



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ – UNIFAP
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS – PPGLET
LITERATURA, CULTURA E MEMÓRIA**

BRUNA DOS SANTOS ALMEIDA

**LITERATURA INDÍGENA KARIPUNA
IXTUA DJI FAM-IELA
NARRATIVAS ORAIS DE MULHERES KARIPUNA: UMA
ANÁLISE SOBRE O LUGAR DE FALA DA MULHER INDÍGENA
DO BAIXO OIAPOQUE**

**MACAPÁ – AP
2022**

BRUNA DOS SANTOS ALMEIDA

**LITERATURA INDÍGENA KARIPUNA
IXTUA DJI FAM-IELA
NARRATIVAS ORAIS DE MULHERES KARIPUNA: UMA
ANÁLISE SOBRE O LUGAR DE FALA DA MULHER INDÍGENA
DO BAIXO OIAPOQUE**

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do título de Mestre na linha de pesquisa Literatura, Cultura e Memória do Programa de Pós-graduação em Letras (PPGLET) da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP).

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Natali Fabiana da Costa e Silva.

Bolsa: CAPES – Programa de Demanda Social. Código de Financiamento CAPES/DS - Projeto 88882.441457/2019-01

MACAPÁ – AP

2022

BANCA EXAMINADORA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE

Bruna dos Santos Almeida

Data: 29/07/2022

Profa. Dra. Natali Fabiana da Costa e Silva
Orientadora e Presidenta
Universidade Federal do Amapá

Dra. Julie Stefane Dorrico Peres
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Membra externa

Profa. Dra. Maria de Jesus Morais
Universidade Federal do Acre
Membra externa

Profa. Dra. Fernanda Cristina da Encarnação dos Santos
Universidade Federal do Amapá
Suplente – membra interna

Profa. Dra. Juliana Santini
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho
Suplente – membra externa

-Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) Biblioteca Central/UNIFAP-Macapá-AP Elaborado por Thalita Rafaela A. Ferreira – CRB-2 / 1557

A4471 Almeida, Bruna dos Santos.

Literatura indígena Karipuna: *Ixtua dji fam-iela* narrativas orais de mulheres Karipuna: uma análise sobre o lugar de fala da mulher indígena do Baixo Oiapoque / Bruna dos Santos Almeida. - 2022.

1 recurso eletrônico. 82 folhas.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Amapá, Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Amapá - UNIFAP, Macapá, 2022.

Orientadora: Prof^a. Dra. Natali Fabiana da Costa e Silva.

Modo de acesso: World Wide Web.

Formato de arquivo: Portable Document Format (PDF).

1. Lugar de fala. 2. Narrativas orais. 3. Literatura indígena - Karipuna. 4. Mulheres Karipuna. I.

Natali Fabiana da Costa e Silva, orientadora. II. Universidade Federal do Amapá . III. Título.

CDD 23. ed. – 981.41

ALMEIDA, Bruna dos Santos. **Literatura indígena Karipuna: *Ixtua dji fam-iela*** narrativas orais de

mulheres Karipuna: uma análise sobre o lugar de fala da mulher indígena do Baixo Oiapoque. Orientadora: Prof^a. Dra. Natali Fabiana da Costa e Silva. 2022. 82 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Amapá, Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Amapá - UNIFAP, Macapá, 2022.

Dedico esta dissertação à memória de minha querida irmã, Renata dos Santos Almeida, cuja determinação nos estudos foi fonte de minha inspiração e Edite dos Santos, minha eterna contadora de ixtua.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus por ter me fortalecido espiritualmente e conseguir chegar até aqui. Foram dias, meses intensos, com algumas dificuldades, mas, enfim, conseguimos.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Letras -PPGLET pela oportunidade de cursar um nível de Pós-graduação, pesquisar sobre minha cultura e ser, assim, uma voz da literatura indígena.

Agradeço à Capes pelo apoio financeiro, concedido por meio da bolsa DS do Programa de Pós-Graduação em Letras- PPGLET, da Universidade Federal do Amapá.

Agradeço à Universidade Federal do Amapá, que possibilitou o acesso de nós, indígenas, por meio da Política de Ações Afirmativas para ingressar no Mestrado em Letras.

Agradeço aos professores do Programa de Pós-graduação em Letras, em especial da área de Literatura, Cultura e Memória, Fernanda Santos, Yurgel Caldas, Natali Costa.

Agradeço ao Programa de Doutorado Interinstitucional UNESP/UNIFAP, aos professores Drs. João Batista, Juliana Santini, Fernando Brandão pelas recomendações de leituras e correções dos artigos. A Cristina Ramalho, da Universidade Federal do Sergipe, pelo incentivo a escrever sobre uma epopeia indígena.

Agradeço imensamente a minha orientadora Natali Costa pelas minuciosas correções, recomendações de leitura e amizade. Como também agradeço seu empenho em conhecer uma nova cultura que são os povos indígenas.

Agradeço ao apoio dos amigos da primeira turma do Curso de Letras Português/Francês, do Campus Binacional de Oiapoque que nos viram como seus representantes em um Mestrado, eu e Diana Jacarandá, colegas de turma. Sempre mantiveram contato para saber se estávamos bem e como iam as aulas.

Agradeço aos professores de Letras do Campus Binacional/ UNIFAP, Lucineia Alves, Mariana Janaina, Max Espirito Santo, Fabiola Reis, Fernanda Santos, Rafael

Santos, Manoela Araújo, Anderson Monteiro. Seus ensinamentos foram essenciais para seguir os estudos.

Agradeço aos professores da Licenciatura Intercultural Indígena, Carina Almeida, Meury, Elisandra Barros. Obrigada pelas conversas rápidas, mas, muitas vezes, significativas.

Meus agradecimentos especiais para minha família.

Agradeço aos meus pais por todo incentivo de seguir com os estudos, meu pai Antônio Rangel e minha mãe Ieda dos Santos pelas orações diárias, pela paciência com meus filhos, pelo amor e compreensão.

Agradeço a meu querido primo Alceu Karipuna por toda ajuda desde a hora que me inscrevi no mestrado. Nossas conversas geraram bons frutos.

Agradeço a Moises Martins pela compreensão, amizade, amor e paciência com nossos filhos. Quero dizer a você que suas idas e vindas de Macapá a Oiapoque me ajudaram a chegar até aqui concluindo este trabalho.

Agradeço aos meus queridos filhos que compreenderam minha ausência durante os meses que fiquei estudando em Macapá, Moises Felipe, Cairo Renato, Antony, Maicon Kayke, Adely Renata e Isabella Moana, muito obrigada.

Agradeço aos meus queridos irmãos Rogerio Almeida e Renan Almeida e irmã Gisele Almeida, assim como minhas cunhadas e cunhados, que ajudaram a cuidar dos meus filhos.

Agradeço à minha querida avó Edite dos Santos por todas as histórias orais e conhecimento que compartilhou comigo sobre nossa cultura Karipuna.

Agradeço também as minhas tias Elza, Rosalia, Edileuza, Márcia, Joana, Edilena, Elizete, obrigada pela força, pelas palavras de carinho.

Agradeço aos amigos que fiz durante a permanência em Macapá, Dilma e família, Sirlana e família, Claudionor e família, minha querida amiga Mery e família.

Agradeço aos amigos da turma do mestrado tanto da área da Literatura como da Linguística, nossas conversas foram fundamentais para nossas pesquisas.

Agradeço a colaboração e amizade de Juliana Távora, Carla Nobre, Jorlaíne Almeida, Kerllyo, em especial meus amigos indígenas Nordevaldo dos Santos e Gelson Pastana, nossas conversas em sala de aula foram incríveis.

Agradeço à comunidade em geral da aldeia Manga, em especial as mulheres e jovens que me verão como inspiração para continuar os estudos.

Agradeço à comunidade do Ahumã, Cacica Creuza dos Santos e família, pela hospitalidade e carinho, possibilitando que escrevesse sobre sua vida.

Agradeço aos Povos Indígenas de Oiapoque, em especial ao Povo Karipuna.

Agradeço ao Conselho de Caciques-CCPIO, Gilberto Iaparrá, pelo apoio nos estudos e pesquisas que envolvem os povos indígenas de Oiapoque.

Agradeço aos meus queridos amigos Sandra Vidal, Cleniuria Narciso, Maria Leucy, Sidney, Priscila Barbosa, Fabricio Narciso, Jazinho Monteiro, Nair Batista, Davi Felisberto, Ariana Santos, Diena Sfair, tudo que aprendemos juntos, acompanhando as pesquisas antropológicas, resultou no prazer de estudar ainda mais, colocar na escrita tudo que aprendemos na prática.

Agradeço ao meu querido amigo Dieimisom Sfair, por todas as conversas e incentivos para que ele também fizesse através da universidade seu lugar de fala. Assim como minhas queridas amigas do coração Claudia Renata Lod, Sonia JeanJacque, Keyla Felício e Irene Felício.

Agradeço às pessoas que torceram por mim direta e indiretamente. Foram tantas pessoas queridas que me diziam com palavra “te admiro por você ter conseguido passar no mestrado e continuar”. Afinal, eu tenho seis filhos para cuidar e consegui conciliar tudo isso. Garanto a vocês que não foi fácil.

RESUMO

No presente trabalho, estudamos as narrativas orais de mulheres Karipuna, fazendo uma análise do lugar de fala da mulher indígena do baixo Oiapoque para, assim, poder investigar de que modo ela transmite, por meio das histórias narradas, a consciência de seu papel nas lutas, quer sejam elas políticas, de gênero ou de classe. Trata-se de uma pesquisa qualitativa, que descreve e analisa os conhecimentos associados às narrativas orais e ao processo de transmissão das mulheres indígenas Karipuna. Com essa pesquisa, busca-se uma melhor compreensão sobre os conhecimentos orais das mulheres indígenas, os mecanismos sociais de transmissão e o lugar de fala da mulher indígena. No caminhar deste trabalho, apresentamos a mulher indígena como protagonista de seus espaços sociais, assim como trazemos a literatura de autoria indígena, de grande relevância nos tempos atuais. E, por fim, será feita uma análise das narrativas orais coletadas observando como as mulheres indígenas Karipuna ensinam sobre o respeito pelos seres invisíveis, os *karuanãs*.

PALAVRAS-CHAVE: Lugar de fala; Narrativas orais; Literatura de autoria indígena; Mulheres indígenas; Karipuna.

HEZUM

Lādā sa mumā dji thavai, no ka lekol nahatxiv-iela ki fam-iela karipun ka pale, fe un analiz dji kote fam ēdjē dji āba lahivie Oiapok pu kōsa, puve īvedtxige dji ki zes ie ka pase, kā ie ka hakōte ixtua-iela, kōsiās dji so papie lādā muvmā, osi lādā politxik-iela, dji kalite osinō dji klas. Ka thete dji un peskis kualiraxiv, ki ka ekhi i analize konetmā-iela asosie kā ie ka pale i lādā phose dji pase dji fam-iela ēdjē Karipun. Ke sa peskis, ka sase un mio kōphuēsiō suje konetmā-iela ki fam-iela karipun ka pale, mekanis-iela sosial dji pase pu fam-iela karipun. Ke sa mumā sa thavai ka maxe no ka phuezāte fam-la ēdjē kom met dji so plas sosial dji pase pu fam-iela karipun a dji ghā helevās lādā sa tā atxuelmā. A kōsa li ke fe un analiz dji nahatxiv-iela ki fam-iela ka pale ke phoje ka phā i li ka obisehve kumā fam-iela karipun ka mōthe konetmā suje karuan-iela.

PAHOL-LAKLE: Plas/kote pu pale; Nahatxiv-iela pu pale; Literatur dji fam-iela karipun; Fam-iela; Karipun.

ABSTRACT

In the present thesis we study the oral narratives of Karipuna women by making an analysis of the place of speech of the lower Oiapoque indigenous woman. We intend to investigate how women transmit, through the narrated stories, the awareness of their role in the struggles, whether they are political, gender or class struggle. It is a qualitative research, which describes and analyzes the knowledge associated with oral narratives and the transmission process of Karipuna indigenous women. With this research, we seek a better understanding of the oral knowledge of indigenous women, the social mechanisms of transmission and the place of speech of indigenous women. In the course of this research, we are based on several researches that bring indigenous women as protagonists of their social spaces. We also discuss the literature of indigenous authorship that has gain a great relevance in the present times. And, finally, we propose an analysis of the collected oral narratives, observing how the Karipuna indigenous women teach about respect about invisible beings, the *karuanãs*.

KEYWORDS: Place of speech; Oral narratives; Indigenous literature ; Indigenous women; Karipuna ethnicity.

LISTA DE MAPAS

Mapa 1:	Brasil e Terra Indígena Uaçá.....	19
Mapa 2:	Terras Indígenas Uaçá, Galibi e Juminã.....	20

LISTA DE FOTOS

Foto 1: dança do Turé.....	26
Foto 2: encontro de Mulheres Indígenas – Conhecimentos Tradicionais.....	31
Foto 3: acampamento da II Marcha Nacional de Mulheres Indígenas, Delegação Amapá e Norte Pará.....	37
Foto 4: tenda Central de reuniões da II Marcha Nacional de Mulheres Indígenas.....	38
Foto 5: delegação Amapá e Norte do Pará ajudando no Credenciamento da II Marcha Nacional de Mulheres Indígenas.....	38
Foto 6: votação do Marco Temporal durante a II Marcha Nacional de Mulheres Indígenas.....	39
Foto 7: delegação Amapá e Norte do Pará.....	40
Foto 8: grafismo <i>Pataje Kasab</i>	42
Foto 9: Tuíra Kayapó, 1989.....	47
Foto 10: No liv dji ixtuá (Nosso livro de história).....	60
Foto 11: poema “Canção do progresso”.....	62

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Mulheres indígenas do Amapá e Norte do Pará que participaram da II Marcha Nacional de Mulheres Indígenas.....	35
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------

SIGLAS

AMIM- Associação de mulheres indígenas em Mutirão

AIKA- Associação Indígena Karipuna

CCPIO- Conselho de Caciques dos Povos Indígena de Oiapoque

Iepé- Instituto de Formação e Pesquisa Indígena

CIMI- Conselho Indigenista Missionário

FUNAI- Fundação Nacional do Índio

TNC- The Nature Conservancy

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1 CONHECENDO O TERRITÓRIO INDÍGENA KARIPUNA.....	17
1.1 PERCURSO HISTÓRICO DOS KARIPUNA.....	21
1.2 LÍNGUA KHEOUL.....	23
1.3 EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA DOS KARIPUNA	24
1.4 CULTURA	25
1.5 A ORGANIZAÇÃO SOCIAL E POLÍTICA	27
1.6 A ASSOCIAÇÃO DE MULHERES COMO LUTA DE EMPODERAMENTO.....	28
1.7 MULHER INDÍGENA	32
1.8 A MULHER KARIPUNA NOS TRABALHOS ACADÊMICOS	41
 2 LUGAR DE FALA E A CONSCIÊNCIA DA MULHER INDÍGENA	 44
 3 LITERATURA INDÍGENA E NARRATIVAS ORAIS INDÍGENAS	 53
 4. ENSINAMENTOS DE RESPEITO: A LITERATURA KARIPUNA DE AUTORIA FEMININA	 60
34.1 CADA LUGAR TEM SEU DONO: NOSSOS ENCANTADOS	64
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	 74
 REFERÊNCIAS.....	 76

INTRODUÇÃO

Esta dissertação fala sobre as narrativas orais de mulheres Karipuna. Foi desenvolvida especificamente nas aldeias Manga e Ahumã, ambas localizadas no Estado do Amapá, município de Oiapoque, Terra Indígena Uaçá. A aldeia Manga fica a 24 km da cidade de Oiapoque, enquanto a Aldeia Ahumã localiza-se à margem direita da BR-156 sentido Oiapoque/Macapá no quilômetro 68. Buscou-se analisar o lugar de fala da mulher indígena dessas aldeias averiguando de que modo ela transmite, por meio das histórias narradas, a consciência de seu papel nas lutas, quer sejam elas políticas, de gênero ou de classe. No limite, este estudo propõe uma reflexão sobre o não silenciamento de vozes e como isso corrobora para o empoderamento da mulher Karipuna.

Após vários anos de estudo no ensino fundamental e médio, frequentei a graduação em Letras Português/ Francês da Universidade Federal do Amapá. Sim, universidade pública, gratuita e de qualidade. Em seguida, entrei para a primeira turma do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Amapá, cuja área de concentração intitula-se “Linguagens na Amazônia”, na linha de pesquisa “Literatura, Cultura e Memória”. A ideia não seria inicialmente falar sobre as mulheres Karipuna, mas o convite foi irrecusável, a proposta da minha orientadora foi “por que não falar sobre a mulher indígena, sendo você uma indígena, mãe e discente de pós-graduação?”. Desafio aceito e aqui estamos com este trabalho.

Sinceramente, foram dias difíceis porque moro na Aldeia Manga, o que significa estar a praticamente 590 km da capital do Estado, Macapá. Precisei morar na cidade para poder estudar e tive uma adaptação lenta, pois nossa realidade na aldeia é completamente diferente. Estar na aldeia é o mesmo que estar em um paraíso, não existe sensação melhor para acalmar o espírito que o contato com a natureza, o rio, a floresta, o igarapé, o ar puro nos proporcionam. Contudo, para mim, o mais dolorido foi deixar meus filhos para seguir pelos caminhos da pesquisa.

Minha família foi fundamental para isso ocorrer: minha mãe e meu pai disseram para seguir meus estudos, mas meus filhos estavam em idade escolar e não daria para pedir a transferência de suas escolas. Além disso, sabia que para eles seria difícil ir para Macapá por estarem habituados à vida na nossa aldeia.

Ouvir de muitas mulheres na minha aldeia que sou inspiração, não só para minha família, mas para muitas jovens e mães que estão cursando a universidade, até mesmo

para professores, me faz acreditar no mundo sonhado por nossos ancestrais, o mundo do bem viver. Sim, sou uma mulher cheia de sonhos. As mulheres indígenas estão conquistando aos poucos seus espaços e isso é muito bom, porque elas estão se tornando empoderadas. Para muitas delas, sair de suas casas para estudar é difícil, imagine sair de suas aldeias e adaptar-se aos poucos ao cotidiano do outro, a uma cultura que não é a sua.

Atualmente, para uma mulher indígena sair de sua casa se torna difícil pelo fato de estar inserida no ambiente familiar, em que se sente protegida, no entanto, o avanço escolar leva as jovens mulheres a quererem ir além, a partir de novas políticas públicas dentro das universidades, principalmente a partir de processos seletivos diferenciados para mulheres indígenas da nossa região. Para nós, isso significa persistir o sonho de cursar o ensino superior.

O que é interessante é que, apesar de termos que sair de nossas aldeias para fazer faculdade, não deixamos a nossa cultura. Continuamos com os hábitos de participar dos movimentos indígenas, praticar as danças, fazer os artesanatos, fortalecendo assim nossa identidade. Contudo, é importante dizer que apesar da manutenção de muitos de nossos hábitos, sair da aldeia é um processo que afeta, sim, nossa identidade e nossa cultura indígenas. Nós nos abalamos psicologicamente, em alguns casos, até fisicamente. Porém, precisamos nos fortalecer, aprender esse outro conhecimento para ajudar a escrever nossa história, a lutar pela melhoria e qualidade de nossa saúde e educação etc.

Atualmente, com mais indígenas ingressando na universidade, o nível de violência aumentou. Entre as vítimas estão as mulheres indígenas. A discriminação racial ainda é muito grande na sociedade. E tudo isso colabora para que nossas vozes sejam silenciadas. A mulher indígena sofre mais violência em relação ao homem indígena, pois além da violência racial, também há a discriminação de gênero. Assim, minha luta é para que as mulheres indígenas sejam capazes de entoar suas vozes para que ecoem pelo mundo, denunciem seu opressor, conquistem uma cadeira na universidade, na sociedade, que usem seu lugar de fala não apenas para emitir palavras, mas para discutir questão racial, levar as problemáticas indígenas como pauta para políticas públicas.

Ser mulher Karipuna é se deixar transcorrer de muitas histórias de vida, desde perdas a vitórias. Tudo que me tornei atualmente se deve sobretudo às mulheres da

minha vida. Afirmar minha identidade como indígena é retornar ao passado e refletir sobre os preconceitos enfrentados em uma escola não indígena.

Muitas coisas que aprendi, principalmente sobre ser indígena, foram repassadas por minha avó Edite dos Santos, desde varrer casa, lavar roupa, arrancar, plantar e raspar mandioca, dançar o *turé*¹, respeitar os seres sobrenaturais. Com minhas tias, aprendi a coletar sementes para fazer colar. Meu avô era aquela pessoa calma, respeitosa, um grande líder Karipuna. Com meus pais, aprendi os conceitos da vida, respeito, orgulho, trabalho, dedicação, amor, carinho. Ainda sobre minha querida avó Edite dos Santos, passe toda uma vida ouvindo histórias contadas por ela. Felizmente, ela ainda está aqui para que eu possa registrar desde *Ubani*, a menina que foi encantada pela pirapema, ao laço do *Pitãuã*. Antigamente, suas narrações ocorriam em noites em que nos sentávamos fora de casa em céus estrelados e ouvíamos as histórias contadas por vovó.

Nesse sentido, investigar as narrativas orais contadas por mulheres Karipuna, para além de uma atitude acadêmica, reflexiva e teórica, é um ato político, pois busca observar o lugar de fala dessa mulher e o modo como as histórias contadas por elas autenticam-se para a consolidação de um espaço de empoderamento dessa mulher na sociedade. Falar sobre as mulheres indígenas, em especial as Karipuna, é contar um pouco sobre suas histórias de vida, por isso o título do trabalho *Ixtua dji fam-ielá*, que na língua Kheoul significa história de mulheres. E é sobre essas vozes não silenciadas que esta dissertação de mestrado buscará se debruçar.

A dissertação está dividida em quatro capítulos, divididos, por sua vez, em subcapítulos. No primeiro capítulo, “Conhecendo o território indígena Karipuna” apresento a etnia Karipuna do Amapá: onde estão localizados, seu percurso histórico, língua, educação escolar, cultura, organização social e política; discorro sobre a Associação de Mulheres e, por fim, falo da mulher indígena em geral e da mulher Karipuna. São pontos que considero relevantes para situar o leitor desta dissertação a respeito da etnia Karipuna.

No segundo capítulo, problematizo o conceito de lugar de fala discutido por Djamila Ribeiro, ampliando esse conceito para a mulher indígena do baixo Oiapoque. Nesse capítulo, três indagações são fundamentais: sobre o que a mulher Karipuna fala?

¹ Conceito desenvolvido adiante.

Quando a mulher indígena fala? Para quem ela fala? Exponho também minhas próprias vivências como mulher indígena marcando, assim, meu próprio lugar de fala.

No terceiro capítulo, faço uma apresentação da Literatura Indígena Contemporânea discutida por teóricas indígenas. Buscarei abordar a literatura como uma produção de autoria essencialmente indígena (o que exclui autores não indígenas que tentam plasmar a perspectiva do indígena), como meio de divulgação literária com ênfase nas narrativas orais. A partir dessa discussão, outro ponto fundamental para o capítulo trata da importância das narrativas orais para as mulheres indígenas como modo de valorizar o legado que elas transmitem às suas descendências.

No quarto capítulo da dissertação, temos a Ensinamentos de respeito: A literatura Karipuna de autoria feminina. Aqui apresentamos os trabalhos literários desenvolvidos por mulheres Karipuna e todo seus significados para os povos indígenas do Oiapoque. Assim como trazemos narrativas orais coletadas durante a pesquisa da dissertação.

Por fim, trazemos as conclusões finais desta dissertação, com resultados que acreditamos que abrirá um leque para futuras pesquisas sobre literatura indígena no estado do Amapá.

1. CONHECENDO O TERRITÓRIO INDÍGENA KARIPUNA

A presente pesquisa se voltou para as mulheres indígenas do povo Karipuna do Amapá, especificamente das aldeias Manga e Ahumã. Nós Karipuna, vivemos no extremo norte do Estado do Amapá e habitamos o município de Oiapoque, nas Terras Indígenas Uaçá, Galibi e Juminã, localizadas na fronteira entre o Brasil e a Guiana Francesa que é um Departamento Ultramarino da França². Quando comecei a entender sobre o contexto histórico do meu povo, foi no período que entrei para trabalhar no Museu Kuahí³. Fizemos cursos na área de museologia e a partir daquele momento, fui a fundo pesquisar sobre meu povo. Não tinha noção de que aquelas professoras que ministravam o curso foram as primeiras antropólogas a pesquisarem sobre os povos indígenas do Oiapoque. Lux Vidal é uma antropóloga de referência que atualmente ainda atua entre os povos indígenas, colaborando com nossas pesquisas. Passei os anos trabalhando na biblioteca do Museu Kuahí. Nesse tempo, tive acesso ao livro de Antonella Tassinari, *No Bom da Festa* (2003). Lembro que quando pequena, um de meus primos falavam, você é a Antonella, mas não sabia por que eles me chamavam assim. Mais tarde, conheci e descobri quem era Antonella Tassinari, ela era branca como eu, tinha o nariz bem afilado como o meu, imaginem me encantei com toda pesquisa que ela fez entre nós Karipuna.

Nosso povo Karipuna possui relações sociais com outros povos tanto do nosso território como de outros, tanto indígenas como não indígenas. Desse modo, temos uma grande mistura de casamento entre os povos Karipuna com povos do território, entre branco, negros, guianenses e franceses devido à fronteira entre Brasil e Guiana Francesa.

Além dos Karipuna do Amapá, temos outro povo chamado Karipuna que habita o território de Rondônia. Eles, contudo, possuem identidade e cultura completamente distintas dos Karipuna do Amapá. Ao longo de minhas pesquisas que se dão tanto como

² Oiapoque baliza a fronteira norte do Brasil com a Guiana Francesa - um Departamento Ultramarino francês encravado no continente sul-americano. A cidade de Oiapoque forma com Saint George - pequeno vilarejo francês de forte presença militar - uma zona de fronteira bastante antiga e estagnada. Oiapoque é uma cidade marco e, como tal, possui a sua frase símbolo: "aqui começa o Brasil". Além dessa frase, o chavão "do Oiapoque ao Chauí" reforça a ideia de fronteira e dos contornos da nação, colocando o nome dessa pequena cidade amazônica no cenário nacional. (NASCIMENTO & TOSTES, 2008). Disponível em: www.uzianpinto.com.br

³ Museu dos Povos Indígenas de Oiapoque - Kuahí, inaugurado no dia 19 de abril de 2007, pelo Governo do Estado do Amapá, cujo objetivo é dar visibilidade à cultura indígena, tendo em vista que o município de Oiapoque possui três terras indígenas e quatro povos. Sendo assim, um centro de referência de memória, de documentação, de pesquisa para os próprios indígenas e sociedade.

pesquisadora indígena e como pesquisadora dentro da academia, pude percorrer e conhecer tanto a história do meu povo como a de outros povos de nosso território. Pude andar pelo vasto território que é a Terra Indígena Uaçá, Galibi e Juminã. Investigando e coletando narrativas dos sábios de nossas aldeias, entendendo como eles resistem e transmitem todo esse saber tão lindo, o qual nos leva a viajar no mundo dos invisíveis, entendendo que precisamos respeitar e cuidar do nosso território.

Tassinari (2003) traz que o etnônimo Karipuna é citado pelos viajantes que percorreram o Rio Oiapoque no século XVII como povos que habitavam essa região. Mais tarde, nos séculos XIX e XX, nosso povo é citado por Curt Nimuendaju em visita pela região na década de 1920, especificamente com os Palikur e outros povos do Uaçá. Para o pesquisador, o nome Karipuna refere-se ao número grande de falantes da Língua Geral Tupi, fugitivos de missões do Cunani e Macari que migraram para a região de Oiapoque no final do século XVIII, juntamente com índios Aruãs, após ter havido despovoamento da região pelos portugueses (VIDAL, 2016, p.68). Sobre o contexto histórico do nosso povo Karipuna, vou lhes contar o que li e ouvi dos nossos sábios e o que sempre ouvi de meus avós e tios, é que já existiam alguns Karipuna na região do Curipi, e depois vieram outros não indígenas fugidos da Cabanagem e casaram-se entre eles. Somos Karipuna com nossas especificidades, seja no nosso modo de fazer turé, de fazer caxixi, de fazer artesanato, de fazer agricultura etc.

Assim, posso melhor compreender o processo de alteridade entre os povos do nosso território, como também todo processo da nossa identidade étnica ao longo desses anos. Nosso território foi área de disputa durante um longo período pelos colonizadores, que dominaram toda essa região como disputa pelo contestado. Em 1840, os franceses construíram um forte na margem direita do Oiapoque, território oficialmente brasileiro, para proteger a Guiana Francesa dos tumultos decorrentes da revolução da cabanagem no Pará. O Brasil reagiu a isso com a implantação de uma colônia militar, não respeitando a existência dos povos que ali habitavam⁴.

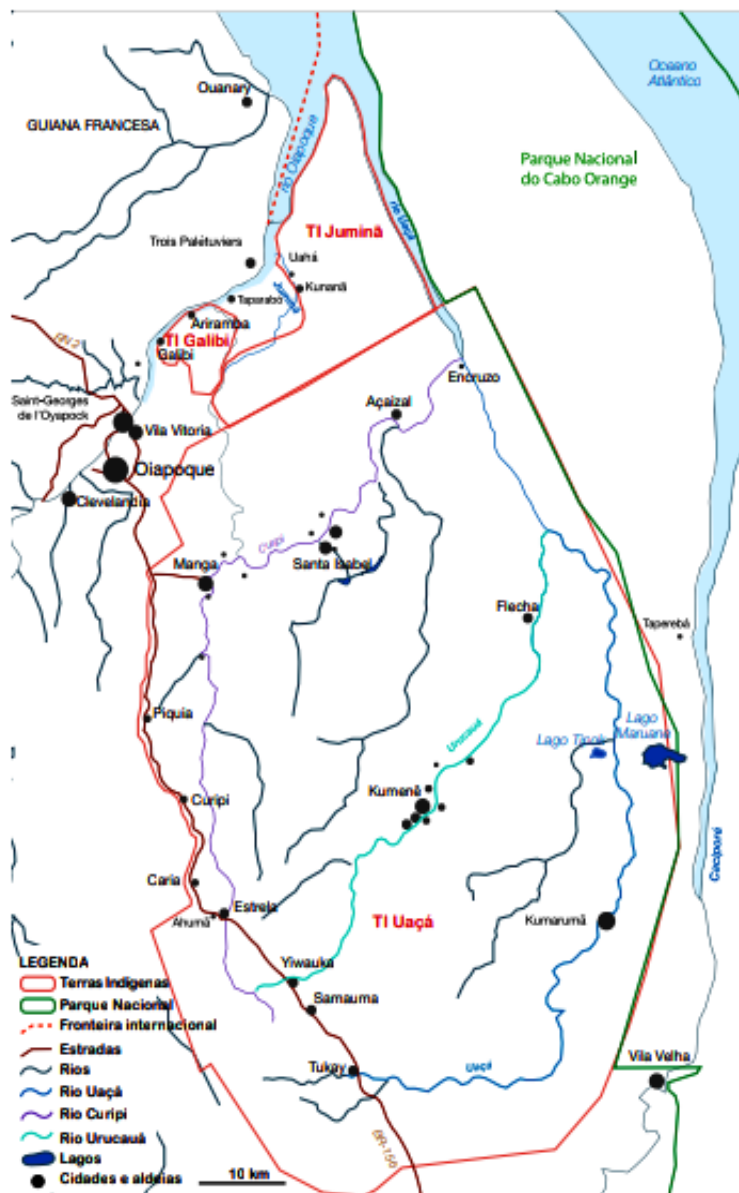
⁴ Para entender mais sobre esse contexto histórico, ver Graner (2012).



Mapa 1: Brasil e Terra Indígena Uaçá
 Fonte: mindioescola.blogspot.com

O que os livros didáticos apresentam sobre a disputa do contestado entre Brasil e França, ou Amapá e Guiana Francesa, é tão superficial que acaba não discutindo a fundo que, em meio a essa disputa por territórios, os povos que ali já habitavam foram massacrados, tendo que adentrar as florestas para não serem totalmente dizimados, vitimados por epidemia, explorado pela mão de obra etc.

Aproximadamente nos anos de 1990, os povos indígenas de Oiapoque iniciaram um processo de organização através das chamadas grandes Assembleias, que eram locais onde as lideranças indígenas, entre elas os caciques, se reuniam para conversarem e debaterem problemas que afetavam os territórios até então não demarcados. A partir do século XX, fortes pressões de invasores para dentro de nossos territórios levaram as lideranças a se organizarem, pois naquela época, os povos não eram organizados como são atualmente, e reivindicaram a demarcação e homologação dos nossos territórios Uaçá, Galibi e Juminã, uma área que configura 518.454 hectares. Essa área pode ser vista no mapa a seguir.



Mapa 2: Terras Indígenas Uaçá, Galibi e Juminã.
 Fonte: www.iepe.org.br⁵

Como se pode observar no mapa acima, nós, Karipuna, estamos habitando 24 aldeias às margens do rio Curipi, de seus afluentes, do rio Oiapoque e ao longo da BR-156. Somamos atualmente uma população de 3.000 pessoas, dados levantados pelo censo da Secretaria de Saúde Indígena/Polo Base Manga, em 2018. Existem também indígenas Karipuna que residem na Guiana Francesa. Eles geralmente saem de suas aldeias em busca de trabalhos e por lá constroem pequenos núcleos familiares.

O rio Curipi configura, junto aos rios Uaçá e Urukauá, uma paisagem de grande extensão. Trata-se de uma região pouco explorada, habitada por seres invisíveis⁶.

⁵ Instituto de Pesquisa e Formação Indígena atua junto aos povos indígenas de Oiapoque desde 2000.

Em relação aos biomas que compõem esse território, pode-se encontrar campos alagados, savanas, montanhas, como as montanhas de pedra, Carupina, Tipoca e Estrela, além do Monte Cajari. Os rios também são habitados pelas mais variadas espécies aquáticas, imensos peixes e répteis, como jacaré açu, e temíveis sucuriju ou anacondas verdes, o pirarucu – que é considerado o maior peixe de água doce –, e também por peixes de água salgada, como o bagre e o filhote. Os indígenas que habitam essa região preservam uma imensa cultura material e imaterial que em suas narrativas orais descrevem os lugares habitados pelos sobrenaturais.

Na região do baixo Oiapoque, o clima é equatorial e, portanto, quente e úmido. Os indígenas Karipuna também possuem seus calendários de agricultura e pesca entre os meses de janeiro a junho, tendo em vista que, nesse período, a chuva é intensa e os peixes entram nos campos alagados. Fevereiro e maio são os meses em que *Laposiniê* (sete estrelas) descansa. *Laposiniê* é uma entidade espiritual ou *Karuãna*⁷, chamado nos rituais de cura, é considerado um amigo do pajé. Segundo Vidal (2007), para os Karipuna, o *Laposiniê* se relaciona com os ciclos agrícolas, sendo um período em que tudo se renova. Grande parte da alimentação dos Karipuna vem da pesca, da caça e da coleta de frutos.

1.1. PERCURSO HISTÓRICO DOS KARIPUNA

A história da população Karipuna do rio Curipi é quase inteiramente desconhecida. Há citações sobre os Caripous (Caripounes, Garipons, Cachipoux, Calipourns) na região do Oiapoque desde o século XVII. Alguns autores consideram que a população do Curipi formou-se por refugiados da Cabanagem (Coudreau 1893; Arnaud 1989 [1969], 1996), deslocando a história do grupo, da região do Oiapoque para costa paraense. Ao contrário dessa postura, a partir da interpretação dos dados dos séculos XIX e XX, associados às genealogias obtidas pela história oral, assumo a hipótese de uma origem heterogênea das atuais famílias Karipuna, com alguns antepassados autóctones. (TASSINARI, 2003, p.111)

⁶ Seres invisíveis, sobrenaturais ou Karuãnas, na cosmologia dos povos indígenas de Oiapoque, são seres sobrenaturais que habitam o mundo invisível, as florestas, os rios, as montanhas. É através deles que alcançamos as curas espirituais, boas colheitas, e são eles que mantêm o equilíbrio entre os dois mundos. (TASSINARI, 2003)

⁷ Nestes mundos diversos vivem umas séries de seres sobrenaturais, denominados em termos gerais de “bichos” (bet), “almas” (nam), “mestres” (met), Karuãna, “dono” (ghâpapa, literalmente avô), e, de maneira mais específica, de “cobra”, “macaco”, “jacaré”, banahe, laposinie, entre outros. O contato com esses seres é sempre considerado perigoso às pessoas comuns, podendo causar-lhe ataques, morte e mesmo engravidar as mulheres. Os pajés são os únicos que tem capacidade de transitar entre esses mundos, assim como evocar e controlar esses seres em nosso mundo. (TASSINARI, 2003, p.278)

É importante compreender o percurso histórico dos atuais Karipuna, que se consideram pertencentes a várias fusões étnicas. A principal fonte de pesquisa sobre a trajetória dos Karipuna é descrita pela antropóloga Tassinari (2003), que fez um estudo etnográfico com foco principal na descrição e análise do conjunto de festas. Por meio desses estudos, foi possível conhecer todo o contexto histórico dos atuais Karipuna que, até meados de 1990, era inexistente. “O termo “Karipuna” é usado como autodenominação por essa população e indica uma identidade de ‘índios misturados’, ‘civilizados’ ou avançados, que é tanto atribuída como assumida pelas famílias Karipuna” (TASSINARI, 2003, p.16).

Devido à grande mistura de etnias entre os Karipuna, principalmente entre não indígenas com Karipuna, surge essa nomenclatura descrita pela pesquisadora. Alguns Karipuna possuem uma maior facilidade em adquirir o conhecimento do não índio, talvez por dominar melhor a língua portuguesa e possuir um maior contato com a sociedade dominante. No contexto das aldeias Karipuna pesquisadas existe esse maior contato.

De acordo com o Conselho Missionário Indigenista - CIMI II (p. 2002), os Karipuna do Amapá se formaram a partir de descendentes de diversas populações, principalmente por refugiados da Cabanagem, revolução ocorrida nos anos 1835 e 1840 na região norte do Brasil, na província do Grão-Pará. Outro dado importante que deve ser considerado, conforme Vidal, é que

os Karipuna são bastante heterogêneos do ponto de vista étnico. São de famílias provenientes de missões portuguesas, falantes da língua geral do Amazonas, denominados Tapouyes pelos franceses, que provavelmente também estiveram aldeados em missões no litoral da Guiana, percorrem ao longo do século XIX a costa do Amapá até atingir o baixo Oiapoque. Também são nomeados de Garipons e Caripounes pelos viajantes do século XIX que os encontraram nos rios Uanarri, Curipi e Uaçá. São identificados como Karipuna pela Comissão Rondon, que visitou a região em 1927. (VIDAL, p.17, 2007)

Todos esses percursos históricos da etnia Karipuna são relevantes para compreender a história de ocupação dos atuais Karipuna ao longo do rio Curipi, pois remontam um arco temporal de 150 anos de histórias importantes para reafirmação da identidade indígena e dos descendentes de várias fusões étnicas. Os Karipuna convivem com outros povos indígenas, como os Palikur, os Galibi Marworno e os Galibi Kali'nã, o que propicia uma mistura muito grande de casamentos entre essas diversas etnias. Do

mesmo modo, devido à proximidade com a cidade, há também a existência de casamento entre não indígenas, como os franceses, crioulos, árabes e outras etnias indígenas do Brasil.

1.2. LÍNGUA KHEOUL

Os Karipuna falam tanto a língua *kheoul* como a língua portuguesa. No entanto, algumas famílias, por residirem tanto na aldeia quanto na Guiana Francesa, falam também a língua francesa, sendo políglotas. Contudo, o uso da língua varia de aldeia para aldeia, pois em algumas prevalece a língua materna *kheoul*, enquanto em outras, a língua portuguesa como língua materna. O *kheoul* falado pelo povo Karipuna possui variações fonológicas diferenciando-se do *kheoul* falado pelo povo Galibi Marworno e *kheoul* falado na Guiana Francesa. Barreiros afirma que:

A origem da língua patoá (Creoula) e o português entre os Karipuna tem origem na Guiana Francesa, a partir do contato que os povos indígenas mantiveram, historicamente, com os guianeses no momento em que comercializavam, por troca ou venda de produtos para alimentação, artesanato e para atender necessidades diversas. A língua portuguesa teve origem a partir da escola dentro da comunidade e o contato com o branco. A partir do momento em que a escola entrou na aldeia Manga ficou proibido falar o patoá. O português passou a ser a língua falada, que viabiliza uma comunicação imediata entre os Karipuna. (BARREIROS, 2012, p.41)

Além disso, também pode-se observar que:

Historicamente, a importância das línguas faladas no século XX, na área Uaçá, se divide em dois momentos. O primeiro momento deu-se com a chegada do SPI à região, em 1942, quando se impôs, através da escola que o órgão implantou na região, o ensino da língua portuguesa e exigia-se que os índios nela se expressassem (Ricardo, 1983). O segundo momento deu-se em 1991 quando o governo estadual do Amapá reconheceu oficialmente as escolas bilíngues atuantes desde 1975. O reconhecimento de uma situação histórica de fato, que ocorria há 16 anos, passou a configurar uma situação de direito. Concomitantemente ao reconhecimento das escolas bilíngues, tem-se o reconhecimento da língua *kheoul*, como língua materna dos índios Galibi-Marworno e Karipuna da área. E da língua portuguesa, como língua de brasileiros para estes mesmos índios, além dos Palikur. (MUSOLINO, 2000, p.183)

O registro da língua *kheul* é muito amplo, com muitas variações, grande mistura de línguas crioulas de base francesa com fragmentos de línguas indígenas. É muito importante levarmos em consideração todo esse histórico das línguas usadas para comunicação entre os povos indígenas do baixo Oiapoque. Nos últimos anos, houve um grande avanço de pesquisas em relação à língua *kheoul*, principalmente pelos próprios indígenas.

1.3. EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA DOS KARIPUNA

A educação escolar indígena diferenciada foi aceita em nível nacional após várias reivindicações do movimento indígena. A Constituição Brasileira de 1988, artigo 210, assegura aos Povos Indígenas o direito a uma educação escolar que respeite o uso da língua materna e procedimentos próprios de aprendizagem. A Convenção 169 da OIT veio contribuir muito mais na luta pelos direitos indígenas no capítulo VI – educação e meios de comunicação. Nos artigos 26 a 31, estabelece medidas para a Educação Indígena.

Com todas essas propostas da legislação e as reivindicações feitas pelo movimento nacional indígena em prol de melhorias para educação escolar indígena, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional nº 9.394/96 garantiu artigos importantes para o ensino diferenciado. Um exemplo disso é o Referencial Curricular Indígena (RCNEI), que traz como subsídio na área de línguas algumas sugestões de competências e conteúdo a serem trabalhados pelos professores. Entre eles, que o aluno compreenda e saiba recontar histórias e notícias narradas oralmente.

Os sábios das aldeias ainda guardam em sua memória o ensino que vivenciaram na época. O uso do tradicional método da palmatória, conforme relato do trabalho de Conclusão de Curso de Nara Aniká, foi um dos métodos mais utilizados pelos professores.

[...] então pra nós era boa a escola, [...] muito boa, os pais davam muito apoio, a gente estudava bem, ajudava a professora também com as crianças menor, daí a gente ia pra frente seguindo. A gente bordava, a gente estudava a lição, passava trabalho pra casa, à gente ia pra roça, quando chegava a gente ia lá com ela... ela perguntava o que a gente ia fazer lá, a gente contava o que a gente fazia, aí ela ficava muito contente. Era boazinha com todo mundo. Tinha castigo bastante, patuá ninguém podia falar na escola, ela ralhava com a gente, porque ela dizia que o português e o patuá atrapalhavam. Nosso pai apoiava... se

ela desse uma queixa, nosso pai nos surrava, dava pancada [...] a gente quis estudar [...] a gente gostava muito de estudar, lá nesse tempo não tinha luz, era com lamparina e vela, a gente estudava de noite também. [...] Ela fazia comédia de índio, a gente saía de índio, muito bonito mesmo”. D. Constância Monteiro dos Santos. (SANTOS, 2007, p.5)

O discurso acima nos leva a observar como o uso da língua era proibido, o autoritarismo da professora, mas ao mesmo tempo o carinho dos antigos alunos com a professora, estão bem explícitos nas palavras que usam para descrever a docente como boazinha. Somente no ano de 1979, a partir das grandes reivindicações dos Karipuna, a escola passa de fato a ser diferenciada. Para Edson Kayapó (2020), esse modelo de ensino opressor implantado junto aos Karipuna serviu como “instrumento de viabilização dos projetos societários”.

A partir do diálogo entre diferentes saberes, os Karipuna criam estratégias de resistência, utilizando ações pedagógicas próprias para a transmissão dos conhecimentos de uma geração a outra, garantindo a continuidade de suas histórias, memórias, tradições e saberes. Ao mesmo tempo, buscam-se apropriar dos conhecimentos escolares na perspectiva de se apossar da ciência através do diálogo intercultural, produzindo conhecimentos contextualizados e ressignificados em favor do fortalecimento e valorização da língua originária, dos saberes milenarmente construído da gestão de seus territórios e da reafirmação de sua identidade étnica. (KAYAPÓ, 2020, p.5)

Atualmente, a educação escolar indígena dos Karipuna é mantida pelo governo do Estado do Amapá e Secretaria Municipal de Educação do Município de Oiapoque e por programas do Governo Federal. Nos últimos anos, houve muitos avanços em relação à educação diferenciada, como a formação de professores indígenas, desde níveis de magistério a nível superior. A implantação do currículo escolar diferenciado trouxe duas disciplinas fundamentais para a educação escolar indígena: cultura indígena e língua materna. Ambas são reconhecidas e obrigatórias na matriz curricular indígena. Isso significa que as políticas de ações afirmativas tiveram grande êxito entre os povos indígenas de Oiapoque. As escolas da região são bilíngues.

1.4. CULTURA

Assim como outros povos, os Karipuna possuem seus laços de respeito com os seres sobrenaturais. Para eles, nós vivemos em um mundo habitado por seres invisíveis.

O universo cosmológico dos Karipuna é muito amplo. Muitas narrativas de negociações foram acordadas no tempo dos antigos com os seres sobrenaturais e tinham como principal mediador o pajé. O pajé também é responsável por conduzir o *turé*, junto com seus *palikás* (ajudantes). O *turé* é uma dança tradicional dos povos indígenas do Baixo Oiapoque como uma forma de agradecimento aos *karuãnas* (seres sobrenaturais ou invisíveis) ou aos espíritos amigos. Esse agradecimento é tanto pelas curas recebidas e pelas boas colheitas, como também, pelas curas espirituais.



Foto 1: Dança do Turé.
Fonte: foto de Wennel Paixão, 2017

O Turé é o símbolo da unidade regional que respeita as diferenças étnicas de seus povos componentes, junto à reserva do Uaçá. Diferença essa que está embutida nos próprios estilos de *Turé* uaçaianos. O simbolismo dos mitos e rituais estabeleceu uma estratégia que, com o passar dos séculos, resistiu à dominação colonial e com ela interagiu e reproduziu padrões de cultura indígena num limite étnico e pan-indígena ao mesmo tempo. (MUSOLINO, 2000 p.176)

Além do *turé*, os Karipuna comemoram as festas católicas. Nesses momentos, as famílias fazem suas promessas, conversam com os santos e pegam a bandeira em um mastro cheio de frutas. A família que pegar a bandeira torna-se responsável em fazer a festa do ano seguinte. Os festeiros, como são chamados, ficam encarregados por toda a organização, desde a alimentação, bebidas e fiscalização do festejo para evitar que ocorram brigas. As festas acontecem por quatro dias. As famílias passam um ano se preparando para dar a festa no mês do santo. Nas comunidades, além das festas

católicas, também são comemoradas datas importantes como o Dia dos Povos Indígenas⁸, dia das mães etc. Recentemente, entraram igrejas protestantes na aldeia, convertendo e formando novos adeptos, que fazem suas festas de agradecimentos que duram, aproximadamente, três dias.

1.5. A ORGANIZAÇÃO SOCIAL E POLÍTICA

Conforme o Protocolo de Consulta dos Povos Indígenas de Oiapoque (p. 07, 2019), a organização dos povos indígenas de Oiapoque se dá através do *No Sixtem* (Nosso sistema). Dentro desse *sixtem* estão os nossos costumes, nossas crenças, as nossas religiões, as nossas regras, as nossas tradições, as nossas preocupações com a floresta e com todos os seres com quem compartilhamos o nosso território. Estão também os grandes mutirões: do plantar as roças a fazer farinha ou arrumar centros comunitários, igrejas, escolas e postos de saúde.

É um sistema que precisa ser vivenciado de perto para melhor compreender. Os trabalhos são divididos e todos participam: mulheres, jovens, homens e anciãos. Nas comunidades indígenas, além do cacique como maior liderança representativa, há um conselho que serve para dar apoio ao cacique, ouvir as reclamações e repassá-las a ele (ou vice-versa). No conselho, geralmente as mulheres têm uma representante. Como podemos observar, todas as organizações se dão de maneira coletiva, que vai desde núcleos familiares, aldeias, grupos, etnias, regiões etc.

Entre os Povos indígenas de Oiapoque, existem várias associações como a Associação dos Karipuna (AIKA), o Conselho dos Caciques dos Povos Indígenas de Oiapoque (CCPIO), a Organização de Professores Indígenas do município de Oiapoque (OPIMO), a Associação de Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM).

Em todas as aldeias da região, existem regras internas e externas. Caso ocorra roubo, briga e até assassinato, a pessoa que cometeu o delito vai ser punida fazendo faxina. Dependendo da gravidade, a pessoa vai fazer faxina por meses. Outro meio de punição é o *kubahí*, em que o infrator fica horas com os pés presos, sem poder se mexer. Em caso de assassinato, a pessoa é mandada para a Aldeia Encruzo, ficando lá por anos, submetida à roça tabocal. Existem outras regras, tanto para os próprios indígenas como

⁸ Lei 14.402, de 2022. Alteração ocorreu com aprovação do PL 5.466/2019, revogando o Decreto Lei 5.540 de 1943. Autoria da Deputada indígena Joenia Wapichana (REDE/RR)

para os não indígenas. Para o não índio entrar nas aldeias, é necessário pedir autorização ao cacique e à Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Como rompimento às regras que elegem o homem como cacique e, portanto, o principal responsável de representar sua comunidade, em meados de 2000, as mulheres Karipuna elegeram a primeira mulher Karipuna a se tornar cacica. Essa quebra de tabu ocorreu na aldeia Curipi, o que resultou no fortalecimento de decisões de outras mulheres, que deixaram de ficar com afazeres de casa e passaram a liderar suas aldeias.

Nesse contexto, as mulheres têm um papel fundamental, pois são elas (e não os homens) que punem mulheres infratoras. Nas aldeias também as mulheres se organizam internamente, para falar sobre os problemas que as comunidades enfrentam, sobre a saúde da mulher indígena, sobre a cultura, sobre plantas medicinais, direitos da mulher.

1.6. A ASSOCIAÇÃO DE MULHERES COMO LUTA DE EMPODERAMENTO

Quando me direciono a falar da Associação de Mulheres Indígenas como luta de empoderamento, refiro-me ao pensamento de Joice Berth (2019). Empoderamento, para ela, não significa dar poder, mas, sim, discutir e “pensar em caminhos de reconstrução das bases sociopolíticas, rompendo concomitantemente com o que está posto, entendendo ser esta a formação de todas as vertentes opressoras que temos visto ao longo da História” (p.19).

No período da construção da Associação de Mulheres, as indígenas partiram de uma crítica da realidade que vivenciavam na época e se aliaram à prática transformadora proporcionando seu bem-estar:

Segundo as informações da irmã Rebecca, logo de início houve a organização de pequenas reuniões de mulheres realizadas nos rios Uaçá, Urucauá e Curipi, sendo que no Rio Urucauá tinha que ter tradutor, porque as mulheres não falavam a língua patois nem português. Falavam somente a língua palikur (*parikwaki*). Nesses encontros as mulheres sempre conversavam sobre seus problemas familiares e trabalhos do dia-a-dia, tanto de casa como da roça; era um momento onde as mulheres trocavam ideias acerca das dificuldades enfrentadas. Com o passar do tempo, através do pedido das mulheres, o CIMI ofertou alguns cursos específicos para as mulheres indígenas, tais como: corte e costura, e pintura com desenhos no pano, além de encontros recorrentes para proferir palestras sobre saúde da mulher, cuidados e prevenção, e oferta de oficinas para confecção de artesanatos, utensílios e outros objetos para uso pessoal e comercialização. (SANTOS; MACHADO, 2019, p. 76).

Santos e Machado (2019) recordam, ainda, que, naquela ocasião, os encontros eram denominados de *fam que fam* (mulher com mulher), ou ainda *mauihi bõ nuvel* (mutirão de boas notícias). É importante frisar que a AMIM é administrada somente por mulheres indígenas, representantes das cinco regiões do baixo Oiapoque, pertencentes às etnias Karipuna, Galibi Marworno, Galibi Kali'nã e Palikur.

O empoderamento opera, de acordo com a intelectual Joice Berth (2019), a partir de quatro dimensões, “cada uma igualmente importante, mas não suficiente por si própria, para levar as mulheres a atuarem em seu próprio benefício” (p.32). As dimensões são:

A cognitiva (visão crítica da realidade): relaciono este ponto a partir da minha realidade indígena. As mulheres indígenas começam a observar que não tinham espaço social nas grandes assembleias e que a opinião dos homens prevalecia enquanto elas estavam sempre na cozinha.

A dimensão psicológica (sentimento de autoestima): as mulheres indígenas passam a ter consciência dessa dimensão por meio das organizações de pequenas reuniões que faziam. Eram momentos que conversavam sobre os problemas familiares, roça etc.

A dimensão política (consciência das desigualdades de poder e a capacidade de se organizar e se mobilizar): para as indígenas, essa dimensão surge da necessidade democrática de fazerem parte das reuniões que debatem problemas que envolvem as comunidades indígenas. Contudo, a desigualdade de poder entre homens e mulheres indígenas ainda é muito presente, mas atualmente as mulheres indígenas estão se capacitando e se organizando para enfrentarem junto os problemas que atingem seus territórios.

Por fim, a dimensão econômica (capacidade de gerar renda independente): com a criação da Associação de Mulheres, as indígenas puderam ter autonomia de gerar sua própria renda com suas produções de artesanatos, agricultura etc. A Associação de Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM) torna-se um coletivo de mulheres empoderadas.

Como podemos observar, esse foi o principal motivo para que as mulheres indígenas da região de Oiapoque começassem a refletir sobre seu papel na sociedade e seu lugar de fala. De acordo com informações de Santos e Machado (2019), conforme o tempo passava, as mulheres se fortaleciam nesses encontros, gerando uma série de

conhecimentos que tratavam desde temas ligados à religião ao papel social da mulher indígena. As várias conversas levantadas pelas mulheres a partir desses encontros serviram para que elas pensassem em uma maneira de organização da mulher indígena que fosse oficialmente reconhecida perante a lei e a sociedade em geral.

A Associação de Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM) surge em meados do ano de 2006 como um dos resultados das experiências dos encontros de mulheres da região com grande apoio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), representado pelo padre Nello Ruffaldi e pela Irmã Rebeca Spires. Depois de longos anos, a AMIM foi registrada como associação jurídica, porém, precisava de uma estruturação melhor para receber e gerir projetos. Assim, surgiu uma grande parceria com o Instituto de Pesquisa e formação Indígena (IEPÉ) e The Nature Conservancy (TNC), que garantiram à AMIM um projeto de consultoria para rever o estatuto e a estruturação do escritório. Dessa maneira, a AMIM é a responsável principal pelo diálogo envolvendo as mulheres indígenas de Oiapoque:

No seu estatuto, os objetivos da AMIM se fundamentam em promover o respeito e a valorização das mulheres indígenas através da participação nos conselhos comunitários e lutar contra a humilhação, a discriminação, a opressão e a violência cometida contra as mulheres indígenas, além de aprimorar a mútua ajuda e melhorar a organização, a fim de contribuir de maneira ativa e específica para a vida da comunidade. Nesses objetivos já se observa uma proposta de intervenção da AMIM que vai além de seus critérios iniciais e busca a valorização da participação feminina na construção social e política dos povos indígenas. Além desses objetivos, a AMIM busca privilegiar a educação e formação da mulher indígena. Para este fim, a associação prevê lutar por: privilegiar a formação e profissionalização das mulheres na parte de saúde: parteiras, especialistas em doenças sexualmente transmissíveis, prevenção das doenças próprias das mulheres; desenvolver a capacidade artística e cultural das mulheres indígenas com as atividades de artesanatos, tecelagem, cerâmica, corte e costura, e outras; trabalhar na formação das mulheres indígenas, promovendo cursos, seminários e palestras para capacitá-las no campo da administração, elaboração e gerenciamento de projetos, da política e no campo específico da condição feminina (ser mulher); cuidar para que a saúde das mulheres tenha atenção especial. (SANTOS; MACHADO, 2019, p 77)

Com base nessas informações, é possível traçar os ideais que fazem da Associação de Mulheres Indígenas um agente fundamental para estabelecer o lugar de fala da mulher indígena. Para Djamilia Ribeiro (2019), “pensar lugar de fala seria romper com o silêncio instituído para quem foi subalternizado, um movimento no

sentido de romper com a hierarquia” (p.89). Nesse sentido, a AMIM rompeu o silenciamento da mulher indígena, possibilitando que elas se tornassem grandes lideranças e que tivessem seu espaço garantido nas tomadas de decisões. Também lhes garantiu o respeito por serem mulheres indígenas. A AMIM é um espaço social onde as mulheres indígenas do baixo Oiapoque têm suas vozes ouvidas, deixando o papel doméstico para participar em âmbito social, político e cultural das discussões e tomadas de decisões.

As lutas pela participação da mulher indígena para além do universo doméstico não se deram somente em esfera regional, mas, sim, ao longo de um grande processo de luta em todo o Brasil:

as mulheres só foram ouvidas diretamente nas reuniões e nas organizações após longo processo de lutas e conquistas para se ter um movimento que ajudaria os homens na política de fortalecimento e de reivindicações para o movimento social das populações indígenas. (RAMOS, 2013, p.49)



Foto 2: Encontro de Mulheres Indígenas – Conhecimentos Tradicionais.
Fonte: Arquivo AMIM, 2019.

As lutas das mulheres indígenas estão diretamente ligadas ao bem viver do seu povo. A AMIM é de fato a porta voz das mulheres indígenas de Oiapoque, pois nas grandes assembleias, as mulheres indígenas são ouvidas, fazem suas reivindicações, falam sobre cultura, violência, sustentabilidade, direitos garantidos por lei à mulher. Atualmente, a AMIM funciona em um espaço cedido pelo Museu dos Povos Indígenas de Oiapoque-Kuahí, na parte inferior do prédio. Nesse local, as gestoras organizam suas

reuniões, atividades e planejamentos. Outro ponto importante que se ressalta é que durante as assembleias de mulheres, existe uma inversão dos papéis em que são os homens os encarregados de fazerem toda preparação do café da manhã, lanche, almoço e jantar das mulheres. Os homens respeitam a participação da mulher indígena e ouvem o que ela tem a falar.

Claro, eu acredito sim que as mulheres na comunidade inspiram sim outras mulheres, até porque como eu dei o exemplo da associação de mulheres, ela é a inspiração do movimento corte e costura da comunidade e que isso acabou inspirando para que os outras mulheres juntem mais e mais no período do (fame-que-fame), e hoje é poder inspirar essa nova geração que ocupa o espaço das portas que foram abertas por nossas ancestrais que se foram, mas nos deixaram uma grande herança que é lutar por esse espaço de igualdade. Acho que o movimento de antigamente, ele prova muito isso e a gente só colhe dessas mulheres ancestrais, acho que é muito desta oportunidade, dessa forma de poder provar que nós somos capazes de continuar lutando né, de provar que nós somos capazes e não ficar naquele, porque, nós somos inovadores e também tá no espaço de decisão, é algo que é muito importante, que são esses principais motivos, a necessidade de provar que nós somos capazes também. (Luene Karipuna, entrevista completa)

1.7. MULHER INDÍGENA

Falar sobre a mulher indígena é trazer uma série de discussões a seu respeito. No dia 09 de agosto de 2019, data que propositalmente coincide com o Dia Internacional dos Povos Indígenas, as mulheres indígenas fazem um marco na história com a *I Marcha de Mulheres Indígenas*, ocorrida em Brasília e organizada pela Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA)⁹, deixando seus territórios para trazerem e ecoarem seus anseios e opiniões para o mundo. Sob o lema “Território – nosso corpo, nosso espírito”, mulheres indígenas de todos estados brasileiros se fizeram presentes e, assim como as nossas representantes do baixo Oiapoque, as mulheres saíram em marcha contra os desmontes que atingem as populações indígenas. Na fala do documento final do encontro, as mulheres indígenas dizem:

⁹ Articulação das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA) é uma articulação de mulheres indígenas de todos os biomas do Brasil, com saberes, tradições, lutas que se somam e convergem, que juntou mulheres mobilizadas pela garantia dos direitos e vida dos povos indígenas. (site:anmiga.org)

Enquanto mulheres, lideranças e guerreiras, geradoras e protetoras da vida, iremos nos posicionar e lutar contra as questões e as violações que afrontam nossos corpos, nossos espíritos, nossos territórios. Difundindo nossas sementes, nossos rituais, nossa língua, nós iremos garantir a nossa existência. A Marcha das Mulheres Indígenas foi pensada como um processo, iniciado em 2015, de formação e empoderamento das mulheres indígenas. Ao longo desses anos dialogamos com mulheres de diversos movimentos e nos demos conta de que nosso movimento possui uma especificidade que gostaríamos que fosse compreendida. O movimento produzido por nossa dança de luta, considera a necessidade do retorno à complementaridade entre o feminino e o masculino, sem, no entanto, conferir uma essência para o homem e para a mulher. O machismo é mais uma epidemia trazida pelos europeus. Assim, o que é considerado violência pelas mulheres não indígenas pode não ser considerado violência por nós. Isso não significa que fecharemos nossos olhos para as violências que reconhecemos que acontecem em nossas aldeias, mas sim que precisamos levar em consideração e o intuito é exatamente contrapor, problematizar e trazer reflexões críticas a respeito de práticas cotidianas e formas de organização política contemporâneas entre nós. Precisamos dialogar e fortalecer a potência das mulheres indígenas, retomando nossos valores e memórias matriarcais para podermos avançar nos nossos pleitos sociais relacionados aos nossos territórios. (DOCUMENTO FINAL DA MARCHA, 2019, p.1-2)

Esse documento final da *I Marcha de Mulheres indígenas* traz grandes palavras de respeito à mulher indígena, principalmente porque partem de um bem comum que é o território como fonte de vida “[...]. Somos responsáveis pela fecundação e pela manutenção de nosso solo sagrado. Seremos sempre guerreiras em defesa da existência de nossos povos e da Mãe Terra.” (DOCUMENTO FINAL DA MARCHA, 2019, p.8).

A mulher indígena, desde muito tempo, faz seus trabalhos de forma coletiva, “ajudando o seu marido” em todos os sentidos, nas casas teciam fios de algodão, faziam panelas de barro, faziam caxixi e cuidavam de seus filhos. Além de ajudar na roça, na caça, nas viagens. (RAMOS, 2013, p.40).

Atualmente, as mulheres indígenas ocupam seus espaços: elas cuidam dos afazeres domésticos, cuidam dos filhos e marido, estudam, cuidam das suas roças, participam ativamente do movimento indígena e vem conquistando uma maior visibilidade. No entanto, muitas ainda são vítimas de violências domésticas, as mulheres indígenas também veem sofrendo e enfrentando lutas diárias devido a vários fatores que atingem suas aldeias. Suas vozes são silenciadas diante da violência causada por seus parceiros. Em estudos recentes, Zimmermann *et al.* (2015), em “Relações de Gêneros e Violência contra mulheres Indígenas em Amambai-MS”, dizem que:

Em grande parte das falas das mulheres percebe-se que preferem não denunciar, pois, o medo impera, principalmente pela desproteção dos filhos, pois, entendem que a justiça indígena não lhe garante proteção e tampouco a justiça não indígena. Com a morte da mãe, geralmente os filhos estarão desamparados. A preservação das famílias com filhos menores é fundamental para maioria destas mulheres. (ZIMMERMANN *et al.*, 2015, p117).

Em meio a grandes conquistas das mulheres indígenas, podemos observar o quanto ainda é sofrida sua luta, o quão grande é sua vulnerabilidade quando se fala em filho. Isso nos faz refletir sobre tantas violências que atingem muitas mulheres não indígenas, como as negras, brancas, lésbicas, travestis, transexuais etc. As violências físicas, sexuais, psicológicas, obstétricas, espirituais são algumas das violências enfrentadas pelas mulheres. A leitura de cada artigo levou-me a pensar se de fato nossas leis Karipuna são suficientes para proteger uma mulher indígena de tal violência.

O Relatório da Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) (2017), diz que as mulheres indígenas são reconhecidas como as protetoras e guardiãs dos valores culturais e responsáveis pela garantia da permanência de seus povos. Assim, violações de seus direitos culturais costumam ocasionar violência espiritual contra as mulheres indígenas. Acompanhamos durante séculos as violências que as mulheres indígenas sofreram pelo colonizador, discriminadas, estereotipadas e julgadas como inferiores, sexualmente disponíveis e ou vítimas fáceis. Para garantir que as mulheres indígenas gozem de todos os seus direitos humanos, no relatório do CIDH foram elaboradas algumas medidas para proteger os direitos das mulheres indígenas a fim de empoderá-las, possibilitando, desse modo, sua participação efetiva na esfera civil e política, além de melhorar sua situação socioeconômica (relatório 2017, [cidh.org/Mujeres Indigenas](http://cidh.org/MujeresIndigenas)).

Como podemos notar, a participação de luta da mulher indígena aumentou nos últimos anos o seu lugar no movimento feminista. Segundo o site fianbrasil.org.br, estudos desenvolvidos pelas próprias mulheres indígenas afirmam que o feminismo comunitário surgiu a partir do protagonismo de mulheres indígenas defendendo principalmente o direito coletivo, seu local de identidade coletiva e sua ancestralidade. De acordo com o fianbrasil.org, o feminismo comunitário teve origem na Bolívia na década de 90, com lideranças indígenas se expandindo para outros países. Entre as lutas defendidas pelo feminismo comunitário para além do direito coletivo estão outras

abordagens como natureza, medicina ancestral, cosmovisão. O feminismo comunitário faz um importante paralelo entre violações que afetam os territórios indígenas e as violações que afetam o (território) corpo das mulheres indígenas. O feminismo comunitário está aos poucos ganhando espaço entre tantos feminismos debatidos no mundo. Para Ibarra e Souza, o feminismo comunitário é uma “manifestação política feminina de denúncia das violências sofridas dentro e fora dos territórios nativos.” (IBARRA; SOUZA, 2016, p.97).

Em virtude desses questionamentos sobre o lugar da mulher indígena, atrelado principalmente à noção de se conceber defensora de seu território, as mulheres indígenas do baixo Oiapoque foram as primeiras mulheres indígenas do Amapá a liderarem o movimento feminino que buscou o respeito e a valorização das mulheres indígenas no Estado. Mais tarde, elas inspiraram outras mulheres de outros povos indígenas do Amapá a se organizarem.

Nesse contexto de fala sobre o movimento nacional de mulheres indígenas, a Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão-AMIM, solicitou fazer parte da delegação para participar da II Marcha Nacional de Mulheres Indígenas, cujo tema “Mulheres Originárias: Reflorestando mentes pela cura da terra”, mobiliza sonhos, afetos, solidariedade, ancestralidade, coletividade e história. Com total de 7,2 milhões de pessoas alcançadas, 5.000 pessoas estiveram acampadas em Brasília, representando 172 povos, 7 biomas línguas e culturas diferentes. A marcha ocorreu entre os dias 07 a 12 de setembro de 2021, em Brasília. O acampamento ficou localizado no espaço da Fundação Nacional de Artes – FUNARTE. Foi a primeira vez que eu saí da nossa Amazônia. Acompanhei durante os dias que se seguiram a luta de nós mulheres indígenas. Foi uma emoção para além do que esperava. Conheci mulheres incríveis que fazem as nossas vozes ecoarem, que não sentem medo, que enfrentam todos os obstáculos com muita força, a força que vem da ancestralidade, a força que vem dos biomas as quais elas representam.

Tive a oportunidade de conhecer algumas mulheres que se tornam referência por liderar os grupos, como Shirley Krenak, que era a responsável pela segurança do acampamento, Sonia Guajajara, Célia Xakriabá, Cintia Guajajara, Puir Tembé, Márcia Kambeba, Joenia Wapixana, Julie Dorrico, Julieta Paredas e tantas outras que só fortalecem nossas lutas. Pude conviver com as parentas que são referência para nós, mulheres indígenas do Amapá, como Simone Karipuna, Renata Lod, Luene Karipuna,

Mara Karipuna, Sonia JeanJacque, Janina Forte, Irene Felicio, Keyla Palikur, Arinã Apalai, Josi Marworno, Arinã Wajãpi.

A participação das mulheres indígenas do Amapá e Norte do Pará na II Marcha Nacional de Mulheres Indígenas somou 32 mulheres pertencentes a 8 povos:

Galibi Marworno	05
Galibi Kali'nã	02
Karipuna	08
Tiriyo Kaxuyana	05
Waiana Apalai	03
Palikur	03
Wajãpi	05
Wayamu	01
TOTAL	32 mulheres

Tabela 1: Mulheres indígenas do Amapá e Norte do Pará que participaram da II Marcha Nacional de Mulheres Indígenas

Fonte: Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Amapá e do Norte do Pará, 10/01/2022.

No ano de 2021, a II Marcha Nacional de Mulheres Indígenas recebe um número significativo. Dos povos indígenas de Oiapoque, contudo, apenas duas mulheres participaram. É preciso pensar, entretanto, que a participação geral dos povos do norte somarem trinta e duas mulheres na II Marcha é um grande avanço para o empoderamento da luta das mulheres indígenas na região.

Para muitas mulheres da nossa delegação, inclusive para mim, era a primeira vez que viajávamos de avião. Em relação a minha experiência, gostaria de compartilhar uma tristeza que as viagens aéreas me fazem pensar: em 2002, perdi minha irmã em um acidente de avião monomotor. Ela era uma jovem muito bonita de 17 anos que iria de Oiapoque para Macapá, em seguida, para Brasília a fim de participar de um movimento maior de mulheres que lutavam pelos seus direitos. Esse é um fato que até os dias atuais tenho que conviver, o sentimento de perda. É também uma das principais motivações de amar e lutar pelo meu povo. Penso que a partida da minha irmã junto ao outro mundo não foi em vão, é sempre minha motivação de ajudar, de ter empatia, de ser humana.

Quando embarcamos naquele avião com destino a Brasília, eu e várias mulheres da delegação do Amapá e Norte do Pará, foi como ter ativado um *flashback*, não consegui conter minhas lágrimas. Foi como chamar minha irmã: observava o verde e

toda aquela imensidão – azul, branco, verde; imaginava a luta de tantas mulheres que se foram em busca de seus direitos; pensei que se minha irmã estivesse viva, com certeza estaria nessa luta conosco.

Chegando a Brasília, fomos para o acampamento. Não era um hotel, não era um apartamento: era o espaço da Funarte em meio à obra de Oscar Niemeyer. Tudo improvisado – lonas pretas para a cobertura, fogão pequeno doado pelos apoiadores das causas indígenas, barracas e colchonetes doados pela organização do movimento. Estávamos divididas por delegações e por biomas, fazíamos parte do bioma Amazônia Legal. Foram dias intensos de lutas, a todo o momento nosso acampamento era ameaçado por apoiadores de um governo genocida que não respeita os povos originários desta terra chamada Brasil.



Foto 3: acampamento da II Macha Nacional de Mulheres Indígenas, Delegação Amapá e Norte Pará

Fonte: arquivo pessoal (06/09/2021)

No dia 6 de setembro de 2021, nosso acampamento sofreu uma forte retaliação de bolsonaristas. Eles vieram de várias partes do Brasil prestar apoio ao presidente Jair Bolsonaro. Entre eles, havia caminhoneiros, motoqueiros, carros particulares que passavam buzinando a todo momento nos entornos do acampamento. O som das buzinas ficará para sempre na minha memória. À noite daquele mesmo dia, um grupo tentou invadir o acampamento e a polícia foi acionada para fazer proteção ao acampamento. A marcha, marcada para o dia 8 teve que ser cancelada devido aos

ataques preconceituosos. Não podíamos sair nas ruas da cidade, pois havia bolsonaristas por todo lado. Quando saíamos, formávamos grupos para não ficarmos sozinhas.



Foto 4: tenda Central de reuniões da II Marcha Nacional de Mulheres Indígenas
Fonte: arquivo Pessoal

No acampamento, havia não somente mulheres, mas crianças, jovens, anciãos. Muitos pais levam seus filhos para aprenderem a lutar desde crianças; outros, por não terem com que deixar seus filhos.



Foto 5: delegação Amapá e Norte do Pará ajudando no Credenciamento da II Marcha Nacional de Mulheres Indígenas
Fonte: arquivo pessoal

Durante aqueles dias, ajudamos no credenciamento dos parentes¹⁰, tivemos várias pautas de debates, era o dia que seria votado o Marco Temporal. Havia um clima tenso no acampamento. Os parentes indígenas estavam reunidos na grande tenda de reuniões. Após longas falas de Ministros do Supremo Tribunal, tivemos um voto favorável a nós. De repente, todos ali na tenda gritavam “demarcação já!”, lágrimas escorriam pelos rostos de parentes, cantos de espiritualidades eram entoados pelo povo Xokleng, a bandeira do Brasil continha manchas de urucum, que simbolizavam nosso sangue pedindo “demarcação já!”. Estávamos na frente do palco, o choro corria pelo meu ser mais profundo de estar junto com todos aqueles parentes e parentas gritando a alegria por aquela vitória.



Foto 6: votação do Marco Temporal durante a II Marcha Nacional de Mulheres Indígenas
Fonte: arquivo da AMIM, 09/09/2021

A marcha, enfim, ocorreu no dia 10 de setembro. Éramos 5 mil mulheres na rua de Brasília. A mãe do Brasil é indígena, uma experiência das que ficam eternamente na memória, um orgulho imenso fazer parte deste ato ocorrido na II Marcha Nacional de Mulheres Indígenas.

¹⁰ Nós chamamos de parentes todos os indígenas sem distinção de etnia. Somos um único povo.



Foto 7: delegação Amapá e Norte do Pará
 Fonte: arquivo da AMIM, 10/09/2021

Conhecer cada saber daquelas que estavam lá só reforça nossa autonomia, nossa identidade, nossa cultura, nossa luta. Um contexto tão amplo que traz inúmeras reflexões. Já dizia Célia Xakriabá “antes do Brasil da coroa, já existia o Brasil do cocar”¹¹. Uma frase que ecoa e afirma que já estávamos aqui cuidando desta terra. As mulheres de diferentes povos que lideravam suas delegações em coletivo que decidiam pautas, alimentação, faziam as apresentações culturais, falavam sobre a invasão sofrida pelos corpos das mulheres indígenas, denunciavam tudo que ocorria em seus territórios.

Quando estávamos quietos no acampamento, escutava com calma as falas e lembranças trazidas por Dona Elza Galibi Marworno. Ela lembrava-se das vezes que esteve em Brasília para participar dos encontros com outras mulheres indígenas. Enquanto isso, eu observava também outras mulheres cansadas pelo clima seco de lá, muitas ficaram doentes, o frio de noite era intenso. Escutava os cantos trazidos por nossos parentes, entre eles, os dos parentes Guarani era o que mais me chamava atenção. Passavam a noite toda cantando e brincando de dança de roda, era contagiante tudo aquilo. Certa vez, fomos até eles dançar, dançamos juntos. Eles tocavam e nos ensinavam como se fazia. Havia dias que precisávamos daquele pique que eles tinham.

¹¹ Fala encontrada em seu perfil do Twitter: <https://twitter.com/CXakriaba>

1.8. A MULHER KARIPUNA NOS TRABALHOS ACADÊMICOS

Dentre os poucos trabalhos que falam sobre a mulher indígena do baixo Oiapoque, está o artigo da antropóloga não indígena Eneida Assis (2012) *Descobrendo as mulheres indígenas no Uaçá - Oiapoque: uma antropóloga e seu diário de campo*. Ela faz um relato do que presenciou quando pesquisou os indígenas da região.

Na rua do porto vi, pela primeira vez, algumas mulheres índias. Sempre em grupos carregando seus filhos, se faziam acompanhar de mulheres mais jovens. Era fácil identificá-las: quase todas tinham cabelos lisos e compridos, as mais velhas usavam saias longas em sua maioria estampadas lembrando as chitas, e algumas traziam um pequeno turbante similar ao usado pelas mulheres da Guiana. As mais jovens usavam vestidos inteiros sem mangas um pouco abaixo dos joelhos. Os adornos se limitavam a pequenos colares de miçangas ou pulseiras. Eram esquivas e se alguém lhes dirigia a palavra, eram as mais jovens que respondiam depois de consultar com o olhar as mais velhas. Tempos depois percebi que, mesmo com aquelas mulheres que tive oportunidade de conhecer melhor durante o período que fiquei nas aldeias, esse conhecimento prévio não era garantia de serem efusivas ao me encontrarem. A discricção diante de estranhos era a norma social. (ASSIS, 2012, p. 169-170)

A partir da pesquisa de Eneida, surgem aos poucos outras pesquisas que compartilho nesta dissertação, pesquisas de autoria indígena e outras não indígenas. O Trabalho de Conclusão de Curso-TCC, *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), de Ariana dos Santos, do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena, aborda questões significativas da participação de mulheres indígenas. Para o meio acadêmico ele tem grande importância, pois trata-se de uma temática ainda pouco discutida e é de suma importância para que nós, mulheres, conheçamos um pouco da história das mulheres indígenas do baixo Oiapoque no movimento indígena, assim como a importância da AMIM para essas mulheres.

A pesquisa de Santos (2016) resultou na publicação do artigo de Silva *et al.* (2017), *As Mulheres no Movimento Indígena de Oiapoque: Uma reflexão a partir da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão*. O artigo trata da participação das mulheres indígenas de Oiapoque no movimento indígena, mas em um contexto mais amplo em níveis regionais e nacionais. Trazem também ponderações sobre a necessidade de construção de discursos a respeito das mulheres. Para os pesquisadores,

as mulheres precisam pensar sua participação, seja em âmbito social, político, econômico, para que sejam protagonistas de suas narrativas.

Na mesma linha de pesquisa sobre mulheres indígenas, o trabalho de Silva *et al.* (2017) com o tema *A organização política das mulheres indígenas do Amapá*, inserido no contexto de gênero, traz algumas respostas para questões levantadas por esses estudiosos, como: “o que motivou estas mulheres a buscarem maior participação nas decisões tomadas por seus grupos?”, “como estas mulheres se articulam politicamente?”, “quais suas principais demandas?” (SILVA *et al.*, 2007, p.1). São questionamentos que ganham visibilidade em meio a uma sociedade que atualmente ainda é bastante preconceituosa quando se trata de indígena, negro, pobre, LGBTQIA+.

Podemos observar que essa temática de mulheres indígenas do baixo Oiapoque começa a ter visibilidade com o trabalho de Assis (2012), que se difundiu entre nós, mulheres da região. Em muitos trabalhos, não é mais somente o branco que fala sobre a mulher indígena, somos nós agora que falamos, com nosso olhar, com nossa voz e nossa escrita. Nesse sentido, o artigo de Soares (2019) ou Ana Manoela Karipuna, *Sangue Menstrual na sociedade Karipuna do Amapá, Brasil*, vem falar sobre o significado do sangue menstrual para os Karipuna, trazendo o que é ser *txi fam*¹², *Jonif*¹³ e *fam*¹⁴. Vem falar sobre essa relação que nós, povos indígenas, temos com os karuanãs, sobretudo o respeito ao sangue menstrual.

Outro trabalho relevante que compartilho nesta dissertação trata do significado do grafismo *Pataje Kasab*. O trabalho de conclusão de curso de Leandra Ramos Oliveira e Kalina dos Santos (2016), cujo título é *A Marca Pataje Kasab da Aldeia Manga*, vem falar sobre o grafismo indígena *pataje kasab* (*divisão do beiju*).

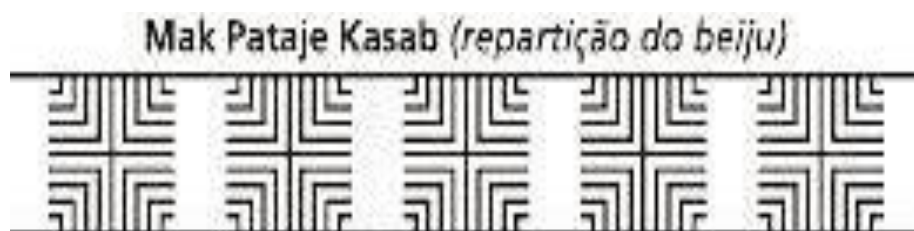


Foto 8: grafismo *Pataje Kasab*
Fonte: livro *Povos Indígenas de Oiapoque* (2007)

¹² Menina ou Mulher pequena na língua Kheoul.

¹³ Moça solteira (Adolescente) na língua Kheoul.

¹⁴ Mulher ou Mulher casada na língua Kheoul.

Esse grafismo é frequentemente utilizado por mulheres e tem para nós uma narrativa muito importante que foi repassada por nossos ancestrais. Para nós, esse grafismo representa as fases da vida de uma mulher indígena e está presente em vários artefatos indígenas.

Também trago como referência o trabalho de conclusão de curso de Cláudia Renata Lod Moraes, indígena do povo Galibi Kali'na intitulado *Amiakô woli medela neí amiakô nimüidai elomem: a transição de menina para mulher e a menstruação como rito de passagem da menina entre os Galibi Kali'na*. O objetivo do trabalho dessa pesquisadora indígena foi apresentar a mulher Galibi Kali'na através do rito de passagem feminino, que marca a transformação de menina para mulher, bem como os passos da moça para a responsabilidade adulta durante seus primeiros ciclos menstruais.

Para a pesquisadora, esse tema possibilitou fazer reflexões e registrar um dos ritos de passagem Kali'na que não é mais celebrado no Brasil, mas que permanece presente na memória coletiva. É importante ressaltar que o povo Galibi Kali'na está em alguns países como Guiana Francesa, Guiana, Suriname, Venezuela e Brasil. O trabalho mencionado foi desenvolvido entre os Kali'na do Brasil, especificamente na Aldeia São José, no município de Oiapoque, Estado do Amapá.

Início uma discussão bastante significativa encetada por Djamila Ribeiro (2019) em *Lugar de fala*. Assim como Silva (2018), que diz “quem fala aqui sou eu” (p.8), sou eu, Bruna, uma mulher indígena do povo Karipuna do estado do Amapá, discente de mestrado, artesã, pesquisadora indígena, ativista do movimento indígena que, ao longo de vários anos de estudo, de experiências vividas com meu povo, com as sábias e sábios de nossas aldeias, posso neste momento falar com propriedade sobre meu pertencimento.

Esse lugar social que ocupo dentro da academia me permite fazer o que Djamila propõe, que é pensar e discutir neste capítulo questões sociais, políticas e culturais na sociedade, incluindo o ser indígena. Neste espaço, busquei compartilhar um pouco do que aprendi ao longo de minha caminhada, trazer nossa história, nossa identidade, nossa cultura. Por mais que sejam poucas as pesquisas que envolvam mulheres, são muito expressivas, pois trata-se de um conhecimento elaborado por mulheres (não indígenas, em alguns casos), mas, sobretudo e fundamentalmente, por mulheres indígenas que escrevem deixando um legado importante como pioneiras dessas discussões.

2. LUGAR DE FALA E A CONSCIÊNCIA DA MULHER INDÍGENA

Ó mulher, vem cá, que fizeram com teu falar? Ó mulher, conta aí.
(POTIGUARA, 2019, p 79.)

Reivindicar diferentes contextos de fala é indispensável para se pensar o nosso próprio lugar de fala. Assim, neste capítulo proponho não somente continuar a discussão sobre o conceito de lugar de fala, como também dar voz a outras parentes, mulheres Karipuna na luta, seja à frente da aldeia, seja como membros de instituições como a Associação de Mulheres, seja desempenhando seu papel na rotina doméstica. Somando ao coro dessas mulheres, também eu continuo a falar enquanto mulher indígena e desta forma escrita, buscarei denunciar que ainda somos subalternizadas e que nossas vozes ainda continuam sendo silenciadas por um pensamento patriarcal e, sobretudo, não indígena.

O relato seguinte foi coletado durante a pesquisa de campo na aldeia Ahumã, cedido pela Cacica Creuza Karipuna:

“Uma vez, chegou um primo meu, junto com três pastores da *Assembleia de Deus* na minha aldeia, eu os recepcionei com muita alegria, começamos a conversar e eles falaram para mim, vamos quebrar a imagem da santa da igreja católica porque as pessoas da sua aldeia já são todos evangélicos. Poxa, fiquei tão triste de ouvir aquelas palavras, mas respirei fundo e falei para eles, eu sou hoje evangélica, mas sou uma liderança e não permito que vocês venham lá de fora e venham querer quebrar a imagem de nossa senhora, eu respeito a religião de todo mundo e, por favor, vocês se retirem da minha aldeia porque quem manda aqui sou eu.” (Entrevista completa com Creuza Karipuna em abril de 2020)

Ouvir essa fala carregada de sabedoria, de respeito proferido por uma mulher cacica (o que não é tão comum nas aldeias brasileiras) e que desperta muita admiração nas mulheres indígenas nos coloca diante do quanto há para se aprender por meio da fala de uma mulher indígena.

Pensar lugar de fala, a partir das teorias raciais discutidas por Djamila Ribeiro (2019), não é simplesmente entender o ato de falar como mera emissão de palavras, mas discutir poder. Trata-se de falar a partir de nosso lugar social, lugar de poder dentro de uma estrutura. Em nossa sociedade, cujo domínio ainda é patriarcal e o machismo é visível de todas as formas de relação social, observo que aqueles cidadãos que queriam opinar sobre a comunidade da cacica Creuza Karipuna não se davam conta do sexismo embutido em suas atitudes. Teriam eles a ousadia de serem tão opinativos se a aldeia fosse comandada por um homem indígena? Porém, com sua imensa coragem, essa mulher indígena conquistou seu lugar de fala em sua comunidade e, assim, ela os colocou em seus devidos lugares: o lugar de escuta.

Enquanto Djamila Ribeiro (2019) traz as lutas do movimento feminista negro, proponho também falar rapidamente sobre o movimento feminista indígena no Brasil, que começa a partir da década de 1970 e 1980, quando as mulheres indígenas começam as primeiras organizações em defesa dos seus direitos, uma luta que aos poucos vai ganhando novas apoiadoras, um movimento que luta não só pelo direito da mulher indígena, mas pelo direito coletivo. As mulheres indígenas passam a falar mais sobre política, sejam elas públicas, partidárias e sociais, e começam a discutir questões de gêneros dentro de suas organizações.

Atualmente, temos várias organizações de mulheres indígenas em diversos níveis. Em nível nacional, temos a Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade – ANMIGA e a União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira – UMIAB. Esta tem como objetivos fortalecer e articular a participação das mulheres indígenas nas instâncias de decisões e defesas dos direitos dos povos e mulheres da Amazônia brasileira.

No contexto em que vivemos no Estado do Amapá, o movimento feminista indígena começa com a participação de encontros como o discorrido no subcapítulo 1.6. Além disso, as parteiras começam a sair do nosso território indígena e a ouvir as outras mulheres. Do mesmo modo, elas também são ouvidas. Desse modo, os espaços para participação da mulher indígena vão aumentando e vamos construindo uma rede de mulheres indígenas em nosso Estado no qual as mulheres indígenas de Oiapoque são as pioneiras a ocupar esse espaço fundamental para reivindicar os direitos das mulheres indígenas.

Ainda existe, nas aldeias, a violência, o machismo, o silenciamento e é por esses motivos que as mulheres indígenas estão atualmente assumindo o direito de exercer o

seu lugar de fala. Buscar melhorias e o bem viver do seu território é uma das principais lutas enfrentadas diariamente, principalmente nos últimos anos em que acompanhamos os desmontes das políticas públicas conquistadas com a luta de nossas lideranças por um presidente que não tem sensibilidade aos verdadeiros povos nativos que só buscam um bem viver.

Quando falamos, colocamos para o exterior o que nos oprimiu, manifestamos nossas lutas diárias para mantermos viva nossa identidade, nossa cultura. Somos mulheres indígenas que lutamos pelo bem viver. Somos ouvidas por nosso povo, pelos homens e pelas mulheres, pelas crianças e por nossos sábios. Falar não significa que tenhamos que concordar com tudo que o outro fala, mas colocar para fora tudo que nos oprimiu e oprime. E enquanto mulheres indígenas acadêmicas, quando falamos passamos da posição de objeto para sujeito epistemológico. Isso obviamente provoca desconforto na sociedade não indígena, que nos quer silenciadas.

Por muito tempo, a mulher indígena teve sua voz silenciada, o motivo é que grande parte de nós, mulheres indígenas, somos tímidas para nos expressarmos na frente de outras pessoas, como também precisamos cuidar das roças, das casas, da educação dos filhos, enquanto os maridos vão para fora do território reivindicar nossos direitos. Estamos conseguindo instigar as mulheres a falarem sobre suas vivências e experiências cosmológicas, sociais e políticas.

A audácia de Tuíra Kayapó abriu o lugar de fala da mulher indígena, marcando sua voz em todos os noticiários do Brasil e do mundo, servindo assim para que a mulher indígena pudesse ocupar seu espaço. Tuíra Kayapó ficou conhecida no Brasil, em 1989, no momento de discussões em torno da construção da hidrelétrica Kararaô, atual Belo Monte. O impacto da hidrelétrica afetaria diretamente muitas aldeias do rio Xingu. De acordo com Marcelo Nassif, em uma das audiências, a jovem aproximou-se da mesa e, num gesto rápido, encostou o facão no rosto do presidente da Eletronorte. As palavras da jovem ecoaram nos jornais nacionais e internacionais.



Foto 9: Tuíra Kayapó, 1989

Fonte: <https://amazoniareal.com.br/o-governo-nao-ira-nos-dividir-diz-lider-tuira-kayapo/site>

Em entrevista para a amazoniareal.com.br, Tuíra fala que “só queria mostrar a ele o que é opressão. Estava lá e só ouvia aquele homem branco insistindo em uma fala para construir a hidrelétrica”¹⁵. A atitude que teve marcou de fato seu lugar de fala, todos os olhos voltaram-se para a grande guerreira Kayapó.

Ro’Otsitina Xavante, em entrevista ao *El País* durante o Acampamento Terra Livre, em 28 de abril de 2019, disse que a violência de gênero é uma das pautas das mulheres indígenas:

Dizer que nós mulheres indígenas não enfrentamos violência é mentira. Sim, existe, só que às vezes é uma violência velada. Às vezes camuflada pela própria mulher, às vezes pela própria família, ou liderança. Alguns povos ou algumas organizações indígenas conseguem debater com mais consciência. Mas tem povos onde esse assunto é visto como tabu. Uma vez escutei uma fala de Elisa Pankararu, uma parente de Pernambuco, e ela falou que a violência não foi deixada pelos meus ancestrais, violência não é uma herança. Isso não pode ser visto como normal, [...]. Nós mulheres não somos parte do povo, nós somos o povo. Então, violando uma menina, violando uma mulher, você está violando o povo. Ou seja, qualquer pessoa que faça mal, que machuque fisicamente ou verbalmente a mim ou a qualquer mulher, ele está fazendo algo contra meu povo e minha cultura.¹⁶

¹⁵ Entrevista disponível no site: <https://amazoniareal.com.br/o-governo-nao-ira-nos-dividir-diz-lider-tuira-kayapo/> acesso em 05/07/2022

¹⁶ Entrevista disponível no site: www.brasil.elpais.com acesso em 05/01/2021.

Ro'Otsitina Xavante destaca-se como porta voz das mulheres indígenas do Brasil. É formada em Serviço Social e Mestre em Desenvolvimento Sustentável pela Universidade de Brasília. Usa seu lugar de fala e representatividade para dar mais visibilidade a questões que atingem as populações indígenas, debatendo seriamente temas com pautas sobre a mulher indígena.

As mulheres indígenas de Oiapoque começaram em meados de 2003 a assumir as lideranças de suas aldeias, tendo como objetivo principal a busca por melhorias em relação à saúde, à educação e à infraestrutura nas comunidades. Em conversa com a cacica Creuza Karipuna, ela relatou-me que quando assumiu o mandato de cacica da aldeia, ficou com medo, pois naquela época¹⁷, além dela, somente a cacica Verônica e a cacica Isabel ocupavam essa posição. Três mulheres junto dos 37 caciques. Aos poucos, e com muita luta, conseguiu muitas melhorias para sua comunidade e também para o movimento de mulheres da região. Atualmente, temos as lideranças de suas comunidades.

Assim, hoje em dia, a mulher conquistou muito espaço né, que antes ela não tinha um lugar de fala, todos os espaços eram espaços de homem né, ela tinha aquele espaço reservado pra ela falar. Hoje em dia não, a mulher, hoje ela tem dentro da família...ela tem reponsabilidade da família tanto quanto o homem né, assim como ele é chefe de família, ela também é chefe de família, então ela tem voz dentro da família dela, ela tem voz dentro da comunidade, ela tem voz né, mesmo espaço que ele tem, ela tem vez de falar. (Janina Forte¹⁸, entrevista completa, 25/06/2021).

Nas comunidades indígenas, as mulheres podem falar, mas grande parte das que falam são mulheres que têm um grau de escolaridade porque as mais idosas as veem como representantes por dominarem a língua portuguesa. Essas mulheres são professoras, discentes, ativistas do movimento indígena, mulheres que se inspiraram em outras mulheres, etc. As mais idosas contribuem com sua sabedoria ancestral. E as mulheres lideranças sempre estão ao lado dos homens nas reuniões e assembleias, elas também estão na linha de frente de defesa contra o contágio da pandemia de Sars-Cov-2 que fez o mundo parar no início de 2020 e até o momento em que redijo este texto segue dizimando mais de 672 mil de vidas brasileiras.

¹⁷ Atualmente existem três cacicas, cinco mulheres que lideram ao lado dos homens suas aldeias.

¹⁸ Vice-cacica da Aldeia Espírito Santo.

Em abril de 2020, acompanhei a luta de nossas lideranças indígenas no enfrentamento da Covid-19. Foi um momento em que nossas lideranças se uniram para decidirem o que fazer para que o vírus não adentrasse em nossas aldeias. Tentarei expressar aqui a importância da mulher indígena em defesa do nosso território, uma vez que as mulheres que são lideranças estavam sempre em reuniões para fecharem os portões de acesso às aldeias, outras estavam envolvidas em buscar ajuda através de parceiros e projetos que garantissem o alimento necessário para que nossos indígenas se mantivessem saudáveis. As mais sábias e anciãs de nossas aldeias buscavam, através das nossas medicinas tradicionais, os chás, os banhos, as garrafadas para proteção contra o vírus que, mais tarde, chegou até nós.

As decisões das mulheres indígenas foram de suma importância. Lembro-me de quando uma cacica levantou-se e falou sobre as decisões de não irem para a cidade, e que não queriam que outros parentes ou pessoas de fora fossem até a aldeia para evitar que o vírus chegasse até eles. Embora grande parte das lideranças indígenas seja de homens, eles a ouviram com admiração, certos de que aquela decisão era pelo bem de sua comunidade.

Nas linhas seguintes, apresento o percurso da vice-cacica da Aldeia Espírito Santo, Janina Forte, do povo Karipuna. Ela é uma das principais lideranças femininas do povo Karipuna. Atualmente também foi eleita presidenta da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão – AMIM.

Na verdade, eu comecei o movimento indígena de ocupar meu espaço desde de muito nova, eu acho que eu tinha uns 15 anos e meu pai era cacique na época da minha comunidade. Ele sempre incentivou a tomar frente da situação, a estudar, correr atrás das coisas, então eu comecei me engajando no grupo de jovens que eu criei. Na verdade, meu pai criou na comunidade e me pôs à frente, aí eu comecei com trabalho lá dentro, juntar os jovens organizar os jovens, tanto homens quanto mulheres, aí eu comecei assim o movimento. Aí tinha o trabalho da FUNAI que trabalhava com jovens, foi aí que eu comecei a sair, aí como eu já tinha um trabalho formado na minha comunidade, o pessoal da FUNAI eles me convidaram para passar em outras comunidades, para relatar o trabalho que eu fazia, aí eu comecei a trabalhar né, aí eu estudei né, terminando de estudar eu fiz o processo seletivo da Intercultural¹⁹. Eu passei né, estudei, fiz minha graduação, aí nesse meio tempo eu engravidei, eu casei, tive meu filho e aí eu passei do trabalho para juventude, aí eu já trabalho com a comunidade né. Eu passei a me tornar do conselho da comunidade, aí nesse trabalho de conselho eu já tava na graduação, eu já trabalhava como

¹⁹ Curso de Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade Federal do Amapá – Campus Binacional Oiapoque

professora né, eu comecei a trabalhar pelo município como professora, não na minha comunidade, mas em uma comunidade vizinha. Aí eu comecei a trabalhar como professora, eu comecei a me engajar mesmo no movimento dentro da minha comunidade, comecei a participar mais das reuniões com o cacique, comecei a tá por dentro, andar pelas assembleias, a ir pras reuniões, aí pra fora por Macapá, Oiapoque. Aí eu comecei a me engajar e quando foi 2000, faz uns cinco anos, é e quando teve a mudança da liderança lá da minha comunidade, aí uma reunião geral que a gente fez né, aí eles me convidaram pra ser o cacique da comunidade né, na verdade eu nem esperava. Olha, eu digo assim que tô à frente da minha comunidade porque eles me colocaram lá, sabe? Eles têm muita consideração, apesar de eu ser muito mais nova do que na verdade das lideranças que estão à frente, muito mais nova que uma comunidade grande, e a minha comunidade ela me respeita muito, sabe? Me respeita muito, como pessoa, como profissional, como liderança. Então, aí eu passei a ser vice-cacique na minha comunidade e nosso trabalho, a partir daquele momento, ele começou a ser uma vice-cacique mulher, um cacique homem, aí eu comecei também pôr algumas. Olha, a vice-cacique é mulher e o cacique é homem, vai ter metade de conselho mulher e metade homem, aí todo espaço que eu tenho oportunidade eu enfio uma mulher lá no meio, entendeu? Pra tá representando a gente, então, assim, começou até hoje, eu acho que me inspirei muito na vovó, a vovó Xandoca ela sempre falava...falava assim: “Olha! nós mulheres, a gente tem que ter nosso espaço, a gente tem que correr atrás, a gente não pode dizer só sim ou não, a gente tem que impor nossas ideias né, não deixar o homem, deixar a gente só em casa”, ela sempre falava isso pra nós né, “o dia que vocês casarem, não vão ter muito filhos, se tiver muito filho o lugar de vocês é em casa, vocês não vão poder sair”. Então, sempre tive isso na minha cabeça e a partir do momento que eu entrei pro movimento, que eu entrei pro serviço aqui na minha comunidade, eu entrei de cabeça mesmo, eu viajava pra todo canto onde eles me mandavam, participava de assembleia e tudo.

A mulher indígena se expressa onde ela se sentir bem, seja em grandes reuniões e assembleias, seja em frente ao Ministério Público, órgãos de governo, reuniões internas – se expressa para sua família, para seus filhos. Esse lugar de fala das mulheres indígenas do baixo Oiapoque traz essa essência do seu papel de luta, sendo a protagonista das discussões que durante muito tempo não pôde fazer parte.

Em entrevista a uma mulher Karipuna da minha aldeia (aldeia Manga), perguntei se ela já havia se sentido oprimida. Ela me relatou o seguinte:

Uma vez, estava em uma festa e aconteceu uma discussão com o sobrinho de uma parenta e o filho do cacique. Então, o cacique puniu somente o sobrinho dela e quando ela foi questionar porque o filho dele também não fora punido com *kubahí*, o cacique falou para ela que havia sido o seu sobrinho que havia começado a briga. Ela novamente falou que os dois deveriam ser punidos. Foi uma situação que depois para ela teve resultados muito negativos. Nas reuniões o

cacique não gostava de minhas falas, entendia com um confronto. (Entrevista com A.S.²⁰ em 15/12/2020).

O silenciamento foi imposto pelo colonizador quando nos proibiu o uso de nossa língua nas escolas. As mulheres da época relatam que não podiam falar na nossa língua indígena porque a professora não compreendia. Passaram por um período de violência física e psicológica, digo violência física porque eram submetidas ao uso da palmatória; psicológica porque não é dessa forma que os povos indígenas vivem.

Esse silenciamento esteve presente na minha infância. Nasci na cidade, mas nosso contato com a aldeia sempre foi muito forte. Quando chegava o período das férias, eu adorava ir para a aldeia. Contudo, durante o tempo que estudei na cidade fui vítima de racismo, sim, esse racismo que Kilomba (2019) fala com muita experiência em seu livro *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*, daquele racismo vivido por ela. No meu caso, sentia vergonha de ser chamada de *índia*²¹, e perguntavam-me: “lá na aldeia comem piolho?” Isso me causava revolta, mas, ao mesmo tempo, um sentimento muito forte de exclusão simplesmente por ser indígena.

Não são poucos os casos de indígenas que abandonam os bancos escolares das cidades por não aguentarem o racismo. Na minha família, por exemplo, tínhamos uma conhecida que morava conosco em Clevelândia do Norte, no município de Oiapoque. Ela também estudava na mesma escola que nós. Infelizmente, ela deixou de sair de casa e não quis mais estudar por conta do racismo que sofrera. Chamavam-na de “índia aleijada”.

Minha mãe resolveu regressar para a aldeia quando eu tinha nove anos. Nesse momento, sim, estava conectada com minhas raízes, minha ancestralidade, minha espiritualidade, nossos banhos de rio, o ser sagrado, tudo fazia sentido. Saudades da cidade? Não! Minha identidade sempre esteve ligada ao nosso território indígena. O racismo marcou indelevelmente minha experiência, contudo, mais tarde ele serviu para minha luta, um sentimento de revolta que me dá forças para falar que sou indígena, de minhas raízes, que estão aqui, na aldeia Manga, terra indígena Uaçá, município de Oiapoque, Estado do Amapá. Nada mais gratificante em poder falar quem é você, de onde seus ancestrais vieram, sobre seu território.

²⁰ Para preservar a privacidade da entrevistada optou-se por usar A.S. como sua identificação.

²¹ Para os povos indígenas esse termo índio ou índia difundido pelo colonizador recorda uma imagem preconceituosa e cheia de estereótipos. Atualmente preferimos usar o termo indígena, nativo, autóctone etc.

De acordo com Ribeiro (2019), “pensar lugar de fala seria romper com o silêncio instituído para quem foi subalternizado, um movimento no sentido de romper com a hierarquia, muito bem classificada por Derrida como violenta” (p.89). Pensar lugar de fala foi romper o meu silêncio de mulher indígena Karipuna do Amapá, compartilhar minha experiência a partir de minha localização social, como discente e mulher indígena. O medo do branco já não existe, sua repressão com minha fala também não me importa. O que importa é marcar minha luta em defesa do meu povo indígena.

A escrita sempre foi, como diz minha querida parenta Eliane Potiguara, “[...] fruto das lembranças de minha família, principalmente de minha avó, com quem aprendi a ser o que sou hoje”. Nossa escrita é de luta, por nossos direitos, por nosso território, por nossa mãe terra. O lugar de fala da mulher indígena também está presente na literatura por meio dos manifestos de Eliane Potiguara, trazendo, assim, a Literatura indígena para a pauta de discussões e colocando em xeque o cânone literário brasileiro. O poema de Potiguara (2019) traz a sagrada mãe terra e a mulher indígena, afirmando o quanto elas estão em conexão:

Terra Cunhã
Mulher indígena!
Que muito sabes deste mundo
Com a dor ela aprendeu pelos séculos
A ser sábia, paciente, profunda.
[...]. (POTIGUARA, 2019, p. 81)

A mulher indígena muito sabe deste mundo, como afirma Potiguara (2019). Pode até não saber escrever, mas seu conhecimento é imenso. Para Graça Graúna (2013, p.107) “o poema Terra Cunhã, traz o flagrante do que é ser mulher, pois aos olhos do colonizador “qualquer mulher seria melhor do que uma índia”.

3. LITERATURA INDÍGENA E NARRATIVAS ORAIS INDÍGENAS

Antes de adentrar no tema de literaturas indígenas, retomamos a história da literatura brasileira que, segundo Graúna (2013), revela que “o preconceito literário contra os povos indígenas têm alimentado o imaginário e o interesse de gerações e gerações da sociedade dominante que queria ver e quer ver ainda com seus próprios olhos o povo estranho à beira da praia, recebendo navios cheios de bens preciosíssimos” (p.44). É contra essas narrativas cheias de estereótipos que a literatura indígena nasce: trata-se de uma forma de resistência.

A ocupação do espaço literário permite aos indígenas desmistificar o que foi descrito na literatura de viagens, como na Carta de Caminha, em obras de cronistas, como Gândavo, Gabriel Soares, Hans Staden, na obra catequizante de José de Anchieta, nos escritos árcades de Santa Rita Durão e Basílio da Gama e, finalmente, no Romantismo e Modernismo, com seu caráter nacionalista, em que os indígenas eram representados sempre de maneira exótica. Nossa luta literária (refiro-me à luta indígena, a qual me somo enquanto leitora e produtora de conhecimento) tem o objetivo de descolonizar o olhar difundido pelo colonizador. Nossa escrita atualmente é feita por nós, povos indígenas. Segundo Souza (2018),

os textos escritos por autores indígenas podem nos dar a oportunidade de contarmos uma outra história, sobre nossas tradições que foram desvirtuadas por estranhos que se apropriaram de nossas histórias e as transformaram em folclorismo, modismo literário, justificativas nacionalistas que em muito prejudicaram e distorceram nossas histórias. (SOUZA, 2018, p.68)

Falar sobre literatura indígena é trazer a conhecimento do público uma produção que, para muitos, é até então inexistente. “Reconhecer a propriedade intelectual indígena implica respeitar as várias faces de sua manifestação [...]” (GRAÚNA, 2013, p 172). Nesse contexto, de acordo com Graúna, a literatura indígena contemporânea no Brasil faz parte da luta identitária e tem em seu alicerce o saber coletivo, ancorado na pajelança, na ancestralidade, na oralidade.

Apesar de ser Karipuna, meu contato com a produção literária indígena se deu no início do mestrado, quando meus primeiros passos foram buscar na internet a existência de tais conteúdos que abordassem literatura oral. Um colega me disponibilizou um livro organizado por Dorrico (2018), intitulado *Literatura Indígena Brasileira Contemporânea*. Mergulhei fundo nesse mundo que é meu e que eu própria desconhecia. O encantamento fez-me buscar cada vez mais as obras literárias indígenas no Brasil.

Pergunto-me, desde então, quantos escritores indígenas a sociedade brasileira conhece e/ou já teve a oportunidade de ler. A indagação avança para o campo da representatividade e me faz questionar quantos professores indígenas são empregados em escolas não indígenas. Esse mesmo questionamento foi trazido por Ribeiro (2019) em relação ao sujeito negro. Parto dele justamente porque ele faz-me refletir sobre a visibilidade indígena.

A literatura indígena nos últimos anos tem tido uma maior visibilidade por conta de grandes intelectuais que, cada vez mais, fazem sua literatura, divulgando e produzindo livros que retratam as vivências e conhecimentos dos ancestrais, como por exemplo, o projeto *Leia Mulheres Indígenas*. No entanto, Graúna (2013) afirma que ainda no século XXI a literatura indígena no Brasil continua sendo negada, da mesma forma como a situação dos seus escritores e escritoras continuam sendo desrespeitada. A situação não é diferente em relação aos escritores negros.

Para abordar melhor a temática sobre literatura de autoria indígena, trago os conceitos abordados principalmente pelas indígenas Eliane Potiguara (2019), Márcia Kambeba (2018), Julie Dorrico (2018), Graça Graúna (2013), pois como esta dissertação fala de narrativas orais de mulheres indígenas, procuramos dar uma máxima visibilidade a elas enquanto teóricas, críticas literárias e precursoras da literatura indígena.

Para afirmar o movimento literário indígena, Graúna (2013) diz que o conceito de propriedade intelectual indígena implica um conjunto de diferentes manifestações de diferentes etnias. Sendo assim, no campo literário, as manifestações abordam uma dinâmica que se instala ora no fazer coletivo, ora no fazer individual dos textos. Graça Graúna é indígena Potiguara, escritora, professora e crítica literária e, conforme os escritos de Rolan Walter no prefácio de *Contrapontos da Literatura Indígena Contemporânea no Brasil*, de Graúna (2013),

o trabalho da escritora abre uma zona de contato em que a oralidade e a escrita indígena brasileira constituem um hífen enquanto fissura e fusão - uma *différance* que suplementa e subverte o discurso do monocultural do cânone crítico literário. Construindo assim o encontro crítico entre a literatura brasileira e a pluralidade cultural, identitária e étnico-racial. (WALTER, 2013, p 13)

Os escritos indígenas relatam a vida indígena, o contato com a espiritualidade, o território sagrado, a denúncia, o respeito com os karuanãs, o coletivo, a identidade, os animais, a cultura indígena, as pajelanças, o turé, a oralidade repassada por nossos sábios. O fantástico e maravilhoso também estão presentes na nossa literatura indígena.

A literatura indígena contemporânea é um lugar utópico (de sobrevivência), uma variante do épico tecido pela oralidade; um lugar de confluência de vozes silenciadas e exiladas (escritas) ao longo dos mais de 500 anos de colonização. Enraizada nas origens, a literatura indígena contemporânea vem se preservando na auto história de seus autores, e autoras e na recepção de um público-leitor diferenciado, isto é, uma minoria que semeia outras leituras possíveis no universo de poemas e prosas autóctones. (GRAÚNA, 2013, p.15)

A literatura indígena contemporânea possibilitou que as vozes silenciadas e exiladas, como afirma Graúna (2013), pudessem chegar até o público leitor, que a escrita de sobrevivência do nosso povo despertasse no leitor o prazer de ler nossos escritos, que são carregados de valores sociais, ambientais e culturais.

A literatura na vida dos povos sempre se fez presente, a primeira forma foi através das rodas de conversa ao pé de uma árvore e sempre ao cair da noite. Ao redor dos mais velhos, as crianças ouviam as narrativas e os narradores iam se revezando na contação. Muitas dessas narrativas traziam figuras lendárias, como curupira, boto, matinta; outras traziam a cosmogonia do povo, as lutas, as resistências, mas o que importava era que todas tinham uma prática peculiar de informação presente na expressão de quem contava – o narrador. (KAMBEBA, 2018, p.41)

Como podemos observar na citação acima, os conhecimentos repassados pelos sábios, pajés, parteiras etc. através das rodas de conversa, como afirma Kambeba (2018), já existiam desde os primórdios. A sociedade é tão racista que não dá valor para a cultura indígena. Não é raro encontrar quem ache que indígena não escreve livros, poemas, romances. Tudo isso ainda é muito ligado a uma visão estereotipada trazida e difundida pelo colonizador.

Tem sido o trabalho de diversos coletivos indígenas com escritores de diferentes povos do Brasil que disseminam a literatura indígena brasileira. O objetivo maior é que essa literatura seja expandida para que ela também seja incluída nos currículos escolares. Não se trata de promover obras com a temática indígena escritas por autores não indígenas, mas, sim, de promover o conceito principal da literatura indígena: a de ser produzida unicamente por sujeitos indígenas, independentemente do formato (oral ou escrito) e do suporte onde a criação ocorre (seja em rodas de conversas por meio de contação de histórias, seja em livro impresso ou nas páginas de *Facebook*, *Instagram* ou *blogs*. De acordo com Souza (2018),

Hoje, existe um conjunto de programas de pesquisas, cursos de formação, graduações e pós-graduações voltadas para os povos indígenas em todo o Brasil. Embora seja antiga a presença indígena nas universidades, somente a partir de políticas específicas promovidas pelo Estado nacional brasileiro, denominadas de Políticas Afirmativas, voltadas para as populações em situação de vulnerabilidade social, sobretudo os povos tradicionais, é que se pode identificar o acesso e depois a permanência dos povos indígenas nas universidades, com uma vasta produção de textos, dissertações e teses em todo o país. São importantes pesquisas, que marcam a entrada e a permanência de indígenas na universidade, bem como abrem um grande leque de possibilidades de formação técnica profissional, especializações, pesquisas voltadas para responder a um conjunto de ansiedades, de políticas e de serviços no contexto das aldeias; pesquisas que têm ajudado a informar e a refletir a realidade dos povos indígenas, sua diversidade, sua cultura e suas relações com a sociedade brasileira; pensadores indígenas que propõem uma nova leitura das ciências, dos métodos e das epistemologias vigentes na academia, numa composição de saberes que pretende ajudar a superar os obstáculos da inovação científica da sociedade moderno-contemporânea. (SOUZA, 2018, p.63)

Eliane Potiguara é uma das principais precursoras da literatura indígena. Ela é escritora, poeta, crítica literária, professora formada em Educação e Letras, ativista indígena e contadora de histórias. Sua produção busca retratar a subjetividade de sujeitos indígenas, o que logra êxito tendo em vista sua vida carregada de histórias de resistência, de um olhar humanitário e carinhoso que faz o leitor refletir sobre a vida.

A obra *Metade cara, Metade Máscara* (2019) traz o amor pelos povos indígenas, o sofrimento enfrentado com a chegada da colonização, as conquistas alcançadas a partir das lutas travadas contra uma sociedade racista. Também fala sobre ancestralidade e sobre a condição da mulher indígena por meio de poemas que trazem a memória das lutas, do cotidiano de mulheres indígenas, de lideranças indígenas, do compromisso

com a cultura e com o pensamento indígena. Fala também sobre o trabalho do GRUMIN – Grupo Mulher – Educação Indígena. Trata-se de uma obra carregada de muita sabedoria, como se pode observar no poema abaixo:

O SEGREDO DAS MULHERES
 No passado, nossas avós falavam forte
 Elas também lutavam
 Aí, chegou o homem branco mau
 Matador de índio
 E fez nossa avó calar
 E nosso pai e nosso avô abaixarem a cabeça.
 Um dia eles entenderam
 Que deveriam se unir e ficar fortes
 E a partir daí eles lutaram
 Para defender sua terra e cultura.
 [...]. (POTIGUARA, 2019, p.75)

Outro exemplo é a literatura indígena de Márcia Wayna Kambeba (2018) que, marcada pela oralidade, volta-se para a ancestralidade, para a transmissão de conhecimento não somente de pai/mãe para filho/filha, mas também de nossos avós, tios, irmãos, sábios das nossas aldeias que nos ensinaram. Kambeba é indígena do povo Omágua/Kambeba. É escritora, poeta, compositora, crítica literária, fotógrafa e ativista. Publicou *Ay Kakyri Tama* (2018), um livro que traz para o público poemas decoloniais que, de acordo com Kambeba (2018), busca ajudar as pessoas a compreenderem a importância de se conhecer e ajudar os povos para que seu território do sagrado não seja completamente dizimado, tampouco sua cultura ou sua ciência. O poema seguinte de Kambeba (2018) apresenta os traços de descolonização.

ÍNDIO EU NÃO SOU
 Não me chame de “índio” porque
 Esse nome nunca me pertenceu.
 Nem como apelido quero levar
 Um erro que Colombo cometeu.
 Por um erro de rota
 Colombo em meu solo desembarcou
 E no desejo de às Índias chegar
 Com o nome de “índio” me apelidou.
 Esse nome traz muita dor
 Uma bala em meu peito transpassou
 Meu grito na mata ecoou
 Meu sangue na terra jorrou.
 [...].
 “Índio” eu não sou.
 Sou Kambeba, sou Tembé,
 Sou Kokama, sou Sateré,

Sou Pataxó, sou Baré,
 Sou Guarani, sou Araweté,
 Sou Tikuna, sou Suruí,
 Sou Tupinambá, sou Pataxó,
 Sou Terena, sou Tukano.
 Resisto com raça e na fé.

A literatura indígena, para Kambeba (2018), diferencia-se de outras literaturas por carregar um povo, a história de sua vida, sua identidade e espiritualidade. (KAMBEBA, 2018, p. 40). Como outras parentas poetas, busca desconstruir pela poesia o imaginário que a população não indígena tem sobre o indígena.

A literatura de temática indígena feita por autores não indígenas não pode ser considerada como literatura indígena. Para Julie Dorrico, pesquisadora e ativista indígena do povo Macuxi, doutora em Teoria Literária pela Pontifícia Universidade Católica,

a literatura indígena brasileira contemporânea está marcada pela atuação direta dos escritores/autores, pela voz e pela letra, na publicização do pensamento indígena em livros/CDs/mídias sociais. [...] Diante da pluralidade de pertencas étnicas, de estilísticas que perpassam a oralidade e a escrita alfabética, os sujeitos indígenas enunciam sua voz e/ou sua letra em um movimento de auto expressão e autovalorização de suas ancestralidades e costumes, bem como na dinâmica de resistência física, lutando pela demarcação de suas terras, e de resistência simbólica, reivindicando uma revisão dos registros oficiais que os escanteiam tão somente, ao tempo do século XVI e ao espaço da floresta em termos de costumes e tradições. (DORRICO, 2018, p.231)

Nesse sentido, sobre os conceitos da literatura indígena, pode-se observar que a oralidade sempre será um dos pontos principais da literatura indígena. A voz da ancestralidade sempre se faz presente em grande parte das narrativas. Para Almeida e Feitosa (2018), o contar/narrar é um modo de aproximar o presente e o passado, e esse é um dos objetivos das narrativas orais. Para que isto ocorra, é necessária a conexão de alguns elementos: quem conta/narra; o que se conta/narra; quem ouve. Nessa perspectiva, o ouvir é tão importante quanto o narrar, pois não se conta aquilo que nunca se ouviu e aprendeu.

Para Daniel Munduruku (2001), escritor indígena, a narrativa oral é “o conhecimento das tradições passadas por meios dos mitos-histórias, realizações dos heróis indígenas. São as histórias que ajudam a comunidade a se manter unida e forte contra as pessoas que querem a riqueza do indígena” (MUNDURUKU, 2001, p.52).

Para ele, o ato de contar significa entrar em contato com o conhecimento, ou seja, o de se relacionar com fatos ocorridos com seus antepassados, a tomada de consciência do processo de construção de sua cultura, do conhecimento de seus ancestrais e, principalmente, da construção de sua afirmação enquanto indígena.

Segundo Kilomba (2019), “escrever é um ato de descolonização no qual quem escreve se opõe a posições coloniais tornando-se a/o escritora/escritor “validada/o” e “legitimada/o” e, ao reinventar a si mesma/o, uma realidade que fora nomeada erroneamente ou sequer fora nomeada.” (p.28).

4. ENSINAMENTOS DE RESPEITO: A LITERATURA KARIPUNA DE AUTORIA FEMININA

A produção literária dos Karipuna é transmitida pela oralidade desde a ocupação dos ancestrais ao longo do rio Curipi. Somente nos anos de 1990 que começou o registro etnográfico dos Karipuna, como mencionado anteriormente, através das pesquisas antropológicas de Antonella Tassinari, que coletou muitas narrativas orais, incluindo mitos. A coleta feita pela antropóloga ocorreu na época em que estivera junto aos Karipuna e, por isso, toda a produção até meados de 1995 sempre esteve incluída no campo da antropologia.

A partir de 1996, com a existência da escola, iniciou-se alguns projetos para os povos indígenas do Oiapoque incluindo os Karipuna. Um desses projetos foi a produção dos seus próprios livros de alfabetização na língua *kheoul* e que reuniu várias narrativas orais dos Karipuna. De acordo com Almeida e Feitosa (2018), a produção literária dos Karipuna passa a existir por meio da chegada da educação escolar e projetos desenvolvidos pelo Conselho Missionário Indigenista através da implantação do currículo específico dos povos indígenas de Oiapoque. O currículo visa trabalhar a valorização da cultura indígena e, para isso, estrutura-se a partir da coleta de informações sobre a vida da família, da aldeia e do povo. Entre os projetos do CIMI, está a produção de livretos com narrativas orais coletadas entre os Karipuna e Galibi-Marworno.

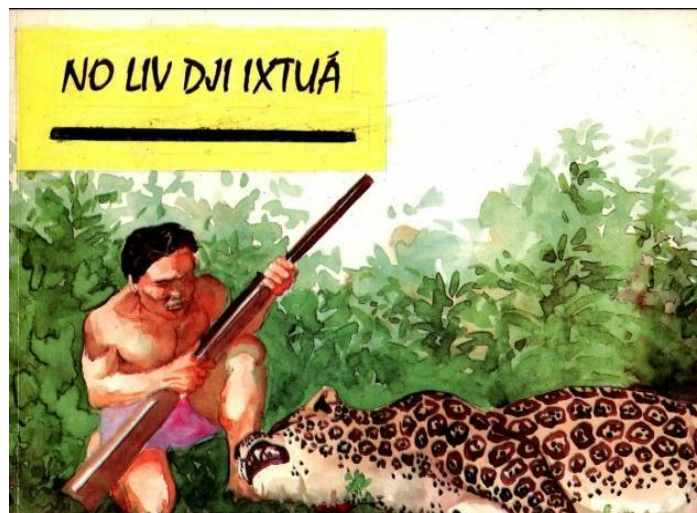


Foto 10: No liv dji ixtuá (Nosso livro de história)
 Fonte: site do cimi.org.br

Atualmente, as escolas, os professores e os pesquisadores indígenas fazem esse registro da produção literária oral para a produção escrita. Contudo, não é um trabalho totalmente de cunho literário ou voltado para a literatura.

As narrativas orais se estendem para além das palavras de seu contador/(en)cantador, como além vão os mistérios dos rios e das matas amazônicas. Elas se constituem no verbal, no musical e no gestual. Elas revelam um sem-fim de histórias fiadas, tecidas, entrelaçadas no tempo e permanecem até hoje ensinando e encantado. (BARBOSA, 2011, p.36)

A oralidade sempre ocorreu tanto pelos homens quanto pelas mulheres nas rodas de conversas, ao entardecer, nas noites escuras e claras, nas roças, nos velórios. Quando um sábio inicia uma narrativa, todos que estão ao lado dele o ouvem com muita atenção. Ele (ou ela) faz gestos com as mãos e corpo encenando uma verdadeira performance. Faz assobios, sua voz se modifica conforme o narrar, além de também poder cantar e dançar. Essa literatura oral indígena dialoga com o que aponta Marcia Kambeba (2018) e Julie Dorrico (2018) sobre literatura, porque é a ancestralidade que está ali nas narrativas. Ademais, nas próximas linhas, discorreremos sobre a literatura oral produzida por mulheres Karipuna.

Nestas linhas, trago um poema reescrito por minha irmã já falecida, Renata Almeida, quando cursava a terceira etapa do EJA na aldeia Manga. Ela era uma jovem que adorava a literatura, mais especificamente, a lírica de Gonçalves Dias. Ela transformou "Canção do Exílio" em "Canção do Progresso". Assim, ela escreveu:

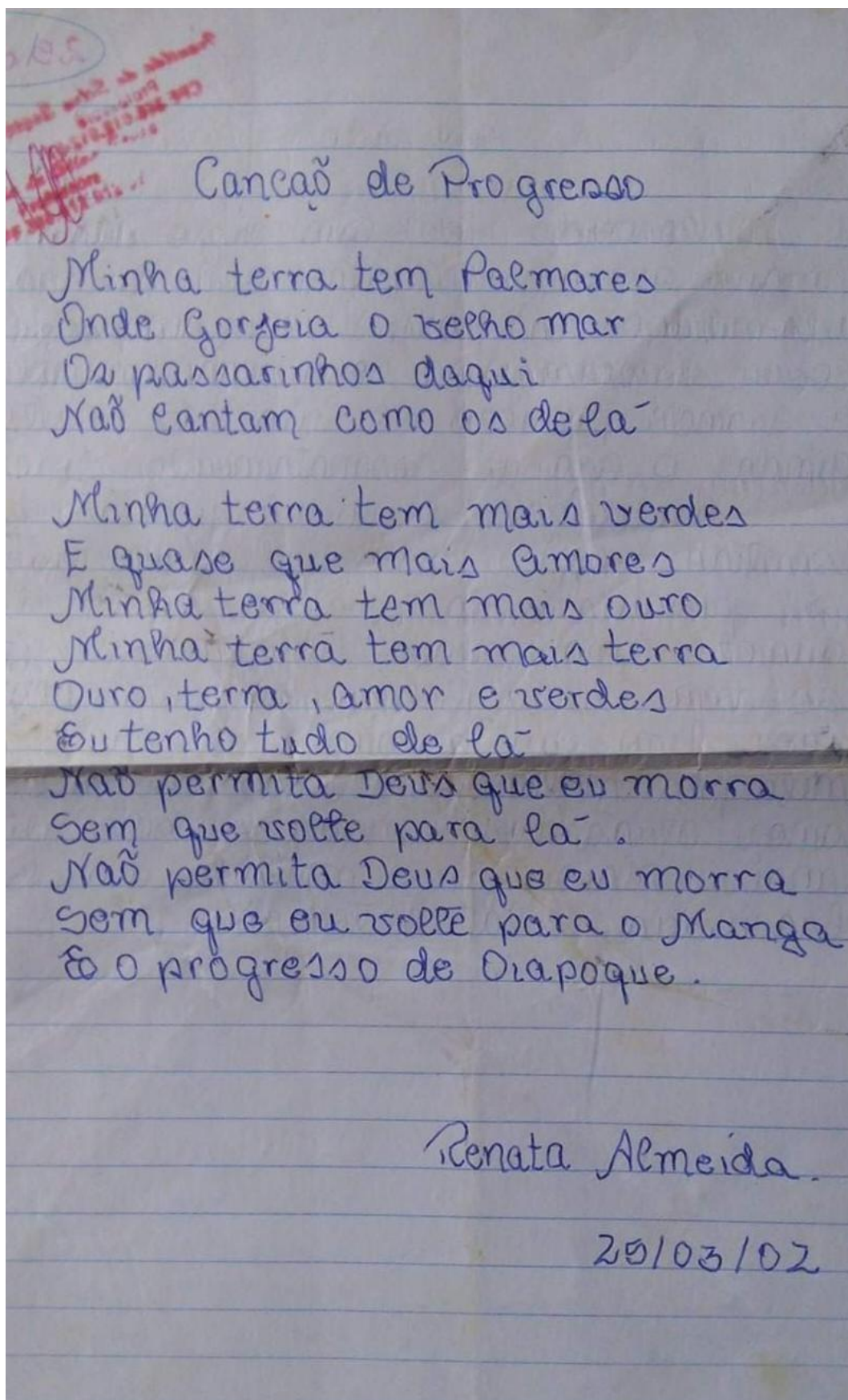


Foto 11: poema "Canção do progresso"

Fonte: arquivo pessoal

Neste poema, Renata expressa um sentimento que traz tanto fragmentos da “Canção do Exílio”, de Gonçalves Dias, como a sua escrita indígena em falar do amor pelo seu território. Para quem conhece os nossos territórios, é fácil perceber o significado de tudo isso, no entanto, para mim, trata-se de um poema de despedida porque três meses depois ela partiu para o outro mundo. Quando li seu poema pela primeira vez depois que ela já havia partido, seu texto me deixou com um sentimento muito angustiante. Anos mais tarde, fui sentir através do contato com a floresta o significado do cuidado que precisamos ter para defender os territórios. Como disse, ela sofreu um acidente de avião em 2002 e o que mais pediu uns dias antes conversando e, talvez, alertando sobre sua partida era que o dia que ela morresse queria ser enterrada onde nasceu, em Clevelândia do Norte, Oiapoque. O poema retrata também o amor que tinha pela sua Aldeia Manga.

Outra produção de autoria feminina Karipuna que trago nesta dissertação é um poema de Luene Karipuna, que é ativista do movimento indígena, comunicadora e escritora indígena. A produção de Luene está disponível em pdf no Editorial Poético Luene Karipuna, produzido pelo grupo local Tatamirô – Grupo de Poesias e Thayse Panda, Amapá, 2021.

Mulher

mulher é mulher
 cheia de marcas
 cheia de vida
 cheia de esperança
 mas ainda ferida
 pelo estupro da colonização
 feridas que tornam cicatrizes
 cicatrizes que são eternas
 as marcas dos laços não somem
 as dos chicotes também
 a violenta invasão do corpo
 cada toque
 cada abraço
 cada pesadelo
 cada beijo
 cada cheiro
 um simples gesto abre a ferida
 o sangue volta a jorrar
 a vida inteira tenho que conviver
 com esta culpa entranhada no meu corpo
 até quando lágrimas irão rolar
 por um passado que não tive culpa
 (KARIPUNA, 2021)

A autora retrata seus sentimentos através da poesia. Ela foi vítima de violência e busca, para além da poesia, uma maneira de amenizar o sofrimento que ainda é presente em sua vida. Luene é uma das principais incentivadoras da luta de empoderamento da mulher indígena.

Nesta dissertação, também ressalto o trabalho que iniciou em 04 de setembro de 2020, cujo nome é Literatura Indígena do Amapá, conduzido por mim e que integra um projeto maior, desenvolvido por Julie Dorrico, chamado Literatura Indígena. Trata-se de um projeto que busca dar visibilidade aos trabalhos de literatura de autoria indígena, difundindo autores e obras indígenas. O trabalho que desenvolvo na página do *Instagram* (@literaturaindigenaap) busca mapear autores indígenas aqui do Amapá, dando visibilidade às produções literárias.

Apresento um trecho da minha narrativa que ficou em 3º lugar no 17º Concurso Tamoiós – Fundação Nacional do Livro Infantil e Juvenil com Instituto UKA – Casa dos Saberes Ancestrais 2021. O concurso busca dar visibilidade às práticas de valorização da literatura escrita por indígenas.

A JOVEM GUERREIRA WARUKAMÃ

Quando ela nasceu, foi recebida pelos invisíveis com muita alegria. Seus olhos eram puxados, castanhos escuros, tão branca com uma tapioca, suas bochechas rosadas, cabelo? Só uns fios claros, era praticamente careca. Sua avó, a xamã da aldeia, a pegou nos braços, deu umas palmadinhas para despertar aquele choro de nenê, que as mães quando escutam, transmitem a felicidade com as lágrimas. A felicidade de seus pais transmitida pelos olhos e sorrisos brilhantes. A pequena Warukamã estava no mundo. Passaram-se os anos a pequena, crescia, brincava e corria pela aldeia. Acompanhava seus pais na roça, brincava por baixo das manivas de mandioca, brincava com as primas, nas grandes montanhas de pedras. [...]. (KARIPUNA, 2021)

Nesta e em outras narrativas, busco mostrar e difundir sobre minhas memórias, minhas vivências, falar sobre o povo, protestar sobre os impactos que atingem as populações indígenas, seja no território ou fora dele. Acredito que, assim, podemos conscientizar as pessoas para um melhor bem viver.

4.1. CADA LUGAR TEM SEU DONO: NOSSOS ENCANTADOS

Em relação aos povos do Oiapoque, de acordo com Almeida e Feitosa (2018), as narrativas orais sempre fizeram parte da vida dos povos indígenas de Oiapoque, seja

para contar a história de ocupação do rio Curipi pelos antepassados Karipuna, como falar do respeito aos seres sobrenaturais, como afirma Tassinari (2003). Aqui, adentramos no nosso objetivo que é trazer reflexões acerca da valorização das narrativas orais de mulheres Karipuna. Para isso, foram entrevistadas algumas mulheres indígenas consideradas sábias das aldeias, que fazem parte de uma época conhecida como tempo dos antigos. O objetivo dessas entrevistas foram dois, o primeiro deles, ouvir as histórias orais dessas mulheres e, portanto, registrar e disseminar a literatura oral Karipuna. O segundo objetivo foi problematizar o lugar de fala da mulher indígena Karipuna, levando em consideração o local onde ela fala, para quem ela fala e em que momento ela fala. Claro que isso significa dizer, em outras palavras, que buscamos também observar quem é seu interlocutor e como esse interlocutor se relaciona com a fala dessas mulheres.

Com as sábias das aldeias, nós, mulheres indígenas, aprendemos e ensinamos para nossos filhos, para nossos jovens, para os curiosos e apaixonados pela cultura indígena. A primeira entrevista se deu pela manhã. O sol radiante, as neblinas nas folhas ainda molhadas, a casa simples e acolhedora da entrevistada, as panelas na cozinha são um só brilho do alumínio bem polido. O nome dela é Cacica Creuza Karipuna, já apresentada anteriormente nesta dissertação. Creuza é uma grande liderança indígena, além de parteira e benzedeira que exerce com orgulho sua medicina tradicional. Ela diz que não é pajé, mas tudo de pajelança que aprendeu foi com seu querido pai Tangahá e sua amada irmã.

Vou te contar uma história que meu pai sempre me contava, lá na aldeia Espírito Santo. Meu pai morava em uma região com os pais dele, próximo ao Zacarias, em um local que tem uma pedra bem no meio do rio. Então lá nessa pedra ninguém podia ir às seis horas pescar lá, que aparecia uma mulher, ela dizia para o pai do meu pai, olha tu não vem pescar aqui nessa pedra, essa pedra tem dono, ninguém gosta de ouvir barulho. Então, quando foi um dia, meu avô foi pescar lá, umas seis horas estavam pescando, quando ouviu uma voz atrás das costas dele: eu já falei que não gosto de ninguém vim fazer barulho aqui, seis horas perto de mim, aqui é minha casa. Ele olhou e não viu ninguém, falou para si, eu vou me afastar, porque já faz duas vezes que essa pessoa fala comigo, é a voz de uma pessoa, que me avisa que não posso vim pescar às seis horas. Foi embora para sua casa. Chegando lá, contou para sua esposa o que ocorrera, quando ele dormiu, a mulher foi em sonho e falou para ele, se você continuar a pescar na pedra que é lá que está minha casa vai sumir uma pessoa, mas como vai sumir uma pessoa? Passou uma semana, ele disse que iria tentar pescar de novo, para ver se realmente era verdade, e foi pescar seis horas, e escutou a mesma voz, ele ficou pensando no que

havia acontecido, retornou e falou para sua esposa. A esposa falou: Tu já foste avisado e teimoso vai lá. E quando foi a noite, ele sonhou que havia chegado uma mulher muito bonita, na cama dele e falou com ele e disse: Quem vai sumir hoje, viajar hoje é você. Viajar para onde? Isso tudo no sonho dele. A mulher falou eu vou te levar em uma casa muito bonita, e a mulher o convidou. Ele ficou pensando e disse que não iria. A mulher disse, tu vai ter que ir, porque tu foste três vezes à minha casa, eu falei pra ti. Ele disse que não, que não iria. A mulher disse ou tu vais ou um filho teu vai comigo. Aí ele acordou e ficou pensando, porque ele tinha uma criança de quatro anos. Quando foi no outro dia, amanheceu, tomaram café, e lá tinha pedra, como tem pedra, a mãe fez o mingau, deu para criança, colocou na rede e foram para roça. E quando chegaram, meio dia, não encontraram a criança. E a criança sumiu, eles não sabem como a criança sumiu, eles não sabem, correram, olharam e foram encontrar a criança perto de uma pedra dormindo. Quando chegaram próximo e viram a criança dormindo, mas a criança não estava dormindo, estava morta. (Narradora Cacica Creuza Karipuna, entrevista realizada na aldeia Ahumã, 2020).

Na transmissão oral é assim que ocorre: é necessário repetir a narração que foi ouvida. Para transmitir o que foi partilhado, o/a interlocutor/a precisa ouvir com os ouvidos e com a alma para poder repetir a narração e o gesto para outros. Esta sempre foi a principal prática de transmissão entre os povos indígenas. O ato de ouvir as nossas narrativas tem um significado muito grande: aprendemos o sentido da vida indígena, aprendemos a respeitar os lugares sagrados. Pela narrativa da Cacica Creuza Karipuna, por exemplo, foi um momento em que aprendi que cada lugar é sagrado porque existe um ser encantado guardando aquele lugar; aprendi que aquele lugar é sagrado para nós povos indígenas e, assim compartilho para meus filhos e sobrinhos as narrativas orais de nosso povo Karipuna.

Para a Cacica Creuza, cada lugar tem seu dono, e assim como seus ancestrais lhe relataram histórias vivenciadas por eles no rio Curipi, ela hoje transmite a nós essas mesmas histórias. Tassinari (2003) diz que entre os Karipuna o respeito com o “dono do lugar” tem que ser levado a sério para que não ocorram fatalidades. No caso da história relatada pela Cacica, a criança não habita mais o mundo sensível, pois está agora no mundo do dono da pedra. O que provocou essa situação foi a desobediência ou o desrespeito. Caso a ordem expressa pela mulher que proibia a pescaria tivesse sido ouvida, a criança não teria partido para o outro mundo. Como se pode observar, há um aprendizado por trás dessa história e, neste caso específico, a voz que estabelece a ordenação do mundo é feminina.

Existem muitas histórias que envolvem esses seres considerados donos dos lugares. Somente os pajés podem fazer contatos com o outro mundo. Geralmente, quando acontecem situações de encantamento de seres invisíveis com humanos e ainda dá tempo de chegar até o pajé, ele faz um *xitótó*²² para evocar os seres sobrenaturais, faz negociações, oferece *tauahi*²³ e *caxixi*²⁴. Assim, o pajé consegue fazer acordos entre os karuanãs.

É importante ter respeito com a natureza, é importante repassar essas histórias para os/as filhos/as e netos/as porque as crianças de hoje não têm a vivência de antigamente: chegam ao rio, fazem barulho. Às vezes, as adolescentes vão no período menstrual e tudo isso os sobrenaturais não gostam. E é importante repassar esses ensinamentos de respeito sobre os lugares habitados pelos *karuanãs*. Tem *karuanãs* que fazem o bem, mas tem outros que fazem mal. Aqueles ajudam e auxiliam o pajé em suas práticas, ensinando como proceder em uma cura espiritual, falam das ervas que ele deve usar. E tem os *karuanãs* que fazem o mal através do encantamento, levando uma pessoa a ter dor de cabeça, mal-estar no corpo e somente o pajé ou benzedeiro pode ajudar a curar.

Para as mulheres Karipuna, os donos dos lugares são os seres invisíveis que, de acordo com Tassinari (2003, p.49), “[...] cuidam dos lugares onde habitam deixando-os sempre limpos, e podem causar doenças naqueles que os poluem, mediante o cheiro forte do peixe (pitiu) e de sangue menstrual”. Durante minha pesquisa de campo, ouvi vários relatos de seres que não gostam de barulho, de mulheres que vão menstruadas aos rios ou igarapés e sonham com esses seres, entre outras histórias.

As mulheres indígenas quando estão reunidas no *kharbe*²⁵ fazendo farinha ou trabalhando em suas roças, repassam seus ensinamentos de respeito: como era antigamente a vivência dos seus ancestrais, de respeito ao ser sobrenatural. Sempre falam para seus filhos, para sua comunidade e nas reuniões que devemos ter respeito com os lugares sagrados pedindo permissão para passar, seja no rio, lagoa, floresta etc.

Em uma de minhas conversas com as mulheres sábias de minha Aldeia Manga, estávamos lá sentadas debaixo da majestosa árvore de cupuaçu. Conversávamos sobre a vida e fazíamos artesanatos juntas. Foram momentos dos quais fazia minha coleta de dados, mas aproveitava para fazer minha terapia favorita: tecer aqueles belíssimos

²² Canto feito pelo pajé, em que chama seus Karuanãs para conversarem.

²³ Cigarro feito de casca de árvore enrolada com tabaco cultivado na aldeia.

²⁴ Bebida tradicional do povo indígena à base de mandioca.

²⁵ Casa de farinha.

artesanatos de miçangas. Perguntei para elas se tinham alguma narrativa sobre como as miçangas chegaram até os Karipuna. Logo tive a resposta que procurava. Mantenho em mente aquela entonação de voz, na memória, a narrativa que me contou:

Tu sabes, quando a gente era moça, a Jasideide sempre nos convidava pra ir juntar miçanga no Campinho. Lá tem uma caverna. Não existia miçanga entre os Karipuna, meu pai dizia que, naquele tempo, as mulheres não conheciam miçangas, não. Mas tinha um povo daqui os Palikur, que tinha feito contato com os brancos. E eles trocavam as coisas com miçangas para as mulheres deles. Meu pai conta que quando teve a grande guerra entre os dois povos, muitos indígenas procuraram seu rumo para longe, então eles deixaram para trás seus potes de miçangas, era tudo pote de vidro. Essas famílias Karipuna fizeram suas aldeias nas beiradas do rio Curipi, próximo aos grandes *batxi hox* [roças de pedras]. E nesse lugar, o Campinho, existem umas cavernas. E ele conta que lá as crianças gostavam de brincar perto lá das cavernas, mas elas tinham medo de entrar porque tinha muito morcego. Então, quando foi um dia, elas tão brincando e varrendo o chão quando enxergaram no chão um monte de miçanga colorida no chão, e elas correram pra contar pras mães deles e mostrarem o que eles acharam, e elas perguntaram: onde é que vocês acharam isso? E as crianças levaram as mães deles lá na caverna. Mas as mães das crianças não quiseram entrar, começaram a catar as miçangas que estavam de fora da caverna. Pra elas, as cavernas são lugares sagrados, protegidos pelo *karuanãs*. Tem o dono delas. Então pra elas poderem entrar nas cavernas, elas foram lá falar com o pajé e ele fez um *brebe* de proteção para cada uma. Aí as mulheres entraram na caverna e pegaram as cuias e começaram a catar as miçangas. Lá naquela caverna tem até hoje muitas miçangas de todas as cores. E quando as mulheres chegaram na aldeia, elas sentaram e começaram a tecer aqueles bonitos colares, pulseiras, brincos. As mulheres Karipuna da aldeia até hoje contam que ainda existem muitas miçangas naquela caverna. (narrado por Mahí em março de 2021)

Conhecer as narrativas orais que as mulheres indígenas Karipuna transmitem tem um imenso aprendizado. Usar minha literatura indígena e meu lugar de fala é muito gratificante, para poder falar e escrever somente um pouco desse conhecimento que as mulheres indígenas possuem a partir de suas ancestralidades, espiritualidade, de todo seu saber e seu saber fazer. É encher-se da espiritualidade carregada por elas. As lembranças permanecem coletivas quando elas, de acordo com Halbwachs (1990, p.26), “[...] nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. É porque, em realidade, nunca estamos sós.” Esta citação é fundamental porque o momento em que Mahí e eu estávamos reunidas naquela ocasião de produção de artesanato, as lembranças das

mulheres foram se conectando e revivendo um momento em que as mães já falecidas contavam para suas filhas como era viver naquele tempo vivido por seus ancestrais.

A narrativa seguinte foi contada por Janina Forte, sua avó a transmitiu alguns anos:

Minha avó por parte de pai, minha avó Catarina, ela sempre contava uma história de uma de uma irmã dela. Que eles moravam em uma ilha, não era o Espírito Santo ainda, eles moravam em uma ilha lá perto do Tapaí com a família dela. Aí ela falou que, um dia, a irmã dela ficou mocinha...lá eles moravam num *kharbé*. Vamos dizer, antigamente a gente usava roupa né, pra se proteger, para se forrar. É para se forrar, então, aí ela falou que a irmã dela ficou menstruada, teve a menstruação pela primeira vez. Aí eles estavam fazendo farinha, eles estavam ralando, aí eles mandaram ela carregar água pra lavar a mandioca, aí o *kharbé* deles onde eles faziam farinha era perto de um igarapé, esqueci como é o nome agora, aí ela falou que a irmã foi e começou a carregar água, aí ela falou que teve uma hora que eles esperaram e ela não voltou. A irmã dela foi e não voltou, aí o pai delas mandou o irmão ir procurar e aí ele foi lá procurou e não viu, só viu o balde dela que ela tava carregando. Aí tá, ele voltou e foi chamar o pai e aí quando foram ver, ela tava toda molhada jogada assim, perto do igarapé, aí eles pegaram e levaram ela para o *kharbé*. Ela tava menstruada, aí ela tava dando tipo umas crises nela, aí ela falou que o pai dela saiu, saiu de onde a gente morava né, que a gente fala que saiu do furo do mato, saiu pra procurar ajuda numa aldeia que tinha, né, com pajé, aí ela falou que era longe onde eles moravam e era de remo né, aí o pai dela saiu pra procurar o pajé e eles ficaram com a irmã dela. Ela falou que a irmã dela ficava igual um, um como que fala? igual um *siapã*, um... como é que fala em português? uma cobra, né? que ela ficava igual uma cobra. Ela tava lisa, lisa, lisa que nem uma cobra, ela ficava só enrolando assim na cadeira. Ela falou que o pai dela foi e buscou e o pajé chegou meia-noite, quando meia-noite pra uma hora, aí ela falou que quando o pajé chegou deu uma defumada nela, falou que era uma cobra que tinha vindo atrás dela porque ela tava menstruada e ela tava na beira do igarapé. Aí ela falou que ele passou remédio pra ela, fez remédio tudo direitinho, defumou ela, fez chá pra ela tomar e ela já tinha engravidado da cobra. A vovó falou que quando o pajé fez o chá pra ela, caiu até cobrinha dela, aí ela falou assim, que depois ela melhorou e tal e aí ela falou que por isso que ela acredita que as coisas acontecem, porque antigamente eles viam muito isso. Antigamente era muito comum, então são muitas histórias que ela contava dela quando criança, dela com os filhos dela, dos bichos que eles vinham na beirada assim, da cobra grande que hoje o povo fala: “Ah, não existe cobra grande”, minha avó falava que existe, sim. “Ah, não existe tal bicho”, o pessoal fala e ela diz que existe sim, aí, a mulher fala: “Ah, eu não vou engravidar”, ela falou que já viu mulher parir filho de macaco igual macaco, já viu mulher parir filho de cobra igual uma cobra caindo. Então, muitas dessas histórias que eles contam tem um fundo de verdade.” (Narrado por Janina Forte, no dia 25/06/2021)

A narrativa seguinte foi cedida por dona Bernadete dos Santos, do povo Karipuna. Ela fez parte da Associação das Mulheres Indígenas e Mutirão – AMIM como presidente durante cinco anos, de 2016 até 2021. Atualmente, é conselheira na Aldeia Santa Isabel. e participa ativamente nos movimentos quando convidada:

Então, a minha mãe me contava que a avó dela contava que, antigamente, o homem não trabalhava, que o trabalho dele era só derrubar a roça e cuivarar, plantava roça, era só as mulheres que capinava, farinha fazia tudo. Ela contava que quando foi um dia a avó dela foi arrancar mandioca, e quando chegou lá, ela pegou o paneiro, o terçado, e falou que era para arrancar mandioca e o paneiro para carregar, e o paneiro foi rolando com a mandioca até chegar no *kharbé*. E no outro dia a mulher foi, e levou o ralo, a faca, o croata, deixava tudo lá como se a pessoa fosse trabalhar, falava tudo o que tinha que fazer e ia embora, quando chegava no outro dia a massa estava lá, então a farinha também. Quando foi um belo dia, a mulher foi com a filha dela, a filha era moça já, ela disse que chegou lá e o *tipiti* tava se socando para espremer a massa, e a moça achou aquilo engraçado e foi rir, e sorriu, e tudo parou, e acabou a história. Então essa história elas não contavam para os homens, porque começou de uma mulher. (Narrado por Bernadete dos Santos)

Entre minha família, sempre ouvíamos de minha avó, Edite dos Santos, muitas histórias. Naquele tempo, nos anos de 1996, que foi o ano que passei a morar na aldeia, lembro que não tinha energia 24h. A comunidade tinha um gerador que às 18h era ligado até às 21h (algumas vezes chegava às 23h, o que era raro), outras vezes, não tinha combustível, usávamos lamparina. A casa de minha avó era feita de madeira e tinha um pátio bem pequeno na frente. Minhas tias se reuniam lá para conversar. Era um momento em que elas contavam as histórias que vovó havia contado a elas. Mas, é claro, que nós gostávamos mesmo era de escutar nossa vizinha contando as histórias.

Tínhamos medo do escuro e dormíamos todos no quarto dela. Pedíamos a ela todas as noites para nos contar histórias. Era sagrado dormir escutando as histórias da nossa avó Edite. Sua voz doce cantava, imitava os animais, chamava os *karuanãs*. Viajávamos a outro mundo. Aprendemos com ela a respeitar os locais sagrados, a não entrar sem permissão. A história da pirapema está entre as mulheres da nossa família. Vó Edite contava para suas filhas e depois para seus netos e bisnetos. Mesmo com 103 anos, vovó Edite lembra da cantiga que chamava a pirapema²⁶. A narrativa sobre

²⁶ Pirapema é uma espécie de peixe.

Ubani²⁷ uma menina que foi encantada por um peixe pirapema, foi uma das histórias que marcaram minha infância, quando nossa vizinha contava e cantava, chamava os karuanãs.

No domínio extra-narrativo, quando eu perguntava para minha vovó o porquê de Ubani ter sido levada pela pirapema, ela me dizia que era porque a menina havia ido para o igarapé menstruada. De acordo com Manoela Soares (2019),

As *jonfi* e *fam* menstruadas não podem ir a lugares como rios, lagos, igarapés, olhos d'água, matas, cavernas e roças, pois corre-se o risco de a *jonfi* ou a *fam* ser enfeitiçada por algum *karuãna* ou bicho que habite o local. Quem menstrua expele uma substância perigosa e deve praticar reclusões. O sangue menstrual, quando fora do corpo, é atrativo em certos contextos e, em outros, é repulsivo para os encantados. Por vezes, tais seres prejudicam quem produz o dito fluido corporal, logo, as *jonfi* e *fam*, em certas situações, são vistas como “culpadas” por esses seres fazerem mal, ainda que não tenham a intenção de utilizar o *djispoze* com o fim de causar dano. Portanto, para se evitar tais inconvenientes, as *jonfi* e *fam*, quando menstruadas, devem se resguardar e evitar estar em certos lugares que, em outras épocas, podem frequentar sem que haja implicações negativas. (SOARES, 2019, p.420)

Na nossa cultura indígena, e também acredito que em muitas comunidades tradicionais, essa relação de respeito com o sangue feminino é bastante presente em nossas narrativas. Por traz dessa temática, subjaz o respeito aos seres sobrenaturais. Existe a preocupação de nossas ancestrais no cuidado com o nosso corpo, principalmente nos períodos menstruais. Assim, as mães evitam de levarem a filhas à roça, ao igarapé ou ao rio. Observamos esses ensinamentos que nossas ancestrais trazem para nós e, assim, damos continuidade a ele. Kambeba diz que:

a cada dia perdemos um ancião e com ele muito do que sabia de ensinamentos sobre o povo se acaba. Morre parte de uma literatura memorial e verbalizada. Sem registro há um sério risco de não se ter o que repassar para as futuras gerações e a cultura se cristalizará no tempo. (KAMBEBA, 2019, p.43)

Existe, hoje, uma grande preocupação em relação às tradições orais dos povos indígenas devido a influências externas à comunidade. Percebemos a diminuição da tradição oral. Nesse sentido, a redução das nossas narrativas ocorre, principalmente, entre os jovens. Com a evolução tecnológica e com o acesso à internet e outros meios de

²⁷ Ubani é uma narrativa que em breve sairá no *Elas: Uma antologia feminina de literatura indígena*, do Grupo Companhia das Letrinhas.

comunicação, os jovens já não estão tão preocupados em perpetuar essas narrativas orais. Um modo de retardar o processo de perda das narrativas orais se dá pela escola. Atualmente, os professores acabam desenvolvendo trabalhos de registro por meio de trabalhos de pesquisas, rodas de conversa etc. Dessa maneira, pretende-se fomentar nos jovens alunos o interesse em conhecer as narrativas orais dos ancestrais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação teve como foco as narrativas orais de mulheres Karipuna. Para isso, busquei analisar o lugar de fala da mulher indígena e, assim, consegui identificar de que modo ela transmite os valores simbólicos e o conhecimento.

No caminhar desta dissertação, não poderia deixar de relatar alguns pontos sobre a trajetória da pesquisa, percorrer nosso território, um trajeto entre Macapá e Terra Indígena Uaçá, Aldeia Manga e Aldeia Ahumã, quem faz pesquisa sabe o quanto cansativo é, são esgotamentos de várias partes. Principalmente quando a pandemia da covid-19 nos atingiu. A pesquisa sempre fez parte da minha trajetória, sempre gostei de coletar dados, conversar com nossos sábios e sábias, ficar horas sentada ouvindo as narrativas e viajando com eles junto aos encantados. Quando trabalhei no Museu Kuahí dos Povos Indígenas de Oiapoque, aprendi a fazer os roteiros de pesquisa, a organizar o material coletado, a fazer transcrições, organizar alimentação para os dias que estaria a campo, enviar documentos pedindo autorização para pesquisa.

E em relação a pesquisa de campo, estava preparada, porque sou pesquisadora indígena, fiz parte dos Programas de Formação de Pesquisadores Indígenas que ocorrem em nossa região e quando fazemos parte desses programas você já sabe os direcionamentos que precisa tomar. A dificuldade que tive foram em leituras teóricas durante as disciplinas do mestrado, é algo que quem está no território indígena não tem acesso a esse tipo de conteúdo. Ser pesquisadora é compartilhar as nossas narrativas sejam elas de vida, sobre os povos indígenas, é registrar e documentar e apresentar os resultados e colaborar de alguma forma com o conhecimento do outro.

Nas narrativas coletadas, observei que as mulheres discutem identidade, a importância do cuidado com o corpo, a necessidade do cuidado com a mãe terra, o respeito aos sobrenaturais. Dessa forma, quem recebe essas narrativas ganha consciência de seu papel nas lutas dos povos originários, quer sejam elas políticas – pela garantia de nossos territórios –, de gênero ou de classe. Observei também que a narração se dá de forma equânime, em termos de gênero masculino e feminino, entre os indígenas do baixo Oiapoque. Nesse sentido, mulheres e homens, ao narrarem as histórias dos ancestrais, gozam de respeito igual.

Foi possível fazer e trazer reflexões sobre o não silenciamento de vozes. Também foi possível refletir como isso confirma nossas lutas para o empoderamento da mulher Karipuna. Nesse aspecto, observei que entre as mulheres, as avós são as

principais narradoras de histórias, algo que é transmitido há milênios de geração em geração. As narrativas são contadas em vários momentos da vida privada e social: nas casas, em rodas, em mutirões, em velórios etc. Quando uma mulher está narrando, os homens a ouvem, pois é a transmissão de conhecimentos e valores identitários que está sendo repassado naquele momento.

Pudemos compreender que a mulher Karipuna é ativa na vida política da sua comunidade. Ela percorre o território e ocupa seus espaços no palco de tomadas de decisões e nas várias esferas da sociedade indígena e não indígena. Por fim, analisar o lugar de fala da mulher Karipuna foi um desafio muito grande. Primeiro porque precisei entender essa palavra que, para mim, enquanto pesquisadora indígena, é algo novo. Então, a partir desse entendimento, busquei refletir sobre todos esses lugares em que as vozes das mulheres Karipuna ocupam, assim como o modo pelo qual elas abriram caminho dentro da sociedade para consolidar sua luta junto a outras mulheres indígenas.

Conseguimos neste contexto trazer algumas narrativas orais das mulheres Karipuna da Terra Indígena Uaçá, narrativas contadas principalmente pelas nossas avós, pelas mães, tias e outras parentas. Essas histórias trazem significados riquíssimos para os povos indígenas, pois falam do território, dos elementos da natureza, do cuidado e do respeito com os invisíveis. Espero que esta dissertação possibilite e instigue outras tantas mulheres a fazer reflexões sobre suas próprias trajetórias de vida pessoal, profissional, política, social, cultural. Mergulhar na literatura indígena me ajudou a me descobrir, me ajudou a pensar sobre o meu lugar de fala enquanto mulher indígena dentro de ambas sociedades, a indígena e a não indígena. Espero que esta dissertação colabore com a reflexão sobre a literatura indígena no Amapá pois a arena literária é, também, onde ocorre a nossa luta de resistência.

REFERÊNCIAS

ASSIS, E. Descobrindo as Mulheres Indígenas no Uaçá - Oiapoque: uma antropóloga e seu diário de campo. **Gênero Na Amazônia**, Belém, v. 1, n. 1, p. 162-180, jan-jun, 2012.

ALMEIDA, B. S.; FEITOSA, J. M. **Narrativas Oraís dos Karipuna da Aldeia Manga**: da comunidade para o ambiente escolar. TCC (Graduação) - Curso de Letras Francês, Universidade Federal do Amapá, Oiapoque, 2018.

BARBOSA, J. O. F. **Narrativas oraís**: performance e memória. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) — Universidade Federal do Amazonas, 2011.

BARREIROS, J. P. **Identidade, Território e Políticas Socioambientais**: Estudo de Caso da Etnia Karipuna, na Aldeia Manga, no município do Oiapoque/Amapá. Macapá: Editora da Universidade Federal do Amapá, 2012.

BERTH, Joice. **Empoderamento**. São Paulo: Pólen, 2019.

CASCUDO, L. C. **Literatura Oral no Brasil**. 3ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1984.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO REGIONAL NORTE II. **Os Povos Indígenas no Pará e Amapá**. Belém-PA: Graphitte Editores, 2002.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO REGIONAL NORTE II. **Currículo do Ensino Fundamental nas Escolas Indígenas: Karipuna, Galibi Marworno, Galibi Kalinã e Palikur**. Oiapoque, AP, 2006.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DORRICO, J. **Autoria e performance nas narrativas míticas indígenas Amondawa**. 2015. 99f. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) - Programa de Pós- Graduação Mestrado Acadêmico em Estudos Literários(MEL), Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR), Porto Velho, 2015.

DORRICO, J. *et al* (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: criação, crítica e recepção. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

GALLOIS, D. T.; GRUPIONI, D. F. **Povos Indígenas no Amapá e Norte do Pará**: quem são, onde estão, quantos são, como vivem e o que pensam? 2. ed. São Paulo: Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo, 2009.

GLISSANT, E. **Introdução a uma poética da diversidade**. Tradução de Eunice Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

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

HAKIY, Tiago. A voz da ancestralidade. In: DORRICO, J. *et al* (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 1990.

HOOKS, B. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 16, p.193-2010, jan/abr. 2015.

IBARRA, E.; SOUZA, L. V. de S. Mulheres ticuna: gênero e política na amazônia. **Amazônica: Revista Antropologia (Online)**, n.8, v.1, p.90 - 117, 2016.

KAMBEBA, M. W. Wayna. Literatura indígena: da oralidade à memória. In: DORRICO, J. *et al* (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

KILOMBA, G. **Memórias de Plantação: Episódios de racismo cotidiano**. Tradução de Jess Oliveira. 1 ed. Rio de Janeiro: Cobogó. 2019.

KAYAPÓ, E. Educação indígena, escola indígena e resistência: O caso dos Karipuna do Amapá. **ABATIRÁ- Revista de Ciências Humanas e Linguagens**. Universidade do Estado da Bahia-Campus XVIII, n.2, v.1, p 1-754, jul-dez, 2020.

MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS. Documento Final da Marcha das Mulheres Indígenas (2019). **InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais**, Brasília, v. 7, n. 2, p. 339–345, 2021. DOI: 10.26512/insurgncia.v8i2.39122. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/insurgencia/article/view/39122>. Acesso em: 5 jul. 2022.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. **Referencial Curricular Nacional para Escolas Indígenas. Secretaria de Educação Fundamental**. Brasília: MEC/SEF, 1998.

MORAES, C. R. L. **Amiakô Woli Medela Neí Amiakô Nimü dai Elomem: a transição de menina para mulher e a menstruação como rito de passagem da menina entre os Galibi Kali'na**. TCC (Graduação) - Universidade Federal do Amapá, 2018.

MUNDURUKU, Daniel. **As serpentes que roubaram a noite**. Petrópolis: Editora Peirópolis, 2001

MUSOLINO, A. A. N. **A estrela do Norte: Reserva indígena do Uaçá. 1999**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2000.

NASCIMENTO, O. A.; TOSTES, J. A. «‘Oiapoque – Aqui começa o Brasil’»: as perspectivas de desenvolvimento a partir da BR-156 e da Ponte Binacional entre o Amapá e a Guiana Francesa». In: **Anais do VIII Congresso Científico da ANPPAS**, Brasília, 2008.

OLIVEIRA, L. R.; SANTOS, K.. **A Marca Pataje Kasab da Aldeia Manga**, 2016. TCC (Graduação) - Universidade Federal do Amapá.

PROTOCOLO DE CONSULTA DOS POVOS INDÍGENAS DO OIAPOQUE.
Disponível em: <https://institutoiepe.org.br/wp-content/uploads/2021/04/PROTOCOLO-OIAPOQUE.pdf>. Acesso em: 05 jul. 2022.

POTIGUARA, E. **Metade cara, metade máscara**. São Paulo: Global, 2019.

RAMOS, L. S. **A Mulher Indígena no Processo de Formação Social e Cultural e a Construção de Propostas Curriculares para a Escola na Comunidade Indígena Araçá da Serra / T. I. Raposa serra do sol**. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia), Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

RELATÓRIO DA COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS (CIDH) (2017). <https://www.oas.org/pt/cidh/prensa/notas/2017/136.asp>

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. São Paulo: Pólen, 2019.

ROSA, D. S. **Para cuidar da terra indígena: memórias e reflexões de Domingos Santa Rosa**. São Paulo: IEPÉ, 2020.

SACHI, A.; GRAMKOW, M. (org.). **Gênero e Povos Indígenas**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2012.

SANTOS, A. **As índias vão à luta**: a trajetória da associação das mulheres indígenas em mutirão e sua contribuição para o movimento indígena do baixo Oiapoque. TCC (Graduação) Curso de Licenciatura Intercultural Indígena – Universidade Federal do Amapá, 2016.

SANTOS, N. A. **A Educação Escolar Indígena entre os Karipuna**: História e Perspectivas da Aldeia Manga. Macapá: Editora da Universidade Federal do Amapá, 2007.

SANTOS, A.; MACHADO, T. L. As mulheres no movimento indígena de Oiapoque: uma reflexão a partir da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão. **Revista Espaço Ameríndio**, n.13, v.1. p. 67- 86. 2019

SILVA, A. L. **Mitos e cosmologias indígenas no brasil**: breve introdução. Índios No Brasil. Tradução. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994.

SILVA, A. *et al.* **A organização política das mulheres indígenas do Amapá**. Anais do III Encontro de Discentes de História da UNIFAP. Disponível em: <https://www2.unifap.br/cepap/files/2017/10/ARIVANETE-VITORIA-E-JONHATA-A-participação-política-das-mulheresindígenas>.

SILVA, A. S. **Ancestralidade, educação e saúde indígena**: identidade Karipuna enquanto marco de afirmação. Brasília: Universidade de Brasília, 2018.

SOARES, M. 2018. Sangue Menstrual na sociedade Karipuna do Amapá, Brasil. Belém. **Amazônia**- Revista Antropologia, n.11, p.413-433, 2019.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora da UGMG, 2010.

SILVA, R. L. **A Saga Karipuna:** uma narrativa oral de experiência pessoal. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Letras). Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR), Porto Velho, 2013.

TASSINARI, A. **No Bom da Festa:** O Processo de Construção Cultural das Famílias Karipuna do Amapá. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

VIDAL, L. B. **A Cobra Grande:** Uma Introdução à Cosmologia dos Povos Indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque-Amapá. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2007.

WALTER, R. Prefácio. In: GRAÚNA, Graça. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil.** Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

ZIMMERMANN, S.; VIANA, A. Relações de gênero e violência contra mulheres. **Revista Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 9, n. 1, p. 105-126, jan./jun. 2015. 2007.

ENTREVISTAS

A.S (entrevista realizada em 15.12.2020)

Creuza Karipuna (entrevista realizada em 04.2020)

Mahí (entrevista realizada em 03.2021)

Janina Forte (entrevista realizada em 25.06.2021)

Bernadete dos Santos (entrevista realizada em 24.06.2021)