

Dossiê: “Parentescos contemporâneos: possibilidades em campos interseccionados”

Relações de parentesco nas mulheres Karipuna: Entre territórios, karuãna, sonhos de pajé e desenhos

Ana Manoela Primo dos Santos Soares
Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em
Sociologia e Antropologia (UFPA)
e-mail: anamanoelakaripuna@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-2143-1945>.

RESUMO

Este artigo é redigido por uma indígena antropóloga, que possui suas raízes no povo Karipuna do Amapá. No texto, trago reflexões sobre parentesco e relações intergeracionais entre mulheres de uma mesma família, originárias de um único Território: a aldeia Santa Isabel na Terra Indígena Uaçá (Oiapoque/AP). Estando eu mesma inserida nas relações de parentesco que proponho apresentar na pesquisa. Há no artigo, ainda, as relações de parentesco desenvolvidas entre as mulheres e os karuãna. Além das relações desenvolvidas através dos sonhos, objetos e grafismos como substâncias que podem produzir parentesco no cotidiano. Ao longo deste meu relato, explicarei como estas relações surgem para mim e como elas se conectam entre si no nosso-sistema.

Palavras-chave: Karipuna do Amapá; Parentesco; Indígenas Mulheres; Território; Etnologia Indígena.

Kinship relations among Karipuna women: Between Territories, karuãna, dreams of pajé and drawings

ABSTRACT

This article is written by an indigenous anthropologist, who has her roots in the people Karipuna of Amapá. In the text I bring reflections on kinship and intergenerational relationships between women from the same family, originating from a single Territory: the Santa Isabel village in the Uaçá Indigenous Land (Oiapoque/AP). Being myself inserted in the kinship relations that I propose to present in the research. There is also in the article the kinship relations developed between the women and the karuãna. In addition to the relationships developed through dreams, objects and graphics as substances that can produce kinship in everyday life. Throughout this report, I will explain how these relationships arise for me and how they connect with each other in our-system.

Keywords: Karipuna of Amapá; Kinship; Indigenous Woman; Territory; Indigenous Ethnology.

Relaciones de parentesco en mujeres Karipuna: Entre Territorios, karuãna, sueños de pajé y dibujos

RESUMEN

Este artículo está escrito por una antropóloga indígena, que tiene sus raíces en el pueblo Karipuna de Amapá. En el texto traigo reflexiones sobre el parentesco y las relaciones intergeneracionales entre mujeres de una misma familia, originarias de un solo Territorio: la aldea Santa Isabel en la Tierra Indígena Uaçá (Oiapoque/AP). Siendo yo misma inserta en las relaciones de parentesco que me propongo presentar en la investigación. También está en el artículo las relaciones de parentesco desarrolladas entre las mujeres y los karuãna. Además de las relaciones que se desarrollan a través de los sueños, los objetos y gráficos como sustancias que pueden producir parentesco en la vida cotidiana. A lo largo de este relato mío, explicaré cómo surgen estas relaciones para mí y cómo se conectan entre sí en nuestro-sistema.

Palabras clave: Karipuna de Amapá; Parentesco; Mujeres Indígenas; Territory; Etnología Indígena; Territorio.

Introdução

Este artigo nasce de considerações existentes em minha Dissertação de Mestrado em Antropologia, uma pesquisa que realizei com indígenas mulheres¹ pertencentes ao povo Karipuna do Amapá. Sou também uma mulher Karipuna, o que faz com que a escrita desta pesquisa seja desenvolvida por alguém que escreve, fala e pensa dentro das lógicas e termos do sistema de seu próprio povo, os Karipuna. Estar falando, escrevendo e pensando de dentro do povo é algo que realizo a partir de nossas epistemologias Karipuna. Porém, dialogando-as com Grada Kilomba (2019) e Oyèrónke Oyewùmí (2021). Com Kilomba quando escreve que todos falamos de um tempo e lugar específicos e com Oyewùmí, quando explica que pesquisamos a partir de nossa identidade social, localização espacial, temporal e literaturas acadêmicas. Neste artigo falo, escrevo e penso a partir de ser Karipuna, *parenta* e antropóloga.

“Epistemologia”, tal como Kilomba (2019) explica, é uma palavra derivada de outras duas em grego, a primeira delas *episteme*, significa conhecimento, enquanto a segunda, *logos*, significa ciência. Os povos indígenas possuem suas próprias epistemologias, são povos que realizam as ciências do Território (XAKRIABÁ, 2018). Nossa epistemologia é o que chamamos de *nosso-sistema*². Enquanto o *parentesco*, no texto o compreenderei como categoria de mobilização e estratégia política para os povos originários. Penso *parente* em diálogo com Gersem Baniwa, quando este escreve:

O termo *parente* não significa que todos os indígenas sejam iguais e nem semelhantes. Significa apenas que compartilhamos de alguns interesses comuns, como os direitos coletivos, a história de colonização e a luta pela autonomia sociocultural de nossos povos diante da sociedade global. (BANIWA, 2006, p. 30).

1 Utilizo o termo “indígena mulher” em vez de “mulher indígena”, pois, em diálogos e convivências com *parentas* que também são discentes na Universidade Federal do Pará (UFPA), percebi em seus discursos o consenso de que a palavra indígena deveria vir antes da palavra mulher, pois, antes de sermos mulheres, somos Karipuna, Guajajara, Baré, Tembé e tantos outros povos que estão na UFPA, em suas graduações e pós-graduações, através da presença das indígenas mulheres. Pois, como já observei uma *parenta* relatar, “nós nascemos indígenas, já ser mulher é algo que é construindo posteriormente”. Ou seja, na concepção desta *parenta* nascemos com a identidade de um povo e mais tarde vamos constituindo o nosso ser mulher. Em acordo com o que dizem as *parentas* e em acordo com o que escreve a antropóloga não indígena Camille Castelo Branco Barata, o povo ao qual uma indígena mulher pertence é um marcador mais específico em suas trajetórias e narrativas do que os marcadores de gênero (BARATA, 2018, p. 13).

2 Um conceito criado e utilizados pelas *parentas* e *parentes* de meu povo de origem, ele abrange e explica os nossos conjuntos de práticas, conhecimentos e crenças (TASSINARI, 2003).

Existe na dissertação (SOARES, 2021) reflexões acerca do *parentesco* e das relações intergeracionais entre as mulheres de uma mesma família, originárias de um único Território. Havendo também na pesquisa as relações de *parentesco* Karipuna desenvolvidas entre as mulheres e os *karuãna*³. Além das relações desenvolvidas através dos sonhos, objetos e grafismos como substâncias que podem produzir *parentesco* no cotidiano. Ao longo do artigo explicarei estas relações, como elas surgem e como elas se conectam entre si e no *nosso-sistema*. Estando eu mesma inserida nas relações de *parentesco* que proponho apresentar. Trarei o conteúdo da dissertação, mas também o ampliarei neste momento de escrita pós-defesa, onde surgem novos questionamentos, interpretações, diálogos e conhecimentos sobre aquilo que já foi escrito e divulgado.

Parentesco e aldeia

Esta primeira seção é dedicada a apresentar e compreender as reflexões existentes na dissertação de mestrado em antropologia que realizei e que dizem respeito aos *parentescos* e às relações intergeracionais existentes entre mim, minha mãe e minhas tias maternas para com o Território de uma aldeia Karipuna, chamada Santa Isabel, que está nas margens rio Curipi (105 km de extensão em linha reta) e que se localiza na Terra Indígena Uaçá, no município de Oiapoque no norte do estado do Amapá (600 km de distância da capital do estado, Macapá), bioma Amazônico e região de fronteira entre o Brasil e a Guiana Francesa. Exceto eu, todas as *parentas* são nascidas nesta aldeia.

O povo Karipuna é meu povo de origem por *linhagem* materna. As *linhagens* maternas e paternas são termos que utilizamos para nos referirmos às nossas ascendências pelo lado da mãe e do pai. Minha mãe se chama Suzana e seus pais, meus avós maternos, também eram Karipuna. Sua mãe se chamava Delfina, expressava principalmente a identidade Karipuna por ser filha de mãe Karipuna e por ter sido criada em aldeias e nas tradições deste povo. Porém, também tinha origem Palikur-Arukweyene, seu pai era deste povo e ambos, minha avó e meu bisavô materno, pertenciam ao clã Wakavuyene (clã do Esteio, da Formiga Preta ou Formiguinha). Meu avô materno, se chamava Manoel, mas era conhecido como cacique Coco, era filho de mãe Karipuna e pai não indígena. Junto a Delfina fundaram a aldeia Santa Isabel e nomearam o Território com o nome de uma filha recém-nascida: Isabel, primeira criança a nascer na aldeia. Muitas pessoas que são dos povos de Oiapoque (Karipuna, Palikur-Arukweyen, Galibi Marworno e Galibi Kalinã) ou que realizam estudos na região, olham para Santa Isabel como formada originalmente e

3 Adiante explicarei quem são os karuãna e nomearei alguns deles.

principalmente a partir da história de vida do Cacique Côco. As pessoas que a compreendem desta forma não estão erradas em sua interpretação, eu como neta e antropóloga, também a compreendo desta mesma maneira, mas de forma mais ampla. É necessário olhar para Santa Isabel e compreender que a aldeia também é formada principalmente pela história de vida da primeira mulher moradora deste Território: Delfina. Este foi um dos argumentos defendidos no trabalho de conclusão de mestrado e que reforço neste artigo.

Para a realização da pesquisa conversei com Suzana (68 anos), Isabel (82 anos), Estela (64 anos) e Vitória (72 anos), as três últimas minhas tias maternas e irmãs de minha mãe. Uma das relações centrais da pesquisa foi a de compreender as relações destas mulheres com o Território da aldeia Santa Isabel, através do que estas *parentas* relatam-me e do convívio entre nós. Pois, a partir do que conheço da vida destas *antigas*, de suas oralidades e memórias, também passo a conhecer sobre a história da aldeia. Além de que, por serem filhas dos fundadores, muitas das decisões tomadas neste Território foram pensadas em função da existência de minha mãe e tias. Como, por exemplo, a primeira escola de Santa Isabel, que foi fundada para que Isabel, a filha mais velha de Delfina e Côco, pudesse estudar. Assim como o nome da aldeia, o nome da escola foi uma homenagem para ela. A aldeia é bastante evocada nos discursos destas *antigas*.

Desde a Graduação em Ciências Sociais, realizo pesquisas em antropologia em temas que possuem como protagonistas as indígenas mulheres Karipuna, nestas pesquisas dialogava com as mulheres mais próximas de mim em *parentesco*. Porém, quando solicitava a minha mãe ou tias, que contassem algo sobre como percebiam a vida das mulheres Karipuna nas aldeias ou quando perguntava sobre suas trajetórias e sobre as trajetórias de meus avós, elas contavam-me estes assuntos sempre os relacionando a sua aldeia de origem, colocando Santa Isabel como uma importante protagonista. Falar de Santa Isabel é assunto frequente nas oralidades e memórias destas *parentas*.

Para os povos indígenas, suas histórias estão ligadas ao Território e tudo tem origem nele. Logo, o que aqui escrevo tem como início e está relacionada à aldeia Santa Isabel. Ao longo desta seção, quem lê perceberá que a história do Território é a história das próprias pessoas e que a história das pessoas é a própria história do Território. Mas por que isto? Porque para nós povos indígenas não há separação entre quem somos e a Terra, ela é nosso próprio Corpo e nosso espírito, como evocaram centenas de *parentas* na I Marcha das Mulheres Indígenas, em Brasília, durante agosto de 2019 (DOCUMENTO..., 2019). Contar sobre nós é contar sobre a aldeia e contar sobre a aldeia é falar sobre quem somos. Santa Isabel não está dissociada de quem estas *parentas* são, sua mãe e pai (meus

avós) a fundaram, cresceram e aprenderam com este lugar. Os conhecimentos que possuo enquanto mulher Karipuna, mesmo não nascendo e residindo em Santa Isabel, vêm desta aldeia. Pois a oralidade e memória de meus ancestrais são passadas a mim pelas palavras de minha mãe e tias, que vivenciaram e ainda vivenciam este Território. Uma vez, na universidade, uma professora disse a mim que “os prédios possuem memória e contam histórias”. O Território também possui memória e conta histórias.

Mas não nascer ou crescer na aldeia não foi algo que diluiu meu ser Karipuna ou os laços de *parentesco*. Resido em Belém, estado do Pará. Cidade que no passado, minha mãe e tias moraram, para concluírem o ensino escolar e ingressarem no ensino superior. Saíram de sua aldeia com o auxílio do pai e da mãe, para a capital paraense. Belém, ainda se constitui como um local estratégico para os Karipuna e *parentes* de outros povos de Oiapoque, que ingressam através das políticas de ações afirmativas na Universidade Federal do Pará (UFPA) e que por causa disso se mudam para esta cidade. Mas *parentes* mais próximos a mim e minha mãe também se deslocam para Belém para realizarem consultas, exames e tratamentos de saúde. Além de que na infância, uma de minhas tias e muitos de meus primos residiam na capital do Pará. Isso faz com que eu tenha crescido fora da aldeia e da convivência nela, mas não fora de meu povo. Pois, convivía aqui, com os *parentes* que iam e vinham, enquanto eu e minha mãe permanecíamos na cidade.

Minha mãe é a pessoa que mais me ensina os conhecimentos de *nosso-sistema*. A partir disto, desenvolvi na dissertação o conceito de Pessoa-Aldeia, ao afirmar que ela era um Território indígena, uma aldeia para mim, afirmando também que “quem tem mãe tem Território”. Uma inversão que realizei na frase do Documento Final da I Marcha das Mulheres Indígenas (2019), que diz “Quem tem Território tem mãe”. Pois é minha mãe quem me gesta, gera, cuida, alimenta, planta sementes de conhecimentos, para que elas cresçam e se tornem árvores e florestas de conhecimentos Karipuna. Ao tecer meu Corpo, Suzana constitui-me enquanto mulher Karipuna e constrói *parentesco* comigo. Caminho desde o útero junto a minha mãe. Compreendo que as mulheres mais velhas, as quais nós Karipuna, nomeamos de *antigas*, constroem os Corpos das crianças e jovens que nas gerações seguintes se tornaram as *antigas* e *antigos* das aldeias. Minha mãe me nutre e cria com as histórias de nosso povo e dos povos vizinhos em Oiapoque. Mas me nutre também com um protagonismo indígena que transpõe as fronteiras de Santa Isabel.

O conceito de Pessoa-Aldeia com o qual visualizo a minha mãe, é inspirado no conceito de Corpos-Territórios, que aprendi entrando em contato com a literatura da educadora Célia Xakriabá (2018), indígena do povo Xakriabá. Em sua dissertação, ela define Corpos-Territórios como: Lugares que guardam a oralidade e a memória de um

povo. O Território pode ser Corpo e o Corpo pode ser Território. Pois, ambos são um só. Suzana é a representação de Santa Isabel para mim. Myrian Veloso Krexu, *parenta* do povo Guarani Mbyá, escreve que “O indígena guarda no Corpo a sua história” (2020, s/p). Suzana guarda em sua fala, memória e ações a aldeia Santa Isabel. A Pessoa-Aldeia ou os Corpos-Territórios, neste artigo, não são mais que a afirmação de que nós e a Terra somos uma só. Terra com “T” maiúsculo, pois a vemos como pessoa, por isso também escrevo Território, Corpo, Corpos-Territórios e Pessoa-Aldeia em maiúsculo, para demarcar que os compreendo como pessoa nesta escrita. O Corpo-Território de Suzana, ou a Pessoa-Aldeia quem ela é, forma quem sou. O Corpo de Suzana compreende os Territórios visíveis e invisíveis, conforme explicarei na seção a seguir, ao tratar de seu *parentesco* com os *karuãna*. A figura de minha mãe converte-se em Território. Pois aquilo que aprendo com meu povo vem principalmente dela.

Retomando, a discussão de que nós e a Terra somos Corpo e espírito e de que as nossas trajetórias não estão dissociadas do Território. Quando penso com meu povo, penso também na aldeia, no rio Curipi, no rio Uaçá e em outros locais do Território. A relação que mantemos com o Território é de *parentesco*, especificamente o entendemos como mulher e como mãe. Reinaldo Fleuri (2017), filósofo e educador, se refere aos Territórios indígenas como “Mãe Terra” e “Pachamama”, como um Território que nos nutre, tal como uma mãe que nutre a suas/seus filhas/os. Os povos originários cuidam e protegem esta mãe. Ainda de acordo com Fleuri, isto é uma relação de reciprocidade e de dádiva que a Terra mantém com os povos originários e vice-versa. Ainda com relação aos seres humanos e a Terra, ou aos Territórios, Ailton Krenak (2019) diz que a “humanidade” foi se alienando da Terra a partir do pensamento de que a Terra é uma coisa e que os humanos são outra, trazendo a discussão de que os povos indígenas não pertencem a esta humanidade que se vê separada do Território. A Terra é lugar de cosmopercepções (OYEWÙMÍ, 2021) e Territórios em disputa.

O “Manifesto das primeiras brasileiras —As originárias da Terra: A mãe do Brasil é indígena”, publicado durante o lançamento da Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), em março de 2021, é documento que afirma que nossos Corpos são Corpos-Territórios, que nós indígenas mulheres somos a própria Terra. Neste Manifesto a Terra é mulher e representa os valores e memórias matriarcais das *parentas*. As indígenas mulheres da ANMIGA afirmam: “a Terra é irmã, é filha, é tia, é mãe, é avó, é útero” (MANIFESTO..., 2021, s/p). Mas também afirmam que as mulheres são Território ao dizerem que somos “mulheres biomas”. Célia Xakriabá (2018, p. 26–42) explica que a “relação que temos com o Território não é uma relação da

Terra como matéria, mas uma relação ancestral do Território como Corpo e espírito”. Para ela, o “Território não é apenas o lugar de morada do Corpo, mas também o lugar sagrado de morada da alma”. Na literatura de Marisol De la Cadena (2018), antropóloga não indígena, aparece o antropoceno, uma era geológica e atual em que a humanidade se torna uma força capaz de destruição planetária. Em *nosso-sistema*, nós não pertencemos a esta humanidade, tal como coloca Krenak (2019), mas para esta humanidade a Terra não assume o papel de mãe e a Terra, ao se proteger da humanidade que a destrói, se vinga como forma de autopreservação.

Francineia Fontes (2020), antropóloga Baniwa, fala que as mães, avós e tias são as primeiras a ajudarem na educação da criança e que somente depois o pai começa a ajudar, enquanto minha mãe narra-me que na aldeia os primeiros ensinamentos das crianças são com a mãe. Em meu caso, ser Karipuna é algo que somente posso aprender com minha família materna, pois a família de meu pai é não indígena. Quando minha mãe e minhas tias contam-me sobre o Território e outros ensinamentos, elas estão constituindo-me como indígena Karipuna, como *parenta* deste povo.

Em conjunto com as *parentas*, há também um ato que constitui meu *parentesco* e este é a escrita. Ao escrever com base no que as *parentas* me narram tomo ciência e faço o registro de muitos acontecimentos e histórias de meu povo, assim, me constituindo como Karipuna também através da escrita da dissertação (SOARES, 2021) e deste artigo. O ato de escrever, para mim, é subjetivação Karipuna e processo de tornar-se *parente*, pessoa e pertencente a um coletivo. O que quero dizer é que o processo de escrita com as *parentas*, é um processo de descoberta. Pois, a partir do escrever, fui apropriando-me de conhecimentos e me ressignificando como mulher Karipuna. Além de que nesta pesquisa, as vozes das *antigas* e *parentas* é que são os cânones de uma antropologia indígena, em que não somos os objetos de pesquisa, mas as referências teóricas e as protagonistas (FRANCHETTO; BONILLA, 2015).

Trago, a seguir, parágrafos construídos a partir de conversas com minha tia Isabel, que também estão presentes na dissertação (SOARES, 2021) e que explicam a trajetória da aldeia a partir de sua própria trajetória e percepções: Isabel conta que o primeiro morador de Santa Isabel foi Côco. Depois de algum tempo seu pai trouxe Delfina para morar consigo na aldeia. Os dois foram a primeira família a residir no lugar. Depois do casal fundador, a segunda família foi a de Florêncio (irmão de Côco), que se casou com uma prima, chamada Davina. Côco queria que Florêncio morasse em Santa Isabel, não somente por ser seu irmão, mas também por tê-lo criado como filho. Vovô o ajudou a construir a casa, que assim como a primeira residência de Côco, também foi um barraco

de palha. A terceira família a se mudar para Santa Isabel foi a de um Karipuna chamado Henrique dos Santos. De acordo com minhas tias e mãe, as pessoas passaram a pedir a Côco um pedaço de terra na aldeia para construírem suas casas, pelo fato de que por ele ter chegado primeiro ao Território, se entendia que ele era a liderança daquele lugar. Assim meu avô foi permitindo que outras pessoas se mudassem para Santa Isabel, mas sempre com a condição de que ele indicasse onde a casa do novo morador deveria ser construída.

Tia Isabel também traz a informação de que Côco, em sua segunda casa na aldeia, um sobrado de madeira, abriu um empreendimento: uma pequena mercearia em que vendia sal, café e outras mercadorias que minha tia classificou como produtos de primeira necessidade. Para comprar o que iria vender no pequeno comércio, o pai saía de canoa às 5h da aldeia para chegar ao Oiapoque às 21h, completando que na época as pessoas viajavam em uma canoa a remo ao longo do Curupi para o Oiapoque.

Porém, Isabel logo mudou de assunto e passou a tratar de como surgiu a primeira escola da aldeia, a segunda existente em nosso povo. Sobre o surgimento da educação indígena escolar na aldeia de meus avós, Isabel comenta que isto ocorreu por conta de sua existência, pois, Côco fundou a escola por não haver um lugar onde sua filha pudesse estudar. Quando estava na idade de oito anos, o pai construiu uma escola ao lado da residência em que moravam, que na época já era o casarão com o comércio. Solicitou ao Serviço de Proteção aos Índios (SPI) uma professora, para que pudesse ensinar Isabel, assim como as outras crianças e jovens que moravam na aldeia. A professora enviada pelo órgão foi Verônica Leal, que anteriormente havia lecionado na Escola Mixta da Aldeia Espírito Santo, a única professora entre os Karipuna até então. Durante o tempo em que Verônica morou em Santa Isabel ficou residindo na casa de Delfina e Côco. Isabel afirma que no princípio foi o pai quem custeou a estrutura da escola, as carteiras e as refeições das/os alunas/os. Porém, muitas crianças começaram a se matricular e nisto Côco percebeu que era necessário pedir ajuda do governo para formalizar a escola e criar um grupo indígena escolar. Porém, quando solicitou este auxílio Isabel não estava mais na aldeia, já havia viajado para Belém com Verônica, que a matriculou no internato do Colégio Santa Rosa, uma instituição de ensino católica que até hoje se localiza na Travessa Padre Eutíquio, no Bairro Batista Campos, região central de Belém. Isabel diz: “assim começou Santa Isabel, uma história muito linda, tudo feito pelo seu avô, que criou a aldeia e trouxe a primeira escola para ela” (Isabel, entrevista, julho de 2020, Macapá).

Perguntei o que ela lembrava da aldeia da época da infância. Ela respondeu que sua infância foi o período mais feliz de sua vida e que o modo como as pessoas viviam na aldeia foi um dos acontecimentos mais bonitos que já presenciou. Nisto lembrou seu

segundo irmão, Luís, três anos mais novo e que já faleceu. Contou também que quem produzia a farinha em sua família eram as mulheres, especialmente a mãe Delfina e suas avós Vitória e Suzana, que também haviam ido morar em Santa Isabel. A farinha produzida por elas era comercializada por Côco em Oiapoque, para abastecer a cidade. Seu pai sempre incentivava os outros parentes a produzirem farinha e plantações de frutas, este era um assunto do qual sempre falava aos finais de semana, quando a casa do cacique se enchia ainda mais de visitantes.

Depois de muito falar em Côco, questionei a Isabel sobre Delfina. Minha tia respondeu que ela apoiava todas as decisões que o marido tomava com relação à aldeia e ao povo, que sua responsabilidade era cuidar do casarão onde moravam e das pessoas que lá residiam. Afirmou que enfrentava as dificuldades. Quando Côco não podia pescar, era ela quem pescava. Completando com a informação de que na época da fundação da aldeia, Côco por vezes tinha de se ausentar e Delfina passava noites dormindo sozinha e grávida no vasto Território de Santa Isabel, ato que somente uma mulher de muita coragem poderia realizar, pois a aldeia é cheia de *karuãna*.

A conversa não está transcrita, mas foi organizada em formato de texto e segue a lógica e a sequência dos assuntos que foram evocados. Por ser uma conversa, em muitos momentos, os assuntos são interrompidos e se tornam outros, na dissertação (SOARES, 2021) é possível perceber que memórias se repetem. Mas, como escreve Ecléa Bosi (1994, p. 1–3), “os erros ou lapsos das memórias são menos graves. O interesse está no que foi lembrado, no que foi escolhido para perpetuar-se, pois a memória é um infinito do qual só registramos um fragmento”. Nas seções a seguir estarão o conteúdo de outros diálogos que tive na dissertação com as *parentas*. A intenção que tive para com eles foi a de colocar sobre a forma escrita as principais memórias que elas têm de suas próprias trajetórias e relações com a aldeia. Agora passo a tratar das relações de *parentesco* que mantemos com os *karuãna*, em especial com os *karuãna hobo*.

Tecendo parentesco com os karuãna, entre estes os hobo

Os *karuãna* são, de acordo com os *parentes* de meu povo e dos povos Palikur, Galibi Marworno e Galibi Kalinã: pessoas que vivem no *Outro Mundo*, onde são gente como nós, e que apenas os pajés conseguem ver e se comunicar com eles. Vêm do mar, dos rios, dos lagos, das matas, do espaço e são espíritos de aves, cobras, peixes, árvores e estrelas (ANDRADE, 2009). Ainda em acordo com a escrita dos *parentes*, os *hobo* são definidos

como *karuãna* das florestas. Embora as oralidades das *parentas* e a bibliografia de Antonella Tassinari (2003) também os definam como moradores das cavernas.

O *nosso-sistema* divide o mundo entre o *mundo dos humanos* e o *mundo dos karuãna*. O *mundo dos humanos*⁴ é o *visível* e o *mundo dos karuãna* o *invisível*, ambos os *mundos* dialogam e influenciam um ao outro. Dentro do *mundo dos karuãna* existem subdivisões, pois os encantados vivem em várias dimensões, como explicado no parágrafo anterior. Eles são muitos. Por exemplo, *Warukamã* é a estrela D'alva; *Aramari* é uma Cobra Grande que não permitia que nós habitássemos ao longo do rio Curipi; *Lapôsinie* é uma outra Cobra Grande que faz parte da constelação das plêiades e *Kuahí* é um cardume de peixes que dominava os rios.

Quem me ensinou sobre os *hobo* foram tia Estela e minha mãe, Suzana. Em *nosso-sistema* os *hobo* são um tipo de *karuãna* de baixa estatura, que possuem o corpo miúdo coberto de cabelos e que andam sempre em pares e de mãos dadas. Os *hobo* sempre estão em casal a brincar, não se separam, podendo os pares serem compostos por uma *hobo* fêmea e um *hobo* macho, ou por duas *hobo* fêmeas, ou por dois *hobo* machos. Os casais de *hobo* de gêneros opostos são considerados os mais fortes para as pajelanças. Os gêmeos são a versão humana destes *karuãna*, que encantaram ou o pai ou a mãe das crianças, para assim poderem vir ao mundo na forma de seres humanos. Todo casal de *hobo* sempre está acompanhado de um cachorro, que também é um *karuãna* e que se chama *xen hobo*. O *xen hobo* também nasce sob a forma humana, sendo ela ou ele a primeira irmã ou irmão que nasce logo após aos gêmeos. Os *hobo* no *mundo dos karuãna* eram donos do *xen hobo*, era seu bicho de estimação. O *xen hobo* com saudades dos donos se torna irmã ou irmão dos *hobo* nesta nova vida. De acordo com Suzana, o *xen hobo* é uma espécie de guarda dos *hobo*, ela diz que estes *karuãna* compõem uma *linhagem*. Minha mãe é gêmea, portanto, é *hobo*. Após o nascimento dela e de seu irmão Vicente, seu par, como minha mãe mesma define, meus avós tiveram uma filha caçula, Estela. Esta é considerada o *xen hobo* dos gêmeos. De acordo com o cacique e pajé Jackson⁵ de Santa Isabel, o irmão ou a irmã que é *xen hobo* é pajé mais forte que os *hobo*. Por minha mãe, ser uma *hobo* e minha tia e tio, *xen hobo* e *hobo*, isto torna-me filha e *parenta* de *karuãna*. Logo, *karuãna* também podem ser pessoas e termos relações de *parentesco* com eles.

Cecilia Mccallum (1999 p.17), antropóloga não indígena, em artigo com o povo Kaxinawa, explica que “se os homens mexem muito com sangue (que é domínio feminino)

4 Meu povo chama este mundo de “*mundo dos homens*”, porém, faço alteração neste conceito. Pois falar em “*mundo dos homens*” traria um caráter androcêntrico à pesquisa e esta não é minha intenção ao tecer este estudo com mulheres.

5 Comunicação pessoal com o pajé Jackson em janeiro de 2020.

e as mulheres com o mundo espiritual (que é domínio masculino), se um domínio invade ao outro, o homem pode se tornar yupa (sem sorte na caça) e a mulher perde a capacidade de fazer bebês

humanos, podendo parir gêmeos”. Em meu povo o sangue menstrual (*djispoze/lalin*) é domínio exclusivamente feminino, enquanto os aspectos espirituais são de domínio tanto dos homens quanto das mulheres com o dom para a pajelança. Se os homens têm contato com o *djispoze*, eles se tornam “panema”, azarados para a caça e a pesca. Porém, de acordo com Suzana, a vinda de bebês gêmeos é atribuída não a *lalin*, mas ao acontecimento de um homem Karipuna ter sido encantado por *karuãna bobo* em suas andanças pelas matas. Antonella Tassinari (2003) afirma que aprendeu com nosso povo que os gêmeos são gerados a partir do contato das mulheres menstruadas com os *bobo*, informação que também recebi de minha tia Estela. Além de que, a pesquisadora explica que uma importante morada destes *karuãna* é um elevado na ilha do Karipurá (Território na Terra Indígena Uaçá, onde nasceram meus avós maternos), chamado Buracão, que forma uma grande gruta com passagens subterrâneas. A partir dos conhecimentos de minha tia, de minha mãe e dos escritos de Tassinari (2003), compreendo que os gêmeos podem nascer tanto do contato com *djispoze*, quanto a partir do encantamento do pai das futuras crianças.

Meus avós tiveram filhos gêmeos porque meu avô foi encantado por *bobo*. Ao encantarem o cacique Côco, estes *bobo* deixaram o *mundo dos karuãna* e se tornaram gêmeos humanos. Como dito, os gêmeos nas aldeias são considerados pessoas especiais com o dom para a pajelança. Suzana desenvolveu este dom voltado para o ato de sonhar. Minha mãe afirma ser uma *bobo*, que vê e sente através dos sonhos (LÓPEZ GARCÉS; SANTOS KARIPUNA, 2021). Seu irmão, Vicente, também desenvolveu o dom para a pajelança, mas voltado para o ato de sonhar e cantar para chamar outros *karuãna*.

A *bobo* que me cria, minha mãe, chama minha atenção para a informação de que a pajé Karipuna mais *antiga* que conheceu se chamava Cecilia, que realizava grandes e importantes *turé*⁶. Suzana acrescenta que foi em um *turé* realizado por esta senhora, que

⁶ De acordo com o *parente* do povo Palikur-Aruakweyene e antropólogo Adonias Guiome Ioiô, especialista na festa do *turé*, o *turé* é uma festa realizada pelos povos Karipuna, Galibi Marworno e Palikur. Para o *parente*, “o *turé* possui especificidades próprias ao ser realizado por cada povo e está ligado as tradições, identidades, Territórios, calendários, cosmologias e demais elementos da natureza e de *outros mundos*” (IOIÔ, 2021, s/p). O *turé*, em acordo com sua oralidade, possui organização própria: períodos, dias, músicas, cantos, ritmos, coreografias, instrumentos musicais (flautas), bebidas, regras, agradecimentos, respeitos, éticas, mastros, maracá, bancos, enfeites, pinturas, grafismos corporais (marcas), carimbos faciais, adornos corporais, movimentos corporais e caxixi. Participando várias pessoas de sua realização. No *turé* o pajé convida os *karuãna* para participarem da festa, nele há a comunicação

uma pajé mulher informou para sua mãe, minha avó Delfina, que o bem mais precioso que a filha possuía era uma cobra Sucuriju, um *karuãna* que habitava em seu olho. Na época minha mãe era uma bebê de colo e antes deste *turé*, outros pajés já haviam informado minha avó sobre a presença da cobra. Até mesmo Isabel, minha tia mais velha e quem nomeia a aldeia, percebia a presença da cobra na irmã bebê, enquanto ajudava a mãe a cuidar dos gêmeos. As relações de Suzana com o *invisível* caminham por toda a sua trajetória: por suas viagens pelo *mundo dos karuãna* através dos sonhos e pelas demais vivências no *mundo visível* como uma mulher *hobo* com uma Sucuriju em seus olhos castanhos. Construindo assim relações de *parentesco* e pajelança com os *karuãna*.

Mas as relações de Suzana com os *karuãna* também passam pela sua relação com a cultura material e com os desenhos. Com a cultura material, quando a mãe a ensinou a fazer cuias para o *turé* e a desenhar os grafismos, assim como em sua passagem pela Fundação Nacional do Índio (Funai) e pela sua atual permanência no Museu Paraense Emílio Goeldi, instituições em que realizou trabalhos voltados para a documentação e cuidados da cultura material de diversos povos indígenas. As relações com os desenhos ocorreram durante a pandemia de covid-19 entre os anos de 2020 e 2021, quando compartilhei com ela meus lápis de cor e canetas hidrográficas, ocasião em que minha mãe com saudades da aldeia, de suas pesquisas e trabalhos com conservação em Território museal, passou a desenhar colares, brincos, maracás e aros emplumados. Também passando a desenhar os *karuãna*: alguns como os *vê*, outros conforme os imagina, em acordo com as histórias que ouvia da sua mãe Delfina. Suas relações com os desenhos fortaleceram nosso *parentesco* e relação de mãe e filha Karipuna, conforme explicarei na seção a seguir.

entre os *seres visíveis* e os *seres invisíveis* que são moradores dos *diferentes mundos*. Sendo o *turé* também uma homenagem a lua, mas especificamente a lua cheia (c.f. IOIÓ, 2021). De acordo com Suzana Primo dos Santos Karipuna “o *turé* é um ritual com muitas normas e regras, realizado pelos pajés nos períodos de outubro e novembro, quando celebram as derrubadas e os plantios das roças, está ligado ao ciclo agrícola. O *turé* também é realizado como forma de pagamento pela cura de uma pessoa que estava doente. O espaço do *laku*, onde é realizado o ritual do *turé*, é em forma de roda, com mastros ao meio, bancos de quase dois metros, representando jacarés, cobras sucuriju e peixes espartates, todos pintados com grafismo de *kuabí*, pintas de cobra-grande e outros. Durante este cerimonial não podemos atravessar os bancos, a mulher menstruada tem que pedir autorização do pajé para poder entrar no *laku*, depois de defumada pelo pajé ela pode entrar no espaço sagrado. Todos os convidados não podem comer peixe durante três dias antes da realização, tudo é devidamente organizado com muito respeito, porque estamos lidando com *karuãna* de *outro mundo*, que vem tanto do *mundo do alto* (céu) quanto do *mundo de baixo* (água)” (LÓPEZ GARCÉS, KARIPUNA, 2021, p.108-109).

Sonhos e desenhos que tecem parentesco

Em *Ideias para adiar o fim do mundo*, Ailton Krenak diz que o sonho “é uma orientação para as escolhas do nosso dia a dia, que nele os povos indígenas buscam cantos, curas e inspiração, que somente podem ser obtidas através deles, pois, é somente através dos sonhos que estas possibilidades estão abertas”. Krenak também fala que o mundo dos sonhos, para nós indígenas, “não é um mundo paralelo, mas um mundo que possui conexão com o que estamos vivendo agora, porém, com uma potência distinta” (KRENAK, 2019, p.51–67). Completando em seu livro seguinte, *A vida não é útil* Krenak afirma que: [...] que o sonho é uma prática que pode ser entendida como regime cultural em que, de manhã cedo, as pessoas contam os sonhos que tiveram. Não como uma atividade pública, mas de caráter íntimo [...]. O que sugere também que o sonho é uma veiculação de afetos [...]. Mas também de como o sonho afeta o mundo sensível.

[...] o sonho é uma prática que pode ser entendida como regime cultural em que, de manhã cedo, as pessoas contam os sonhos que tiveram. Não como uma atividade pública, mas de caráter íntimo [...]. O que sugere também que o sonho é uma veiculação de afetos [...]. Mas também de como o sonho afeta o mundo sensível. (KRENAK, 2020, p. 37–38).

Relacionando estes escritos de Krenak (2019; 2020) com o dom de sonhar de Suzana, e, portanto, com o *nosso-sistema*, pode-se dizer que quando nós Karipuna nos deitamos para dormir e sonhamos, estamos em contato direto com o *mundo dos karuãna*. Porém os pajés possuem um dom especial para interpretar estes sonhos. Além de que os sonhos dos pajés são mais elaborados do que os de outras *parentas* e *parentes* que não possuem o dom para a pajelança. Sobre os sonhos, Davi Kopenawa, xamã Yanomami (KOPENAWA; ALBERT, 2015), explica que na cidade os não indígenas dormem sem sonhos, pois seus pensamentos são confusos e obscuros, por ouvirem apenas os ruídos dos carros, dos rádios, dos televisores e máquinas. Kopenawa completa afirmando que o sonho é uma escola e que é nele que se aprende as coisas de verdade. Mesmo na cidade minha mãe não deixou que as fumaças dos brancos poluissem seus pensamentos e sonhos. Ela afirma enxergar o *mundo invisível* na aldeia e na cidade, quando acordada e quando dorme.

Aprendi com Suzana que os sonhos devem ser contados àquelas e àqueles com quem desenvolvemos relações de *parentesco* e afeto, pelo horário da manhã ao acordar. Além de que o ato de contar ou ocultar o conteúdo dos sonhos afeta o *mundo visível* (*mundos*

humanos) e o *mundo invisível* (*mundo dos karuãna*). Suzana confia-me seus sonhos de pajé *hobo* pelas manhãs e ensina-me que devo realizar o mesmo.

Desde a infância, lembro-me de acordar pela manhã e de Suzana dizer-me que narraria e interpretaria um sonho. Quando era criança e adolescente, não gostava que ela me contasse sobre os sonhos, pois tinha medo de dormir e começar a ter estas mesmas visões que me pareciam tão incomuns, embora também tivesse sonhos diferentes daqueles que os brancos sonhavam. Depois de adulta compreendi a necessidade de minha mãe contar-me o que sonhava. Compreendi também que estes eram sonhos de pajé. Minha mãe os relatava, pois a prática de contar os sonhos para os *parentes* com quem se vive é um ritual que possuímos e este também era um momento de compartilhar comigo os conhecimentos que adquiria neles. Uma mãe Karipuna ensina sobre os conhecimentos do povo às suas filhas e filhos, era isto o que ela fazia comigo, ensinava-me sobre os conhecimentos que os pajés adquirem quando sonham e sobre a importância deste ato. Porém, Suzana relata que nem tudo o que sonha pode contar, pois alguns conteúdos dos sonhos são conhecimentos perigosos para outros que não são pajés ou que são não indígenas.

A relação que Suzana tece com o *mundo invisível*, que abrange os sonhos, as pajelanças e os *karuãna*, ao trazer-me conhecimentos sobre eles, é algo que constitui e fortalece a nossa relação de *parentesco* como mãe e filha. Ao defender a dissertação de mestrado (SOARES, 2021), uma das professoras da banca me chamou a atenção para o fato dos sonhos e dos desenhos agirem como substâncias do *parentesco* entre minha mãe e eu. Após explicar sobre os sonhos, volto-me agora para os desenhos de minha mãe e sobre como eles são algo que nos une ao *mundo invisível*, mas que também me une à memória de minha avó, Dona Delfina.

Tais desenhos foram realizados durante o período da pandemia, mais especificamente entre março de 2020 e julho de 2021. Os desenhos, em sua grande maioria, se dividem em dois grupos: o primeiro grupo se trata de representações de peças das culturas materiais de diversos povos indígenas do Brasil, principalmente de Oiapoque; já o segundo grupo é composto por desenhos que representam sonhos de pajé e os *karuãna*, principalmente as Cobras Grandes. Suzana conta que alguns dos desenhos de *karuãna* são como ela os vê, outros são como ela os imagina a partir das histórias que minha avó lhe contava quando menina.

Para continuar a se sentir fortalecida em sua relação com a aldeia e com seu trabalho em museologia, durante o período da pandemia, em que não poderia se deslocar para a aldeia Santa Isabel ou para seu local de trabalho, que é a reserva Técnica Curt Nimuendajú

no Museu Paraense Emílio Goeldi, minha mãe passou a realizar os desenhos. A produção e a existência destas imagens estreitou nossas relações de mãe e filha durante um período que Davi Kopenawa denominaria como encoberto pela fumaça das epidemias dos brancos (ALBERT; KOPENAWA, 2015), ou, na minha releitura, encoberto pela fumaça da pandemia. Enquanto desenhava, Suzana explicava-me sobre as peças, os materiais que eram feitas e pedia opinião sobre as cores e os materiais que utilizava para realizar os desenhos.

Ao longo da pandemia, participei de um projeto para o qual levei alguns dos desenhos de minha mãe, o pesquisador que fazia a curadoria do projeto disse que os desenhos representavam a resistência e a intimidade em nossa relação. Resistência, pois, a realização destas obras foi uma forma de se conectar com o Território e com a nossa espiritualidade. Suzana teceu memórias através de imagens e realizar isto é ato de resistência. Intimidade, pois a existência dos desenhos foi desenvolvida em uma relação entre mãe e filha, em que o processo criativo transpôs as fronteiras Territoriais do *visível* e do *invisível*. Os desenhos de Suzana são Desenhos-Territórios, eles formam quem nós duas somos enquanto mulheres Karipuna, e revestem-se de significados estéticos e de ordem cosmológica (RIBEIRO, 2000; VAN VELTHEM, 2000). Nos formam, pois enquanto ela os desenhava rememorava as histórias Karipuna e eu aprendia novas histórias sobre meu povo de origem.

Muitos dos desenhos e histórias que Suzana me transmite, ela aprendeu com a mãe. Sobre isto, conta:

Eu comecei cedo. Na aldeia o trabalho da criança é relacionado com a mãe, através da cozinha, as pequenas coisas que vai fazendo, como indo para roça também... você tem um paneirinho de acordo com seu tamanho, onde você vai carregando a mandioca, a farinha, aprendendo as coisas, isso é uma forma de diversão... a criança está se preparando para trabalhar dentro da própria comunidade... E no meu caso foi assim, com a cuia foi assim, com seis, sete anos, a mamãe pegava os frutos da cuia verde, partia, eu ajudava a tirar aquela massa de dentro da cuia para poder fazer... aí ela dizia “tu vais começar a fazer os desenhos, desenho da cobra, o *kuabi*” aí foi assim... ela começava a fazer e eu aproveitava enquanto a cuia tá bem verde naquele momento e começava a fazer os desenhos através de incisões na própria cuia e ela pintava todinha... esse foi o meu primeiro contato com a cultura material, fui entendendo, eu não sabia o que era cultura, mas eu estava entendendo o que os *antigos* faziam antes. A mãe tenta preparar os filhos para a própria comunidade. (Suzana, entrevista, Belém, 06/09/2020).

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

Considerações Finais

Escrevi como Karipuna e antropóloga, em meu próprio *parentesco* e em minha própria família. Deste modo, através das oralidades, memórias, conhecimentos e relações com as *parentas*, fui tecendo o texto e colocando sobre a forma escrita suas trajetórias relacionadas à história da aldeia Santa Isabel, e, a partir disto, também fui pensando a minha própria trajetória e relação com o Território da aldeia, com elas e com o meu povo de origem. Como vou me constituindo, me tecendo como mulher Karipuna a partir das convivências com estas *parentas*, principalmente com minha mãe Suzana, que é a pessoa com quem mais convivo e quem mais compartilha comigo os conhecimentos do tempo das *antigas* e dos *antigos*. Ela aparece para mim como um Corpo-Território e como uma Pessoa-Aldeia que me remete a Santa Isabel. Mas também me constitui como *parenta* através das palavras escritas, pois o processo de pesquisa, para mim, também foi um processo de aprendizagem, abrangendo-se nisto as relações entre irmãs, tias e sobrinha, e entre mãe e filha no povo Karipuna.

As memórias individuais, advindas de minha mãe e minhas tias compõem uma memória coletiva sobre a formação da aldeia Santa Isabel. Elas, ao contarem sobre si, contam sobre a aldeia e sobre suas irmãs, como se suas trajetórias fossem inseparáveis umas das outras e deste Território. De fato, são inseparável, assim como minha trajetória é inseparável das suas trajetórias e da trajetória de Santa Isabel.

Busquei também pensar as nossas relações de *parentesco* não somente com o *visível*, mas também com o *invisível*, pois não é lógico para mim pensar um sem pensar o outro, nossos *parentescos* são visíveis e invisíveis. Tecem-se com os *karuãna* e com os sonhos de pajé. Demonstrando como isto pode ocorrer no povo Karipuna e como os desenhos que minha avó ensinava minha mãe a fazer nas cuias e as histórias que ela contava, chegam até mim, mesmo que agora desenhadas em papel.

Como Denise Cardoso (2006 p.73) escreve, “o passado contribui na compreensão do que está ocorrendo no presente”. Minha percepção para com o passado de minha avó e avô, para com as infâncias de minha mãe e tias, mas também com as percepções para com o *mundo invisível*, são algo que me leva a compreender o presente no qual me insiro enquanto indígena mulher e antropóloga. Além de levarem-me a compreender como as nossas memórias, a comunidade e o *parentesco* se organizam no *nosso-sistema*.

Referências

ANDRADE, Ugo Maia (Org.). *Turé dos povos indígenas do Oiapoque*. Rio de Janeiro/São Paulo: Museu do Índio/Fundação Nacional do Índio/IEPÉ. 2009.

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

BARATA, Camille Gouveia Castelo Branco. *Mulheres da montanha: corporeidade, dor e resistência entre indígenas*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

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

CARDOSO, Denise Machado. *O processo decisório de políticas públicas para o desenvolvimento local: Rio Arraiolos – Almeirim/Pará*. Tese de Doutorado em Desenvolvimento Sustentável. Programa de Pós-Graduação do Trópico úmido, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, 2006.

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

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

FLEURI, Reinaldo Matias. Aprender com os povos indígenas. *Revista de Educação Pública*, v. 26, n. 62/1, p. 277-294, maio 2017.

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

FRANCHETTO, Bruna; BONILLA, Oiara. “Os antropólogos contam tudo errado! Nós somos as autoras das nossas falas.” Entrevista com Nelly Duarte (Marubo) e Sandra Benites (Guarani). *Revista Instituto Humanitas Unisinos*. 2015.

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

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

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

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

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

KREXU, Myrian. *A mãe do Brasil é indígena*. 2020. Leitura do poema disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dtO1RuRojYc> Acesso em jul 2022.

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

MANIFESTO DAS PRIMEIRAS BRASILEIRAS – AS ORIGINÁRIAS DA TERRA: A MÃE DO BRASIL É INDÍGENA. ANMIGA — Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade, 2021. Disponível em: <https://anmiga.org/manifesto/> Acesso em:18 de maio de 2021.

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

OYEWÙMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*; tradução Wanderson Flor do Nascimento. 1. Ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

RIBEIRO, Berta. As artes da vida do indígena brasileiro. In: GRUPIONI, Luís Donisete. *Índios no Brasil*. 4 ed. São Paulo: Global. Brasília. MEC. 2000, pp. 135-144.

SOARES, Ana Manoela. *Ser indígena e antropóloga: Tecendo pesquisas com as antigas – Aldeia Santa Isabel – Povo Karipuna do Amapá*. Dissertação de Mestrado em Antropologia — Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2021.

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

VAN VELTHEM, Lúcia Hussak. Arte indígena: Referentes Sociais e Cosmológicos. In: GRUPIONI, Luís Donisete. *Índios no Brasil*. 4 ed. São Paulo: Global. Brasília. MEC. 2000. pp.83-92.

XAKRIABÁ, Célia Nunes Correa. *O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada*. Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento Sustentável. Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Distrito Federal, 2018.

Recebido em 30 de janeiro de 2022

Aceito em 27 de junho de 2022