima geração depois de nós. Se for afetar negativamente, então, não aceitam. Isso inclui a questão do petróleo, que na visão das mulheres pode afetar a nossa geração e o território, assim como as gerações futuras de nosso povo. Quando ainda era vice cacica, Janina me deu o seguinte relato:

“Eu acho interessante uma questão da mulher quanto a questão de liderança, porque antes a gente via muitas poucas mulheres, muita pouca participação da mulher nas reuniões, entendeu? Elas iam lá só mais pra ouvir sabe, então hoje em dia não, eu percebi isso na minha comunidade que de dois anos pra cá, que eu entrei como conselho na minha comunidade, aí esse ano eu já tô como vice cacique, então eu vejo hoje em dia que a mulher é mais valorizada quanto a esses postos que antes eram mais dominados pelos homens, hoje não, a mulher já tem mais oportunidade de falar, ela tem mais coragem de falar, de se expressar, de dizer o que tá sentindo, de dizer o que ela quer na comunidade, não sendo só aquela sentada lá, só lavando roupa, sem ter opinião, porque antes eram os homens que decidiam tudo, hoje não. A mulher tem uma participação bem ativa aí, vejo que os homens eles respeitam isso, e ela se sente mais segura na hora de falar, eu acho isso importante” (Janina dos Santos Forte Karipuna, Oiapoque, 21/01/2017).

Alcimara Karipuna considera que a liderança indígena é preparada no território, na vivência e fortalecimento dentro dele. Ela afirma que o fortalecimento do movimento indígena, incluindo o movimento das mulheres, tem dado oportunidade para várias mulheres emergirem como lideranças.

Nós temos Luene, que é uma grande mulher que nos representa a nível nacional e internacional dentro do nosso território. e então, o movimento indígena contribui muito, além de só defender os nossos direitos. Ele nos traz caminhos. Nos faz entender como o mundo lá fora é cruel. Mas, fortalecer nós enquanto mulheres é buscar essas informações lá de fora ... e ter essa troca. Ali nesse espaço que nós falamos do movimento. Mas, dentro dele a gente também sofre vários preconceitos. Nós mulheres somos arrastadas, somos engolidas dentro do movimento. Mas, vejo ele como espaço de aprendizagem mais ampla que a gente tem dentro do território. É um desafio muito grande. Mas, a gente consegue ter reconhecimento nesse espaço como mulher até mesmo com os conhecimentos, eles nos direcionam para fazer a escolha certa, trazer informações, nos direcionou a ocupar espaços, a entender esses espaços que hoje a gente ocupa... O movimento é uma universidade gigantesca onde a gente aprende de tudo um pouco. Eu vejo o movimento indígena nesse sentido, porque ele me fez chegar onde eu cheguei desde o território até a universidade (Alcimara, março de 2025).

Alcimara aponta que existem dificuldades na formação de novas lideranças, principalmente, quando a associação é jurídica, pois, a liderança precisa ter uma base de conhecimento administrativo e alguns jovens têm receio de não dar conta. Alcimara e uma liderança de outro povo de Oiapoque já haviam relatado o quanto é importante ter

constantemente formações com parceiros que ensinem aos jovens a como atuar com questões administrativas nas associações.

O que trago com este capítulo é como as mulheres indígenas Karipuna, junto, as mulheres dos outros povos indígenas de Oiapoque, sempre tiveram seus protagonismos, mas, também, tiveram a necessidade de ampliá-lo e de verbalizar suas demandas coletivas em espaços públicos, articulando-se, também, para construção constante do movimento indígena, ao mesmo tempo que tem que lidar com demandas por serem mães, filhas, netas e profissionais. Também, lidando com violações de seus corpos e territórios. Registrando como a sororidade e a aliança entre mulheres empodera e leva cada vez mais mulheres para novos lugares e como elas vão se constituindo como protagonistas nos espaços de lideranças, assim, redefinindo como o povo Karipuna se organiza.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um povo que desconhece sua história, origem e cultura é como uma árvore sem raízes.

Marcus Garvey

A realização desta pesquisa de doutorado me aproximou de minha história. Pois ao conversar com as antigas e com os antigos Karipuna, ao valer-me de meu tempo para realizar leituras sobre pesquisas científicas que tratam de meu povo e dos demais povos indígenas de Oiapoque, fui me apropriando do conhecimento antropológico produzido sobre nós por pesquisadores indígenas e não indígenas. Assim, pude visualizar cada vez mais as histórias dos antigos e do meu território e compreender melhor aqueles que vieram antes de mim, principalmente, as mulheres. Ao conversar com as parentas, ouvir sobre suas vivências em uma contemporaneidade, fui entendendo que meu espelho são minha mãe Suzana; minha avó Delfina; e minhas tias maternas. Na dissertação falei que minha mãe é minha aldeia, por sempre me ensinar o que é ser Karipuna. Para mim, ela ser meu espelho tem o mesmo referencial. O espelho aparece em múltiplos momentos desta tese, seja nas mulheres ou nas costas dos pajés nos quais vivem seus *karuãnas*, vivemos em um mundo de reflexos.

Muito da antropologia que realizo é a partir do fato de que, como indígena antropóloga, fui formada por uma mulher Karipuna e cientista social. Assim, fui aprendendo a fazer ciência a partir de nossos sistemas e em articulação com as instituições científicas com minha mãe. Ela observava e ouvia com atenção suas antigas na aldeia e assim ela ensinou que, também, deveria fazer também, observar e ter respeito e cuidado pelas mulheres que vieram antes de nós em nossa cultura. A casa e a família são espaços onde se constrói a metodologia da pesquisa. Circular pelas Casas das tias maternas, também foi importante para a pesquisa, pois, foi nestes espaços que as mulheres de minha família indicaram outras mulheres com quem eu deveria conversar e que me ensinaram histórias e técnicas das mulheres Karipuna. As mulheres deram as metodologias e são os fios condutores da pesquisa. Minha mãe e minhas tias me indicavam aonde ir, com quem falar, do que falar. Assim, fui participando de uma rede de indicações e de uma rede de intercâmbios de conhecimentos. Aqui a casa e o espaço doméstico surgem não

necessariamente como um espaço de opressão como ocorre no sistema capitalista, embora a opressão possa ocorrer como relatado ao longo da tese e estejamos, inevitavelmente, inseridas na lógica do capitalismo, mas, surge como um espaço de circulação de conhecimentos e de cuidados com o sistema Karipuna.

Falo das infâncias nesta tese por compreender que falar dos bebês Karipuna é uma forma de falar das nossas parteiras, ocupação de minha avó Delfina. Isso me permitiu conhecer as redes de mulheres com as quais minha avó materna se articulou para intercambiar conhecimentos e trazer um povo ao mundo. Afinal, as parteiras são as responsáveis por trazerem, por meio dos cuidados com a gestação e o parto, crianças de diferentes gerações e aldeias com saúde a este mundo.

As mulheres cuidam das casas, das roças, dos filhos, netos, maridos e sobrinhos, além de cuidarem de si e umas das outras. Elas zelam para que os filhos participem do *turé* na semana cultural e para que o ritual seja apresentado em outros espaços e a outras pessoas, como Suzana, que cuida do *turé* em um museu. O museu também pode ser movimento indígena, do ritual à roça, como quando Suzana leva o *turé* para o espaço do Goeldi ou quando as mulheres da AMIM trouxeram as roças para a exposição no Museu Kuahí. São as mulheres indígenas de Oiapoque contando suas histórias nos museus, e isso também é movimento indígena, sendo um espaço mediado por elas. Ao tratarmos do nosso sistema, verificamos as relações das mulheres com os *karuãnas*, donos dos lugares, principalmente nos rituais, espaços em que essas relações são explicadas por meio dos sons, cantos, sopros e outros tempos.

Parto das mulheres de minha família para avançar na compreensão das mulheres Karipuna de uma forma mais ampla e em relação com o sistema de nosso povo. Minha avó ocupava papéis que eram tradicionais à mulher e de destaque no passado como ser dona de roça, artesã e parteira. Mas, esses papéis foram se ampliando com as gerações. Hoje, as mulheres Karipuna são identificadas por serem estudantes de graduação e pós-graduação, professoras, médicas, cacicas, vice cacicas, conselheiras, vereadoras. Dona Xandoca foi a cabeça do movimento de mulheres indígenas, pois foi ela quem impulsionou o movimento junto com outras mulheres como Dona Durica, Dona Creuza, Dona Verônica e Dona Elza e iniciou a lógica das mulheres trabalharem em mutirão no movimento. Algumas das mulheres que começaram o movimento indígena em Oiapoque não estão mais vivas, hoje são outras gerações de mulheres que dão continuidade ao movimento. Hoje, as referências não são somente as antigas, mas também as mulheres jovens.

As mulheres indígenas de Oiapoque afirmam que o movimento de mulheres indígenas começou antes da formalização da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão em 2006. Começou com os primeiros encontros de mulheres indígenas em parceria com o CIMI e que neles passaram a ocupar os espaços como mulheres que falam em público e que são lideranças. As netas daquelas mulheres hoje são cacicas ativas no movimento indígena. Mas as sementes das articulações entre as mulheres de Oiapoque, também vem de espaços outros, como aquela primeira assembleia que fizeram em 1979, quando participaram as Karipuna e as Palikur Arukwayene. Vem de espaços como seus encontros para fazerem artesanato, irem para as roças, puxar barriga e fazerem partos juntas, estarem juntas nas festas, sentarem-se juntas, toda a dinâmica na vida na aldeia.

Observo como as mulheres Karipuna passam cada vez mais intensamente a estarem presentes na cidade de Oiapoque e como os intercâmbios com a cidade fazem com que dominem cada vez mais a língua portuguesa e ocupem novos espaços políticos, econômicos e culturais importantes. Mas, isto são questões impulsionadas pelas próprias mulheres no movimento indígena, que buscam cada vez mais sua autonomia. A partir do *fam qui fam* vão para a cidade por causa das suas próprias demandas. *Fam qui fam* e *maiuhi* tem a ideia de as mulheres estarem juntas, umas ajudando as outras. Ajudar uns aos outros é um valor importante entre os povos indígenas de Oiapoque. Durante a COP 30, em Belém do Pará, observei a liderança Priscila Karipuna, relatar para onde as mulheres Karipuna que estavam na COP iriam retornar após o evento, e achei muito bonito quando ela relatou que retornariam para suas famílias e para o movimento indígena na base, no território. Mas, que também retornariam para as suas amigas. Afirmar que as mulheres retornam para suas amigas é o que dá sentido a ideia de mutirão entre as indígenas.

Durante um período de minha vida profissional prestei consultoria para uma empresa que trabalhava com roteiros de ficção. Lembro de um trabalho que buscava entender a relação dos povos indígenas com a temática do riso. Nisto me questionei o que faz nós indígenas Karipuna rirmos e, principalmente, o que faz as mulheres Karipuna rirem? Com a tese entendi que uma coisa importante que faz as mulheres rirem e estarem alegres é estarem juntas. Elas ressaltaram diversas vezes que estar junto é algo que faz elas compartilharem suas vivências e se sentirem bem. Mas, o que também faz as mulheres ficarem alegres e darem risadas junto com seus familiares é a roça, sendo descrita como um lugar de alegria. Nos depoimentos que ouvi sobre a roça, o que ressoou foi tristeza e a esperança de que a crise da Vassoura de Bruxa se reverta. As mulheres têm cuidado e respeito para com as roças, porque sabem que delas vem

sua alimentação, sustento, educação e alegria. Na roça, as mulheres têm seus corpos mediados pela boa relação com as plantas e pela boa relação com os *karuãnas*. Por outro lado, como alternativa a roça, fazer artesanato é uma forma de manter redes. Faz parte da autoestima da mulher indígena estar com suas amigas e vizinhas, fazer seus artesanatos, estar junto, conversar e trocar ideias.

As histórias das mulheres indígenas têm enfrentamentos, mas a história das mulheres também é alegria. As mulheres Karipuna são figuras protagonistas na tecitura da vida no nosso sistema. Seus papéis vão além da preservação de conhecimentos e modos de vida: Nós mulheres indígenas somos gestoras de redes de intercambio e especialistas em conhecimentos sobre o corpo e o território. Ao buscar preservar a roça e imprimir novos significados ao artesanato e ao movimento indígena, não apenas preservamos aquilo que vem do tempo das antigas, mas fazemos novas formas de existência. Essa constante reformulação de nossas posicionalidades dentro do sistema Karipuna revela como as relações de gênero tem configurações próprias no povo Karipuna e uma agência coletiva, voltada para a segurança de nossos coletivos e território.

A contribuição desta pesquisa reside no registro de como ocorre a produção da pessoa e do gênero entre o povo Karipuna, a partir das técnicas atribuídas, principalmente, às mulheres, registrando os papéis, os espaços e as peles que elas ocupam nos mundos visíveis e invisíveis. Analiso como ocorre a produção de um corpo que menstrua e pare, mas que, também, pode sofrer metamorfoses se encantado pelos *karuãnas*, um corpo que faz grafismos, pajelanças, sopros, rezas, benzimentos, alimentação, objetos, comércio, movimento indígena e políticas públicas. Um corpo que está constantemente em sociabilidades com humanos e não humanos no território e fora dele. Um corpo que cuida do nosso sistema e do território, um corpo que se põe como linha de frente nas roças, no artesanato, nos debates climáticos e na luta contra a exploração de petróleo. Colaboro, assim, com uma “antropologia das mulheres” e do gênero que não se desvincula da sociabilidade de um território, as mulheres Karipuna são o que são por causa de suas aldeias nas Terras Indígenas Uaçá, e Juminã, ao longo dos rios Curipi e Oiapoque e BR-156; são o que são por causa de suas roças. A contribuição, também, segue no sentido em que ser mulher Karipuna é um processo geracional e em mutirão.

GLOSSÁRIO INDÍGENA

PALAVRAS EM KHEUOL KARIPUNA

A

Ahetxiê – Peixe-Serra

Adaminã – Desenho

AGAMIM – Agente Ambiental Indígena do Oiapoque ou uma espécie de pássaro que semeia e faz a preservação do território.

Aramari – Cobra encantada

B

Butxiê – Palavra que significa flor. Mas, que também é um artefato utilizado no turé

C

Caripounes – Karipuna

Caxixi ou Caxiri – bebida tradicional indígena

Curipi – Rio

D

Dãdelou – maresia

Dãxe – Ueua

Dj isposê – Menstruação

F

Fam-iela – Mulheres

Fam – Mulher

Fam qui Fam – Mulher com mulher

Fetê madam – Festa das mulheres

G

Garipons – Karipuna

Ghamun – Mulher mais velha

Gho Kaimã-x~e – Grande Jacaré cachorro

Gran Papa Chapo – Karuanã, pai das matas

H

Hoho – espécie de karuanã, que dá origem as crianças que nascem gêmeas

J

Jonfi – Mulher jovem ou ainda não casada

K

Kahbê – Local onde se faz farinha

Kahipun – Karipuna

Kamahad – Camarada

Kasab – Beiju

Karuãna – bichos encantados

Kharbe – casa de farinha, casa para descansar.

Kheuol – Língua do povo Karipuna e do povo Galibi Marworno

Kokhox – nome da aldeia

koklix – caracol

Komu – nome da Aldeia

kuahí – peixe

Kubahí – Uma peça de madeira em que as pernas ficam imobilizadas. É um instrumento de castigo usado para punir homens indígenas que praticassem violência contra a mulher.

Kuhun – aro emplumado

L

Lalin – Lua

Lakuh – Local preparado para acontecer o ritual do turé

Lahen – Jovens que acompanham o pajé durante o turé. Palavra que em português, significa rainha

Laposiniê – Cobra Encantada

M

Mãio – Mandioca

Maiuhi – Mutirão no Kheuol, língua do povo Karipuna e do povo Galibi Marworno

Maiuhi bõ nuvel – Mutirão de boas notícias

Mak dã djilo, kuhã dublê – Marca da água, correnteza

Mak fam – Marca das mulheres

Mamã soleil – Mãe do sol

Maniok brule – Queimar a roça, antes de plantar as manivas

Mimi - Bebê

Mayuka – Mutirão no parikwaki, língua do povo Palikur

O

Om – homem

Om-iel – homens

P

Papiõ – Borboleta

Paratá – Espírito do *Ahetxiê* que guiou o povo Karipuna

Pataje kasab – Repartição do beiju

Pro lalin – Estar de lua

T

Tauahi – tipo de fumo

Temerō q – Criador. Pai do universo.

Tokai – tipo de cabana usada pelos Pajés

Tx – Pequeno

Tx igasō – Menino

Txifam – Menina

Tximon – Menino

Tx imun – Criança

U

Uaçá – Terra Indígena. Mas, também é um rio

X

Xitotó – tipo de canto para chamar os seres invisíveis

Z

Zami - Amigo

PALAVRAS EM PARIKWAKI – LÍNGUA PALIKUR

P

Parikwaki – Língua do povo Palikur

U

Urucauá – Rio

W

Wakavuniyene – Clã da formiga preta no povo Palikur

REFERÊNCIAS

- 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.
- ALBERT, Bruce. “Situação Etnográfica” e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. **Campos**, 15(1):129-144, 2014.
- ALMEIDA, Bruna Santos. Literatura Indígena Karipuna Ixtua Dji Fam-Iela Narrativas Oraís de Mulheres Karipuna: Uma análise sobre o lugar de fala da mulher indígena do baixo Oiapoque”. Programa de Pós-Graduação em Letras - Linguagens na Amazônia - Literatura, Cultura e Memória. **Universidade Federal do Amapá**. 2022.
- ALMEIDA, Bruna Santos. Narrativas Oraís de Mulheres Karipuna. **Revista Barbante**, v. 43, p. GRIOT, 2022.
- ALMEIDA, Bruna. O PAJÉ E O AHETXIE. In: POTIGUARA, Eva; RATTON, Vanessa (Org.). **Álbum biográfico Guerreiras da Ancestralidade: Mulherio das Letras Indígenas**. 1. ed. Guarujá, SP: Amare, 2022. p. 69–70.
- ALMEIDA, Bruna dos Santos. Ubani e a Pirapema: Recanto do povo Karipuna. In: DORRICO, Truduá; NEGRA, Mauricio (Org.). **Originárias: Uma antologia feminina de literatura indígena**. 1º ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.
- ALMEIDA, Mauro W. B. de. Caipora e outros conflitos ontológicos. **Revista de Antropologia da UFSCar**, 1(5): 7-28, 2013.
- ANAQUIRI, Mirna Kambeba Omágua – Yetê. **Venho do povo das águas: Uma travessia autobiográfica nas culturas indígenas e formação docente**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Artes Visuais (FAV), Programa de Pós-Graduação em Arte e Cultura Visual, Goiânia, 2022.
- ANDRADE, U. M. (Org.). **Turé dos povos indígenas do Oiapoque**. Rio de Janeiro/São Paulo: Museu do Índio/Fundação Nacional do Índio/IEPÉ. 2009.
- ANIKÁ, Maria Sônia. **Ensino de língua kheuol karipuna na escola indígena Jorge Iaparrá**. 2021. 91 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Campus Marco Zero, Universidade Federal do Amapá, Macapá, 2021.
- ARAÚJO, Bru Pereira; MAIZZA, Fabiana. Superfluidade de gênero: Binarismo e escrita etnográfica na Amazônia. **Maloca – Revista de Estudos Indígenas**. Campinas, SP. v. 5. p. 01-26. 2022.
- ARNAUD, Expedito. **O índio e a expansão nacional**. Belém: CEJUP, 1989.
- ASSIS, Eneida Corrêa de. Descobrindo as Mulheres Indígenas no Uaçá - Oiapoque: uma antropóloga e seu diário de campo. IN: **Gênero na Amazônia**. Belém, n. 1, jan/jun., 2012.
- 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.

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, p. 109-115. 2019.

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

BANIWA, Gersem. Indígenas na política e o poder tutelar: no (des)caminho da autonomia indígena no Brasil. *In*: GARCÉS, Claudia Leonor López; SILVA, Cristhian Teófilo da; MORALES, Elena Nava (org.). **Desafiando Leviatãs**: experiências indígenas com o desenvolvimento, o reconhecimento e os Estados. Belém: MPEG, 2019. p. 205-233.

BARRETO, Cristiana. Do chão profano aos bancos sagrados: uma arqueologia dos bancos indígenas da Amazônia. *In*: BORGES, Adélia; BARRETO, Cristiana (org.). **Bancos Indígenas**: entre a função e o rito. 1. ed. São Paulo: Museu da Casa Brasileira, 2006. v. 1. p. 8-18.

BARROS, E. **Fala Parente!** A covid-19 chegou entre nós. 1. ed. Oiapoque: Iepé-UNIFAP, 2021. 193 p.

BATISTA, Franciane. Identidade. *In*: ROJANSKI, Lulih (org.). **Sou matinta** / Mulherio das Letras Amapá. 1. ed. Macapá: Editora O Zezeu, 2025.

BATISTA, Ramiro Esdras Carneiro. A fronteira tem rosto de mulher: Sônia Jeanjacque. **Caderno 4 Campos** – PPGA/UFPA, [s. l.], n. 1, 2022.

BATISTA, Ramiro Esdras Carneiro. Fronteira, Política e Diversidade têm rosto: Lília Oliveira. **Caderno 4 Campos** – PPGA/UFPA, [s. l.], n. 1, 2022.

BELAUNDE, Luisa Elvira. **Gender, commensality and community among the Airo-Pai of West Amazonia**. 1992. Tese (Doutorado em Antropologia) – London School of Economics, Londres, 1992.

BELAUNDE, Luisa Elvira. **El recuerdo de luna**: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos. Lima: Universidad Mayor de San Marcos, 2005.

BELAUNDE, Luisa Elvira. A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 205-243, 2006.

BELAUNDE, Luisa Elvira. O ninho do japu: perspectivismo, gênero e relações interespecies airo-pai. **Amazônica - Revista de Antropologia**, Belém, v. 11, n. 2, p. 657-687, 2019.

BENITES, Sandra. KUNHÃ PY'A GUASU. *In*: VÁRIOS AUTORES. **Terra Antologia afro-indígena**. São Paulo / Belo Horizonte: Ubu Editora / PISEAGRAMA, 2023. p. 193-205.

BENVEGNÚ, Vinícius Cosmos. **"Estudar te traz poder"**: a presença indígena e a produção de conhecimento acadêmico no Campus Binacional do Oiapoque. Orientador: João Pacheco de Oliveira Filho. 2023. 331 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2023.

BISPO, Fábio. Petroleiras criam ‘cortina de fumaça’ para viabilizar exploração na costa Amazônica do Brasil. *In*: INFOAMAZÔNIA (org.). **Até a última gota: os impactos da exploração de petróleo na Amazônia**. Colaboração: GK, Ojo Público e Rutas del Conflicto. São Paulo: InfoAmazônia, 2025.

BONILLA, Oiara. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 41-66, 2005.

BRASIL. Ministério da Educação e do Desporto. Secretaria de Educação Fundamental. **Referência curricular nacional para as escolas indígenas**. Brasília: MEC/SEF, 1998.

CAPIBERIBE, Artionka. **Batismo de fogo: Os Palikur e o cristianismo**. São Paulo: Annablume; Fapesp; Nuti, 2007.

CAPIBERIBE, Artionka. Indigenous Evangelicals, Adventists, and Catholics: Intersections of Christianity and Shamanism on the Brazil / French Guiana Amazonian Border. *In*: CAPREDON, Élise; CERNADAS, César Ceriani; OPAS, Minna (ed.). **Indigenous Churches: Anthropology of Christianity in Lowland South America**. [S. l.]: Palgrave Macmillan, 2022.

CAPIBERIBE, Artionka. Não cutuque a cultura com vara curta: Os Palikur e o projeto “Ponte entre povos”. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da; NIEMEYER, Pedro de (org.). **Políticas Culturais e Povos Indígenas**. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: Olhar, ouvir e escrever. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 39, n. 1, p. 1-37, 1996.

CARDOSO, Luana da Silva (Luana Kumaruara). Da linhagem matrilineal Kumaruara. *In*: HISSA, Sarah de Barros Viana; PY-DANIEL, Anne Rapp; JÁCOME, Camila Pereira (Org.). **Arqueologias históricas nos rios Tapajós, Trombetas e Amazonas**. Curitiba: Appris, 2024. p. 153-192.

CAUX, Camila. A lua e o outro lado da terra: menstruação, concepção e gestação entre as Araweté. *Mana*, v. 24, n. 2, ago. 2018.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. Virtualidade e equivocidade do ser nos xamanismos ameríndios. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 267-288, 2018.

CLASTRES, Pierre. O Arco e o Cesto. *In*: CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política**. Tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978. p. 71-89.

CODONHO, C. G. Cosmologia e infância Galibi-Marworno: aprendendo, ensinando, protagonizando. *In*: TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz; GRANDO, Beleni Saléte; ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos (Org.). *Educação Indígena: reflexões sobre noções nativas de infância, aprendizagem e escolarização*. 1. ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2010. p. 121-141

CONSELHO NACIONAL DE MULHERES INDÍGENAS (CONAMI). **Natyseño: trajetória, luta e conquista das mulheres indígenas**. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2006.

COSTA DE OLIVEIRA, Maria Alice. **Organização e atuação política das mulheres indígenas em Oiapoque – AP: do Mutirão à luta.** 2025. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2025.

COSTA DE OLIVEIRA, Maria Alice. Trajetórias, pertencimentos e lutas do viver na cidade: mulheres indígenas em Oiapoque (Amapá, Brasil). **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 1, p. 295–325, 2023.

CRUZ, Fabiane Medina. O Feminismo indígena ou Nhandutí Guasu Kunhã: A rede de mulheres indígenas pelos direitos ancestrais e reconhecimento ético. *In*: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo.** 1. ed. Porto Alegre: Fi, 2020. v. 1, p. 41-60.

CUNHA, Evilânia Bento da; MORAES, Claudia Renata Lod. Um estudo preliminar no município de Oiapoque-AP sobre a migração de mulheres indígenas para a cidade. *In*: BRITO, Daguinete Maria Chaves; SILVA, Eliane Aparecida Cabral da; FERREIRA, José Francisco Carvalho (org.). **Geografia do Amapá em perspectiva.** Maringá: Uniedusul, 2022. p. 149-159.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 120-139.

DAINISE, G.; SERAGUZA, L. Sobre gêneros, arte, sexualidade e a falibilidade de esses e outros conceitos: entrevista com Luisa Elvira Belaunde Olschewski. **Ñanduty**, v. 4, n. 5, p. 286-307, 2016. (Publicado também em: *Amazônica - Revista de Antropologia*, v. 11, n. 2, p. 391-412, 2019).

DOLLIS [Marubo], Nelly. **Nokē mevi revõsho shovima awe ‘o que é transformado pelas pontas das nossas mãos’:** o trabalho manual dos marubo do rio Curuçá. 2017. 138 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329-366, out. 2008.

FONSECA, Raphael (org.). **Vaivém.** São Paulo: Conceito, 2019.

FONTES, Francineia Bitencourt. Minha escrivência, experiências vividas e diálogo com as mulheres indígenas do Rio Negro – Amazonas/Brasil. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 179-186, 2020.

FRANCHETTO, Bruna. Mulheres entre os Kuikuru. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 7, n. 1-2, p. 35-54, 1996.

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

GALLOIS, Dominique Tilkin (org.). **Patrimônio cultural imaterial e povos indígenas: exemplos no Amapá e norte do Pará.** [São Paulo]: Iepé, 2006.

GALLOIS, Dominique Tilkin (org.). **Redes de relações nas Guianas**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas; Fapesp, 2005.

GALLOIS, Dominique Tilkin; GRUPIONI, Denise Fajardo. **Povos indígenas no Amapá e norte do Pará: quem são, onde estão, quantos são, como vivem e o que pensam**. São Paulo: Iepé; NHII/USP, 2003.

GELL, Alfred. **Arte e agência: uma teoria antropológica**. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu Editora, 2020. (Coleção Argonautas).

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1. ed., 13. reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008. 323 p.

GOLDSTEIN, Ilana Seltzer. Imagens, objetos e seus olhares: Imagens, objetos e seus olhares: Uma introdução às artes. In: Povos Indígenas entre olhares / André Roberto de Arruda Machado; Valéria Macedo. São Paulo: Edições Sesc; Editora Unesp, 2022.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (org.). **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 115-125.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (org.). **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 125-136.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SILVA, L. A. *et al.* **Ciências Sociais Hoje: movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos**. Brasília: ANPOCS, n. 2, p. 223-244, 1983.

GOW, Peter. The perverse child: desire in a Native Amazonian Subsistence Economy. **Man**, [s. l.], v. 24, n. 4, p. 567-582, 1989.

GRENAND, Françoise; GRENAND, Pierre. La côte d’Amapá, de la bouche de l’Amazone a la bale d’Oyapock, a travers la tradition orale Palikur. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, Série Antropologia, v. 3, n. 1, 1987.

GUAJAJARA, Sônia. Mulheres-água, mulheres-terra, mulheres-sementes – re-sistência viva! In: D’ÁVILA, Manuela (org.). **Sempre foi sobre nós: relatos da violência política de gênero no Brasil**. Porto Alegre: Instituto E Se Fosse Você, 2021. p. 11-20 [página inicial sugerida, verificar no exemplar].

GUERREIRO JUNIOR, Antônio Roberto. **Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário**. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

HARAWAY, Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. **ClimaCom Cultura Científica – pesquisa, jornalismo e arte**, Campinas, ano 3, n. 5, abr. 2016. Disponível em: climacom.mudancasclimaticas.net.br. Acesso em: 26 dez. 2025.

HARAWAY, Donna. Ciborgues e simbioses: viver junto na nova ordem mundial. **Revista ClimaCom**, Campinas, ano 8, n. 20, p. 10-17, 2021.

HARAWAY, Donna J. Sympoiesis. *In*: HARAWAY, Donna J. **Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene**. Durham: Duke University Press, 2016. p. 58-98.

KAINANG, Joziléia. Nós, mulheres indígenas, somos elos fortes, que vão entrelaçando umas às outras. *In*: ALARCON, Daniela Fernandes; PONTES, Ana Lucia de Moura (org.). **A gente precisa lutar de todas as formas: povos indígenas e o enfrentamento da Covid-19 no Brasil**. 1. ed. São Paulo: Hucitec, 2022. p. 557-576.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **Saberes da floresta**. São Paulo: Jandaíra, 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LAGROU, Els. **Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação**. Belo Horizonte: C / Arte, 2009.

LASMAR, Cristiane. Irmã de índio, mulher de branco: perspectivas femininas no alto rio Negro. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 429-454, out. 2008.

LASMAR, Cristiane. Mulheres Indígenas: Representações. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 7, n. 1, p. 133, 1999.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social**. Salvador: Edufba; Bauru: Edusc, 2012.

LAURETIS, Teresa. A tecnologia de gênero. *In*: HOLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 121-155.

LEA, Vanessa. Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengokre. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 7, n. 1-2, p. 176-194, 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido: mitológicas 1**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

LIMA, Tânia Stolze. **Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva**. São Paulo: Editora UNESP; ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2005.

LOD MORAES, Cláudia Renata. **Amiakô woli medela neí amiakô nimü dai elomem: a transição de menina para mulher e a menstruação como rito de passagem entre os Galibi Kali'na**. 2021. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Licenciatura Intercultural Indígena) – Universidade Federal do Amapá, Macapá, 2021.

LOD MORAES, Cláudia Renata; LEWKOWICZ, Rita Becker. Saberes, coragem e ancestralidade: a experiência das mulheres indígenas de Oiapoque no enfrentamento à Covid-19. *In*: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 33., 2022, Rio de Janeiro. **Anais [...]**. Brasília, DF: ABA, 2022.

LÓPEZ GARCÉS, Claudia Leonor. Los indígenas em la fronteira Brasil-Guayana Francesa. Uma visión histórica: 1900-1950. *In*: ZÁRATE BOTIA, Carlos Gilberto (ed.). **Espacios**

urbanos y sociedades transfronterizas em la Amazonia. Leticia: Universidad Nacional de Colômbia; Imani, 2012.

LÓPEZ GARCÉS, Cláudia Leonor; SANTOS KARIPUNA, Suzana Primo dos. “Curadorias do invisível”: conhecimentos indígenas e o acervo etnográfico do Museu Paraense Emílio Goeldi. **Museologia & Interdisciplinaridade**, v. 10, n. 19, p. 101-114, 2021.

LOPO, Rafael. Etnografia da duração e as camadas de tempo no escopo da etnografia: aproximação entre habitação e memória operária em Porto Alegre e Buenos Aires. *In*: ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da (org.). **Etnografias do trabalho narrativas do tempo.** Porto Alegre: Marcavizual, 2015.

LOUREIRO DIAS, Camila; CAPIBERIBE, Artionka (org.). **Os índios na Constituição.** Cotia: Ateliê Editorial, 2019.

LUGONES, Maria. Colonialidade e Gênero. *In*: HOLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 52-83.

MACHADO, Rita de Cássia Fraga. **Márcia Kambeba, uma pensadora da floresta.** São Leopoldo, RS: Editora As Pensadoras, 2014. (As Pensadoras, v. 4).

MAIA, Leonardo Christian da Silva; PANKARARU, Sandra Monteiro de Souza. Vozes indígenas: meu ser indígenas, meu povo, meu território. *In*: HELENA, Diádiney; FEITOSA, Dandara (org.). **Saberes indígenas: produção de conhecimento desde os territórios.** 1. ed. São Paulo: Hucitec, 2020.

MAIZZA, Fabiana. As sete meninas: reflexões sobre mulheres, experiência e efeitos Jarawara. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 51, 2017.

MAIZZA, Fabiana; OLIVEIRA, Joana Cabral de. Narrativas do cuidar: mulheres indígenas e a política feminista do compor com plantas. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 1-33, 2022.

MARTINS, Rosenilda Santos. Saúde da mulher indígena. *In*: LEWKOWICZ, Rita Becker (org.). **Olhares sobre o território: pesquisas dos agentes ambientais indígenas do Oiapoque.** 1. ed. São Paulo: Iepé; Tefé: IDSM, 2022. p. 218-222.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: UBU Editora, 2017.

MCCALLUM, Cecilia. **Gender, personhood and social organization amongst the Cashinawa of western Amazonia.** 1989. Tese (Doutorado em Antropologia) – London School of Economics, Londres, 1989.

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

MCCALLUM, Cecilia. **Gender and sociality in Amazonia: how real people are made.** Oxford/New York: Berg, 2001.

MELO, Bernardo Dolabella *et al.* Crianças, jovens e anciãos. *In: KADRI, Michele Rocha El et al. (org.). Bem-viver: saúde mental indígena.* 1. ed. Porto Alegre: Rede UNIDA, 2021.

MENDONÇA, Roseny; COSTA, Sue. A coleção etnográfica do Museu Goeldi e o protagonismo feminino no processo de musealização do patrimônio cultural amazônico, de 1960 a 2010. **Museologia & Interdisciplinaridade**, v. 13, 2024.

MONTEIRO, Paula; ARRUTI, José Maurício; POMPA, Cristina. Para uma antropologia do político. *In: Brasil e a agenda contemporânea de pesquisas no debate internacional.* México: Publicações da Casa Chata; Ciesas, 2011.

MONTEIRO, Valdênia Brito. Mulher indígena: resistência em tempo de retrocesso de direitos. **Cadernos do CEAS**, Salvador/Recife, n. 243, p. 104-119, jan./abr. 2018.

MORIM DE LIMA, Ana Gabriela. “**Brotou batata para mim**”: cultivo, gênero e ritual entre os Krahô (TO, Brasil). 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

NIMUENDAJÚ, Curt. A origem dos Galibí. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, [Rio de Janeiro], n. 21, p. 90-95, 1986. OTERO, Julia. Sobre mulheres brabas: ritual, gênero e perspectiva. **Amazônica – Revista de Antropologia**, Belém, v. 11, n. 2, p. 73-93, dez. 2019.

OVERING, Joanna. Men control women? The ‘catch 22’ in the analysis of gender. **International Journal of Moral and Social Studies**, London, v. 1, n. 2, p. 135-156, 1986. Referenciado na SciELO.

OVERING, Joanna. A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 34, p. 7-33, 1991

PAREDES, Julieta. Descolonizar as lutas: a proposta do feminismo comunitário. **Epistemologias do Sul**, v. 3, n. 1, p. 74-87, 2019a.

PAREDES, Julieta. Entrevista. **Epistemologias do Sul**, v. 3, n. 2, p. 22-42, 2019b.

PAREDES, Julieta. Uma ruptura epistemológica com o feminismo ocidental. *In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais.* Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 195-204.

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

PEREIRA, Rosilene Fonseca. **Criando gente no Alto Rio Negro: um olhar Waíkhana.** 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

POVOS indígenas no Brasil: 2017/2022. Editores: Fany Ricardo, Tatiane Klein, Tiago Moreira dos Santos. 2. ed. São Paulo: ISA – Instituto Socioambiental, 2023.

RAMOS, Alcida Rita. Do engajamento ao desprendimento. **Campos**, Curitiba, v. 8, n. 1, p. 11-32, 2007.

RAMOS, Elisa Urbano. Lideranças mulheres indígenas em Pernambuco e o cuidado com a saúde. *In*: COLETIVO VOZES INDÍGENAS NA SAÚDE COLETIVA. **Vozes indígenas na produção do conhecimento**: para um diálogo com a saúde coletiva. 1. ed. São Paulo: Hucitec, 2022.

RAPPAPORT, Joane. Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. **Revista Colombiana de Antropología**, Bogotá, v. 43, p. 197-229, jan./dez. 2007.

REIS, Luiz Thomas. **Diário de serviço de inspeção da 2ª Turma do Vale do Rio Uaçá - 1936**. Serviço de Proteção ao Índio. Ministério da Guerra. Inspetoria Especial de Fronteiras, 1936.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Diversidade cultural enquanto discurso global. *In*: SOUZA LIMA, Antônio Carlos de; CARVALHO, Luis Felipe dos Santos (org.). **Interculturalidade(s)**: entre ideias, retóricas e práticas em cinco países da América Latina. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia; Contra Capa, 2018.

SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia. Entrevista: Valéria Paye Pereira e Léia Bezerra do Vale. *In*: SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria (org.). **Gênero e povos indígenas**. Brasília: Museu do Índio; GIZ; FUNAI, 2012.

SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução de Rosaura Eichenberg. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAMPAIO, Paula Faustino. **Indígenas mulheres entre colonialismos e resistência de longa duração**: séculos XX e XXI. [S. l.]: Editora Cancioneiro, 2021.

SANTOS, Anatana dos; ANIKÁ, Maria Sônia. **Arte indígena Karipuna**: um estudo sobre o grafismo Kuahí, na cuia e no corpo. 2013. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Licenciatura Intercultural Indígena) – Universidade Federal do Amapá, Campus Binacional de Oiapoque, 2013.

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. 2016. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Licenciatura Intercultural Indígena) – Universidade Federal do Amapá, Campus Binacional de Oiapoque, 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, Fabrício. **História do Museu Kuahí**: dos povos indígenas do Oiapoque. 2013. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Licenciatura Intercultural Indígena) – Universidade Federal do Amapá, Campus Binacional de Oiapoque, 2013.

SANTOS, Sinésia Forte dos. **As assembleias dos povos indígenas do Oiapoque (1976-2017)**. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Licenciatura Intercultural Indígena) – Universidade Federal do Amapá, Campus Binacional de Oiapoque, 2018.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. *In*: HOLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 49-80.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, Antropologia, Rio de Janeiro, n. 32, 1979.

SEEGER, Anthony. Pesquisa de campo: uma criança no mundo. *In*: SEEGER, Anthony. **Os índios e nós**: estudos sobre sociedades tribais brasileiras. Rio de Janeiro: Campus, 1980. p. 23-40.

SEGATO, Rita. **Cenas de um pensamento incômodo**: gênero, cárcere e cultura em uma visada decolonial. Tradução de Ayelén Medail. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.

SEGATO, Rita. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **e-cadernos ces**, n. 18, 2012.

SEGATO, Rita. Identidades políticas: uma crítica a las certezas del pluralismo global. *In*: SEGATO, Rita. **La nación y sus otros**: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de política de la identidad. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007. p. 37-70.

SHORE, Cris. La antropología y el estudio de la política pública: reflexiones sobre la “formulación” de las políticas. **Antípoda**, Bogotá, n. 10, p. 21-49, jun. 2010.

SILVA, Kelly C. da. **O poder do campo e o seu campo de poder**. Brasília: UnB/DAN, 2005. (Série Antropologia, 385).

SILVA, Lorraine Gomes da; ÂWA, Kamutaja Silva. Mulher indígena é “quente” e só “serve para comer”. *In*: BICALHO, Poliene (org.). **Desconstruindo o racismo contra os povos indígenas no Brasil**. Curitiba: CRV, 2022.

SILVA, Evelane Samara Alves da. Sexualidade na fronteira franco-brasileira: um olhar sobre gênero e os povos indígenas do Oiapoque. *In*: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 31., 2021, Rio de Janeiro. **Anais eletrônicos** [...]. Rio de Janeiro: ANPUH-Brasil, 2021.

SILVA, Evelanne Samara Alves da. **"Vovó me disse que isso também cura!"**: práticas populares de cura entre mulheres em Oiapoque - Amapá contribuição para uma educação escolar insurgente. 2024. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), São Luís, 2024.

SILVA, Evelanne Samara Alves da *et al.* **Vovó me disse que isso também cura!** [recurso eletrônico]. São Luís: [s. n.], 2024.

SISKIND, Janet. **To hunt in the morning**. New York: Oxford University Press, 1973.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias**: pesquisa e povos indígenas. Tradução de Roberto G. Barbosa. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

SOARES, Ana Manoela Primo dos Santos. Mulheres originárias: reflexões com movimentos de indígenas mulheres sobre as existências e inexistências de feminismos indígenas. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 1-22, 2021.

SOARES, Ana Manoela Primo dos Santos. As perguntas das antropólogas: percepções sobre a demarcação do território da escrita e o costurar dos conhecimentos. **Novos Debates**, v. 7, n. 1, 2021.

SOARES, Ana Manoela Primo dos Santos. A autoria coletiva e a autoetnografia: experiências em antropologia com as parentas Karipuna do Amapá. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, Belém, v. 17, n. 2, 2022.

SOARES, Ana Manoela Primo dos Santos. **Mulheres Karipuna do Amapá**: trajetórias de vida das Fam-Iela: uma perspectiva autoetnográfica. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

SOARES, Ana Manoela Primo dos Santos. Relações de parentesco nas mulheres Karipuna: entre territórios, Karuãna, sonhos de pajé e desenhos. **Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**, Natal, v. 9, n. 17, p. 1-20, 2022.

SOARES, Ana Manoela Primo dos Santos. Sangue feminino: quando as mulheres Karipuna encontram com a lua. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 31, n. 3, 2023.

SOARES, Ana Manoela Primo dos Santos. Sangue menstrual na sociedade Karipuna do Amapá, Brasil. **Amazônica – Revista de Antropologia**, Belém, v. 11, n. 2, p. 413-433, 2019.

SOARES, Ana Manoela Primo dos Santos. **Ser indígena e antropóloga**: tecendo pesquisas com as antigas – Aldeia Santa Isabel – Povo Karipuna do Amapá. 2021. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2021.

SOARES, Ana Manoela Primo dos Santos. 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**, Natal, v. 7, n. 12, p. 1-23, 2020.

SOUZA, Adriana Uassuri de; SANTOS, Juvana Evarista dos; OLIVEIRA, Edileia Santiago. A mulher indígena e o protagonismo da sua própria história de luta e resistência. **Emblemas: Revista da Unidade Acadêmica Especial de História e Ciências Sociais**, Goiânia, v. 17, n. 1, p. 94-105, jun. 2020.

STRATHERN, Marilyn. O efeito etnográfico. *In*: STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. Tradução de Iracema Dulley, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva**: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Tradução de André Villalobos. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.

STRATHERN, Marilyn. Partes e todos: reconfigurando relações. *In*: STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. Tradução de Iracema Dulley, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

TASSINARI, Antonella. A “mãe do corpo”: conhecimentos das mulheres Karipuna e Galibi-Marworno sobre gestação, parto e puerpério. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 27, n. 60, p. 95-126, 2021.

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

TASSINARI, Antonella. Os Karipuna do Amapá. *In*: VIDAL, Lux Boelitz; LEVINHO, José Carlos; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). **A presença do invisível: vida cotidiana e ritual entre os povos indígenas do Oiapoque**. Rio de Janeiro: Iepé; Museu do Índio, 2016.

TERENA, Luiz Henrique Eloy Amado. Trajetórias e saberes dos povos originários. **Philos**, v. 7, p. 9-12, 2019.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Transformaciones globales: la antropología y el mundo moderno**. Tradução de Cristóbal Gnecco. Popayán: Editorial Universidad del Cauca; Bogotá: CESO; Universidad de los Andes, 2011.

TUKANO, Daiara Hori Sampaio. **Ukuhsé Kihiti Nisé: direito à memória e à verdade na perspectiva da educação cerimonial de quatro mestres indígenas**. 2018. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) – Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

TUPINAMBÁ, Glicélia. An Indigenous Woman Troubling the Museum's Colonialist Legacy: conversation with Glicélia Tupinambá. [Entrevista concedida a] Bruno Brulon Soares. **Museum International**, v. 74, n. 3-4, p. 10-23, 2022.

TUPINAMBÁ, Glicélia. O território sonha. *In*: **Terra: antologia afro-indígena**. São Paulo: Ubu Editora; Belo Horizonte: PISEAGRAMA, 2023. p. 179-181.

TURNER, Victor. **Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu**. Tradução de Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.

VASCO, Luiz Guillermo. Así es mi método en etnografía. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 6, p. 19-52, jan./jun. 2007.

VELTHEN, Lucia Hussak van; EMPAIRE, Laure. **Povos Indígenas e Meio Ambiente: Amapá e Norte do Pará**. São Paulo: Iepé – Instituto de Pesquisa e Formação Indígena, 2016. (Série Iepé, n. 16).

VELTHEN, Lucia Hussak van. Museus, coleções etnográficas e a busca do diálogo intercultural. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, Belém, v. 12, n. 3, p. 705-714, set./dez. 2017.

VELTHEN, Lucia Hussak van; PEREIRA, Edithe; GALÚCIO, Ana Vilacy. Acervos culturais do Museu Paraense Emílio Goeldi: 150 anos de história e perspectivas futuras. *In*: GALÚCIO, Ana Vilacy; PRUDENTE, Ana Lucia (org.). **Museu Goeldi: 150 anos de ciência na Amazônia**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2019.

VIDAL, Lux Boelitz; LEVINHO, José Carlos; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). **A presença do invisível: vida cotidiana e ritual entre os povos indígenas do Oiapoque**. Rio de Janeiro: Iepé; Museu do Índio, 2016.

VIDAL, Lux Boelitz; LAVAL, Pauline Adélaïde (org.). **Peixes e pesca: conhecimentos e práticas entre os povos indígenas do Baixo Oiapoque, Amapá**. 1. ed. São Paulo: Iepé, 2019.

VIDAL, Lux Boelitz. **Povos indígenas do Baixo Oiapoque**. Rio de Janeiro: Museu do Índio; Iepé, 2007.

VIDAL, Lux Boelitz. Arte, memória e história: a trajetória de duas coleções. *In*: VIEIRA, Ana Carolina Delgado; CURY, Marília Xavier (org.). **Culturas indígenas no Brasil e a coleção Harald Schultz**. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2021.

VIDAL, Lux Boelitz. **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. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. **Boletim do Museu Nacional**, Antropologia, Rio de Janeiro, v. 32, p. 40-49, 1979.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

WAWZYNIAK, João V. Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós – Pará. **Mediações**, Londrina, v. 17, n. 1, p. 17-32, 2012.

WRIGHT, Pablo. Cuerpos y espacios plurales: sobre la razón espacial de la práctica etnográfica. **Indiana**, Berlim, n. 22, p. 55-72, 2005.

XAKRIABÁ, Célia Nunes Correa. **O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá**: reativação da memória por uma educação territorializada. 2018. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) – Universidade de Brasília, Brasília, 2018

DOCUMENTOS

AS MULHERES também fazem assembleia! **Jornal O Mensageiro**, Brasil, 1980. Notícia.

ASSOCIAÇÃO DAS MULHERES INDÍGENAS EM MUTIRÃO (AMIM). **A pandemia nas roças nas Terras Indígenas do Oiapoque**. Projeto Floresta+ Amazônia (MMA/PNUD/GCF), 2025.

ASSOCIAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO OIAPOQUE (APIO). **Plano de vida dos índios e organizações indígenas do Oiapoque**. Oiapoque: APIO, 2009.

BANIWA, Braulina; KAINANG, Joziléia; MANDULÃO, Giovana. **Mulheres: corpos-territórios indígenas em resistência!** Organização de Kassiane Schwingel. Porto Alegre: Fundação Luterana de Diaconia; Conselho de Missão entre Povos Indígenas, 2023.

CARIPOUNE, Yermollay. **Temerõ q o criador**. 2025. Texto não publicado. Arquivo pessoal de Yermollay.

CONSELHO DAS CACIQUES DOS POVOS INDÍGENAS DO OIAPOQUE (CCPIO). **Protocolo de consulta dos povos indígenas de Oiapoque**. Oiapoque: RCA; Iepé, 2019.

DOCUMENTO final da I Marcha das Mulheres Indígenas: “Território: nosso corpo, nosso espírito”. [S. l.: s. n.], 2019.

DOCUMENTO final da III Marcha das Mulheres Indígenas: “Mulheres biomas em defesa da biodiversidade pelas raízes ancestrais”. [S. l.: s. n.], 2023.

FAM ke fam: as mulheres se organizam. **Jornal O Mensageiro**, Brasil, 1989. Notícia.

FOGO: usos e cuidados = Ize djife ke pokosiõ = Tiket, mmahpa adahan wixwiw kawihgu = Djife, ize i etxupe. 1. ed. São Paulo: Iepé; AMIM, 2024.

LIVRO dos marcadores do tempo: pesquisas indígenas sobre percepções ambientais e mudanças do clima. São Paulo: Iepé, 2023.

MAPA das organizações de mulheres indígenas. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), 2019.

MAPA das organizações de mulheres indígenas. São Paulo: ISA; Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), 2021.

MAPA das terras indígenas do Amapá e norte do Pará. São Paulo: Instituto de Pesquisa e Formação Indígena (Iepé), 2020.

NOSSO saber: plantas medicinais e práticas tradicionais povos indígenas do Oiapoque no combate à Covid-19. Colaboração de Rita Becker Lewkowicz *et al.* Oiapoque: AMIM; TNC Brasil; Iepé; Instituto AKARI, 2022.

VOZ das mulheres indígenas. [S. l.]: ONU Mulheres, 2015.

NOTÍCIAS E REPORTAGENS

AMIM REALIZA MAIS UM ENCONTRO SOBRE PLANTAS MEDICINAIS ENTRE MULHERES INDÍGENAS DO OIAPOQUE. **INSTITUTO DE PESQUISA E FORMAÇÃO INDÍGENA (IEPÉ)**, 2018. DISPONÍVEL EM: INSTITUTOIEPE.ORG.BR. ACESSO EM: 21 ABR. 2024.

ASSOCIAÇÃO DAS MULHERES INDÍGENAS EM MUTIRÃO REALIZA ASSEMBLEIA. **INSTITUTO DE PESQUISA E FORMAÇÃO INDÍGENA (IEPÉ)**, 2016. DISPONÍVEL EM: INSTITUTOIEPE.ORG.BR. ACESSO EM: 21 ABR. 2024.

DOCUMENTO FINAL DO INTERCÂMBIO REGIONAL DE MULHERES INDÍGENAS DO AMAPÁ, NORTE DO PARÁ E AMAZÔNIA. **INSTITUTO DE PESQUISA E FORMAÇÃO INDÍGENA (IEPÉ)**, 2018. DISPONÍVEL EM: INSTITUTOIEPE.ORG.BR. ACESSO EM: 21 ABR. 2024.

'FICAMOS MUITO FELIZES COM A TRADUÇÃO DESSE MATERIAL', DIZ CACICA AO RECEBER CARTILHA MULTILÍNGUE DA LEI MARIA DA PENHA. **GOVERNO DO ESTADO DO AMAPÁ**, 2024. DISPONÍVEL EM: WWW.PORTAL.AP.GOV.BR. ACESSO EM: 22 ABR. 2024.

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**, 2015. DISPONÍVEL EM: AMAZONIA.ORG.BR. ACESSO EM: 03 JAN. 2020.

II ENCONTRO DE MULHERES INDÍGENAS DO AMAPÁ E NORTE DO PARÁ: ALIMENTAÇÃO, PRÁTICAS AGRÍCOLAS E GESTÃO TERRITORIAL. **INSTITUTO DE PESQUISA E FORMAÇÃO INDÍGENA (IEPÉ)**, 2016. DISPONÍVEL EM: INSTITUTOIEPE.ORG.BR. ACESSO EM: 21 ABR. 2024.

MULHERES INDÍGENAS DE OIAPOQUE REALIZAM VII ASSEMBLEIA DA AMIM E INTERCÂMBIO SOBRE PLANTAS MEDICINAIS. **INSTITUTO DE PESQUISA E FORMAÇÃO INDÍGENA (IEPÉ)**, 2013. DISPONÍVEL EM: INSTITUTOIEPE.ORG.BR. ACESSO EM: 17 ABR. 2024.

OFICINA DE GRAFISMOS NO OIAPOQUE RETOMA HISTÓRIAS E CRIA NOVAS MARCAS INDÍGENAS. **INSTITUTO DE PESQUISA E FORMAÇÃO INDÍGENA (IEPÉ)**, 2023. DISPONÍVEL EM: INSTITUTOIEPE.ORG.BR. ACESSO EM: 17 ABR. 2024.

PASTANA, ANA. VAZAMENTO EM PERFURAÇÃO NA FOZ DO AMAZONAS GERA CRÍTICAS DE INDÍGENAS E ESPECIALISTAS. **REVISTA CENARIUM**, 07 JAN. 2026. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://REVISTACENARIUM.COM.BR](https://revistacenarium.com.br). ACESSO EM: 08 JAN. 2026.

POVO KARIPUNA. **INSTITUTO DE PESQUISA E FORMAÇÃO INDÍGENA (IEPÉ)**, [S.D.]. DISPONÍVEL EM: INSTITUTOIEPE.ORG.BR. ACESSO EM: 17 ABR. 2024.

TROCA DE CONHECIMENTOS E FORTALECIMENTO POLÍTICO MARCAM INTERCÂMBIO DE MULHERES INDÍGENAS DO AMAPÁ, NORTE DO PARÁ E AMAZÔNIA. **INSTITUTO DE PESQUISA E FORMAÇÃO INDÍGENA (IEPÉ)**, 2018. DISPONÍVEL EM: INSTITUTOIEPE.ORG.BR. ACESSO EM: 21 ABR. 2024.

VII ASSEMBLEIA GERAL DA AMIM REÚNE MAIS DE 120 PARTICIPANTES NA ALDEIA AÇAIZAL. **INSTITUTO DE PESQUISA E FORMAÇÃO INDÍGENA (IEPÉ)**, 2015. DISPONÍVEL EM: INSTITUTOIEPE.ORG.BR. ACESSO EM: 21 ABR. 2024.

Falta as duas notícias do jornal o mensageiro

VÍDEOS

LUENE Karipuna discursa em evento da COP 29. **YouTube**: Instituto de Pesquisa e Formação Indígena (Iepé), 2024. 1 vídeo (7min 17s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SzpOxUX6X7M&t=58s>. Acesso em: 11 fev. 2025.

XANDOCA. Direção de Takumã Kuikuro e Davi Marworno. **YouTube**: [s. n.], 2019. 1 vídeo (12min 37s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GJ0VKHAUURs>. Acesso em: 8 jan. 2026.

ANEXOS

ANEXO 1

Tabela 5 – As produções sobre as mulheres indígenas de Oiapoque - Amapá

Autoras e Autores	Título das publicações e filmes	Local de publicação	Formato de publicação	Ano de publicação
	As mulheres também fazem assembleia!	Jornal O Mensageiro	Notícia	1980
	Fam ke fam: As mulheres se organizam	Jornal O Mensageiro	Notícia	1989
Eneida Correa de Assis	Descobrimo as Mulheres Indígenas no Uaçá - Oiapoque: uma antropóloga e seu diário de campo.		Artigo	2012
Ariana dos Santos	As índias vão à luta: a trajetória da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão e sua contribuição para o movimento indígena do Baixo Oiapoque.	Curso de Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade Federal do Amapá	Trabalho de Conclusão de Curso	2016
Claudia Renata Lod	<i>Amiakô wolî medela neî amiakô nimü dai elomem</i> : a transição de menina para mulher e a menstruação como rito de passagem entre os Galibi Kali'na	Curso de Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade Federal do Amapá	Trabalho de Conclusão de Curso	2018
Davi Marworno (povo Galibi Marworno) e Takumã Kuikuro (povo Kuikuro).	Xandoca	-	Filme	2018
Ana Manoela Primo dos Santos Soares	Mulheres Karipuna do Amapá: trajetórias de vida das <i>Fam-Iela</i> : uma perspectiva autoetnográfica?.	Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará	Trabalho de Conclusão de Curso	2019
Ariana dos Santos e Tadeu Lopes Machado	As índias vão à luta: a trajetória da Associação das Mulheres Indígenas	Espaço Ameríndio	Artigo	2019

	em Mutirão e sua contribuição para o movimento indígena do Baixo Oiapoque			
Ana Manoela Primo dos Santos Soares	Sangue menstrual na sociedade Karipuna do Amapá	Amazônica: Revista de Antropologia	Artigo	2019
Ana Manoela Primo dos Santos Soares	Dona Xandoca Karipuna: liderança e protagonismo indígena feminino em Oiapoque	Anais do 3º Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina	Artigo	2020
Ana Manoela Primo dos Santos Soares Suzana Primo dos Santos	A Cobra e o Maracá encantam: Memórias e vivências de Suzana? Mulher Karipuna do Amapá	32º Reunião Brasileira.	Artigo	2020
Ana Manoela Primo dos Santos Soares	Ser mulher Karipuna e outras subjetividades em contexto de deslocamento entre a aldeia em Oiapoque e o espaço urbano belenense	Revista Equatorial	Artigo	2020
Ana Manoela Primo dos Santos Soares	As perguntas das antropólogas: Percepções sobre a demarcação do território da escrita e o costurar dos conhecimentos	Novos Debates - Fórum de Debates em Antropologia	Artigo	2021
Ana Manoela Primo dos Santos Soares	Ser indígena e antropóloga – tecendo pesquisas com as antigas – Aldeia Santa Isabel – povo Karipuna do Amapá	Programa de Pós-Graduação de Sociologia e Antropologia	Dissertação de Mestrado	2021
Antonella Tassinari	A “mãe do corpo”: conhecimentos das mulheres Karipuna e Galibi-Marworno sobre gestação, parto e puerpério.	Revista Horizontes Antropológicos	Artigo	2021
Evelanne Samara Alves da Silva	Sexualidade na fronteira franco-brasileira: Um olhar sobre gênero e os povos indígenas do Oiapoque.	ANPUH – BRASIL 31º Simpósio Nacional de História. Rio de Janeiro	Artigo	2021

Claudia Renata Lod Moraes Rita Becker Lewkowicz	Saberes, coragem e ancestralidade: a experiência das mulheres indígenas de Oiapoque no enfrentamento à Covid-19	33° Reunião Brasileira	Artigo em Anais de evento	2022
Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão	Nosso saber: Plantas medicinais e práticas tradicionais Povos Indígenas do Oiapoque no combate à Covid-19		Livro	2022
Bruna Almeida dos Santos	Literatura Indígena Karipuna Ixtua Dji Fam-Iela Narrativas Oraís de Mulheres Karipuna: Uma análise sobre o lugar de fala da mulher indígena do baixo Oiapoque	Programa de Pós-Graduação em Letras - Linguagens na Amazônia - Literatura, Cultura e Memória da Universidade Federal do Amapá	Dissertação de Mestrado	2022
Ana Manoela Primo dos Santos Soares	Relações de parentesco nas mulheres Karipuna: Entre territórios, karuãna, sonhos de pajé e desenhos	Revista Equatorial	Artigo	2022
Ana Manoela Primo dos Santos Soares	A autoria coletiva e a autoetnografia: experiências em antropologia com as parentas Karipuna do Amapá”.	Boletim de Ciências Humanas do Museu Paraense Emílio Goeldi	Artigo	2022
Ana Manoela Primo dos Santos Soares	O processo de demarcar a escrita, a antropologia e a universidade a partir das existências coletivas de mulheres Karipuna.	33° Reunião Brasileira	Artigo	2022
Bruna Almeida dos Santos	Narrativas Oraís de Mulheres Karipuna	Revista Barbante	Artigo	2022
Rosenilda Martins dos Santos	Saúde da Mulher Indígena	Olhares sobre o território: Pesquisas dos Agentes Ambientais Indígenas de Oiapoque	Capítulo de livro	2022
Zanilda Narciso Lourenço	As parteiras indígenas	Olhares sobre o território: Pesquisas dos Agentes Ambientais Indígenas de Oiapoque	Capítulo de livro	2022

Evilânia Cunha Claudia Renata Lod	Um estudo preliminar no município de Oiapoque-AP sobre a migração de mulheres indígenas para a cidade.	Geografia do Amapá em perspectiva.	Capítulo de livro	2022
Bruna Almeida dos Santos	Ubani e a Pirapema	Originárias uma antologia feminina de literatura indígena	Capítulo de livro	2023
Ana Manoela Primo dos Santos Soares	Sangue feminino: Quando as mulheres Karipuna encontram com a lua.	Revistas de Estudos Feministas	Artigo	2023
Maria Alice	Mulheres Indígenas no Movimento em Oiapoque (Amapá Brasil)”.	Espaço Ameríndio	Artigo	2023
Ana Manoela Primo dos Santos Soares	Mundos visíveis e invisíveis: Como a cosmologia Karipuna pode ser vivenciada no museu?	Projeto Os desafios da ciência intercultural: autorias e co-autorias indígenas e de comunidades tradicionais nas pesquisas em colaboração	-	Em andamento
Bruna Karipuna Diemisom Sfair Claudemir Batista	Indígena menina mulher	Rede Social Instagram Literatura Indígena Amapá	Poema	2023
Keila Palikur	As suas diversas obras de desenho e pintura digital; que representam mulheres indígenas dos povos indígenas de Oiapoque			
Keila Palikur	Unyehaki: A arte de se tornar: Reflexões de uma artista Arukwayeno	Trabalho de Conclusão de Curso em Licenciatura Intercultural Indígena pela Universidade Federal do Amapá	Trabalho de Conclusão de Curso em Licenciatura Intercultural Indígena	2024
Roseny Mendonça e Sue Costa	A coleção etnográfica do Museu Goeldi e o protagonismo feminino processo de musealização do patrimônio cultural amazônico, de 1960 a 1980	Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação da Universidade de Brasília. Museologia & Interdisciplinariedade	Artigo	2024

Marinete Cabral Gabrielle Vilhena Darlan Karipuna	Artigo que tem como tema a violência contra a mulher indígena (Aguardando publicação)	Trabalho de Conclusão de Curso em Licenciatura em História pela Universidade Federal do Amapá	Trabalho de Conclusão de Curso em Licenciatura em História pela Universidade Federal do Amapá	2025
Ilda Silva Pastana	Sawakoko: Entre memórias e saberes de uma parteira Galibi Marwono	Trabalho de Conclusão de Curso em Licenciatura Intercultural Indígena pela Universidade Federal do Amapá	Trabalho de Conclusão de Curso em Licenciatura Intercultural Indígena pela Universidade Federal do Amapá	2025
Maria Alice	Organização e atuação política das mulheres indígenas em Oiapoque – AP: do Mutirão à luta.		Tese de Doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará	2025
Keila Palikur	Já me transformei em imagem UNIYEHAKI: A arte de se tornar: Tecendo redes de educação intercultural	Revista PIHHY: Programa Conexão, cultura e pensamento	Artigo	2025
Ana Manoela Primo dos Santos Soares	A menstruação como criação e cuidado	Revista Sangro	Artigo	2025
Evelanne Samara Alves da Silva	Vovó me disse que isso também cura!: práticas populares de cura entre mulheres em Oiapoque – Amapá. Contribuição para uma educação escolar insurgente.	Tese de Doutorado Profissional em História na Universidade Estadual do Maranhão	Tese	2025
Amélia Bertiliano Forte	Akuxuma dji pov Galibi Marwono: Entre potás, assopros, rezas e orações na preparação do parto	Curso de Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade Federal do Amapá	Trabalho de Conclusão de Curso	2025

	entre os <i>mun</i> Uaçá da aldeia Kumarumã			
Geandra dos Santos Batista	Uma Rosa: Parteira Karipuna, mãe ou etnomédica? Saberes Ancestrais e o Ensino de Ciências na aldeia Santa Izabel	Curso de Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade Federal do Amapá	Trabalho de Conclusão de Curso	2026