

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

Tyrone dos Santos

**ALDEIA MANGA:**  
**PERCEPÇÕES DO TEMPO PRESENTE ENTRE O PASSADO E O FUTURO**

Juiz de Fora

2022

**TYRONE DOS SANTOS**

**ALDEIA MANGA:  
PERCEPÇÕES DO TEMPO PRESENTE ENTRE O PASSADO E O FUTURO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora, Linha: Narrativas, Imagens e Sociabilidades, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Christofolletti

Juiz de Fora

2022

**TYRONE DOS SANTOS**

**ALDEIA MANGA:  
PERCEPÇÕES DO TEMPO PRESENTE ENTRE O PASSADO E O FUTURO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora, Linha: Narrativas, Imagens e Sociabilidades, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Dissertação defendida e aprovada em 01 de agosto de 2022

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Rodrigo Christofolletti (orientador)

Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Marcos Olender

Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Pricila Enrique Oliveira

Instituto Federal de Caraguatatuba - SP

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

dos Santos, Tyrone.

Aldeia Manga: percepções do tempo presente entre o passado eo futuro / Tyrone dos Santos. -- 2022.

100 f. : il.

Orientador: Rodrigo Christofolletti

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História, 2022.

1. História. 2. Trabalho acadêmico. 3. Povo indígena Karipuna-AP. 4. Memória. 5. Narrativas, Imagens e Sociabilidades. I. Christofolletti, Rodrigo, orient. II. Título.

“A única coisa que aprendemos com a História é que não aprendemos com a História”, disse-me o padre Patrício Brennan – SVD ao dizer-lhe que iria fazer mestrado em História.

## AGRADECIMENTOS

Sou grato a você minha querida, meu querido, que colaborou comigo para a realização desse trabalho. Sim, foram tempos árduos, mas não poderia ter chegado aqui se não fosse por você. Ou seja, sintá-se engratecido, você que sabe que colaborou com essa pesquisa, lerá, ouvirá e falará sobre... que ao questionar o amadurecimento de novas concepções, colaborou claramente ou nas entrelinhas...

Aos Karuãnas, pelas energias e harmonização da natureza. Estiveram presentes em minha vida e por ter me iluminado e indicado boas companhias nessa caminhada no curso de história.

À Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF, por me proporcionar esta etapa da formação humana, acadêmica e intelectual.

Pessoas essas que durante o curso ajudaram com grandiosas reflexões como Hebe Mattos e Marileide Cassoli (ministraram a disciplina de Metodologia), Marcos Olender (ministrou a disciplina Tópico Especial em Narrativas, Imagens e Sociabilidades - Memória, História e Patrimônio Cultural II e também esteve norteando o percurso na qualificação) e Alexandre Mansur Barata (com Tópico Especial em Narrativas, Imagens e Sociabilidades - século XIX). Com admiração e carinho contamos também com as reflexões e leituras de Priscila Enrique Oliveira do Instituto Federal de Caraguatatuba – SP, durante a qualificação e a meu querido e gentil orientador, Rodrigo Christofolletti que também ministrou a disciplina de Seminário de Pesquisa em Narrativas, Imagens e Sociabilidades. Afinal de contas vocês são lembrados com carinho. De forma especial pelos seus ensinamentos, seu caráter e boa vontade que marcaram nossa história e memória de ensino e aprendizagem.

Aos companheiros e companheiras de caminhada, amigas e amigos que pelas locuções expressivas e positivas, sempre me motivaram e falaram de pensamentos propícios, para que eu pudesse alcançar esse objetivo

Enfim à você, meu muito obrigado!!!

## RESUMO

O presente trabalho tem como ponto de partida a busca pela compreensão de como a Aldeia Manga se vê hoje: percepções do tempo presente, entre o passado e o futuro. Mediante as seguintes perguntas: por que povos Indígenas? Quem são os Karipunas da aldeia Manga? E quais são as rupturas e permanências vividas na aldeia Manga? Outra questão na mesma linha de raciocínio, por que ainda são visto como “índios”, depois de todo esse tempo transcorrido. Sendo assim, o respectivo tema povos indígena, tem como foco a etnia indígena do povo Karipuna (localizada no norte do Amapá na fronteira com a Guiana Francesa), de modo especial à Aldeia Manga, família essa que por muito tempos matem viva suas histórias e memórias por meio de sua mediação e sua etnogênese como povo indígena diante das transformações que foram chegando nas suas culturas, tradições e costumes busca-se examinar o direito histórico dos ditos “índios remanescentes”, intervenção essa em suas cosmologias e cosmogonias.

**Palavras-chave:** Aldeia Manga. Povo-Indígena-Karipuna. Memória-História. Mediação-Etnogênese.

**Linha de pesquisa:** Narrativas, Imagens e Sociabilidades.

## ABSTRAIT

Le présent travail a pour point de départ la recherche d'une compréhension de la façon dont Aldeia Manga se voit aujourd'hui : perceptions du temps présent, entre passé et futur. À travers les questions suivantes : pourquoi les peuples autochtones ? Qui sont les Karipunas du village Manga ? Et quelles sont les ruptures et les permanences vécues dans le village Manga ? Autre question dans le même ordre d'idées, pourquoi sont-ils encore considérés comme des « Indiens », après tout ce temps passé. Par conséquent, le thème respectif des peuples autochtones se concentre sur l'ethnie autochtone du peuple Karipuna (situé au nord d'Amapá, à la frontière avec la Guyane française), en particulier Aldeia Manga, une famille qui a longtemps gardé vivants leurs histoires et leurs souvenirs à travers leur médiation et leur ethnogenèse en tant que peuple autochtone face aux transformations qui arrivaient dans leurs cultures, traditions et coutumes, nous cherchons à examiner le droit historique des soi-disant "Indiens restants", une intervention dans leurs cosmologies et cosmogonies .

**Mots clés:** Manga Village. Peuple autochtone-Karipuna. Mémoire-Histoire. Médiation-Ethnogenèse.

**Axe de recherche:** Récits, Images et Sociabilités.



## 1 SUMÁRIO

Introdução.....	2
1. Capítulo I – A Aldeia Manga: um micro cosmo a ser conhecido .....	9
1.1 Os Karipunas-AP .....	11
1.2 A LÍNGUA .....	16
1.3 História da fundação da Aldeia Manga.....	20
1.4 A organização em 1981 .....	29
2 Capítulo II - LEMENTOS CULTURAIS: casas, festas juninas e do santo padroeiro e a educação indígena e educação escolar indígena, entre permanências e mudanças, como a aldeia se vê hoje? .....	34
2.1 As casas.....	34
2.2 As roças.....	41
2.3 As festas juninas e Santos padroeiros .....	45
2.4 A Educação .....	50
3 Capítulo III – O ritual sagrado do Turé: O papel dos artefatos corporais na composição ritualística .....	60
3.1 O Turé na Aldeia Manga .....	63
3.2 Os Karuãnas .....	65
3.3 O Lakuh .....	71
3.4 Caxixi (Caxiri) .....	74
3.5 Os cantos de invocação.....	77
3.6 Celebração do Turé.....	81
3.7 As curas xamânicas ou Xitotó.....	82
4 – Considerações finais.....	85
5 - REFERÊNCIAS.....	91

## INTRODUÇÃO

Esse trabalho foi desenvolvido a partir do tema povos indígenas. Tal questão norteando a Aldeia Manga que faz parte do povo indígena Karipuna-AP. Isso motivou-me um texto que passasse pelas percepções do tempo presente, entre o passado e o futuro. Que de forma subjetiva parte-se da motivação de *estudar a Aldeia Manga e compreender como ela se vê hoje, buscando estabelecer uma conexão entre o tempo presente, do passado ao futuro.*

Como indígena nascido na aldeia Manga, vejo que ao desloca-me e propulse-me a uma vida acadêmica por meio das pesquisas, uma busca pela história do local, como autoconhecimento, possibilita-me mostrar para o global uma nova face de pesquisadores que também querem contar a partir de suas experiências a sua parte da história. É com muita nostalgia que faço isso, mas isso mostrou-me como ela é a aldeia Manga, que é um símbolo de mediação em sua etnogênese, nesse relato que pesquiso ao elencar os povos Indígenas na História do Brasil. Além do tempo do curso de dois anos, também estive presente durante três meses em pesquisa de campo na Aldeia Manga. Sendo esse trabalho que faz parte da dissertação de mestrado em história na cidade de Juiz de Fora, pela Universidade Federal de Juiz de Fora, no Estado de Minas gerais.

O texto problematizará quem são os Karipunas<sup>1</sup> da aldeia Manga, e quais rupturas e ou permanências a Aldeia Manga enfrenta no seu processo histórico? Nessa perspectiva se observa a elaboração de fatos e narrativas sobre o passado dos povos indígenas como é relatado na pesquisa *No Bom da Festa: o processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá* (2003), de Antonella Tassinari, ao expor os Karipunas como povo Indígena, da mesma forma nessa a pesquisa mostra a formação da Aldeia Manga pertencente à família Karipuna, ou seja, conforme foi sua constituição mediante ao um processo de mediação e etnogênese.

As descrições de parentes e antigos moradores da Aldeia Manga foi o fio condutor para que contássemos sua história. Fundada em 1973 pelo senhor Manoel Florêncio Primo dos Santos, acompanhado de sua esposa, filhos e genros, fixaram moradias nesse local, em busca de áreas de terra produtiva que serviriam para a abertura de novas roças. No entanto, as antigas roças da família, nas proximidades da Aldeia Santa Isabel, eram infestadas por muitas formigas, um dos motivos que os fizeram sair de Santa Isabel e fundarem a aldeia Manga.

---

<sup>1</sup> São 27 aldeia: Espírito Santo, Santa Isabel, Açaizal, Zacarias, Inglês, Mahipá, Txipidon, Paxiubal, Bastião, Campinho, Kutiti, Tauahu, Xato, Bovis, Taminã, Japim, Piquiá, Curipi, Estrela, Ariramba, Kunanã, Jondef, Arumã, Encruzo, Karia, Benuá e a aldeia Manga.

Nesta aldeia, os indígenas caçam, pescam, colhem os frutos que plantam e partilham entre si, e em agradecimentos dos produtos e de evento sócio-cultural e político há o ritual do Turé, momento único e festivo em que dançam, cantam na língua antiga (original, ou seja, em Karipuna), e fuma-se o tawari, juntos com os Karuãnas, seres invisíveis (do-outro-mundo) seres encantados. Este processo ocorrem em muitos momentos na lua cheia, ou então quando ocorre alguns eventos políticos, educacionais, festivos ou cultural, ou seja, nas assembleias grandes ou locais e como em formaturas de turmas que colarão graus (como um ritual de passagem), se vestem com seus belos ornamentos de plumagens e pinturas gráficas corporais de várias marcar simbólicas representando a natureza de forma geral.

E outro encontro também é com o meio urbano, ou seja com a cidade de Oiapoque-AP que fica a 25 km de distância da aldeia, local esse que os indígenas vão realizar suas vendas ou trocas (de seus produtos que de certa forma ao recordar que no passado não muito distantes isso foi muito visto no meio dos povos indígenas como “escambo” que é o nome dado para um troca entre bens matérias sem que para isso haja a necessidade de ter uma um valor capital intermediando). Permuta essa como exemplo de um produto para ser trocado ou vendido são a farinha de mandioca, a tapioca, a goma, a pimenta, a banana, inhames e frutos silvestre, artesanatos e cerâmicas de barros etc. Vendas essas dos seus produtos que também tem mesmo motivos para realizar compras de produtos como enlatados, hortifrútis, matérias de construções, materiais escolares, roupas, sapatos e ferramentas de trabalhos como facões (terçado), faca, formo (grandes tachos), panelas e maquinas de ralar mandiocas como moto de poupa, etc. E para muitos da aldeia Manga têm os estudos na universidade federal polo binacional-Oiapoque.

E mais confluência cultural nesse lugar, que chamamos aldeia Manga, há ainda e foi sendo aos pouco percebido de forma gradual as misturas, por causa da dita “miscigenação” com o “não indígena”, seja ele de outras nações e povos diferentes, mas se misturaram ao longo desse tempo que foram casando com os indígenas sejam eles descendentes de africanos, portugueses, franceses, holandeses e até mesmo árabes presentes.

Que nesse momento do tempo presente, são lembrados e rememorados seu tempo mítico e cosmológico, ocorrendo assim muito das vezes juntos, em volta de uma fogueira ou apenas sentados, como nos casarão (forma de uma casa-grande), e também no cair tarde, já no anoitecer uma pessoa mais velha contar estória para seus parentes mais novos e ouvindo histórias como da cobrar grande, do curupira, dos rios e lendas de como tudo começou a existir. De modo especial, falam no Kheuol karipuna, língua oficial da povo indígena karipuna, e, devido ao contato com a Guiana Francesa e outros povos indígenas (lá como os Galibis Marswornos e os

Palikur) falam uma língua que misturam esses idiomas com o Português. Instantes Karipuna etnia essa que se localiza no Estado do Amapá na região do Oiapoque na Terra Indígena Uaçá, que faz fronteira com a Guiana Francesa.

Que nessa narrativa dissertativa pretendeu-se pesquisar e analisar, a partir de narrativas e depoimentos de membros da Aldeia Manga sua sociabilidade formativa, bem como quais fatos são destacados como relevantes nessa perspectiva, que nos últimos tempos vem sendo relatados e discutidos por pessoas que trazem em si o senso crítico no tempo presente, sobre o passado e o que queremos deixar para as gerações futuras sobre a memória da aldeia Manga.

Uma vez que há pessoas refletindo sobre esse ponto de vista histórico, percebe-se que ao refletir sobre essa história-memória, parte-se de narrativas que englobam seu cotidiano, que muitos lá conhecem como o “mito da Cobra-grande”, e como primeiro princípio de toda sua certeza encontrando novos caminhos para compreende-se a si. Desenvolve-se assim, um plano que garantirá uma nova rota de pensamentos ameríndios. Rota essa, que constrói novos olhares nesse caminho da história dos povos indígenas.

Tencionando-se assim, a pesquisa foi desenvolvida como uma investigação na linha de pesquisa: Narrativa, Imagens e Sociabilidades, pois, percebe-se que é um tema importante para essa linha de compressão. Buscar-se-á também responder uma questão reflexiva ao nos indagar sobre o direito à terra, ou seja, como examinar o direito histórico dos ditos “índios remanescentes”, sem cometer os erros costumeiros das demais culturas e sem cometer imposições ou generalizações? E para ter bases sobre essa questão festiva de suas cosmologias conta-se com as obras produzidas.

E a partir desse encontro festivo, como fala No Bom da festa de Tassinari (2003) “possibilita chegar a uma compreensão cosmológica da identidade Karipuna”, observando assim, nossa resistência presente. Seguindo na ideia do tema proposto para a pesquisa sobre a constituição de uma aldeia indígena, percebo que há uma grande importância para o desenvolvimento desse estudo no curso de História, que se volta para uma comunidade Indígena, sendo, a população Karipuna. Busca-se enfatizar nossa história e a identidade sócio-cultural à luz de sua cosmovisão reconhecida narrativamente. Portanto na elaboração desse trabalho foi bem norteadas pelas obras de Tassinari (2003) *No Bom da Festa*. Que é pesquisa etnográfica e resultou de sua tese de doutorado na qual mostra como a família Karipuna chegou naquele local, no norte do Brasil e como começaram a se articular e a lutar pelos seus direitos, no final do século XX. Em uma perspectiva da mediação e etnogênese, assim Zélia Maria nós explica sobre a pesquisa etnográfica,

A autora diz ter procurado dar conta de um processo de construção cultural visível num momento privilegiado da história das famílias karipuna, processo que não é sem conflitos. Seus antepassados passaram por fugas, exploração, insegurança, opressão e a busca de uma espaço na região do baixo Oiapoque. Sua vida conjunta é marcada por um acordo tácito tanto na aceitação de uma chefia comum, pela participação de trabalhos conjuntos, quanto pela ética dos pajés de nunca declarar o nome de um feiticeiro, ou pela prática de abrir outra aldeia em momento de conflito entre vizinhos<sup>2</sup>.

Ponto esses que na perspectiva d' *A Inconstância da Alma Selvagem*, Eduardo Viveiros de Castro (2002) descreve como os movimentos indígenas se revelam em comum, em uma cosmovisão enquanto sociedade ameríndia, desconstruindo fontes usadas por autores de nomes, por exemplo, como Lévis Strauss sobre o estruturalismo, a ontologia e outras teses presente na obra, o que ajudou na análise crítica sobre das populações indígenas entre os Karipunas lá na aldeia Manga. Pois, segundo Eduardo Viveiros de Castro (2003) sobre a história narrada fala que “está presente em seu cotidiano é como relembrar os acontecimentos passados e almejar a harmonia da natureza no futuro”.

Outro autor que colaborou com esta pesquisa de forma ampla e cultural é Peter Burke (2005). Em *O que é história cultural?* O autor discute o valor da cultura, e nos subsidia com relação à cultura Karipuna, ao olhar suas crenças, rito e mito, língua, escrita ou oralidade, que está presente no cotidiano na Aldeia Manga.

E produção dessa magnitude que podemos compreender essa indagação. Sendo assim, no livro de Peter Burke: *O que é história cultural* (2005). Ele deixa claramente o que a dissertação quer dizer sobre uma possível noção de como atua o historiador cultural, ao deixar explícito em sua argumentação, veja: “O propósito deste livro é exatamente explicar não apenas a redescoberta, mas também o que é história cultural, ou melhor, **o que os historiadores culturais fazem**”. De certa forma, mais adiante nessa compilação outra colocação chama-nos atenção: “tenta-se aqui combinar duas abordagens opostas, embora complementares: uma delas interna, preocupada em resolver os sucessivos problemas no interior da disciplina, e outra externa, relacionando o que os historiadores fazem ao tempo em que vivem”. E o historiador

---

<sup>2</sup> BONAMIGO, Zélia Maria. TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. 2003. No bom da festa: o processo de construção cultural das famílias karipuna do Amapá. **Campos-Revista de Antropologia**, v. 5, n. 1, p. 197-200, 2004.

cultural tendo o auxílio da antropologia está sempre em buscar compreender nos mais variados espaços essas interrogações assim Priscila<sup>3</sup> afirma ao citar Monteiro,

Mais do que compreender como as culturas se transformam (ou não) sob o impacto do contato, caberia à análise antropológica compreender como as relações transculturais produzem configurações culturais específicas, cujo arranjo, que combina temporalidades distintas, depende do modo como se dão as conexões transversais que autorizam e dão sentido às traduções bem sucedidas. (MONTERO, 2006, p. 43. Apud OLIVEIRA, Priscila, 2011, p. 21).

Questões essas que instigam-se. Entretanto, como na entrevista de Robert Darnton<sup>4</sup> falando em relação aos seus autores que leu disse: “acho que a filosofia via a cultura como um poder, como uma força”. E para complementar a fala em relação ao que está sendo explícito para compreendemos sobre o que é História Cultural. É no princípio do texto do professor Fábio Pestana Ramos<sup>5</sup> que certifica: “Teorizar sobre a cultura não é uma tarefa fácil, o principal motivo é relativamente óbvio: a amplitude do tema e, portanto, a enorme gama de recortes e perspectivas possíveis que envolvem a própria definição do conceito de cultura.

Neste mesmo sentido, abordar a história cultural pode ser mais complexo do que aparenta”. Portanto intervém na questão aberta para compreendermos o que os autores nos dizem, mas entender o que é uma coisa e o que é outra coisa foi dito e explorado nas leituras que embasam a pesquisa. E como dizia Descartes<sup>6</sup> está “claro mais é distinto”, como o povo Karipuna é presente nessa história, e diferente de outros povos indígenas, povos, nações e etnias, que podemos dizer sobre ou captando em seu tempo e espaço a sua história de maneiras diversificadas na história cultura enquanto conteúdo para explica de forma única mas, heterogêneas, e para explicarmos o que é ela, nos deparamos com uma diversidade de conceitos, e isso é o que provoca e enriquece os povos.

---

<sup>3</sup> OLIVEIRA, Priscila Enrique de et al. **Cada qual tem um pouco de Médico e louco: políticas de saúde e mediações culturais entre o SPI (Serviço de Proteção aos Índios) e os indígenas**. 2011. Tese de Doutorado.

<sup>4</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jr-8MzXJAZw>. Acesso em 20 de Março de 2022.

<sup>5</sup> RAMOS, Fábio P. *Para entender a história...* História e Cultura. ISSN 2179-4111. Ano 1, Volume set., Série 06/09, 2010, p.01-12. Disponível em: <<http://fabiopestanaramos.blogspot.com.br/2010/09/historia-e-cultura.html>>. Acesso em: 09 Mar. 2018.

<sup>6</sup> DESCARTES, René; DESCARTES, Rene. **Discurso do método: Meditações: Objeções e respostas: As paixões da alma; Cartas**. Abril Cultural, 1973.

Por isso sendo uma pesquisa para compreender suas narrações e oralidades de forma coletiva ou individual da aldeia em questão autores foram essências como Walter Benjamin, 1(997) sua obra *O Narrador*, Maurice Halbwachs a memória coletiva e memória individual (2004). Hampaté Bâ a tradição viva (2010). Com esses autores podemos olhar como os relatos foram sendo dito ao longo desses tempos, que demonstrar toda uma simbologia que está presente no dos Karipunas, eles lembrar até de forma nostálgicas como antes o tempo era diferente, mas agora são eles que levarão essa tradição ameríndia para os outros que vão chegar, assim, como um dia eles chegaram no Manga e com eles veio toda sua cosmologia visíveis e invisíveis.

Por isso que Ugo Maia Andrade (2007) *O real que não é visto*, “apresenta em seu trabalho aborda dinâmicas de relações sociais, inter e intracomunitárias, geradas no campo do xamanismo e abrangendo duas qualidades de pessoas: as visíveis, ou “humanos”, e as invisíveis, “não-humanos”. Ele conta como os Karuãnas estão presentes seja no rito como no mito dos Karipunas, posicionamento assim que é dito ao falar dos Karuãnas, seres que sempre estão presente no ritual do Turé.

Que Lux Vidal (2009) *O Turé dos povos Indígenas de Oiapoque-AP*, que mostra como a experiência de ter vivenciado in loco a transformação na Aldeia, resultou em bons relatos etnográficos. Ela dá relevância ao texto que relata sobre o ritual do Turé, manifestação sagrada como uma dança que os Karipunas que veem preservando e festejando de geração em geração sempre nos momentos que lhes é propício como na aldeia Manga.

Também, foram analisados pesquisas elaboradas pelo Instituto de pesquisa e formação em educação indígena (2007) IEPÉ, instituição que contém uma gama de pesquisa (acervos) sobre a história indígena, de modo especial, do norte do país, bem como fontes já catalogadas e sempre se atualizando sobre novas perspectivas de pesquisa voltadas para a cultura Indígenas e em parceria com o Museu Kuahi.

Local esse que em seus acervos foram uma grande referência na pesquisa como na pesquisa de campo, de certa maneira ele é uma iniciativa dos povos indígenas de Oiapoque que foi criado a partir dos quatros povos Palikur, galibi kali’na, galibi Marworno e karipuna que habitam o extremo norte do Brasil, na fronteira com a Guiana Francesa.

Historicamente é uma negociação desde o final da década de 1990, o conquista de espaço esse que nasceu ano 2007 com o finalidade de dar perceptibilidade com a cultura indígena dos povos indígenas de Oiapoque e funcionamento como um centro de referência de

suas memórias, documentações e para as pesquisas de forma excepcional para os indígenas da região.

Proporcionando assim um marco para afunilar os laços dos indígenas da região, ou seja, os povos indígena de Oiapoque com os moradores da cidade de Oiapoque. Mediante a isso, a partir do o início do Museu Kuahí, nome esse que é entre os indígenas de Oiapoque muito conhecido como trata-se de um peixe tipicamente da região amazônica, que dar um padrão gráfico triangula em ligação linear ao olha-lo em seu cardume e sua visibilidade foi utilizado na decoração de artesanatos e artefatos próprios do lugar, como em seus gráfico, é comandado pelos próprios indígenas, e mais tendo um apoio muito participativo da Secretaria de Cultura do Estado do Amapá, que foi um grupo formado por integrantes dos quatros povos, que zelam e matem uma coleção com mais de 300 peças, ou mais, onde se encontram, por exemplo, peças de uso cotidiano e esculturas de madeira das populações nativas de Oiapoque relacionadas à astronomia indígena.

Sendo assim, baseando-se nessas referências bibliográficas de formas diversificadas buscando na ideia central e em cada plausibilidade dos autores em questão demonstrará como a história cultural estar em ligação com outras ciências auxiliares seja da etnográfica a antropológica e só com bases na metodologia do estudo que foi fundamentado na história oral e cultural e com os métodos auxiliares no etnográfico, um diário de campo e as entrevistas, sendo realizado a visita as aldeias Karipunanas de modo especial a aldeia Manga e participando da vida comunitária como também do ritual do Turé onde rito e os mitos (o real que não é visto) se encontram e acontecem ativamente. E em participações das reuniões e trabalhos coletivos da aldeia, como de mutirão de plantar mandioca e também no ritual xamânico de cura. Por tanto em tese busca-se responder: Por que povos Indígenas? Quem são os Karipunanas da aldeia Manga? Quais rupturas e permanências a Aldeia Manga se vê hoje: percepções do tempo presente, entre o passado e o futuro?

Para responder a esses questionamentos dividimos nosso trabalho em três capítulos: iniciamos apresentando nossos objeto: *A Aldeia Manga: um micro cosmo a ser conhecido*; o segundo capítulo dialoga com os elementos culturais da aldeia: *Elementos culturais: casas, festas juninas e do santo padroeiro e a educação indígena e educação escolar indígena, entre permanências e mudanças, como a aldeia se vê hoje?* e o terceiro, mostra a força do ritual sagrado que os caracteriza: *O ritual sagrado do Turé: o papel dos artefatos corporais na composição ritualística*. Espero que com essa trajetória possamos apresentar melhor a vida e obra da minha aldeia natal: a aldeia Manga.



## 1. CAPÍTULO I – A ALDEIA MANGA: UM MICRO COSMO A SER CONHECIDO

Pesquisa essa que parte de uma questão emergente, se acontecimentos podem assumir pertinência em momentos seguintes, sempre que, são eficientes de emergir para dentro do presente. Logo sucede ser exequível indagar claramente por esses fatos e incidentes no passado. É o que ocorre na aldeia Manga-AP, situação relatada em uma citação muito conhecida entre os pesquisadores da aldeia:

Trata-se da maior e mais populosa aldeia Karipuna. Localiza-se na região de terra firme do alto Curipi, cujas margens não são mais constantemente alagadas durante a estação chuvosa. O local sempre foi utilizado pelos Karipuna para alcançarem, a pé, a vila do Oiapoque, quando a época seca não permitia que usassem o “furo” do taparabô (...). Na década de 1970, família do senhor Florêncio e Davina dos Santos decidiu deixar a aldeia Santa Isabel (...) para escolher o novo local de morada e estabeleceram-se provisoriamente na margem direita do Curipi, onde abriram as primeiras roças. No ano seguinte, abriram roças na margem esquerda do rio, local onde construíram um *Kahbé* e, posteriormente, suas habitações. (TASSINARI, 2003, p. 187).

Trata-se portanto de uma dissertação sobre a aldeia Manga que é apenas mais uma aldeia do povo Indígena Karipuna-AP<sup>7</sup>, isto é, o povo indígena protagonista desta história. Tendo como ponto de partida a compreensão de como a Aldeia Manga se vê hoje: percepções do tempo presente, entre o passado e o futuro e mediante as seguintes perguntas: quem são os Karipunas da aldeia Manga? E quais são as rupturas e permanências com o passado são vividas na aldeia Manga?

Como não pensar em Walter Benjamin, quando este nos instiga a pensar sobre a narrativa, quando pensamos nos indígenas? Tantas perguntas vêm à mente... Então, foi aí que seu texto sobre o narrador (BENJAMIN, 1997), começou a fazer sentido e contribuiu para que eu pudesse narrar a história da Aldeia Manga, que é de suma importância para compreender o paradigma sobre a estética do Narrador, tendo os relatos de pessoas que sofrem silenciadas como no pós-colonização, encontrem respostas diante da tempestade do progresso avassalador.

---

<sup>7</sup> O povo Indígena Karipuna-AP é formado atualmente por 27 aldeias como: Espírito Santo, Santa Isabel, Açaizal, Zacarias, Inglês, Mahipá, Txipidon, Paxiubal, Bastião, Campinho, Kutiti, Tauahu, Xato, Bovis, Taminã, Japim, Piquiá, Curipi, Estrela, Ariramba, Kunanã, Jondef, Arumã, Encruzo, Karia, Benuá e a **aldeia Manga**.

No início de sua obra, Benjamim chama a atenção para o fato de o “narrador – por mais familiar que nos soe esse nome – não está absolutamente presente entre nós, em sua eficácia viva. Ele é para nós algo de distante, e que se distancia cada vez mais”. (BENJAMIN, 1997, p. 213).

Então, de acordo com Benjamim, somos narradores da vida. Mas, como um sujeito oculto e silenciado no “linear” da história pode refletir quem foi e que são eles? E o que é falado sobre eles, e ainda continuam sendo silenciado? Enfim, dando substância a essa noção, como não recorrer à obra de Maurice Halbwachs sobre a memória coletiva (1990)? Isto é, como o valor de um testemunho de pessoas que sofrem a transgressão histórica pode clarear no tempo presente, os eventos passados, dando nova compreensão ao ocorrido. Halbwachs cita o objetivo primordial de sua obra que é pertinente aos relatos dos indígenas da aldeia Manga, ao “fazemos apelo aos testemunhos para fortalecer ou debilitar, mas também para completar, o que sabemos de um evento do qual já estamos informados de alguma forma, embora muitas circunstâncias nos permaneçam”. (HALBWACHS, 1990. P. 25).

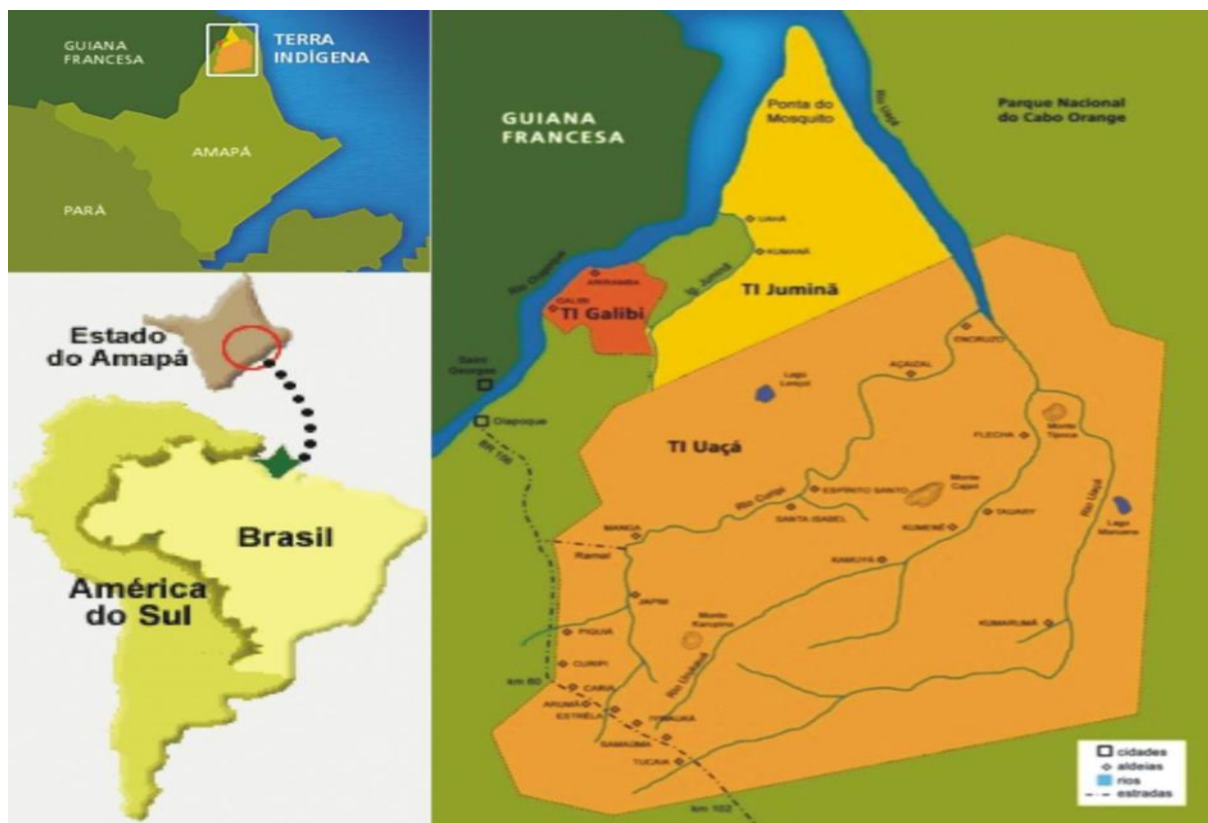
Na mesma linha de raciocínio contaremos com a colaboração do texto de Amadou Hampâté Bâ (2010) sobre a tradição viva, que com muita sapiência traz o valor da tradição oral africana, cuja visão holística servirá de referencial sobre a história dos povos indígenas no Brasil. Bâ revela-nos,

“Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos a tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulos ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e residi na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória viva” (BÂ, 2010, p. 25).

Atribuindo a noção de Amadou sobre tradição oral, relataremos como colhidos depoimentos de pessoas que estiveram, desde o início, nessa comunidade, a aldeia Manga. Essa comunidade, se localiza na parte da baixa região de Oiapoque, na Terra Indígena Uaça, terra homologada e demarcada. Foi demarcada entre os 1976 e 1979 (RICARDO, 1981) e homologada pelo Decreto 298, de 29 de outubro de 1991. Em consequência disso, antes de discorrer mais sobre a aldeia Manga, vamos compreender o percurso da etnia sobre a qual esta dissertação vai se debruçar. Quem são os Karipunas-AP?

## 1.1 Os Karipunas-AP

A etnia indígena do povo Karipuna-AP, de modo especial, a aldeia Manga, localiza-se no norte do Amapá, no Oiapoque, na fronteira com a Guiana Francesa. Como podemos ver na imagem a baixo.



A Figura 01: Mostra de forma geral a terra Indígena Uaçá, No Brasil, local aonde poderá localizar a aldeia Manga. Fonte: Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena – IEPÉ. Disponível em: <http://www.institutoiepe.org.br>. Acesso em: 19 de abril de 2019. No mapa O Ponto vermelho é aonde está a Aldeia Manga.

Elenca-se o ponto de vista histórico sobre o percurso do povo Indígena Karipuna a partir dos séculos XVII, XIX e XX, onde se faz necessário enfatizar sobre as primeiras pesquisas acerca da trajetória de vida dessa etnia. Entretanto, Tassinari (2003) afirma que, desde o início dos anos 1600 já existe relatos publicados por alguns pesquisadores franceses da época, sobre a etnia Karipuna, dentre eles se destacam Jean Mocquet, que publicou o livro em 1617 e Pierre D`Avity, que publicou em 1643. Tais autores os chamaram de Caripous, quando chegaram à região de Oiapoque, através de expedições marítimas. O padre Nelo e a Irmã Receba ponderam:

O povo Karipuna também se formou a partir de remanescentes de várias populações. O nome Karipuna é citado em relatos de viajantes já no século

XVII, como moradores do Oiapoque (Moquet, 1617). Não é mencionado no século XVIII, mas volta a aparecer em documentos do século XIX, como grupo reduzido de famílias habitantes do Baixo Oiapoque e falantes de um idioma do tronco tupi. Estas famílias, remanescentes de povos indígenas da região, e outros migrantes da região do salgado Paraense, contribuíram para a formação deste povo. No Rio Curipi reconstruíram seu modo próprio de vida. (RUFFALDI; SPIRES, 2002, p. 30).

Além disso, são fundamentais os discursos dos mais antigos que se lembram da chegada de pessoas naquela região, que se miscigenaram e tornaram-se moradores do local. Sobre a cabanagem, Risonete afirma que,

Na região norte do Estado do Amapá, ocorreu um grande movimento denominado Cabanagem que ocorreu no período de 1835 a 1840, onde os cabanos (oriundos do Estado do Pará), cuja origem do conflito se deu pela não aceitação da elite local, que era remanescente da Coroa Portuguesa, insurgiram-se contra a dominação política e econômica desta elite na região, ocasionando um grande conflito regional. (COSTA, 2016.p 6).

Essas memórias dão conta de que o principal motivo da migração de alguns povos, que vieram e se juntaram aos Karipuna que já se encontravam no território, se deu por conta da “guerra da cabanagem”, que ocorreu no estado do Pará, no ano de 1835-1836, época em que várias famílias fugiram para a região de Oiapoque e acabaram se instalando no baixo Oiapoque e, mais tarde, se transferiram para o Curipi<sup>8</sup>, sendo este o nome citado pela maioria dos estudiosos da época. Nesse período, os Karipuna eram conhecidos como brasileiros que moravam no Curipi, ou seja, ainda não era atribuído o termo indígena. Mas já podemos perceber uma heteroginização na família Karipuna, nos conta Dominique e Donizete,

[...] é possível que as primeiras famílias que chegaram à região do rio Curipi, em fins do século XIX, já se autodenominassem Karipuna. Além destas,

---

<sup>8</sup> O Curipi é o nome do rio, as pessoas sempre falam desse jeito até os dias atuais, entretanto nesse rio se encontram à suas margens as aldeias Karipunas, como a aldeia Manga. Na mitologia da Cobra-grande citada abaixo ao referenciar ao primeiro nascimento do filho da cobra-Grande que segue o pôr-do-sol, trata-se da origem do rio Curipi. “Chegando onde é o Encruzo, teve que parar, pois naquele momento iam nascer seus filhotes. Nasceu então um filhote e não demorou muito tempo, foi embora da mãe seguindo o pôr-do-sol”: Mito da cobra-grade.

confluíram para a mesma região outras famílias de origens bastante heterogêneas, incluindo pessoas de origem indígena e não-indígena que ali se estabeleceram e que, no decorrer da primeira metade do século XX, começaram a ser identificadas como integrantes do grupo Karipuna, inicialmente pela Comissão Rondon, que visitou a região no ano de 1927, e mais tarde pela população regional. (GALLOIS; GRUPIONE, 2009, p. 11).

Isso sinaliza que a população Karipuna é considerada uma etnia heterogênea, formada por vários povos, sendo estes brasileiros de vários estados, bem como, algumas nações estrangeiras, que contribuíram de forma significativa para a formação dessa etnia que se autodenominam Karipuna, como podemos observar na descrição de uma cartilha pública em 2009 pela associação dos povos Indígenas de Oiapoque, “os Karipuna são uma população heterogênea do ponto de vista étnico, prevalecendo famílias de origem brasileira provenientes do salgado paraense e ilhas do Amapá ou de lugares mais longínquos, que se misturaram a uma população local predominantemente indígena”. APIO (2009, p.11).

Todavia, pesquisas mais recentes enfatizam que o povo Karipuna migrou de outros lugares do Brasil para a região de Oiapoque, como consequência da revolta da cabanagem, porém, outra questão, como já citado acima, são os relatos de que os Karipuna já habitavam a região de Oiapoque desde o início do ano de 1600, afirmando assim, a diversidade presente entre o povo Karipuna, ou seja, pessoas que migraram de outros estados, e de mais que vieram e juntaram-se com os que já há século atrás moravam na região de Oiapoque. Ruffaldi e Spires (2006, 11) afirmam que os Karipuna “volta a aparecer em documentos do século XIX, como grupo reduzido de famílias habitantes do baixo Oiapoque [...]”. Na realidade, ocorreu uma intensa migração de outros indígenas e não indígenas no século XIX, que vieram de vários lugares e acabaram convivendo com os indígenas Karipuna e formaram novas famílias e aumentando as aldeias da família Karipuna.

E com relação a essa migração, se faz necessário refletir sobre a cultura dos primeiros indígenas a habitar esta terra chamada Brasil, nesse caso específico os Karipuna, onde habitavam um lugar de acordo com o que a natureza podia lhes oferecer e quando ficava escasso o alimento da natureza, se deslocavam para outro lugar, de maior fartura, por esse motivo o povo indígena ficou conhecido como uma nação nômade. Logo, fica a entender que o nomadismo tem influenciado a trajetória de vida dos primeiros indígenas Karipuna que migraram para a região de Oiapoque. Portanto, concorda-se plenamente com a visão de que o atual povo Karipuna é heterogêneo, pois são vários os povos que colaboraram para a formação

da atual etnia, dentre eles: indígenas de vários povos, não indígenas, principalmente do estado do Pará e estrangeiros, como, portugueses, franceses, holandeses, bolivianos, colombianos, árabes e guianenses, de modo que, todos esses povos contribuíram para a formação da etnia Karipuna. Por conta dessa mestiçagem, sempre foram vistos e chamados de indígenas “civilizados”, mas, na realidade, os próprios indígenas são sabedores de sua história de formação, que foi contado de geração para geração, pois,

O termo ‘Karipuna’ é usado como autodenominação por essa população e indica uma identidade de ‘índios misturados’ ou ‘avançados’, que é tanto atribuída como assumida pelas famílias Karipuna. A noção de ‘mistura’ expressa pelas famílias refere-se à sua origem heterogênea, bem como às constantes alianças que estabelecem com indivíduos ou famílias estrangeiras (TASSINARI, 2003, p.16).

Sendo assim, o povo Karipuna é um povo diversificado em sua cultura e formação social, que em hipótese alguma negaram sua identidade de ser indígena, apesar da mestiçagem, e que defendem com severidade e sempre lutam para que seus direitos permaneçam garantidos pela constituição de 1988.

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os **direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam**, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as

comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, ad referendum do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé<sup>9</sup>. (CAPÍTULO VIII, dos Índios).

Entretanto, de forma legal, pela constituição, como povos indígenas os Karipunas sempre estão a lutar e manter esses direitos que uma vez e outra opositores tentam burlar. E em mediação desse tempo, preservam seus costumes tradicionais como seus rituais e mitos que, de sua memória histórica, estão presentes nos dias atuais de forma memoráveis. Por isso, Le Goff afirma, que a “memória, como propriedade de conservar certas informações, remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas.” (LE GOFF, 2003, p. 423).

Da mesma forma o povo Karipuna na aldeia Manga, em suas memórias ainda demonstram um reflexo do processo de mediação em sua etnogênese, mediante esse tempo dos cinco séculos desde a chegada dos portugueses, questão essa que é ponderada a partir de sua memória, como também fica registrado em sua história (história oral) da mesma forma, cogita José D’ Assunção,

(...) é precisamente o lugar privilegiado para examinar as múltiplas relações entre Memória e História. Trataremos aqui de uma relação ambígua, complexa, mutuamente enriquecedora para cada um dos dois polos – a

---

<sup>9</sup> DO BRASIL, Constituição Federal. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Recuperado de <http://www.ritmodeestudos.com.br>, 2010.

História e a Memória. Desde já, será oportuno atentar para o fato de que, se Memória e História são coisas distintas e geram espaços de saber diferenciados, tal como já propunham autores como Maurice Halbwachs, em meados do século XX. (BARROS, 2009. p. 36).

Ou seja, a aldeia Manga representa mais uma comunidade dos povos indígenas, na linha dessa perspectiva de interpretação bilateral (BARROS, 2009), isto é, um encontro da história com a memória, sendo diversificadas e convergentes, entretanto, no mesmo local, partilham uma mesma história e ressignificam ao preservarem o passado histórico nos costumes e tradições. Dessa forma também falando em várias línguas, entretanto tendo uma materna que dizem ser o Kheuol Karipuna.

## 1.2 A LÍNGUA

Atualmente, a língua oficial da etnia karipuna é o Kheuol Karipuna e como língua de contato com a sociedade envolvente passaram a falar também o português brasileiro e Kheuol da Guiana Francesa e muitos também falam a língua francesa. Mas, para distinguir de maneira mais adequada a justificativa que os Karipunas defenderam o Kheuol como língua indígena é fundamental apontar que, antes, o território, ou seja, a região de Oiapoque ainda não era definitivamente território brasileiro. Por isso, o guianense também habitava nessa região, que mais tarde se chamaria povos indígenas de Oiapoque. Assim admite Risonete,

Naquele momento, o território do atual Estado do Amapá fazia parte do Estado do Pará, cuja área delimitada ao Norte do Estado do Amapá (...).

Para Santos (2005, p. 14-15), este conflito instabilizou a política na região onde os franceses se aproveitaram daquela ocasião e implantaram uma guarnição no Lago da Região dos Bagres (Município de Amapá). Naquele período, esta região ficou conhecida como Contestado Franco-Brasileiro, passando a ser administrada por um representante do Governo Brasileiro e outro do Governo Francês.

A principal disputa por esta área deu-se pelas riquezas ali existentes, principalmente com a descoberta de jazidas de ouro na região do Município de Calçoene.

Para amenizar os conflitos, foi assinado o Tratado de Utrech. Mas os Franceses continuam a questionar os limites da área em questão, onde Santos



(2005, p. 9) relata que somente em 1900, o Conselho Federal Suíço, através do Tratado de Berna, reconheceu o direito brasileiro a área de litígio e, em 1901, a região do atual Estado do Amapá foi incorporada como Território do Pará. (COSTA, 2016.p 6).

Baseando-se nesses limites sobre a questão da fronteira acerca do Brasil e a Guiana Francesa (Estado dependente da França), encontra-se profundamente ligada, em suas origens às descobertas e a exploração do Rio Amazonas e às lutas belicosas dos portugueses contra os franceses. Que influenciou de forma intrínseca na língua. Concorda novamente a autora,

Devido à descoberta de ouro inicialmente na região do Município de Calçoene e posteriormente no Oiapoque, principalmente na área que hoje é conhecida como **Terras Indígenas**, esteve durante séculos a presença de franceses naquela região. **Este fato contribuiu para a perda de sua língua nativa de origem tupi** e incorporação da língua francesa pelos índios.

A língua francesa apropriada pelos índios teve origem na convivência com os crioulos vindos da Guiana Francesa que falavam a língua Creoula. No processo de incorporação da língua Creoula pelos índios, houve uma espécie de agregação com a língua nativa que deu origem a “patois” ou Kheuol (nome atribuído a esta língua), onde cotidianamente e esta língua que os índios se reconhecem como língua materna. Com a introdução da educação escolar nas aldeias, os índios também incorporaram a Língua Portuguesa para se comunicarem. (COSTA, 2016.p 8).

Pois, em virtude da proximidade dos povos indígenas (a terra indígena Uaçá) com o município de Oiapoque e, sobretudo do intenso trânsito dos crioulos às aldeias em busca de ouro e demais especiarias, o povo Karipuna passaram a ser falantes da língua crioula e aderindo como língua usual. Com isso os mesmos acabaram falando a língua, que passou a ser denominada de língua patuá ou Kheuol Karipuna e que atualmente é considerada língua materna (indígena) desta etnia.

Dessa maneira, possivelmente as populações que moravam na cidade de Oiapoque acabaram aprendendo a falar a língua crioula, como forma de manter seus comércios de forma internacional, tanto é que, Andrade (1988, p. 32), enfatiza que, “não crioulos que moram no Oiapoque falam relativamente bem a *lanc-patuá* [...]”. O não crioulo, ao qual a autora se refere,

são os brasileiros, moradores de Oiapoque. Mas, com a questão do contestado que ao longo dos tempos, viriam a falar mais a língua portuguesa na cidade de Oiapoque.

Tempos esses de mudanças que remonta em seus locais de origens as línguas são um desafio que sofre mudanças e adaptações com outras línguas culturalmente ao longo da história. Formas essas como é o caso da população Karipuna. Segundo Maxwara e Antônio Almir,

Foram várias nações estrangeiras que se misturaram junto ao povo Karipuna, no qual se destacam “[...] crioulos, árabes, chineses e europeus”, além dos estrangeiros, também se misturaram brasileiros de vários estados do Brasil, assim como, indígenas de outras etnias. Essa mistura de povos fez com que, o povo Karipuna seja considerado uma etnia heterogênea.

A heterogeneidade Karipuna se refletiu também na língua, de modo que atualmente muitas famílias Karipuna são falantes de PB como primeira língua, embora se ateste a presença de famílias que utilizem o Kheuol como primeira língua. Independentemente da presença do PB, contudo, a língua Kheuól ainda hoje também está presente na vida da população. Historicamente, de acordo com os estudos realizados sobre a situação da Língua Kheuol, se supõe que possivelmente os Karipuna a adquiriram de povos da Guiana Francesa, que na época frequentava a área do Rio Curipi. Pois a língua é bem semelhante à Língua Crioula, falada pelos guianenses.

(DOS SANTOS & GOMES, 2018, p. 66).

Sendo assim, historicamente como elenca os autores o PB, ou português brasileiro, foi implantado pela colonização, sendo, uma forma de integrar os indígenas a sociedade envolvente. Processo esse que passou a proibir os povos indígenas a falar sua língua materna. Essa questão, inicia-se com a catequização no século XVI-XVII, continuou com o chamado diretório do Índio no século XVIII, com o sistema político do SPI no início do século XX e, atualmente, com FUNAI. Da mesma forma, Risonete (2016, p.8) confirma que esses sistemas “contribuíram para todo um processo de negação cultural dos índios, onde deviam se adaptar a um modo de vida europeu, eram proibidos de falar sua língua e praticar seus costumes”.

Em consequência disso sobre sua língua materna dos Karipunas não se tem informação congruente. Mas o que podemos dizer é que anciões das aldeias alegam que seus antepassados falavam uma língua de nome Karipuna, mas que a mesma foi perdida há muitos anos atrás. Até mesmo, os pajés (ou xamãs) dizem que algumas das palavras que é falada (ou cantada) no

momento do ritual do Turé são termos em Karipuna, mesmo não sendo uma referência fundamentada, tudo indica que a etnia Karipuna tinha sua língua própria.

Tassinari (2003) em sua tese de doutorado defende que, com base em estudos de um autor desconhecido, que “Karipuna” não designava uma etnia, mas era conhecida como a língua geral do Brasil, também conhecida como língua geral tupi. À vista disso declara Carlos Alberto,

O tupi e o português – foram substituídas no espaço de duas ou três gerações, pelo patuá, que é hoje a língua do grupo. Somente alguns indivíduos lembram palavras da língua antiga (Grenand: 1983, ip). A partir da década de 40, com a implantação da escola do SPI voltaram a usar o português. (RICARDO, 1983, 63).

Todavia, no momento presente a língua oficial falada pelos Karipuna é o kheoul, ou patuá, a língua portuguesa estava mais localizada nas escolas das aldeias, entretanto, sendo falada como primeira língua por algumas famílias na aldeia, e para reforçar essa questão sobre o Kheoul ou patuá, Gallois e Grupioni (2009, p. 51) declaram que,

**Falantes de línguas crioulas: Karipuna e Galibi Marworno.**

A língua adotada por esses dois grupos da região do Uaçá é o kheoul, ou patuá, falado em toda a bacia do rio Oiapoque, com algumas variações. Consta que os antepassados dos Karipuna falassem português, francês e nhengatu, porém o patuá é a língua que tomou vigor entre os atuais Karipuna.

Perante essa manifestação, fica evidente que a língua Kheoul, ou patuá, foi adquirido, a partir do intenso contato com o povo da Guiana francesa. Os próprios indígenas mais antigos afirmam que a língua Kheoul é o próprio crioulo da Guiana Francesa, mas que houve algumas adaptações com base na língua portuguesa, ou melhor, há uma variação linguística, de acordo com o povo falante, pois, além dos Karipuna, a etnia Galibi Marworno também é falante do Kheoul. E é essa Língua que é falado na aldeia Manga, como língua oficial, entretanto, falam também o português, como já explicito anteriormente que foi a demanda da política do SPI e depois manteve a mesma política pela FUNAI, que é também a língua de contato com a cidade de Oiapoque, há também a francesa língua oficial da Guiana Francesa e a língua indígenas Palikur, ou seja, as línguas de contatos.

Sendo assim além da língua portuguesa brasileira e outras políticas que foram implantados pelo projeto do SPI que chega aos Karipunas, ou seja, como forma de abasileiras os indígenas Karipunas. O SPI chega no final da década de 1930 (RICARDO, 1981, p. VII). Também com essa data da chegada do SPI afirma Álvaro Augusto<sup>10</sup>,

Com a ação na área do baixo Oiapoque por parte do SPI, por volta de 1930, o posto de major era atribuído aos líderes indígenas regionais. A partir da atuação do SPI na área, os tuxáuas locais foram também co-denominados caciques. O cacicato é um posto de comando reconhecido pelo órgão tutelar que se consagrou inclusive nos tempos da Funai.

Tempo esse que marca um novo tempo para essa comunidade. Tanto é, que na aldeia Santa Izabel, aldeia essa da qual os primeiros moradores da aldeia Manga saem, ou seja, foram em busca de uma nova terra para viver, plantar, caçar e produzir. Tal momento histórico o Tuxáua (cacique) da aldeia Santa Izabel era o senhor Côco, nome como era conhecido, que recebeu o cargo de major.

Mas, como ocorre esse processo de ir busca um novo local para ter essa nomenclatura de aldeia? Por isso, tais ponderações serão dito mais com um olhar detalhadamente na fundação da aldeia manga.

### 1.3 História da fundação da Aldeia Manga

Para Compreender essa questão sobre a fundação da aldeia Manga que atualmente é um local com aproximadamente com 1200 habitantes (senso da escola indígena Jorge Iaparrá-2021) em sua população. Baseia-se na ideia do livro de Peter Burke: o que é história cultural (2005) que corrobora em tais explicações mais locais, ou seja, sobre o local. Aqui já é claramente dito sobre uma noção do que o historiador cultural deixar explícito em sua argumentação, veja: “O propósito deste livro é exatamente explicar não apenas a redescoberta, mas também o que é história cultural, ou melhor, **o que os historiadores culturais fazem**”. Por isso quero contar essa história a parti de textos já produzidos como também de entrevistas, ouvindo as pessoas que vivenciaram esse fato.

---

<sup>10</sup> MUSOLINO, Alvaro Augusto Neves, et al. A estrela do norte: reserva indígena do Uaçá. 1999.

De certa forma, mais adiante outra colocação nesse livro chama-se atenção: tenta-se aqui combinar duas abordagens opostas, embora complementares: uma delas interna, preocupada em resolver os sucessivos problemas no interior da disciplina, e outra externa, relacionando o que os historiadores fazem ao tempo em que vivem. Questões essas que me instigam um entendimento sobre os povos indígenas, como “na aldeia Manga”, ou seja,

“Uma solução para o problema da definição de história cultural poderia ser deslocar a atenção dos objetos para os métodos de estudo. Aqui também, no entanto, o que encontramos é variedade e controvérsia. (...) Alguns veem seu objetivo como essencialmente descritivo, ou acreditam que a história cultural, como a história política, pode e deve ser apresentada como uma narrativa.”. “O terreno comum dos historiadores culturais pode ser descrito como a preocupação com o simbólico e suas interpretações. Símbolos, conscientes ou não, podem ser encontrados em todos os lugares, da arte à vida cotidiana, mas a abordagem do passado em termos de simbolismo é apenas uma entre outras.” (p. 10). “(...) embora a história cultural não tenha essência, ela possui uma história própria. As atividades de ler e escrever sobre o passado estão tão presas ao tempo quanto outras. Portanto, este livro fará ocasionalmente comentários sobre a história cultural da história cultural, tratando-a como exemplo de uma tradição da cultura em perpétua transformação, constantemente adaptada a novas circunstâncias.” (BURKE, 2005p.9-10).<sup>11</sup>

Além disso, o autor explica que é na compreensão da História como uma narrativa que constrói uma representação sobre o passado, e que se desdobra nos estudos da produção e da recepção dos textos. Argumentação essa que já demonstrar a ligação do texto com o contexto, por isso é preciso ir mais adiante do texto para entendermos essa colocação. E é esse o ponto de partida para compreendermos a história da aldeia Manga partirá de forma geral da entrevista oral, ou seja, ouvindo os primeiros moradores desse local. Tendo esta ferramenta que valida-se os relatos daqueles que foram os primeiros que chegaram nesse local, assim afirma Verena,

---

<sup>11</sup> BURKE, Peter. **O que é história cultural?** Tradução: Sérgio Goes de Paula. Rio de Janeiro. Zahar, 2005.

A história oral é, talvez, o campo da história e das ciências sociais em que mais se têm produzido textos de cunho teórico-metodológico nos últimos anos. É grande a quantidade de artigos, palestras e até livros que discutem questões como o papel do pesquisador, o transcurso da entrevista, a relação com a memória, entre outras. Poder-se-ia dizer que a história oral já se implantou atrelada à discussão teórico-metodológica que pretende garantir sua validade. (ALBERTI, o que documenta a história oral, RJ-1996, pdf 01)<sup>12</sup>.

Como também em outro preambulo faz-se uma comparação com o texto *Narrativas na História oral*,

O trabalho com a história oral consiste na gravação de entrevistas de caráter histórico e documental com atores e/ou testemunhas de acontecimentos, conjunturas, movimentos, instituições e modos de vida da história contemporânea. Um de seus principais alicerces é a *narrativa*. Um acontecimento ou uma situação vivida pelo entrevistado não pode ser transmitido a outrem sem que seja narrado. (ABERTI, 2003. p. pdf. 01).

Percebe-se que os autores explicam claramente o valor da documentação oral, assim da mesma forma Porteli esclarece-nos. Entretanto, na introdução do livro *Uso e abuso da História Oral* organizada por Marieta e Janaina diz que segundo a fala das autoras Alessandro vai lembrar que,

Fontes orais são fontes narrativas; isso tudo chama atenção ao caráter ficcional das narrativas históricas, seja as dos entrevistados, seja as do entrevistador, o que pode acarretar mudanças de perspectivas revolucionárias para o trabalho histórico.

Por isso que em seu texto fala mais de uma forma por meio da história e memória. Buscando-se em vários relatos dos moradores seus pontos de vistas, que em muitos deles encontram divergências e outros corrobora com relatos paralelos. Percebendo como o

---

<sup>12</sup> ABERTI, Verena. *Narrativa na História Oral* (ANPUH, 2003), publicado como “Além das Versões: possibilidades das narrativas nas entrevistas de História Oral” em ALBERTI, Verena. *Ouvir Contar. Textos em História Oral*. Rio de Janeiro: FGV Ed., 2004.

distanciamento vai ficando confuso em alguns relatos mediante as entrevistas, mas foi esclarecendo a real situação do fato ocorrido.

Então entendo que a história Oral documenta acontecimentos fortes e marcantes na vida das pessoas (isso é fato), em seus contextos, que vivem de formas organizadas (mas, sofre alteração ao longo dos acontecimentos e vão se organizando mediante a tais e quais) em suas sociedades. Isso está nas fontes de extrema importância de modo especial pelas próprias pessoas em suas pluralidades que vivenciam e vivenciaram mediante suas consequências por meio das circunstâncias. Os autores nos fazem perceber as cristalizações de forma narradas, como de modo tecnicamente pela entrevista, ou um diálogo com as pessoas que estiveram presentes nos acontecimentos, como será ditos dos entrevistado que marcam sua presença no início de vida na aldeia Manga.

E concepções dessas sobre a história oral que ela é entendida primeiramente como uma metodologia, e outra questão também, como que remete a uma dimensão técnica e uma dimensão teórica. A história oral segundo as autoras que organizaram essa obra<sup>13</sup> mostram que essa nova forma de pesquisa requer uma atenção especial como auxiliar outras formas metodológicas, no caso aqui, foi a etnográfica que possibilitar ir e ouvir as testemunhas.

Sendo assim, parte-se do ano de 1973 como ponto de partida nessa linha condutora na História do tempo presente, como marco inicial dessa trajetória da fundação da aldeia Manga. Na linha de frente protegendo a fronteira, entre Brasil e Guiana Francesa (França) os guardiões Indígenas Karipunas.

Foi no verão desse ano que meus bisavós passaram a residir nesse local senhor Manoel Florêncio Primo dos Santos sua esposa Davina Monteiro dos Santos e meus avós maternos Teodoro dos Santos e Constância Monteiro dos Santos, com eles também estavam Olímpio (Genro) e Margarida (filha de Florêncio e Davina) passaram. Esse espaço já era conhecido devido há duas grandes fruteiras de Manga que embelezavam aquele local, no interior da floresta amazônica. A manga é uma fruta típica conhecida na região. Sendo assim, esse local era visto como um ponto estratégico, uma vez que se encontrava próximo da Br 156, via que liga o Oiapoque-AP à capital Macapá-AP.

Em imagem podemos ver o fundado e sua esposa:

---

<sup>13</sup> Verena Alberti. **NARRATIVA NA HISTÓRIA ORAL** (ANPUH, 2003), publicado como “Além das Versões: possibilidades das narrativas nas entrevistas de História Oral” em ALBERTI, Verena. *Ouvir Contar. Textos em História Oral*. Rio de Janeiro: FGV Ed., 2004.



Imagem 02: Senhor Florêncio e Dona Davina.  
Fonte: Dissertação de mestrado de Risonete Santiago da Costa. 2016, p.14.

Dessa forma, nos relata o senhor Teodoro dos Santos que é um dos cofundadores juntamente com o senhor Olímpio, mais conhecido como Lote. Também destaca-se o relato da senhora Constância Monteiro dos Santos, esposa de Teodoro.

Em foto o casal,





Imagem 03: Teodoro dos Santos e Constância Monteiro dos Santos.  
FONTE. Ariana dos Santos, Abril de 2021.

Em respeito à fala do senhor Teodoro: \_\_\_\_\_ Primeiro as damas! Ouçamos o que conta a senhora Constância Monteiro dos Santos:

\_\_\_\_\_ Mo ka xõje ki la anē dji 1973, ki te la sezõ botã, pukisa no te Ka hive la zile ka maxe ãba hapahi - iela juk no kaz, la zile, pase la gho dlo no te la hive sel ke kanū juk no kaz. Phomiē iela ki vinī, a mo papa Florêncio akõpãie dji so bofi - iela Teodoro (Zeghet) e Olimpio ( Lote ). Ie fe no kaz iela, xak un ide ie kõpãie, xak un fe sopa, dji uat bo la ghãdãbua ie fe no batxi dji mãiok, un kabe pu no tut kote no teka fe no kuak (mun - la pale le 5 dji jãvie dji 2020).

Tradução para o português abaixo:

\_\_\_\_\_ Me lembro que foi 1973, lembro que foi no Verão, porque dava acesso de ir andando da beira do rio no meio dos aparizeiros (vegetação silvestre que nasce na várzea do rio) até nossa casa, na ilha, porque quando era água grande só podíamos ir de canoa até nossas casas. Os primeiros que vieram, foi meu pai Florêncio acompanhado dos genros Teodoro (zêguete) e o Olímpio (Lote). Eles fizeram nossas casas, cada um ajudando o outro, cada um fez a sua, logo do outro lado na terra firme eles fizeram nossas roças<sup>14</sup> de mandioca, um carber (kabe) pra todos nos onde íamos fazer nossa farinha. (Entrevista do dia 05 de janeiro de 2020).

Consequentemente, como podemos compreender no relato da senhora Constância a aldeia Manga foi fundada no ano de 1973. Como naquele verão foi fácil o acesso até suas casas que localizavam em uma ilha e que como ela refere “na água-grande” era dificultoso suas movimentações. Destacando assim os fundadores o seu pai Manoel Florêncio Primo dos Santos, seu esposo Teodoro dos Santos e outro genro Olímpio, ou como era conhecido Lote.

É sobre a mesma discussão acrescenta Teodoro dos Santos:

---

<sup>14</sup> Pedado de terra que é cultivado a raiz de mandioca, entre outras frutas como banana, inhame, pimenta será mais explicado sobre a roça adiante no texto.

\_\_\_\_\_ A kumã ki u gãgã ka pale, no vinī phomiē gate kote la, no vinī ka pagai dji Bahakãu (Aldeia Santa Isabel), no pase phox un jonē ãtixe ka pagai osinõ un nãnuit pase no teka pexe, txēbe mãje pu pote pu no kaz iela, kote gãiē sa de mang iela, a lote no te ka hete pu no mãje, la mo bope (Florêncio) save ki pi laho te gãiē zile la de pie dji mang. No ale juk laba, no maxe tut zile la, te gãiē agutxi, pak i makak, mē kumã no te txue puasõ i jibie no lese ie ale pu dãbua. Ēbe mo bope dji pu no, ato anū sabhue i netuaie pu fe no kaz esila, te sal boku. Nãnuit mun teka kute puasõ-iela la djilo, lut-iela i juk maskilili... ki mo ka xõje mo ka thuve ki akõsa mo pitxit ( li pale le 05 dji jãvie dji 2020).

Tradução para o português abaixo:

\_\_\_\_\_ É como sua avó tá falando, nós viemos primeiro olhar o local, nós viemos remando lá do Barracão (aldeia de Santa Isabel), passamos quase o dia inteiro remando ou uma noite é que a gente pescava e também mariscava comida para levar pra casa, ali onde tem aquelas duas mangueiras era onde a gente sempre parava pra comer, aí meu sogro (Florêncio) sabia que tinha a ilha logo mais acima, dos pés de manga. Fomos até lá, adamos a ilha toda tinha cutia, paca e macaco, mas como já tínhamos matado peixes e pássaros deixamos eles irem embora pro mato. Então meu sogro nos disse, agora vamos roçar e limpar pra fazer nossas casas aqui, tava muito sujo. De noite agente ouvir os peixes na água, lontras e até à matintaperera... O que eu me lembro eu acho que foi assim meu filho (entrevista do dia 05 de janeiro de 2020).

O senhor Teodoro, conta-nos que antes de começarem a fazer suas casas eles vieram averiguar o local. Que localiza-se em uma distância de quase um dia inteiro remando de canoa da sua aldeia onde eles moravam, ou seja, a aldeia de Santa Isabel, também conhecida como Barracão, então, foram essas pessoas que possivelmente foram os primeiros moradores da aldeia Manga. Processo esse que também aproveitaram para caçar e pescar, e encontrando nessa nova terra muitos outros animais silvestres. E assim, nesse local iniciaram um novo ciclo de vida e com novos projetos como de fazer suas roças.

E acrescentando mais sobre os primeiros moradores da aldeia Manga, durante a realização dessa pesquisa, realizada entre os meses de dezembro de 2021 a março de 2022 na

aldeia Manga, dialogando com outras pessoas que também diretamente fizeram parte da fundação segundo o relato de Estácio dos Santos,

\_\_\_\_\_ O Papai, Manoel Antônio dos Santos e a mamãe Maria Hilária dos Santos, também chegaram aqui no ano de 1973, foram lá pedir do Florêncio um local para construírem sua casa tinham seus filhos como Margareth, Fideliz, Idelvita, José Elito, Nilo e eu. Também nesse mesmo tempo chegou o Tio Henrique e a esposa dele a tia Edith, eles foram construir a casa deles lá próximo do Igarapé que desembocar no igarapé do cachoeirinha. O papai fez aqui próximo do rio Curipi. Lembro também que foi uma casa de madeira e cobertura de palha, fomos lá no igarapé do palha tirar folha para cobrir nossa casa. E depois de alguns tempo já aqui, foi nessa casa que também foi a primeira escola e também teve as primeiras celebrações da missa, foi daí que o padre fez convite pro papai ser o dirigente dos cultos, que ele ia viajar e fazer suas formações quase como de um diácono, e o papai fez muitas celebrações como de batizados, rezas no velórios, ele era muito procurado. Já a mamãe se dedicou mais no trabalho de corte e costuras foi uma formação que teve da irmãs e ela aprendeu esse ofício, fez muitas redes, mochilas e roupas e ela vendia aqui mesmo no manga e também o pessoa lá de fora encomendavam dela. Também tinha nossas roças pra fazer nossa farinha, a gente também pescava muito e caçava é isso que me lembro que foi nossos primeiros momentos aqui no Manga, sim também tinha as festas tanto do Turé que era mais na época das lua cheias e também de alguns eventos como assembleias e reuniões da região. Outra coisa era as festas junina e da padroeira de Nossa Senhora de Guadalupe, quase como uma espécie de sincretismo do encontro do catolicismo e nossa religião indígena né. Então é assim que posso te dizer sobre os primeiro momento daqui da aldeia manga (Entrevista realizada no dia 10 de janeiro de 2022).

O entrevistado Estácio relata suas primeiras impressões de como foi esses primeiros momentos de quando chegaram na aldeia Manga como a construção da casa e destacar que seus pais tiveram muita influência nesse povoado como cederam o espaço de sua casa para ser a primeira escola e os ofícios que eles desemperram por anos ali no manga, a mãe costureira e o pai responsável pelas diligência dos cultos dominicais e a catequese local. Outra pessoa que foi

entrevista também nessa semana pra dizer sobre os primeiros moradores da aldeia, foi a senhora Elizabeth,

\_\_\_\_\_ É verdade sim! O velho Antônio foi lá pedir do papai um local pra ele fazer a casa dele pra eles morar com seus filhos e a mulher dele, só depois chegou seu Henrique cá dona Edith. Mas, os primeiros que chegaram aqui foi o papai, o compadre Teodoro e velho Lote que vieram limpar e fazer nossas casas um tava ajudando o outro, porque lá no Barracão pra gente morar lá aonde fazia nossas roças tinha muitas formigas mesmo e a gente não conseguia quase arrançar a mandioca pra fazer nossa farinha, aí, a mamãe falou pro papai é melhor velho tu ir olha om local lá pra cima do rio pra gente fazer nossa roça. Aí nisso eles vieram, acho que eles viram que a estrada passava bem próximo desse local que eles fizeram nossa casa, acho também que eles pensaram que fazendo um caminho seria possível ir pro Oiapoque. Aí que o marido da Lelé minha irmã ajudando o pessoa fazer o pico morreu que o pau caiu nele, as vezes até nós mulheres ia ajudar a roçar limpar pro carro vir até o Manga. E Também o nome da primeira escola foi em homenagem a ele o Jorge Iaparrá, e primeiro professor foi o seu Medina, pai da Nara e da Mayane. Agora também que tou lembrando dos outros que vieram pra cá foi o Coió (Floriano dos Santos) e a mulher dele a tia Liziá, a Margarida né (esposa do senhor Lote), a Mirian e o Mario, mas não sei se nessa época se tou bem lembrada o Mario ainda tava pra Cayena, mas eles já namorava ca tia Miriam, e nossos outros irmãos filho dos fundadores que também estavam com a gente o Zé Maria e a Francisca. (Entrevista no dia 12 de Janeiro de 2022).

E aproveitando o relato de Dona Elizabeth, outra questão, é vai ao encontro do que foi dito na pesquisa de Antonella em sua etnografia, segundo Tassinari (2003), é que o motivo que os levou a chegar e fixar moradias nesse local foram às buscas constantes por áreas de terra firmes e produtivas que serviriam para a abertura de novas roças.

No entanto, as antigas roças da família nas proximidades da Aldeia Santa Isabel, havia muitas formigas, um dos motivos que os fizeram sair de Santa Izabel e fundarem a aldeia Manga. E chegando ao Manga suas primeiras atividades foram construir as casas comunitariamente. Ou seja, coletivamente, processo esse que é ajudar uma pessoa a construir sua casa, essa pessoa sendo um membro da comunidade, depois da mesma forma ela irá ajudar a construir a casa de outra pessoa da comunidade, procedimento esse que ainda é visto até os dias de hoje, e muito valorizado nas elaborações dos plantios das roças.

Lá na aldeia Manga isso começou com as construções das casas. E assim, os indígenas foram construindo a aldeia Manga o planejamento das casas, os planejamentos das roças e tudo de forma coletiva ou comunitariamente como muitos falam. E na memória dessa narrativa como é bom lembrar alguns fatos importantes que já aparecem mais encorpados enquanto uma aldeia existente no mapa e em movimento, como em 1981, ou seja, oito anos depois.

#### 1.4 A organização em 1981

Desde a chegada da família do senhor Florêncio na aldeia que passou a ser chamada de Manga, em 1981, já é possível perceber uma organização naquele espaço, com muita luta e sacrifícios dos movimentos dos líderes buscando o bem-estar daquela comunidade. Uma década depois os registros já mostravam o local como a reconhecida **Aldeia Manga**<sup>15</sup>.



Aldeia Manga em 1981.

1. Rio Curipi
2. Ramal do Manga
3. Escola
4. Casulo
5. Cooperativa
6. Enfermaria
7. PI FUNAI
8. Campo de Futebol
9. Roça Comunitária
10. Roças de milho
11. Roças

Imagem 4: Desenho da organização social do povo Karipuna na Aldeia Manga em 1981. Fonte: Ricardo (1981). p. 64.

<sup>15</sup> A imagem 12 foi colhida na tese de doutorado de TASSINARI, Antonella M. I. *No Bom da Festa: o processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 64 Em anexo.

Como estruturas começaram a aparecer, a sede da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) na própria aldeia, para controlar a entrada e saída das coisas, constrói uma enfermaria, uma casa de motor de luz (para o gerador) e entregam aos moradores da Manga uma lancha com motor de popa. Além disso, construíram uma casa como sede de sua primeira cooperativa, um campo de futebol, a capela da igreja católica, pois muitos ainda eram adeptos do catolicismo, embora mantivessem ainda uma relação com a ancestralidade xamânicas como a dança do Turé e os xitotos (isso será melhor explicado no capítulo três dessa pesquisa).

Essas mudanças vão sendo percebidas em um curto espaço de tempo. Imagens essas que já podemos observar algumas roças nas proximidades das casas, e nada mais os incomodava, como as formigas. E os que eram muito devotos dos santos católicos, como promessa de graças alcançadas, pegavam bandeira para no ano seguinte ser festeiro. E ao chegar nesse território, ou seja, na aldeia Manga, trouxeram com eles todo seus conhecimentos que já adquiriram com a vivência na aldeia Santa Izabel como suas histórias, artes e técnicas, medicinas tradicionais, etc.; entretanto, já havia o contato com a medicina da farmácia, regras e normas, línguas com o mundo não indígena. Pelo contato com a cidade de Oiapoque. Na aldeia Manga começaram a se organizar e estruturar seu jeito de viverem, sendo assim era sabedor dos primeiros moradores que o Manga localizava geograficamente nas proximidades da Br 156 e logo daria acesso a cidade de Oiapoque e que ali tornar-se-ia ser um caminho para as outras aldeias transitarem por lá, ou seja, seus moradores a fazerem seus percursos acessando o porto fluvial da aldeia Manga. Como podemos observar na imagem abaixo,

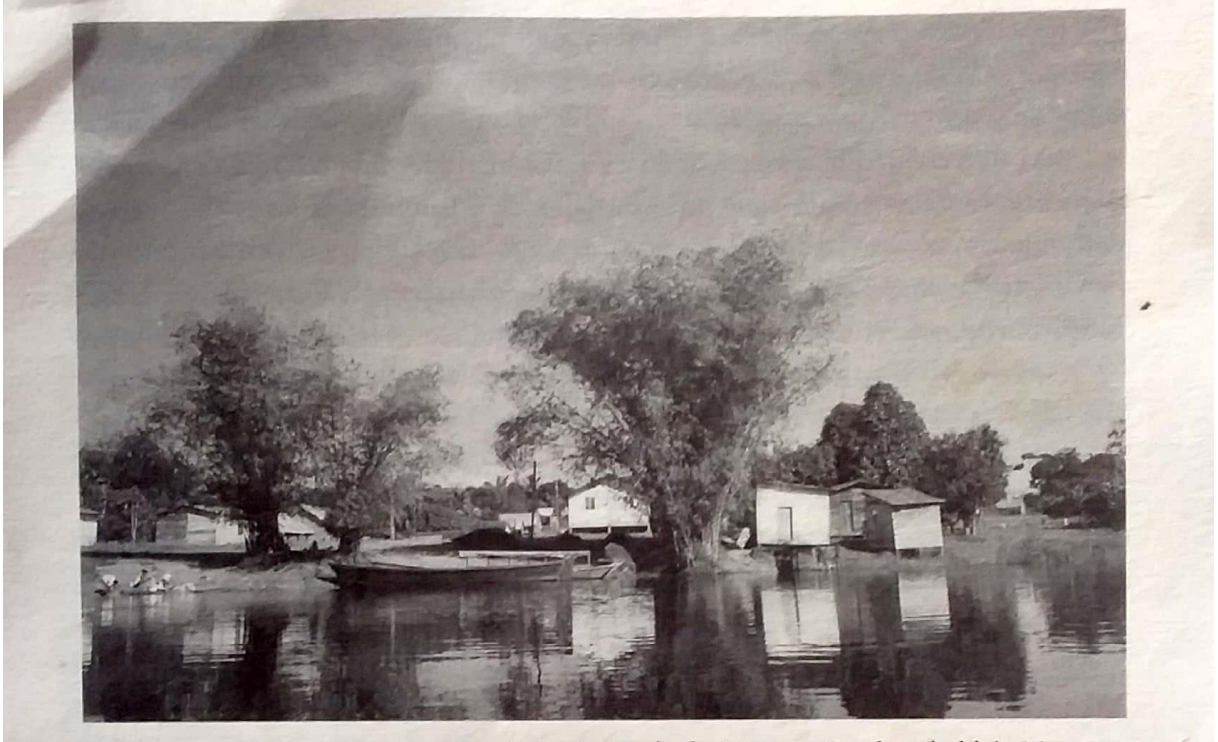


Imagem 5: porto fluvial da Aldeia Manga.

Fonte: Tese de doutorado de Antonella Tassinari p. 189.

O porto fluvial da aldeia Manga é um local de entrada e saída, acesso as outras aldeias pelo rio Kuripi, às duas outras grandes aldeias Santa Izabel, já mencionada acima e a aldeia de Espírito Santo. E o rio Kuripi vai desembocar no Rio Uaçá. E ao sair do porto fluvial, logo, dá acesso ao Ramal do Manga, estrada de terra que a 5 km passa a Br 156. E a aldeia Manga localiza a margem esquerda ao subir o rio Kuripi. Ponto esse que facilitou muito a vida dos aldeões de irem e virem, como também marca momentos muito enriquecedores de encontros culturais, um desses momentos é quando é realizado a festa do Turé, como também as festas juninas e as festas dos santos padroeiros no caso da aldeia Manga Nossa Senhora de Guadalupe, comemorado o dia no dia 12 de dezembro (imagens sobre essas questões transitam no capítulo 2 desse trabalho). E nos tempos presentes podemos ver pelos relatos afirmados acima uma nova imagem de uma aldeia mais enverdejada no coração da história dos povos indígenas,





Imagem 6: A aldeia Manga no ano de 2019.  
Fonte: Dalson dos Santos, fevereiro de 2022.

Sendo assim em virtude dos fatos mencionados acima, nessa primeira parte da pesquisa localizou e mapeou onde fica a aldeia Manga e qual povo indígena pertencem, ou seja, no caso aqui à etnia karipuna. Destaca-se que esse trabalho nessa parte elementar teve base na história oral, cultural e etnográfica. E como não salienta-se a história de sua língua materna o Kheul karipuna, como chegou até os indígenas da aldeia Manga que adotaram a língua como aborígene, outra proposta também foi a história dos primeiros moradores que chegaram naquele pedaço de terra e lá residem até os dias atuais, e como encaminhou os primeiros passos, ou seja, sua organização como aparece no ano de 1981.

E mais também arrisca-se em dizer que tal e qual situação transita no que vamos chamar de história do tempo presente<sup>16</sup>. Ou seja, trata-se de uma temática cujo objetivo principal é discutir sobre como “pensar o tempo presente”, primeiramente temos aqui um texto de René Remond, que foi presidente do Comitê Científico do Instituto de História do Tempo Presente-IHTP desde sua criação, em setembro de 1978, até junho de 1989, com o título da obra: “algumas questões de alcance geral à guisa de introdução”. Questão essa que é dada uma devida

---

<sup>16</sup> FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaina. *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV Ed., 2006 (Parte 4 \_ Pensar o Tempo Presente). No pdf: 230-238.



atenção de “prestar homenagem a **François Bédarida**, sobretudo ao papel por ele exercido à frente do IHTP, primeiramente como seu fundador e depois presidindo durante mais de uma década os destinos desse instituto”.

No entanto não foi uma tarefa muito fácil para organizarem esse instituto, à princípio era preciso definir qual objetivo de busca que se tratava ao querer fundar um instituto: “A missão estava definida: restava dar-lhe um conteúdo. Primeiramente era preciso conceber quais seriam a natureza, a função e a finalidade dessa instituição original. Era preciso imaginar os temas, definir as coordenadas, escolher os rumos da pesquisa, inventar uma metodologia, descobrir novas fontes ou mesmo inventá-las”.

Era o começo de uma nova forma de trabalhar, ou seja, de olhar de ver de um outro ângulo para as produções historiográficas, seguindo com essa nova metodologia que recebeu o nome História do tempo do tempo presente. Fase essa que era preciso reconhecer e saber que todos estavam nessa época com uma nova profissão diante deles.

Dois objetivos bem definidos para este seminário: “pensar a história do tempo presente e descreve-la”. E que, “François Bédarida está identificado com o IHTP e pelo tanto que o IHTP tem feito pelo estudo do tempo presente”.

Por tanto, tais ocorrências aconteceram nessa aldeia que recebe o nome de duas grandes fruteiras que embelezavam a floresta amazônica, um verde que transcende a vida e harmoniza o local, nesse espaço, e a imagem acima faz jus ao que está sendo dito. Tanto é, que podemos ainda contemplar essa beleza como indicada na imagem 6 dessa pesquisa. Agora é fundamental que nos conscientizemos e destaquemos como o povo indígena da aldeia Manga concebe suas culturas e elementos esses que permeia em seus emaranhados cosmológico e cosmogônicos como suas casas, festividades e sua educação seja ela educação indígena ou educação escolar indígena, como também a comunitária.

## **2 CAPÍTULO II - LEMENTOS CULTURAIS: CASAS, FESTAS JUNINAS E DO SANTO PADROEIRO E A EDUCAÇÃO INDÍGENA E EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA, ENTRE PERMANÊNCIAS E MUDANÇAS, COMO A ALDEIA SE VÊ HOJE?**

E é nessa dinâmica do modo de vida na aldeia Manga que, podemos compreender o que já lemos e que ela suplanta uma mística que só indo nas bases para saber e entender como eles foram construídos e constroem de modo ritualizado seus afazeres de forma coletiva e participativas em seus eventos que chamamos de elementos culturais como suas casas, as roças, a sincretização das festas juninas e o santo padroeiro, enfim é na educação indígena onde buscam dizer sobre uma educação comunitária, e na educação escolar indígena que e dito um pouco mais sobre o uso da língua bilíngue (Kheul Karipuna e Português) e dois tipos de educação como indígenas e a escola indígena.

### **2.1 As casas<sup>17</sup>**

As primeiras casas na aldeia Manga fogem do conceito que foi muitas vezes sendo representado pelas mídias, livros didáticos, jornais impressos e TV, mostrando e generalizando como uma casa grande espécie de maloca, e em voltas de forma circular outras pequenas ocas, é esse tipo casa que muitos vão tendo ideia de que é só desse tipo que são as casas indígenas, mas não é só desse tipo, como vamos compreender que há uma diversidade de formas de casas que podemos ter noção das moradias dos povos indígenas, como na aldeia Manga, e que elas têm um valor simbólico como membro da comunidade, a casa é ser que acolhi o outro, ela tem vida, como podemos ver nas imagens abaixo, veja,

---

<sup>17</sup> As Imagens das casas foram colhidas da internet e do acevo museu do índio Kuahi, IEPÈ, 2007.



Imagem 7: imagem que é repassado sobre como é uma casa indígena, uma casa grande e em volta outras casas pequenas.

Fonte: <https://br.pinterest.com/pin/565764771945466297/?mt=login>. Acesso em 17 de janeiro de 2022.

E nessa outra imagem podemos ter uma noção a mais de como muito das vezes é generalizado e estereotipado dessa única forma,



Imagem 8: imagem de como é repassado sobre como é uma casa indígena.

Fonte: <https://br.pinterest.com/pin/261279215870640850/>. Acesso em 17 de janeiro de 2022.

Veja também nessa outra imagem, trata-se de uma outra representação de casa indígena,



Imagem 9: imagem de como é repassado sobre como é uma casa indígena.

Fonte: <https://br.pinterest.com/pin/261279215870640850/>. Acesso em 17 de janeiro de 2022.

Agora ao olharmos para essas construções que só vamos entendê-las a partir de sua mística dentro do modo de vida indígena que chamamos de cosmologias ameríndias é o que nos explicar Tim Ingold (2012) que coloca-nos dentro desse modo de captar as coisas, ou que

está sendo referido desse outro modo, onde podemos dar vidas as coisas, ou casas, com efeito, tomar a vida de coisas pela agência de objetos é ao realizar uma dupla redução de coisas a objetos, e de vida a agência. Sendo assim, é a fonte dessa lógica produtivista e acreditando no modelo quase que “hilemórfico” (p. 34, pdf, 10). Só então, podemos desconstruir os olhares que muito das vezes é abordado pela concepção antropológica e midiática, seguindo uma forma a maneira helemórfica, ou seja, “aristotélica”. Na mesma linha de pensamento indagar outra questão pertinente para se refletida:

Coloque essa questão para estudiosos da cultura material e provavelmente terá respostas contraditórias. Assim uma pedra, segundo Christopher Tilley (2007), pode ser vista em sua “materialidade bruta”, simplesmente como um agregado amorfo de matéria. Não obstante, pensa ele, precisamos de um conceito de materialidade para compreender como determinados pedaços de pedra adquirem forma e significado dentro de contextos sociais e históricos particulares (Tilley, 2007, p. 17). (p. 34, pdf, 10).

Como não por analogia ao olhar o exemplo estudado nesse quesito da pesquisa e discutido com muito fervor vamos olhar a machadinha Kajré (imagem abaixo) do povo indígena Krahô, que uma machadinha além de uma coisa de valor ela realiza uma função social na comunidade é parte da comunidade, então, é nessa perspectiva que tais casas elencadas indígenas irão representa ali na aldeia manga, ou seja, elas tem uma função social,





Imagem 10: imagem da machadinha Kajré do povo indígena Krahô.

Fonte: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Krah%C3%B4>. Acesso em 17 de janeiro de 2022.

De certa forma, ao exemplo da machadinha, ao termos contato com a leitura de Tim Ingold, de como vamos perceber uma visão de coisa emaranhada nas coisas presentes no real, visto a olho nu como as casas, e com relação da machadinha e as casas, é possível desconstruir uma ideia de objeto e rede, presente enquanto tem suas funções sociais, ou seja, elas realizam uma ideia presente na cosmologia indígena. Em diante retificando mais sobre as coisas que dão-se vidas Ingold aponta outro parecer,

Com isso em mente, podemos voltar a Deleuze e Guattari (2004, p. 451, grifo dos autores), que insistem que onde quer que encontremos matéria, esta é “matéria em movimento, em fluxo, em variação”; e a consequência, continuam eles, é que “essa matéria-fluxo só pode ser seguida”. O que Deleuze e Guattari chamam aqui de “matéria-fluxo”, eu chamaria de material. (p. 34, pdf, 10).

No entanto, essas coisas fazem parte do cotidiano, que estão aí. Elas fazem parte da gente assim como nós fazemos parte delas, podemos dizer uma coisa, nos materiais, as improvisações e nas malhas que nos circundam. Isto é, “Elas são coisas que muito lá moram”,

a casa é parte de toda uma simbologia da natureza como uma árvore que recebe muitos em seu interior, isso nos diz Tim Ingold (2012, p. 28-29)<sup>18</sup>.

E de certa maneira isso no Manga em questões relativas vamos ver que as primeiras casas são casas de madeiras de formatos com capote triangular com coberturas de cavacos, palhas e Brasilite (telha de eternit), ou telha de barro, divididos geralmente com os devidos cômodos o quarto, sala e a cozinha. Assim faz jus nas imagens abaixo,



Imagem 11: Modelos das casas. Acevo museu do Índio, Kuahi, IEPÈ. 2008.  
Fonte. Lux Vidal.

---

<sup>18</sup> INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horiz. antropol.* [online]. 2012, vol.18, n.37, pp.25-44.





CS Digitalizado com CamScanner

Imagem 12: Modelos das casas. Acevo museu do Índio, Kuahi, IEPÈ. 2008.  
Fonte. Lux Vidal.



CS Digitalizado com CamScanner

Imagem 13: Modelos das casas. Acevo museu do Índio, Kuahi, IEPÈ. 2008.



Fonte. Lux Vidal.

Entretanto, algumas são vistas com cobertura de palha, cavaco e folha de zinco, mas o piso e a parede de madeiras com tabuas, mas, no caso se a cobertura for de palha por causa de sua duração devido à chuva e sol, não passam de um ano e meio, e logo deverá ser substituído por novas palhas, processo esse que muitos aldeões logo procuram mudar por outra cobertura como de cavaco sendo a primeira opção. Mas ao longo do tempo, cada chefe de família vai modificando sua casa, não esquecendo suas habilidades de carpinteiros natos.

É o caso do contato com a sociedade envolvente a cidade de Oiapoque e a Guiana Francesa. A aldeia Manga fica a 25 km da cidade de Oiapoque e a 600 km da capital Macapá e no Oiapoque do outro lado do rio Oiapoque a Guiana Francesa (França) há a cidade de Saint Jorge e a capital Caiena. Influências essas do meio urbano que logo chegou às novas coberturas, como as coberturas de folhas de brasilit (ou brasilete termo que é conhecido popularmente) e o zinco. Produtos esses que são comprados com as economias do trabalho na roça (mais adiante falarei sobre a roça).

E esse fazer, ou seja, construir esses formatos de casas é uma marca que encontrar-se em todo território da terra Indígenas Uaçá. As casas são erguidas nesses espaços como conquistas de um lá para repousar após uma longa jornada de trabalhos comunitários, como também os mutirões de plantar na roça e a limpeza do território.

## **2.2 As roças**

As roças, ou como é conhecido no Kheul Karipuna *batxi* (roça), são pedaços de terra que são abertos na mata ou na capoeira, espaço esse que é plantado a raiz de mandioca entre outros produtos agrícolas batata, inhame, pimenta e outras culturas, por isso, para ter uma roça requer um planejamento, ou seja, o trabalho comunitário.



Imagem 14: Mutirão ou Maiuhi de plantar.  
Fonte. Dalson dos Santos. Abril, 2021.

Primeiramente, demarca-se um local, observa-se se não vai ter muita água envolta ou no meio, isso pode ter consequências de não nascer à raiz de mandioca. Contam-se quantas braças vai ser a roça (ou então, quantos metros quadrados). Muitos ainda misticamente nesse momento defumam o espaço de modo especial com o cigarro de tawuari. Próximo passo é marcar com a comunidade que vai roçar sua roça, fazer o *maiuhi*<sup>19</sup>. Lembrado que há três processos roçar, encoivarar (limpeza dos troncos, tirar e queimar,) faz-se uma espécie de fogueira (coisas essa que vai de encontro com as fogueiras das festas juninas terá mais explicações adiante), e plantar. Na manhã de cada mutirão dá-se o almoço antes de ir para o espaço de trabalho, geralmente um caldo de peixe (ou ensopado), como também compra frangos ou carne bovina aí isso depende de cada *Met-Maiuhi* (dono, mestre do trabalho). Assim, podemos ver nas imagens abaixo do almoço primeiro os homens que assim que terminam já caminham para a roça e em seguida é o almoço das mulheres,

---

<sup>19</sup> Termo na língua Kheul Karipuna quer dizer mutirão, trabalho esse coletivo onde a pessoa fica devendo a outra e rende a mão de trabalho com mesmo tipo de trabalho ajudando quando marcar seu maiuhi.



Imagem 15: Homens se alimentando no mutirão de plantio.  
Fonte. IEPE & Museu Kuahi, 2011. p. 36.

Como podemos ver na imagem acima como também na outra abaixo. Eles estão em contato com terra, a **Patcha-mãma (mãe-Terra)**, ou seja, a mesa de seus almoço é a própria mãe terra, espaço que é cultivado suas culturas da raiz de mandioca e outras como banana, cana-de-açúcar, cara e pimenta, etc. Por isso têm-se maior respeito por esse momento, que misticamente isso simboliza o encontro da fartura por um ano que a mãe terra dará aos roceiros, usufruirão e tirarão o pão de cada dia do labo desse espaço. Que ocorre tal e qual processo esse anualmente. Ou seja cuidar da Terra, seu território, onde moram e cultivam sua cultura ameríndia.



Imagem 16. Mulheres almoçando no mutirão de plantio.  
Fonte. IEPE & Museu Kuahi, 2011. p. 37.

É daí que gera toda uma economia que tirará do suor dessa labuta. Sustento esse que tem-se que durar durante uma ano. De cada roça eles produzem a farinha de mandioca, a farinha de tapioca, a goma, kasab, tucupi produto esse que é comercializado nas cidades de Oiapoque vendido no real e na Guiana Francesa vendido no euro, quando vendem nessa moeda e é mais lucro ao cambiar para o real. Dinheiro esse que fazem suas comprar de mantimentos. Dessa maneira fala Risonete,

Também produzem a mandioca e seus subprodutos (tapioca, tucupi, farinha de tapioca), que servem tanto para o consumo próprio dos indígenas como para a venda. Os mercados que mais absorvem a farinha, o tucupi e a farinha de tapioca, da etnia Karipuna, são os comércios e feiras que ficam na sede do Município de Oiapoque ou os comércios e feiras de Saint-Georges (Guiana Francesa). Neste último, a venda ocorre em euro e, por isso, este tipo de venda é a preferida dos indígenas que com a venda são comprados outros produtos que necessitam em seu cotidiano. (COSTA, 2016.p 9).

É dessa forma que se organizam lá, ou seja, sua economia com base no trabalho na terra de forma coletiva, que por meio de suas vendas em seguida com esse capital gerado da venda da farinha de mandioca realizam suas compras de despesas do meio urbano: feijão, arroz, bebidas, carnes, enlatados, verduras e frutas, ferramentas de trabalho e maquinas etc. O tempo passou, mas essas maneiras de ser, seus modos de pensar e ver o mundo a partir de suas

cosmologias ameríndia perduram até os dias atuais, que transcende em seus trabalhos. E com respeito à Mãe-terra. Ailton Krenak (2015) faz memória a essa forma em seu artigo paisagens, território e pressão colonial: Pisem com cuidado nessa terra. “Se vocês não souberem reverenciar essa terra, e não entenderem que tudo que acontece com a terra, tudo que fere a terra, fere os filhos da terra, verão que um dia vocês vão despertar sufocados nos seus próprios detritos” (p. 339). Questão essa que lembra sobre a denúncia do cuidado com a terra que fez o Cacique Seattle nos EUA a alguns anos atrás.

Entretanto, mediante essas questões, outras atividades locais também são registradas: os indígenas caçam, pescam, colhem os frutos que plantam e partilham com cuidado e respeito, entre si, têm o contato também com o meio urbano, no caso, a cidade de Oiapoque-AP e Saint Jorge (Guiana Francesa, estado ainda vinculado à França). Por isso que, como nos dias atuais, lá a comercialização de seus produtos como a farinha de mandioca, é um dos produtos de excelência e presente em todos os banquetes tradicionais, prato esse que perdura por muito tempo.

### **2.3 As festas juninas e Santos padroeiros**

As festas são uma marca expressiva nas culturas indígenas. Tanto é, que isso foi uma ferramenta muito forte para a catequização. Os indígenas da Aldeia Manga souberam organizar e diferenciar a festa de sua manifestação cosmológica no caso o Turé (haverá na frente um capítulo especial para fala do Turé) das festas religiosas cristãs católicas. Como as festas juninas e a grande festa a festa do padroeiro da aldeia. Tal informação que desde o Brasil colônia podemos observar os resquícios do sistema padroado como fala Pacheco e Augusto,

O direito de padroado definiu a organização administrativa das missões religiosas no Brasil colonial. Tal direito, concedido por delegação papal aos reis de Portugal, tornava esses monarcas chefes civis e religiosos do clero. Em troca da garantia de propagação da fé cristã junto aos gentios nas novas terras conquistadas, a hierarquia eclesiástica portuguesa submeteu-se ao Estado. (DE OLIVEIRA FILHO & DA ROCHA FREIRE, 2006, p. 46).

Como consequência ainda da colonização, a cruz católica cristã ainda é vista por muitos indígenas quando se fala em crença. Uma raiz deixada são as festas de santos e guardas, nesse caso são as festas juninas, como também cada aldeia recebeu um padroeiro, no caso da aldeia Manga, foi entregue nas mãos de guarda de Nossa Senhora de Guadalupe. É comemorada sua

festa no dia 12 de dezembro, mas antes há as pequenas festas como as do mês de junho. Uma organização que é elaborada por um ano inteiro para quem pegar a bandeira que está atada no mastro, isso quando derrubam. Assim Lux ratifica sobre a manifestação cultural material e imaterial,

Fazem parte, também, da cultura material e imaterial os objetos relativos às cerimônias cristãs, como entre os Karipuna... Há também as festas de santos realizadas em homenagem ao padroeiro ou padroeira de cada localidade... Ao lado da cuia que serve para receber donativos, a esmola, para a realização dos festejos ou para a manutenção da capela e os grandes potes de caxiri, também estão presentes o violão, a viola, a rabeca, o cavaquinho, o tambor, o pandeiro e o txatxa. (VIDAL, L. B. 2009. p. 30).

Tal imagem mostra uma procissão dos Karipunas da aldeia Manga com sua padroeira na grande festa do dia 12 de dezembro,





Imagem 17: Procissão com a imagem de Nsa Sra De Guadalupe.  
Fonte. Gelson Pastana Maciel. Manga-dezembro-2015.

Essa procissão é uma caminhada em volta da aldeia, um percurso de 3 km. Quem segura a Sta no estandarte começa pelos festeiros e em seguida vão trocando por aqueles que fizeram uma promessa ou que alcançaram uma graça da santa (como se fosse uma milagre), acompanhado das bandeiras vermelha que representa a luta por uma ano de trabalho e uma outra rosa representado a pureza e a harmonia na aldeia, ao som do tambor e foguete de rojões anunciando a passagem com a imagem da santa. E a imagem abaixo do mastro capturar o momento em que estão tirando a bandeira, quem recebe são os atuais festeiros que passarão a bandeira para os próximos festeiro, no mastro podemos ver os frutos colhido na roça, a cana, coco, banana e outras amarrado no mastro.



Imagem 18.O mastro e a bandeira de Nsa Sra de Guadalupe.  
Fonte. Gelson Pastana Maciel. Dezembro de 2015.

E essa maneira de erguer o mastro é visto nas festas juninas como Santo Antônio, São João e São Pedro fazem parte da mesma forma das comemorações no decorrer do ano, ou seja, são marcas do meio ano, que também fazem parte do calendário da organização das aldeias, como podemos observar em uma festividade, no ano de 2018, na aldeia Manga.



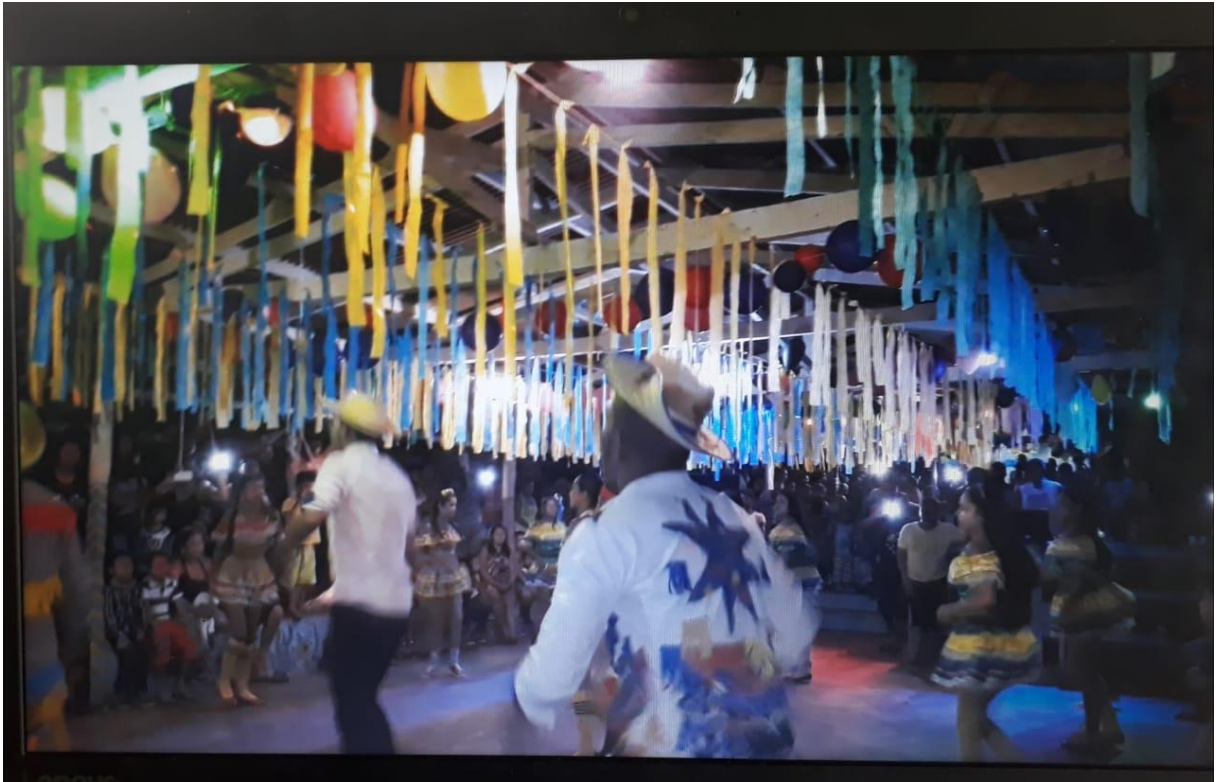


Imagem 19: Festa junina de São João.  
Fonte: Dalson dos Santos. Junho de 2018.

Essas manifestações nas aldeias são vistas como uma marca deixada pela catequização. Após apadrear cada aldeia, teria que ter outras para preparar a chegada da “festa grande”, como é dito naquela região, como também marcava uma graça pelos produtos colhidos das roças, uma forma de agradecer o trabalho do roceiro. E como memória da ancestralidade, há o ritual do Turé, momento único e festivo no qual dançam, cantam na língua antiga (original, ou seja, em Karipuna), e fuma-se o Tawuari, juntos com os Karuãnas, seres invisíveis, ocorrem sempre nos momentos da lua cheia, com seus belos ornamentos e suas diversificações de pinturas gráficas em seu corpo.

E o xitotó, ou seja, ritual de cura xamânica, que é uma seção formalizada primeiramente como uma consulta, o Pajé olha o paciente e passando a noite ele sonha com a enfermidade e durante o dia dependendo do diagnóstico é preparado a seção para a realização da cura que ocorre no caí da noite. Outros elementos importantes neste universo são as misturas de etnias, por causa da dita “miscigenação”, como já mencionado acima, por via de mais de 500 anos com os “não indígenas”, que ao longo do tempo foram casando com os descendentes de africanos, portugueses, franceses e holandeses. Através dessas perspectivas como não dar atenção nesses reflexos culturais, por meio da educação?

## 2.4 A Educação

Marilena Chauí<sup>20</sup> (2003) em um breve artigo explica o livro VII da republica, tratando da questão de Platão sobre o mito da caverna. Nesse mito a cultura helênica se inspira para assim falar sobre uma boa educação voltando para a reminiscência, ou seja, um olhar no passado e através do conhecimento sensitivo para o inteligível e compreender que é preciso sair da caverna e contemplar novos olhares nesse mundo das ideias. Tanto é que os povos indígenas do Oiapoque buscam compreender seu passado através de lendas, histórias e mito, como o mito da cobra grande.

Tal questão como ocorre no ano de 2008, merece destaque um evento: os povos indígenas do Oiapoque-AP, organizaram um plano de Vida para refletir sobre a sua história na educação, saúde, produção e outras atividades, como território e meio ambiente, culturas e movimentos indígenas. Esse encontro ocorreu na Aldeia Manga, e estiveram presentes neste evento representante dos Karipunas, Galibi Marworno, Galibi Kali'nã e Palikur: os quatro povos indígenas de Oiapoque. Nesse registro, encontra-se como consideração final, o Mito da Cobra-Grande, que conta a origem da terra indígena Uaçá, lembrada para recordar a origem e para que todos não se esqueçam dos antepassados quando lá chegaram. Assim foi narrado:

“Há milhares de anos não existia o Rio Uaçá, era tudo mata. Naquele tempo existia uma grande cobra de três cabeças chamada Uaçá, que vivia só no mar, era muito gorda e tinha dois filhotes na barriga.

Certo dia essa cobra resolveu entrar na mata, entrou próximo à Ponta do Mosquito, foi embora para dentro da mata e por onde ela passava, transformava-se em rio; chegando onde é o Encruzo, teve que parar, pois naquele momento iam nascer seus filhotes. Nasceu então um filhote e não demorou muito tempo, foi embora da mãe seguindo o pôr-do-sol. O caminho deste filhote também se transformou em rio, que hoje é conhecido como o Rio Curipi.

A cobra-mãe diminuiu de tamanho e também foi embora, seguindo outro rumo. Ao chegar onde é a boca do Urucauá, nasceu o outro filhote, que também foi embora seguindo o mesmo rumo que o irmão, o pôr-do-sol. Atualmente é chamado de Rio Urucauá. A cobra Uaçá ficou muito magra, mas mesmo assim continuou sua caminhada. No meio do caminho, todo tipo de animal que ela encontrava, comia e com isso ela ia engordando de novo.

---

<sup>20</sup> CHAUI, Marilena. O mito da caverna. 2003.

Passando pela montanha Tipoca, já estava um pouco gorda, até chegar à aldeia Kumarumã. Estava bem gorda mesmo e continuou andando sem destino algum. Depois de algum tempo caminhando e comendo, essa cobra ficou doente. Ela não conseguia comer nada, com isso começou a emagrecer de novo. Mas Uaçá era uma cobra que não gostava de ficar parada. Mesmo doente continuou andando por muitos anos, até não conseguir andar, nem se mexer. Daí em diante a cobra não se moveu nem um pouco e morreu. É assim o fim da cobra Uaçá e o fim do Rio Uaçá.”

(APIO. Plano de vida dos índios e organizações indígenas do Oiapoque, 2009).

O mito da cobra-grande é conhecido por muitos na terra indígena Uaçá. Esse mito foi contado por Felizardo dos Santos e Davi Felisberto dos Santos, um falava na língua indígena e o outro fazia a tradução para o Português. Ela faz parte do acervo Kuahi, Museu dos Povos Indígenas do Oiapoque. Por consequência desse tempo transcorrido, o mito demonstra toda uma simbologia oculta, fazendo assim, pensar em uma inflexão<sup>21</sup> do tempo e espaço em que vivencia, que configura-se a partir de vários períodos e transições históricas. E em decorrência daquilo que é ensinado na escola, nos níveis fundamentais e médio, da antiga à média, da moderna à contemporânea, entretanto, voltado mais para uma educação eurocêntrica, e não valorizando uma educação mais indígena brasileira.

Há ainda um momento para ser lembrado no presente, o passado. O passado é conjurado em uma roda de conversa como nas assembleias, reuniões e momentos de festas e velórios. Os presentes, sentados, como no casarão, ou seja, forma de uma casa-grande que se reúnem para fazer os congressos, as festas (implantadas lá pelo catolicismo como as festas juninas, como espécie também de padroados) e as assembleias, concentram-se nas histórias, mitos e lendas como *da Cobra-grande*, dos rios e lendas de como tudo começou a existir. De modo especial falam em Kheuol, ou na língua portuguesa brasileira, o Kheuol é a língua oficial atualmente, mas também falam a língua de contato com a Guiana Francesa e outras etnias como os Galibi Marworno e Palikur.

Questão essa que transita na contramão na educação escolar indígena que no tempo atual busca com mais eficácia uma educação escolar sendo diferenciada, comunitária, intercultural, específica e bilíngue. Como consta no referencial curricular nacional para as escolas indígenas,

---

<sup>21</sup> Termo usado no texto História e memória – uma confluência entre espaço e tempo, por José D’ Assunção Barros, p. 36.

Aos processos educativos próprios das sociedades indígenas veio somar-se a experiência escolar, com as várias formas e modalidades que assumiu ao longo da história do contato entre índios e não-índios no Brasil. Necessidade formada "pós-contato", a escola tem sido assumida progressivamente pelos índios em seu movimento pela autodeterminação. E um dos lugares onde a relação entre os conhecimentos próprios e os conhecimentos das demais culturas deve se articular, constituindo uma possibilidade de informação e divulgação para a sociedade nacional de saberes e valores importantes até então desconhecidos desta. (...). Parte do sistema nacional de educação, a escola indígena é um direito que deve estar assegurado por uma nova política pública a ser construída, atenta e respeitosa frente ao patrimônio linguístico, cultural e intelectual dos povos indígenas. (BRASIL, RCNEI, 1998, p. 22).

E como o RCNEI possibilita essa maneira de educar as gerações indígenas, voltamos com uma análise crítica na narrativa mitológica que falam de “há milhares de anos”, questão essa que convém ser ensinado, entretanto, não se ensina, mas a partir de 1500 em diante. Este ano marca o encontro sangrento com os portugueses e isso, infelizmente, não é levado em conta no ensino e aprendizagem da escola básica. Então, para esse ensino, os povos indígenas só começaram a existir nos relatos históricos a partir de 1500, século XVI, período historicamente conhecido como início da modernidade, tempos das grandes navegações e novas descobertas no planeta: ou seja, uma visão europeísta do mundo. Sendo assim, questiona-se nos dias atuais que, os Ibéricos queriam chegar às Índias por outra rota marítima. A Índia é um país que naquela época além de uma rica cultura, exportavam e produziam grandes quantidades de condimentos, entre outros interesses de produtos, é claro.

Em 1500, aportando assim, nas terras que foi batizada como Brasil, catequisaram, pregaram suas crenças, apelidando assim os nativos avistados por eles desde então de “índio”. O significado do termo “Índio” ainda continua carregado de preconceitos nos dias atuais, processo este que logo lhes apresentou novas roupas, utensílios diversos como espelhos, armas de fogo, bebidas diluídas, guerras, doenças e uma nova história de resistência, sendo assim, podendo dizer resistência aos remanescentes, após cinco séculos. E outro fato ainda mais relevante é que, no sistema educacional brasileiro, são lembrados poucas vezes na semana que antecede o dia 19 de abril (segundo o calendário “é dia do Índio”), e mais, muitas das vezes, são lembrados apenas, de modo folclórico, momento no qual os professores alienados pintam

seus alunos com duas marcas nos rostos e com um papel de cartolina simbolizando um cocar, como um formato de uma pena nas cabeças das crianças, as futuras mentes pensantes da história.

Porém, há outros registros históricos que, atualmente, são válidos serem reclamados. Para acessar essas histórias temos como fonte segura, a História oral, e como fio condutor a memória, uma ferramenta que guarda momentos longínquos, como no mito apresentado acima, e que sempre podem ser invocados. Pode-se falar assim, de uma época anterior à presença dos portugueses, no Brasil, assim como lembra D' Assunção:

“O tríplice problema do tempo, do espaço e do homem constitui a matéria memorável”. Com essas palavras, registradas a certa altura de seu ensaio *Le Geste et la Parole* (1964-1965, p.68), o antropólogo e arqueólogo Leroi-Gourhan (1911-1986) refere-se aos usos da memória nas grandes civilizações da Antiguidade – da Mesopotâmia e do Egito faraônico à antiga China Imperial e às diversas sociedades da América Antiga. Na verdade, desde que recoloquemos as expressões “tempo” e “espaço” em uma perspectiva já contemporânea, pode-se dizer que ainda teremos nesta tríplice relação entre “espaço”, “tempo” e “homem” o ponto nodal não apenas do “memorável contemporâneo”, mas também da hoje imprescindível reflexão sobre a Memória Coletiva e suas relações com a História. (BARROS, 2009. p. 35).

No entanto, concorda-se com a posição de SCHWARZ (1973), quando este afirma que as “ideias estão fora do lugar”, ou seja, fora do seu contexto. É uma forma de perceber que nesse cenário sociocultural brasileiro, os vindo de outros lugares tentam fazer dessas terras a sua casa, como tentaram os colonizadores (portugueses), ao dizer que o Brasil foi descoberto (termo “descobrimento”, símbolo de uma versão histórica impregnada de eurocentrismo). Entretanto, essa história não começa em 1500, sendo assim, Leandro Vieira carnavalesco da Escola de Samba, Estação Primeira de Mangueira afirma, (G.R.E.S. ESTAÇÃO PRIMEIRA DE MANGUEIRA, 2019, p. 313),

Comemoramos 500 anos de Brasil sem refazermos as contas que apontam para os mais de 11.000 anos de ocupação amazônica, para os mais de 8.000 anos da cerâmica mais antiga do continente, ou ainda, sem olhar para a civilização marajoara datada do início da era Cristã. Somos brasileiros há cerca de 12.000

anos, mas insistimos em ter pouco mais de 500, crendo que o índio, derrotado em suas guerras, é o sinônimo de um país atrasado, refletindo o descaso com que é tratada a história e as questões indígenas do Brasil. Não fizeram de CUNHAMBEMBE – a liderança tupinambá responsável pela organização da resistência dos Tamoios – um monumento de bronze. Os índios CARIRIS que se organizaram em uma CONFEDERAÇÃO foram chamados de BÁRBAROS. Os nomes dos CABOCLOS que lutaram no DOIS DE JULHO foram esquecidos. Os Índios, no Brasil da narrativa histórica que é transmitida ainda hoje, deixaram como “legado” cinco ou seis lendas, a mandioca, o balanço da rede, o tal do “caju”, do “tatu” e a “peteca”.

Em virtude dos fatos levantados desde o início desse texto, essa citação faz um resumo de como a historiografia brasileira é apresentada sobre os primeiros habitantes desse continente datando assim para mais de 12.000 anos, não apenas mais de 500 anos como é típico da educação eurocêntrica dizer na escola. Apresentando assim, a resistência dos povos indígenas desde o contato com a sociedade europeia que cá chegou. Uma historiográfica rica de cosmologia e cosmogonias. Sendo assim, por intervenção desse tempo, na história, faça-se reflexões de um período pós-cabralino nos dias atuais, desde quando se deu a ancoragem da coroa portuguesa nessas terras que é conhecida por muitos de Brasis.

E isso transita no que foi conhecido também como a política de integração através da escola formal no meio indígena. Desde quando a escola chegou nas comunidades indígenas o propósito sempre foi ensinar na língua portuguesa para que o índio perdesse sua língua e aos poucos perdesse seus costumes, ou seja, “para que os índios deixassem de ser índios”. Primeiramente esse processo se deu, na época em que o Brasil era colônia de Portugal, período que ficou conhecido como catequização dos índios pelos jesuítas, logo a igreja católica através dos padres jesuítas eram encarregados desse processo que durou muitos anos.

Aí, veio a criação do serviço de proteção aos índios (SPI) em 1910, esse serviço ficou encarregado de conduzir a educação nas escolas indígenas, mas, apesar de ter sido um órgão que foi criado para representar os povos indígenas, de protegê-los, mas, de protetor não teve nada, na verdade continuou com aquele propósito de acabar com a cultura dos povos existentes. Após a extinção do SPI em 1960, foi criada no ano de 1961 a fundação nacional do índio (FUNAI) e este órgão assume a educação nas escolas indígenas, porém, a política continua sendo a mesma, ou seja, de integrar o índio sociedade nacional.

Do ponto de vista legal a política de integração do índio a sociedade nacional, foi firmada na constituição federal de 1930, depois reforçada nas constituições de 1945 e 1967. Portanto, a partir do momento que a incorporação foi firmada através da legislação, os povos indígenas sofreram muito. Como consequência disso, várias etnias e línguas foram extintas, então a escola era encarregada de ensinar na língua portuguesa para que os indígenas deixassem de falar na língua materna e através da escola aos poucos alguns costumes tradicionais foram desaparecendo.

Foi somente na convenção 107 da OIT, que foi promulgada no ano de 1973 é que foi tratada pela primeira vez, sobre a alfabetização dos índios na língua materna de cada etnia.

Entretanto, no início do ano de 1970 os povos indígenas de todo Brasil começaram a se organizar em forma de movimento e nessa ocasião começaram a lutar por educação que viesse respeitar a língua e cultura de cada povo indígena existente, então foram anos de luta de lideranças e professores indígenas, o resultado satisfatório da luta das lideranças só veio na constituição federal de 1988, onde foi garantido o direito de ensinar na própria língua materna de cada povo indígena e viver de acordo com seus princípios culturais.

A constituição federal de 1988, mudou totalmente o rumo da educação para as comunidades. É importante ressaltar que a constituição federal acabou com a política de integração que veio ocorrendo há muitos séculos atrás. Após a constituição, foram surgindo outras legislações, como o decreto de 26 de 1991, que retirou a responsabilidade da FUNAI de conduzir a educação nas escolas e esse decreto repassou a responsabilidade para as secretarias estaduais e municipais e logo em seguida no mesmo ano, surge a portaria de número 559, que cria no MEC a coordenação de educação indígena e nas secretarias de estado é criado o núcleo de educação indígena (NEI), encarregado de conduzir a educação nas escolas indígenas.

Em 1996 a lei de diretrizes e bases da educação nacional (LDB), vem reforçar o que já estava garantido na constituição federal, sobre a educação escola indígena.

No ano de 1999 foi criado o parecer 14 e a resolução 03 do conselho nacional de educação, que estabelecem no âmbito da Educação Básica, a estrutura e o funcionamento das escolas indígenas. Essas duas legislações foram reformuladas em 2012, através do parecer de nº 13 e da resolução 05 do conselho nacional de educação. Então essas duas legislações são importantes porque são elas que dão autonomia de como deve ser e funcionar uma escola indígena, pois elas tratam dos princípios; da organização; do projeto político pedagógico; do currículo; da avaliação; da formação e profissionalização de professores indígenas e por último trata dos territórios etnoeducacionais da educação escolar indígena. Portanto, esses são os textos

legais que aparam o funcionamento de uma escola indígena de acordo com a demanda de todas populações indígenas do Brasil.

É lógico que em muitas escolas não funciona de acordo com o que as leis determinam, até porque o governo brasileiro não respeita e não dá assistência o suficiente para que se possa funcionar de acordo com o que a lei estabelece, mas o importante disso tudo é que hoje teve uma grande mudança no cenário educacional indígena, onde as escolas têm autonomia para funcionar de acordo com os costumes do povo, bem como, ensinar na língua indígena e trabalhar de acordo com os princípios da educação escolar indígena, na qual é valorizada a cultura individual de cada povo indígena, pois, além da escola trabalhar os conteúdos da base nacional comum, também trabalha os conteúdos específicos que fazem parte da realidade social de cada etnia.

Todavia sabemos que houve muitas contendas com o contato com outros povos, mas, os povos indígenas resistem e existem, com lá no norte do Amapá, na aldeia, que faz parte do povo Karipuna. É uma etnia indígena que cujos antepassados sofreram amargamente o contato com os portugueses. Pois, junto a um olhar histórico e questionador queremos observar a partir dos momentos de suas manifestações sejam políticos, sociais e festivos fatores esses que é de suma clarividência as memórias guardadas que preservam tais fatos nessa perspectiva cultural-histórica, que nos últimos tempos vem sendo apresentado e vivenciado pelos indígenas. Fazendo assim, em si o uso do bom senso, como aquilo que são questionados por historiadores, antropólogos e sociólogos sendo críticos sobre o pós 500 anos. Como corrobora Maria Celestina de Almeida,

Razões políticas, ideológicas e socioeconômicas articulavam-se, portanto, na construção de discursos e imagens sobre os índios que contribuíam para lhes retirar o papel de sujeitos históricos. Em nossos dias, essas concepções vão sendo desmontadas. No palco da história, os índios vão, lentamente, passando da invisibilidade construída no século XIX para o protagonismo conquistado e restituído nos séculos XX e XXI por movimentos políticos e intelectuais nos quais eles próprios têm tido intensa participação. Desde a década de 1990, os historiadores no Brasil têm se voltado para o estudo dos índios, valorizando-os como sujeitos dos processos históricos por eles vivenciados. (ALMEIDA, 2012, p. 22).

Questão essas, que a mais de cinco séculos desde a chegada de outros nessas terras se observa a elaboração de histórias e mais narrativas sobre os 500 anos, entretanto, por isso que



na fala de Viveiro de Castro (2003) sobre a história narrada fala que “está presente em seu cotidiano é como lembrar os acontecimentos passados e almejar a harmonia da natureza no futuro”. E a partir desse encontro festivo, como fala Tassinari (2003), “é no bom da festa que lembramos a possibilita e chegar a uma compreensão cosmológica da identidade Karipuna”.

Entretanto, uma vez que há pessoas refletindo sobre esse ponto histórico “pós-quincentista”, percebe-se que ao refletir sobre essa história, parte-se do momento que os colonizadores buscavam nova forma para transitar no Atlântico. A princípio encontram caminhos. Encontraram-se assim, um novo caminho que garantiria uma moderna rota do comércio marítimo, levando em sua bagagem as armas das destruições como a cruz e a espada, desde então visando não só uma rica cultura e diversa, mas todo seu ouro, prata e diamantes, encontro esse com os povos indígenas, nativos os primeiro habitantes nas terras Brasis. Rota essa, como um novo olhar nesse caminho, a fim de clarear mais nossa compreensão para a educação, como no ensino e aprendizagem, pretende-se desenvolver uma indubitável investigação na história e memória, demonstrar as futuras mentes brilhantes que essas terras foram saqueadas e roubadas, seus primeiros moradores. Pois, percebe-se que é uma questão importante para o desenvolvimento desse tema sobre a resistência dos povos Indígenas após os 500 anos da colonização, como fazem os karipunas da aldeia Manga, desde a chegada dos colonizadores nessas terras, e mudanças que vieram acontecendo mediante esse tempo. Confirmam os pesquisadores Vera Lúcia e Amanda Ximenes,

Ao longo do processo de contato entre índios e não índios, principalmente após a colonização das Américas, o conhecimento que foi produzido e divulgado sobre os povos indígenas, para e pela sociedade envolvente, passou pelo ponto de vista hegemônico ocidental, ou seja, pensamentos, conhecimentos e códigos de linguagens dos colonizadores que sempre os perceberam e os trataram como povos inferiores e incapazes, entre outros termos e conceitos pejorativos, povos que precisam ser conduzidos e civilizados. Essas concepções atravessaram os séculos e ainda se fazem presentes no tempo atual. Manuais didáticos, ao longo de sua história, ajudaram a consolidar essas concepções equivocadas dos índios no passado. (VARGAS & DA SILVA, 2012 p.137).

Contatos esse que não só sofreram uma aculturação, ou seja, como na língua e muitas das vezes nas formas de se vestirem, outra coisa que podemos observar também forçadamente

nessa mediação cultura como na colonial, a presença do cristianismo e submetendo suas crenças indígenas ao esquecimento, dizendo que é coisa do demônio, sua forma de relacionamento conjugal uma aberração, dizendo que é ético é a monogamia.

Em virtude dos fatos mencionados, sobre os povos indígenas, destaque-se a nessa narrativa a constituição de uma aldeia, ou seja, a aldeia Manga, que faz parte da etnia karipuna, que atualmente é reflexo do processo de resistência mediante aos cinco séculos desde o contato com os portugueses, questão essa é ponderada a partir de sua história e memória. Portanto, acreditamos em uma análise da evidência histórica que, arremetida nos dias atuais, seja ela vista como problemática, uma questão reflexiva como ao indagar o direito a memória e a história de sua resistência e existência, isto é, ao examinar o direito histórico dos ditos “índios remanescentes”, entendemos que não podemos cometer erros com outras culturas, por exemplo, os descendentes trazido a força de alguns países da África, que sofreram com chegada nessa Terra, chamada de Brasil. Referindo-se indubitavelmente que há diversidade de povos que, atualmente, precisa-se ser entendido e compreendido, sendo assim, no tempo e espaço, necessita-se respostas e compreensão a tantas indagações históricas e memoráveis nesse País.

Em vista dos argumentos apresentados buscou dizer quem são os karipunas da aldeia Manga, como eles fazem parte desse contexto da história dos povos Indígenas no Brasil. Como se organizaram ao ir morar naquele local, como foram construindo suas casas comunitariamente fazer suas roças de mandioca para comercializar os produtos derivados desse trabalho e assim, por meio de suas cosmologias e cosmogonias fazem de sua existência serem resistente nessa narração. Que as narrações nos dias atuais fazem demonstrar um estereótipo e generalizações de forma muito das vezes racistas e preconceituosas. Sendo assim, o respectivo tema, tem como foco a etnia indígena do povo Karipuna (localizada no norte do Amapá na fronteira com a Guiana Francesa), de modo especial à Aldeia Manga, família essa que por mais de 500 anos de dominação manteve-se resistente às transformações de suas culturas e tradições, indagando examinar o direito histórico dos ditos povos indígena no Brasil. E como através de um ritual sagrado, isto é, o ritual do Turé, é um ato de resistência como também é a mediação e sua antigênese que perdura de forma sócio-cultural-histórica na aldeia manga.

Bem, nessa observação dos aspectos analisados nessa parte do trabalho como de construí suas casas, de planejar e fazer o convite para o trabalho coletivo em suas roças o modo de festeja suas festas cristã-católica como a junina e do santo padroeiro e que isso faz parte do que foi dito sobre uma educação indígenas e escolar indígena.

Daí em diante, vamos entender uma outra parte desse modo cultural do povo indígena Karipuna que tem a aldeia Manga como lar e que apresentam e se representa uma visão mais identitárias como de suas origens, que buscam fazer essa festa ritualística em equilíbrio com o meio que o cercam, que se confundem com a natureza que elas são natureza, por isso que os Karuãnas estão sempre presente na festa do Turé.

### 3 CAPÍTULO III – O RITUAL SAGRADO DO TURÉ: O PAPEL DOS ARTEFATOS CORPORAIS NA COMPOSIÇÃO RITUALÍSTICA

É conhecimentos de muitos que os povos indígenas sempre buscam uma forma peculiar de entrar em harmonia com a natureza, na aldeia Manga isso ocorre muito das vezes pelo Turé. E esse ritual tido como sagrado para os Karipunas, ou seja, o Turé, é uma dessas características tipicamente e culturalmente sua. Mas o que é o Turé? Como ele começou? Quais são suas influências interétnicas? É isso que nos debruçaremos em dizer.

Dos vários autores que estudaram o Turé, muitos o caracterizam como um xamanismo, ou pajelança. Luiz Donizete (2001), CIMI (2002), Antonella (2003), Lux Vidal (2008, 2009), Ugo Maia (2009), Apio (2009), dentre outros se debruçaram sobre o ritual. Mas, foi só no ano de 2009 que foi publicado em uma obra intitulada: *O Turé dos povos Indígenas do Oiapoque*<sup>22</sup>. Resultados sobre uma oficina patrocinada pela Petrobras de formação de pesquisadores indígenas, desenvolvida pelo Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena (IEPÉ), em parceria com o museu Kuahi, que projeto a “Valorização e Gestão dos Patrimônios Culturais Indígenas no Amapá e Norte do Pará”. Sendo assim, podemos identificar nas falas da introdução elaborada pela equipe do Museu Kuahi,

Este livro tem por objetivo divulgar a cultura dos Povos Indígenas do Oiapoque, mostrando o valor que ela possui e a preocupação em manter vivas nossas tradições. Os Palikur, Galibi Kali’na, Galibi-Marworno e Karipuna somam uma população de aproximadamente sete mil pessoas, distribuídas em trinta e oito aldeias localizadas nos rios Urukauá, Oiapoque, Uaçá, Juminã e Curipi e ao longo da BR-156. Anualmente, os povos indígenas do Oiapoque se reúnem em grandes assembleias para debaterem seus direitos e valorizarem suas tradições em busca de melhorias na vida de suas comunidades. **A festa do turé é um elemento muito importante quando falamos na cultura dos Povos Indígenas do Oiapoque, por isso desejamos que ela seja um pouco conhecida pelas pessoas.** O turé é uma festa tradicional realizada para os Karuãna amigos como retribuição às curas que eles fazem através dos pajés. O grande turé é realizado no mês de outubro, quando a lua está cheia. É feito turé também como pequenas demonstrações em datas comemorativas, como

---

<sup>22</sup> ANDRADE, Ugo Maia; IEPÉ-KUAHÍ, Museu (Ed.). Turé dos povos indígenas do Oiapoque. Museu do Índio-FUNAI, 2009.

o dia do índio (dezenove de abril) e o dia de Nossa Senhora (doze de outubro). A presença do pajé é fundamental para a realização do turé, pois é ele quem comanda tudo e é através de seus cantos que os Karuãna vão se apresentando. Os homens participam fazendo e pintando os bancos e mastros, indo para a mata pegar as clarinetes-turé e as varas de madeira, chamadas pirorô, que depois são descascadas, pintadas e fincadas no solo para formarem o lakuh, local onde a festa é realizada. As mulheres fazem e servem o caxixi, a bebida da festa oferecida aos Karuãna e aos demais presentes. E todos, mulheres, homens e Karuãna, bebem, cantam e dançam no turé. (ANDRADE, 2009, p. 09).

Valorizações essas que percorreram a equipe em formação e trouxeram muitas informações sobre o Turé como uma forma de fortalecer mais a cosmologia e cosmogonia dos **povos indígenas do Oiapoque que são: Palikur, Galibi Kali'na, Galibi-Marworno e Karipuna**. Entretanto, também outros autores pesquisaram sobre esse evento tradicional como Lux Vidal (1999), “O modelo e a marca, ou o estilo dos “misturados”. Cosmologia, História e Estética entre os povos indígenas do Uaçá” que foi publicado pela Revista de Antropologia. Nº 42. Antonella Tassinari (2003) fruto de sua tese de doutorado: No Bom da Festa – O Processo de Construção Cultural das famílias Karipuna do Amapá. E Ugo Maia novamente em 2013, “Sobre artefatos-pessoa e produção ritual no baixo Oiapoque (Amapá)”. Também foi publicado pela Revista de Antropologia. Nº 55.

Mas, enfim, qual é a origem desse ritual? Os quatro povos indígenas do Oiapoque fazem em seus eventos de assembleia, comemorações e festas, como também uma sincretização com o catolicismo como da mesma forma com o protestantismo. Ritual esse que tange um movimento de resistência e conciliação ao demonstrar suas culturas por vários ângulos de interpretações na história dos povos indígenas de Oiapoque e no Brasil.

Formalização dessa maneira que tocam nas assimetrias de cada povo ao fazer seu ritual sagrado, entretanto, é comum perceber vários aspectos similares como o contato com a Terra, “a terra para os povos indígenas é sagrada”, é daí que tiram todo o seu sustento, é coletivo ouvir frases muito parecida ao ser traduzida para o português sobre a relação que os autóctones têm com a terra, “não é a terra que precisa de nós é nós que precisamos da Terra”. Por isso que o Indígena “tira a sandália para dançar no *Lakuh*”, que o espaço sagrado onde é realizado o Turé. E outras universalizações como os bancos na cerimônia, os instrumentos, alguns gráficos corporais e o maracá. Sendo assim, a cosmologia dos povos indígenas de Oiapoque no caso

aqui, o Turé tem sua origem ao que é mais pertinente dizer entre o povo Palikur-Arukwayerne, assim Adonias afirma em sua dissertação de mestrado,

Sobre dança/festa conhecida como Turé, relativa aos povos indígenas no, hoje, município de Oiapoque no Amapá – Brasil, mas a minha pesquisa reporta-se, (...) Relembro que essa dança/festa é praticada e compartilhada entre povos indígenas da região do Oiapoque, como os Karipuna e os Galibi-Marworno, que habitam, respectivamente, as Terras Indígenas Juminã e Uaçá. **Segundo o seu Uwet1, antigamente quando os antigos Palikur-Arukwayene realizavam essa festa**, sempre os festeiros/pajés convocavam esses povos vizinhos para participar de sua festa tradicional, isso significa relação, amizade, união e troca de conhecimentos entre nós. (IOIÔ, 2019, p 18).

A fonte do autor em questão remota a origem interétnica desses povos, entretanto, dando ênfase no povo Palikur-Arukwayene. Da mesma forma ele complementa,

Muitos pesquisadores dizem que esses povos indígenas que vivem no município de Oiapoque executam/executavam o mesmo Turé. Para eles/elas, que essa festa é “comum” ou se “assemelha” às festas realizadas pelas etnias, devido ao contato muito antigo entre elas, fortalecendo as trocas culturais. Do meu ponto de vista como arukwayene, afirmo que essa festa não é comum, pelo contrário, ela tem a sua distinção sim, mas alguns elementos se aproximam da festa do meu povo, devido ao contato e a presença desses povos na festa do meu povo. Isso não significa que a festa do meu povo é igual às outras festas dos povos vizinhos. Porque cada povo tem a sua particularidade em festejar, bem como no modo de organizar e preparar a festa no seu território. (IOIÔ, 2019, p 18).

São, antes de tudo, formas de manifestações e de visão de mundo dos povos indígenas de Oiapoque que remete seu contato de trocas e aprendizagens culturais; contudo, cada povo celebra sua manifestação ao seu modo. Maneira essa que vamos encontrar entre os Karipunas, de modo especial na aldeia Manga. Todavia, segundo Ugo Maia o que afirma-se para os quartos povos indígenas do Oiapoque, e de certa forma nos dias atuais há um consenso entre esses povos, que o Turé é,

Uma festa de agradecimento às pessoas invisíveis que vivem no Outro Mundo, chamadas Karuãna, pelas curas que elas propiciaram por meio das práticas xamânicas dos pajés. Os pajés dançam, cantam e bebem muito caxixi com os Karuãna que vêm ouvi-los cantar várias vezes sem repetir o canto. O turé é feito no Lakuh (higiw) cercado por varas chamadas de pirorô (gaianyu) que são enfeitadas com bolas de algodão (kotô/mauru/mawru)<sup>1</sup> e ligadas por fios onde são presas penas brancas de garça (plím/yssivigrit). Pode ser realizado a qualquer momento, mas o verdadeiro turé é feito durante a lua cheia de outubro, quando são feitos os grandes bancos Cobra Grande e Jacaré, pintados os mastros e levantado o lakuh. O banco do pajé fica no pé do mastro principal, ao lado do pakará, o cesto onde ele guarda o maracá, cigarros de tawari e outras coisas. Ele canta para chamar os Karuãna, que somente ele pode ver, e usa o maracá e os cigarros de tawari para viajar ao Outro Mundo. Os homens se vestem com um pedaço de pano vermelho preso à cintura e chamado de kalembê. Usam butxiê, kuhun de penas de arara e plimaj na cabeça. As mulheres enfeitam o corpo com kuhun, colares de miçangas e butxiê, além de pintarem o rosto, braços e barriga com marcas diferentes. Usam também saia de buriti ou de pano nas cores vermelha ou verde e as blusas podem ser também de buriti ou pano e às vezes vestem sutiã feito de cuias. A festa dura até o caxixi terminar, uma, duas ou três noites, parando no início da manhã e retornando no final da tarde. No intervalo da dança toca-se o cuti (buzina). (ANDRADE, 2009, p. 11).

Essa cosmologia transita entre os povos indígenas de Oiapoque, que têm o Turé como sua festa tradicional indígena. Sendo assim vamos compreender com mais detalhes o que é o Lakuh suas vestimentas as roupas típicas ritualísticas e os que são os Karuãnas? Os bancos? O Caxixi, ou caxiri e os cigarros de tawari? E os cantos de invocação e dança. E enfim as curas xamânicas, ou xitotó? Tudo isso de modo especial em uma cerimônia ocorrida na aldeia Manga.

### **3.1 O Turé na Aldeia Manga**

A imagem a seguir demonstra o que é o Turé. O Turé na aldeia Manga possivelmente teve suas primeiras celebrações à partir de sua fundação no ano de 1973, como é de praxe realizar uma festa em agradecimento pela harmonia com a natureza que dá e embeleza os novo local, à vista disso, é o que ocorre no início de suas convivências na aldeia Manga, isto é, sua

chegada nesse local. Afirmamos isso porque é conhecimento de todos os aldeões que ao chegarem e permanecer em um determinado local tem-se que realizar um Turé em agradecimentos da harmonização com os Karuãnas e por essa sintonização do local ao qual irão conviver. E nesse ritual o pajé é quem conduz o ritual, no entanto que é ele o Pajé, ou seja, a pessoa quem tem essa responsabilidade, então dizem que,

O pajé é grande mestre do turé: sábio, líder e médico da aldeia. É ele quem anuncia e conduz a festa para os Karuãna e tem contato com o Outro Mundo através de cantos, sonhos, bebida e cigarros de tawari. Nesse momento os Karuãna vêm do fundo das águas, do espaço e da floresta ajudar o pajé. O pajé tem vários cantos, um para cada Karuãna. Quando chega a Cobra Grande (*ghã kulev/wamuí*) no turé, ele tem de cantar o seu canto certo, pois é nesse momento que a Cobra vem se divertir junto com as pessoas que estão dançando. E precisa ter bastante caxixi, porque antes de ir embora ela tem de encher bem a barriga para partir satisfeita.

Algumas pessoas já nascem com o dom de ver os Karuãna e outras aprendem a ser pajé. De filhos que nascem gêmeos (*hoho*), um deles poderá se tornar pajé. Caso os dois venham a falecer, o próximo filho a nascer será um *xen hoho* (“cachorro dos gêmeos”) e virá com o dom para se tornar pajé.

(IEPE, 2009. O Turé dos povos indígenas do Oiapoque-museu do índio-funai. p. 25).

Esse senhor, no caso como muitos conhecem esse ancião tem essa responsabilidade, “é o verdadeiro curandeiro e feiticeiro da aldeia”. É uma pessoa que desde sua infância é perseguido por seus karuãnas aí só por ocasião de um determinado ritual torna-o ele em ser Pajé. A partir desse momento seus Karuãnas vão sendo seus amigos e passam a conviver com ele, e em muitas ocasiões sempre vai estar fumando o cigarro de Tawari para deixar seus bichos satisfeitos é quase que uma vivência simbiótica, e pra onde ele for seus karuãnas sempre estão com ele.

E aproveitando aqui para dizer como foi um diálogo (entrevista) com *Manoel Márcio Felipe (ele é mais conhecido na aldeia como macaxeira)*<sup>23</sup>, ele apresenta uma imagem muito

---

<sup>23</sup> Ele também realizou na mesma entrevista os cantos do Pajé na língua antiga Karipuna, que será apresentado mais adiante.



forte de seu mestre, pai e Pajé que sempre vai estar presente com ele, entretanto é uma Pajé que já ancestralizou e está nos mundos dos Karuãnas,



Imagem 20: Pajé Colombor e sua esposa Emidia, no Ritual do Turé na escola indígena Jorge Iaparrá.

Fonte: VIDAL, Lux Boelitz. Povos indígenas do Baixo Oiapoque: o encontro das águas, o encruzo dos saberes ea arte de viver. Museu do índio, 2009. p. 26.

Marcio filho do Pajé Colombor destacou também que seu pai foi uma grande liderança espiritual na aldeia Manga, por anos ele realizou muitos Turés, como ritual xamânicos de cura e o xitotó. Lembrar de vários momentos de quando moravam no Tauhu (tracajá)<sup>24</sup>, que muitas pessoas iam lá atrás de seu pai para realizar algum ritual e com muitas disponibilidades seu pai sempre estava para ir e fazer a cerimonia acontecer, e que muitas pessoas foram curadas pelos seu pai. E mais, que tudo isso só acontecia por ocasião dos karuãnas,

### 3.2 Os Karuãnas

---

<sup>24</sup> Tauhu é uma pequena comunidade da família do Pajé Colombor que fica há abaixo do rio Curipi. Mas eles sempre se consideram ser da aldeia manga.

Os Karuãnas são seres do outro mundo que vem ao encontro dos indígenas Karipunas que pode ocorrer através de invocações como durante o ritual do Turé ou de outras formas como das manifestações xamânicas sejam elas de cura ou quando estão fumando o cigarro de tawari, assim é explicado de maneira mais abrangente e clara na perspectiva sócio antropológica,

Os Karuãna ou Bichos são pessoas que vivem no Outro Mundo, onde são gente como nós, e que apenas os pajés conseguem ver e se comunicar com eles. Vêm do mar, dos rios, lagos, da mata e do espaço e são espíritos de aves, cobras, peixes, árvores e estrelas. Os Karuãna que vivem na água são geralmente Cobras Grandes de uma, duas ou três cabeças e Sereias (*Mamã djilô*). Os da floresta são *Djab dã bua*, como o anão cabeludo *Hoho* (Abex), o Curupira (Yaddegés), a Matintaperera (*Maksilili/Mammatki*) e Jurupari (**Yorokã**). Os que vêm do espaço são considerados grandes médicos e doutores que curam as doenças das pessoas visíveis através dos pajés, como *Laposiniê* (conhecida em português como Sete Estrelas). Eles então pedem ao pajé que realize uma grande festa para eles com dança e caxixi. Mas os Karuãna também provocam doenças e até matam, por isso o pajé tem mesmo de fazer o turé para eles. Há ainda Karuãna que já viveram no nosso mundo, como Yakaikani, e depois se encantaram e viraram Bichos e outros que gostam de ter filhos com as mulheres visíveis, como a Cobra Kadaikaru e o Jacaré. (IEPE, 2009. O Turé dos povos indígenas do Oiapoque-museu do índio-funai. p. 19).

Esses seres que são do outro mundo, eles veem ao encontro do mundo real através das manifestações como do ritual do Turé de curas xamânicas como também ao fumar o cigarro de tawari, mas como eles são, ou seja, sua forma, só podemos compreender através de relatos de Pajés indígenas que falam suas formas físicas de como eles aparecem para eles, no caso aqui, foi em um ritual do Turé, e assim eles assim descreveram suas aparências, vejam,



Imagem 21: Yorokân.

Fonte: IEPE, 2009. O Turé dos povos indígenas do Oiapoque-museu do índio-funai. p. 20.



Imagem 22: Mãe da Piranha.

Fonte: IEPE, 2009. O Turé dos povos indígenas do Oiapoque-museu do índio-funai. p. 21.



Imagem 23 e 24: Horo macho e a fêmea.

Fonte: IEPE, 2009. O Turé dos povos indígenas do Oiapoque-museu do índio-funai. p. 20-21.



Imagem 25: A cobra Waramri.

Fonte: IEPE, 2009. O Turé dos povos indígenas do Oiapoque-museu do índio-FUNAI. p. 22.

Como podemos ver nas imagens que descreveram os pajés, foram eles o Yorokân, os horos macho e fêmea e a cobra Waramri que de forma são sempre quase esses que veem ao fazer parte do ritual do Turé, como podemos ver na imagem abaixo,





Imagem 26: O Turé na aldeia manga. Fonte: VIDAL, Lux Boelitz. Povos indígenas do Baixo Oiapoque: o encontro das águas, o encruzo dos saberes ea arte de viver. Museu do índio, 2009. p. 25

Questão essa que logo repensa-se muitas causalidades de encontros festivos. Como já foi afirmado acima sobre o Turé. E quesito esse que discorrer ao falar sobre sua origem. Sim, como já foi afirmado que a etnia karipuna possivelmente aprendeu com o povo Palikur,

Os **Palikur** são um povo do tronco lingüístico Aruaque. Existem registros muito antigos sobre esta população, que, em 1513, aparece mencionada nos relatos do navegador espanhol Vicente Yanez Pinzón sob o nome Parikura. O povo Palikur conseguiu se manter relativamente afastado das “correrias” dos portugueses, escondido nas savanas. Ao longo do século XIX, são encontrados, principalmente, na região dos rios Curipi e Urukauá. Considerados “amigos dos franceses”, migram em massa para a Guiana Francesa assim que o Laudo Suízo de 1900 coloca fim ao Contestado Franco-Brasileiro em favor do Brasil. Nas décadas seguintes, porém, boa parte retorna à região e se fixa ao longo do rio Urukauá, mantendo laços com os parentes que permaneceram na Guiana Francesa. Há mais de três décadas são adeptos da religião Pentecostal e praticam poucos rituais indígenas.

VIDAL, Lux Boelitz, 2009. p. 16.

Entretanto, logo fez uma adaptação ao modo de festejar em karipuna, e além dos Karipunas terem que adaptar a dança a sua cosmologia, ela sofre alterações nas coreografias. Outra questão também como é dito que o Manga ao localizar-se muito próximo ao meio urbano, como a cidade de Oiapoque, essa inquisição pode fazer alterações não só com a festa tradicional

como também ao modo de vida dos aldeões da aldeia Manga. Preocupações essas do contato que perdura por muitos anos com os povos Indígenas, que é sabedor que foram alterando muitas vezes até a formação em quanto um povo estruturado, que teve que fazer suas mediações as suas antogêneses.

Preocupação essa que a etnia karipuna teve que ficar um bom tempo sem fazer sua festa tradicional, imposta na época pelo SPI e continuado pelas imposições das religiões que vão adentrar como o cristianismo, ou não mais quiseram praticar o ritual do Turé, do mesmo modo, é o que perdurar com os outros povos de Oiapoque como é caso da própria etnia Palikur ao qual eles aprenderam o ritual, afirmado na pesquisa de Adonias,

Como Palikur-Arukwayene, tenho me preocupado com o fato de nossa cultura tradicional estar sendo esquecida e/ou pouco praticada, ou pior, renegada, afastada, desvalorizada e inferiorizada pelo meu povo devido às religiões externas às nossas tradições, à chegada da educação não indígena e da influência da cultura da sociedade não indígena. Porque, penso eu, quando uma pessoa mais velha, que sabe contar a nossa história, morre é como se nós perdêssemos uma grande biblioteca, pois ela leva consigo toda a sabedoria que adquiriu ao longo da vida. Por isso, tomei a decisão de pesquisar/investigar e buscar mais informações a partir de conversas e entrevistas com os mais velhos sobre a Kayka Aramtem (Dança/Festa do Turé), uma vez que sou professor na disciplina de Cultura Indígena na escola e venho enfrentando dificuldades para vencer as barreiras do esquecimento. (IOIÔ, 2019, p 21).

Percebe-se que na fala do pesquisador ele se preocupa com a questão do esquecimento e de não praticar mais a festa tradicional por isso que remete sua pesquisa com afínco para fazer seu povo conhecer e saber que essa tradição faz parte não só da cosmologia como também se suas cosmogonias e história, tal mérito também requer que seja dado a continuação e a valorização também com os Karipunas. E tal e qual ritual ou festa como também alguns acham melhor ser chamado o Turé ocorre no Lakuh, mas, o que é o Lakuh? vamos agora ver com mais clareza o que é?

### 3.3 O Lakuh

O Lakuh é o espaço sagrado no qual acontece o ritual do Turé. Bem no centro do Lakuh é posto um mastro ao qual é o local que é amarrado um fio branco, no fio é posto o algodão branco e as penas das aves. O fio branco também é conhecido como a “escada” que faz a ligação entre o mundo dos seres humanos e o mundo dos seres invisíveis, ou seja, os karuãnas. É o local que eles pousam quando chegam no Lakuh. Sendo assim vamos observar uma imagem como pode ser visto,



Imagem 27. Fonte: VIDAL, Lux Boelitz. Povos indígenas do Baixo Oiapoque: o encontro das águas, o encruzo dos saberes ea arte de viver. Museu do índio, 2009. p. 28.

Nessa primeira imagem, podemos ver como o Lakuh é estruturado. E uma segunda imagem do Lakuh que podemos ver por outro ângulo sua forma;

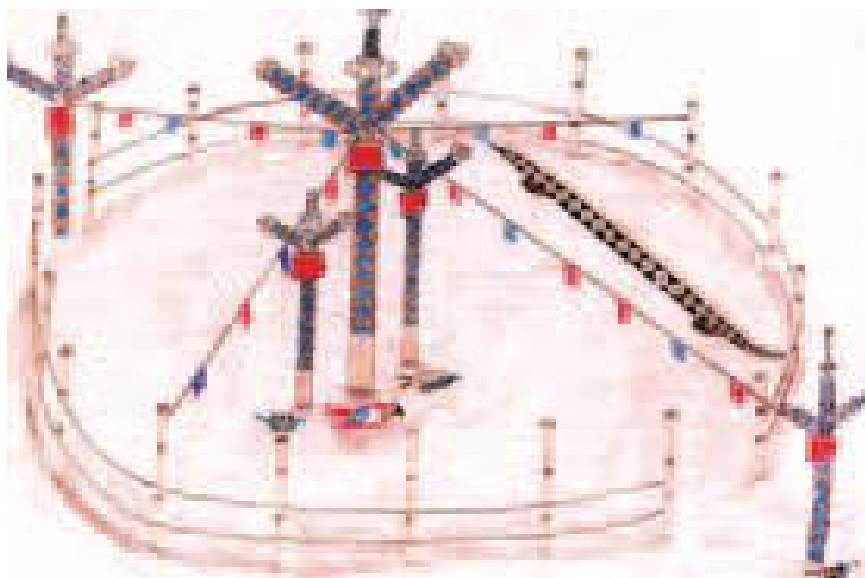


Imagem 28: Fonte: VIDAL, Lux Boelitz. **Povos indígenas do Baixo Oiapoque: o encontro das águas, o encruzo dos saberes ea arte de viver.** Museu do índio, 2009. p. 28.

Esse espaço é sagrado para os Karipunas que é conhecido como Lakuh. É no *Lakuh*, ao ser realizado o Turé ao som de uma clarinete que foi desse instrumento que é tirado o nome Turé e o nome da festa. E é de sentir nesse momento que em sua totalidade que tem um sentido maior dentro do *Lakuh* e todos eles referem-se a outra dimensão, a perspectiva dos Karuãnas. E é no mastro central é por onde descem os *Karuãnas* (já afirmado acima) que chegam pelo ar para participar da festa e são vigiados por Uaramim, ou seja, a pomba-*Karuãna* disposta no topo do mastro. É também onde os *Karuãna* descansam quando não estão dançando ou bebendo caxiri com seus anfitriões e assoprando as clarinetes, como podemos ver em imagens,



Imagem 29: Clarine ou como é conhecido Tiré.  
Fonte: VIDAL, Lux Boelitz. **Povos indígenas do Baixo Oiapoque: o encontro das águas, o encruzo dos saberes ea arte de viver.** Museu do índio, 2009. p. 63.





Imagem 30: Cuti.

Fonte: VIDAL, Lux Boelitz. **Povos indígenas do Baixo Oiapoque: o encontro das águas, o encruzo dos saberes ea arte de viver.** Museu do índio, 2009. p. 63.



Imagem 31: Fonte: ASSOCIAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO OIAPOQUE. Plano de vida dos índios e organizações indígenas do Oiapoque. Oiapoque: APIO, 2009. p. 12.

Nesse momento, quando ficam cansados tem os bancos para sentarem no bancos de Jacaré ou no cobra-grande, sentam-se e contemplam a festa. Podem comportar até 20 pessoas. Grafitados com vários emblemas, ou seja, suas marcas,



Imagem 32: Cobra-grande.

Fonte: VIDAL, Lux Boelitz. **Povos indígenas do Baixo Oiapoque: o encontro das águas, o encruzo dos saberes ea arte de viver.** Museu do índio, 2009. p. 73.



Imagem 33: Jacaré.

Fonte: VIDAL, Lux Boelitz. **Povos indígenas do Baixo Oiapoque: o encontro das águas, o encruzo dos saberes ea arte de viver.** Museu do índio, 2009. p. 72.

E também quando estão sentados, aguardam para tomar o Caxixi, ou caxiri.

### 3.4 Caxixi (Caxiri)

O Caxixi ou também como é conhecido caxiri é uma bebida típica do local. Essa bebida é sempre preparado pelas mulheres, é uma bebida fermentada da mandioca (kamãiook), parecido como um tipo de cerveja, ou vinho, e é consumida em todas as aldeias da região nos festivais do Turé como no mutirões das roças. O caxiri é preparado em grandes quantidades para as festas tradicionalmente indígenas. E também é uma bebida que permite ao pajé o acesso ao

mundo dos encantados ou seja, dos sobrenaturais (Karuãnas), e isso ocorre durante os rituais do Turé e dos xitotos ou curas xamânicas. Nestas ocasiões, tanto o pote quanto o caxiri transformam-se em encantados de outro-mundo, isto é, “entidades sobrenaturais”, presentes também na cosmologia indígena,



Imagem 34: O Caxixi no pote.

Fonte: VIDAL, Lux Boelitz. **Povos indígenas do Baixo Oiapoque: o encontro das águas, o encruzo dos saberes ea arte de viver**. Museu do índio, 2009. p. 52.

Mas, antes de vir ao pote ele é secado passa a ser um beiju de mandioca no tacho, lá esse processo é bem mais conhecido como beiju de Caxixi no forno grande,



Imagem 35: O beju sendo secado no tacho (forno) depois de ser ralado a mandioca.

Fonte: VIDAL, Lux Boelitz. **Povos indígenas do Baixo Oiapoque: o encontro das águas, o encruzo dos saberes ea arte de viver**. Museu do índio, 2009. p. 53.

Após seco descansado no paneiro (khukhu) e na folha de bananeira só então vai ao pote,



Imagem 36 e 37: Caxixi.

Fonte: VIDAL, Lux Boelitz. **Povos indígenas do Baixo Oiapoque: o encontro das águas, o encruzo dos saberes ea arte de viver.** Museu do índio, 2009. p. 52.

Enfim fica “adubado”, ou pronto para ser coado e consumido,



Imagem 38: no pote adubado.

Fonte: VIDAL, Lux Boelitz. **Povos indígenas do Baixo Oiapoque: o encontro das águas, o encruzo dos saberes ea arte de viver.** Museu do índio, 2009. p. 52.

As receitas podem variar um pouco de pendendo da aldeia, mas são basicamente as mesmas receitas. No contexto ritualístico, é um grupo de mulheres que se encarrega do fazer um “bom Caxixi”, expressão muito bem conhecido lá, longe dos olhares masculino. Preparado no forno (palavra no Kheuol karipuna: *platin*), um grande beiju de mandioca ralada depois prensada secam ao tacho. Para revirar o beiju, elas o desenham e recortam em fatias. Isto chama-se *pataje kasab*, ou seja, beiju partido em várias partes, como no padrão decorativo usado em muitos suportes, especialmente nos trançados dos gráficos. Este é o beiju de água em um pote grande (um Karuãna), como toque final a açúcar, ou alguns litros de mel de abelha de modo especial, na ausência desse é o mel de cana de açúcar, às vezes um licor de abacaxi e sabor limão. Questões que ajudam na hora de cantar. Como os cantos de invocação.

### 3.5 Os cantos<sup>25</sup> de invocação

Os cantos de invocação fazem parte de uma história remota, que cantados quase todos no karipuna antigo, entretanto, com a chegada de outras culturas linguística sofre algumas alterações em suas letras, mas, esses que serão exposto aqui, segundo *Manoel Márcio Felipe (ele é mais conhecido na aldeia como macaxeira)*, que é filho do pajé Colombor (in memoria), Ele aprendeu diretamente ajuntado seu pai em vários rituais do Turé e são no karipuna antigo, assim ele cantar três canções,

O primeiro,

**Na frente da maresia**

Ãpô cãtô,

cõnetá (2x)

Ãpô cãtô,

Cõnetá (2x)

Al-parãã

Teiã-têêê, têêê, têêê...

Cõnetá parãna, êrãã, êrãã

Teiã-têêê, têêê, têêê...

Nepô cãtô, cõnetá, parãã,

Nepô cãtô, cõnetá, cõnetá, al-parãã,

---

<sup>25</sup> Os cantos, foram gravados na língua antiga e transliterado para uma compreensão maior.

Teiã-têêê, têêê, têêê, têêê...  
Nepô cãtô, cõnetá, cãnetá  
Nepô cãtô, cõnetá, cõnetá  
Al-parãñã,  
Teiã-têêê, têêê, têêê...  
Cõnetá, parãñã, anara, nara, erã conetá, paranã.  
Teiã-têêê, têêê, têêê...  
Nepô cãtô, cõnetá, cõnetá  
Nepô cãtô, cõnetá, cõnetá  
Al-parãñã,  
Teiã-têêê, têêê, têêê...  
Cõnetá parãña, êrãñã, êrãñã,  
Teiã-têêê, têêê, têêê...  
Nepô cãtô, cõnetá, cõnetá, al-parãñã,  
Nepô cãtô, cõnetá, cõnetá, al-parãñã,  
Teiã-têêê, têêê, têêê (4x).

O segundo,

### **O Jacaré na cachoeira**

Kaimã çô ôôô (4X).  
kai, kaimã çô-ôôô.  
Têiãtê, têêê, iã, têêê, iã, têêê, iã...  
Kaimã çô ôôô, kaimã-çô ôôô,  
En tõi tain, tãtai rãñã  
kaimã-çô ôôô,  
Têiãtê, têêê, iã, têêê, iã, têêê, iã...  
Kaimã çô ôôô (4X).  
En tõi tain, tãtai rãñã, kaimã çô-ôôô.  
Têiãtê, têêê, iã, têêê, iã, têêê, iã.  
Kaimã çô ôôô (4X).  
Têiãtê, têêê, iã, têêê, iã, têêê, ê.

Kaimã çô ôôô.

En tõi tain, tãtai rãnã, kaimã çô-ôôô.

Têiãtê, têêê, iã, têêê, iã, têêê, iã têêê.

Kaimã çô ôôô (4X).

kai, kaimã çô-ôôô.

Têiãtê, têêê, iã, têêê, iã, têêê.

Kaimã çô ôôô.

En tõi tain, tãtai rãnã, kaimã çô-ôôô.

Têiãtê, têêê, iã, têêê, iã, têêê

Êêê ã ê, êêê ã ê...

E o terceiro,

**A lontra que vive na água.**

Kua naiô-ôôô, kua naiô-ôôô au kua naiô-ôôô.

Têiãtê, têêê, iã, têêê, iã, têêê.

Kua naiô, kua naiô.

En tõi tain, tãtai rãnã.

Kua naiô-ôôô.

Têiãtê, têêê, iã, têêê, iã, têêê, ê.

Kua naiô-ôôô, kua naiô-ôôô, kua naiô-ôôô.

Kua naiô, kua, kua, Kuanaiôôô...

Têiãtê, têêê, iã, têêê, iã, têêê, êã.

Kua naiô, kua naiô.

En tõi tain, tãtai rãnã.

Kunaiô-ôôô,

Têiãtê, têêê, iã, têêê, iã, têêê, êã.

Kua naiô-ôôô, kua naiô-ôôô, kua naiô-ôôô.

Kua naiô, kua, kua, Kuanaiôôô...

Têiãtê, têêê, iã, têêê, iã, têêê.

Kua naiô, kua naiô.



En tõi tain, tãtai rãnã.

Kunaiõ,

Têiãtê, têêê, iã, têêê, iã, têêê.

Kua naiõ-ôôô, kua naiõ-ôôô, kua naiõ-ôôô.

Kuanaiõ-ôôô,

Têiãtê, têêê, iã, têêê, iã, têêê.

kua naiõ.

En tõi tain, tãtai rãnã.

Kunaiõ-ôôô,

Têiãtê, têêê, iã, têêê, iã, têêê.

Êã...

Nesse sentido como podemos ouvir nesses cantos mencionado pelo macaxeira, mas, cada Pajé possui o seu próprio canto e como também seu banco específico para receber os seus Karuãnas na dança, ou também como é falado lá na Festa do Turé, ou ritual, e existem cantos específicos, entre eles: o canto para preparação de banco e instrumentos musicais; o canto para passar gengibre nos dançarinos para iniciar a festa e os cantos para imitações de animais como também as aves que eram entoados no meio da cerimonia dos rituais. Tanto que ele lembra que o bando do pai (O pajé Comlobô) dele era como se fosse uma ave assim ele mostra a imagem que coletei no museu Kuahi,



Imagem 39: banco do pajé.



Fonte: VIDAL, Lux Boelitz. **Povos indígenas do Baixo Oiapoque: o encontro das águas, o encruzo dos saberes ea arte de viver**. Museu do índio, 2009. p. 70.

Demais, tanto os bancos como tais canções mencionadas fazem parte do enredo que é conhecido como ritual ou festa do Turé. Mas então quando é geralmente celebrado essa festa do Turé?

### 3.6 Celebração do Turé.

Ocorre geralmente na Lua cheia de cada mês. Mas, é uma celebração que ao fazer parte da coletividade e festividades da aldeia, não necessariamente precisa de uma data fixa. É o que ocorre com chegada na aldeia Manga, não precisou ser na lua cheia assim relata Ariana dos Santos, e também gentilmente cede uma imagem para enriquecer esse trabalho acadêmico,



Imagem 40: Ariana dos Santos.  
Fonte: Tyrone dos Santos.

\_\_\_\_\_ Me lembro que meus pais contaram, logo quando eles chegaram aqui no Manga. Assim que eles construíram as casas e fizeram nossas roças, os bichos, ou como também, nos conhecemos aqui os “bichos encantados”, vieram no sonho do vovó Florêncio e pediram para ser realizado a festa do Turé para afugentar os bichos malvados que estavam ainda presente no local. Eles sempre ouviam as matinta-pereirass, as rasgamortalias e outros bichos que não conseguiam identificar seus rosnados durante a noite. Então, foram até o Pajé e assim foi celebrado a festa do Turé, dizem que foi uma festa muito linda de quase três dias dançando, tomando Caxixi e fumando o tawari. E também que esse momento para ao explicar e dizer sobre o acontecido místico da cosmologia indígena está sendo muito importante, porque, vejo, que nisso nossa história não está sendo perdida, mas é uma forma da gente manter e deixar preservada essa narração para as gerações futuras, para eles saberem de como foi o momento áureo dos primeiros moradores da aldeia Manga. (Entrevista realizada no dia 14 de janeiro de 2022).

A indígena relata de como contaram seus pais dessa forma que tiveram esse impacto com os “bichos encantados”, e que nessa circunstância é muito bom para ser dito e ser registrado na história da aldeia Manga nessa descrição.

E enfim o outro ritual de cura ou também como é dito o ritual xamânico de cura, ou seja, o *xitotó*, como podemos defini-lo nesse trabalho.

### **3.7 As curas xamânicas ou Xitotó**

As curas xamânicas ou *xitotó* compreendemos suas manifestação de três maneiras: a primeira é conhecido como assobio, outra entonação é o murmúrio e uma última forma o assopro, que também é conhecido como “Potá”, muitos conhecem esse termo como uma “feitiçaria”. Cada uma das formas é invocada em momentos diferentes pelo pajé durante o ritual xamânico ou *xitotó*.

Afirmado assim, dizer que o *xitotó* é uma ocorrência em que acontecem de modo singular nas *cantarolas* com intuito nesses casos de diagnosticar ao enfermo que se encontra perturbado com tais questões, isto é, por doenças causadas por seres não humanos, encantados os sobrenaturais. Em um *xitotó* abrangesse a participação de várias pessoas, de forma especial como ajudante o *paliká*, que é o seu auxiliar, que entregar os objetos sagrado no momento do

xamanismo. O *paliká* assume, momentaneamente, as funções do pajé, em uma espécie de mediador entre o pajé e o público que participa do ritual de cura.

No começo da manifestação xamânica, ou também podemos chama de secção do *xitotó*, o pajé dá o **ponto de partida com o assobio**, de forma quase que aguda, utilizado para chamar os *karuãnas*, ou seja, os outros seres, seus encantados, para participarem do *xitotó* e cantar ao som de sua invocação. Ai começa o **murmúrio**, aclamação essa que é de difícil de entender para aquelas pessoas que estão próximas, nesse momento é percebido também que ele intercala alguns momentos no *xitotó* com o **assopro**. Como no assopro também ocorre ao ser inserido entre os versos dos *Potás* já citados.

Entretanto a diferença da seção do *Potá* que ela ocorre apenas com a participação de duas pessoa, ou seja, a pessoa que exclama o *Potá* e seu paciente diante dele. E no *xitotó* que envolve mais a participação das pessoas que estão presente nesse evento de cura.

O **assobio** também pode ser realizado de diversos métodos. Ele servir para convocar ou requerer a presença dos *karuãnas* para participarem de um *xitotó*. Para esse fim, o curandeiro sibila de maneira parecida como um pássaro, e essa é a invocação para que seus *karuãnas* venham se apresentar diante dele. Em seguida, como já constatando a presença dos *karuãnas*, o Xamã utiliza-se do mesmo processo para mais uma vez invocar outra entidade, convocar agora o dono do banco, ser fundamental nesse momento, fazendo parte do *xitotó*.

Esse dono, termo muito conhecido e falado nesse momento ritualístico, pode ser um bicho da terra, da água ou uma ave. O assobio também ocorre intercalando com os *potas* (palavra conhecido como uma oração de invocação nesse momento) que fazem parte da cura xamânica de algumas doenças provocadas por algum ser malévolo. Eles invocam esse ritual geralmente nas línguas originárias antigas, como muitos falam na língua dos nossos antepassados.

E também no **murmúrio** é inserido nesse momento de modo que ninguém o perceba defasadamente. Ocasionalmente é preciso ocorre essa carência para intercalar na melodia. Que são apontado na direção do paciente para ser retirado dele o entidade, ou seja, a enfermidade que está no corpo, causando a doença. E trazendo tranquilidade harmoniosa na vida dessa pessoa que realizará agora seus afazeres cotidianos.

Ser calmo e tranquilo depois de todo esse momento ascendente em questão. Agora é senta e tomar (beber) um gole de Caxixi. Pois o ritual apresentado é isso, uma manifestação cosmológica e cosmogônica. O Pajé apresenta seu conhecimento e suas habilidades das mais variantes técnicas de transcender seus conhecimentos que outros credos religiosos duvidem, mas ele é o responsável pelo o que está dizendo e tem plenos conhecimentos, como são

mostrados nas imagens desse trabalho. Cosmogônico porque só através de tempos longínquos eles rememoram uma história em lendas e narrativas dos tempos antigos, no tempo mitológico de nossos antepassados, de comunidades bem antes de quinhentos anos atrás. Portanto, seja nas narrativas e memórias, seja no ritual sagrado como o Turé, seja na Pajelança, como nas curas Xamânicas, a cultura da aldeia Manga permanece e permanecerá, viva para esta, e as novas gerações.

#### 4– CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em virtude dos fatos mencionados, “por ser indígena<sup>26</sup>”, destacou-se nesse trabalho uma narrativa da constituição de uma aldeia, atualmente reflexo do processo de mediação e de sua etnogênese, questão essa que foi ponderada a partir de sua história e memória. Foi levado a acreditar, em uma análise a evidência histórica que, arremetida nos dias atuais, esta história é vista como problemática, enquanto conciliação. Como examinar o direito histórico dos ditos “índios remanescentes”, sem cometer erros com outras culturas, que aqui também chegaram. Destacamos assim, nesse trabalho uma narrativa da fundação da aldeia, sendo ela membro do povo indígena karipuna-AP, que indiretamente faz parte desse processo de que estamos chamando de intermediação. Diante desse processo de emergência em sua identidade, os membros da aldeia Manga apresentaram as memórias que guardaram sobre os portugueses, seu povo e os demais povos que ali se estabeleceram, deixando aflorar na sua memória, seus rito e mitos. Sobre essa questão da memória, pondera, José D’ Assunção Barros:

(...) é precisamente o lugar privilegiado para examinar as múltiplas relações entre Memória e História. Trataremos aqui de uma relação ambígua, complexa, mutuamente enriquecedora para cada um dos dois polos – a História e a Memória. Desde já, será oportuno atentar para o fato de que, se Memória e História são coisas distintas e geram espaços de saber diferenciados, tal como já propunham autores como Maurice Halbwachs, em meados do século XX. (BARROS, 2009. p. 36).

Por isso, o trabalho de pesquisa faz uma crítica de intervenção diante de processos de sua etnogênese que desenvolveu a partir do tema a fundação da aldeia Manga como representante dos povos indígenas, que mantém e preservam o passado de sua história nos costumes e tradições, em seus rituais e mitos, como ao expor o mito da Cobra-Grande. Realizou-se, por assim dizer uma “inflexão” do tempo em que vivenciam, que configura-se a partir de vários períodos e transições históricas como aquilo que nos é ensinado na escola nos

---

<sup>26</sup> Como indígena nascido na aldeia Manga, vejo que ao desloca-me e ao me propor levar uma vida acadêmica por meio das pesquisas, aumentei meu autoconhecimento, o que me possibilitou mostrar para o global uma nova face de pesquisadores que também querem contar a partir de suas experiências a sua parte da história. É com muita nostalgia que faço isso, mas isso mostrou-me como ela é de verdade, segundo o olhar daqueles que escreveram e contaram sua história. Este é para mim, o símbolo de mediação de sua etnogênese.

níveis fundamentais e médio da antiga à media, da moderna à contemporânea. Dado o exposto acima, buscou-se a compreensão nas imagens e relatos dos envolvidos na pesquisa.

Questões a partir de narrativas e depoimentos de membros da Aldeia Manga e sua sociabilidade formativa, foram respondidas em sua inteireza ou em partes e sobressaiu desse diálogo um senso crítico sobre o passado, ao mesmo tempo que projeções sobre o futuro foram evidenciadas.

Desde a minha formação na especialização em História e Cultura no Brasil Contemporâneo, cursada entre 2017 e 2019, pela própria UFJF, venho buscando compreender a história dos povos indígenas, tendo o foco na aldeia Manga. Já havia colhido alguns dados, mas precisavam ser ouvidos, registrados, em entrevistas as memórias daquelas pessoas. Áudios, e até filmagens foram realizadas para dar mais ênfase ao trabalho. Foi, então, que realizamos a pesquisa de campo, entre dezembro de 2021 a março de 2022: período essencial para a o arremate da pesquisa. Essa pesquisa mostrou que os aldeões do Manga, sabem do seu passado, como foi uma história de muitas complicações como em sua língua, formação de suas comunidades, políticas internas e externas, na educação e em seus ritos e mitos como na manifestação do Turé e, sobretudo, possuem uma crítica acerca da presença do catolicismo que tentou “catequizá-los”.

Da mesma forma, com o olhar no passado da história da aldeia Manga, gerou em mim uma enorme nostalgia (tempos que não voltam mais e dos quais muitas vezes nem vivi), nostalgia de um tempo em que a harmonização com a natureza era mais viva e forte. O que conclui ao questiona-los sobre o que pensar para o futuro das gerações que estão crescendo, é que nesse apanhado de respostas, fontes e ideias as informações ajudaram a conformar esse corpo da pesquisa. É como canta a letra de Geraldo Vandré: “caminhando, cantando e seguindo a canção”<sup>27</sup>,

Caminhando e cantando

E seguindo a canção

Somos todos iguais

Braços dados ou não

Nas escolas, nas ruas

Campos, construções

Caminhando e cantando

E seguindo a canção

---

<sup>27</sup> Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/geraldovandre/46168/>. Acessado em 01 de janeiro de 2022.

Vem, vamos embora  
Que esperar não é saber  
Quem sabe faz a hora  
Não espera acontecer

Vem, vamos embora  
Que esperar não é saber  
Quem sabe faz a hora  
Não espera acontecer

Pelos campos há fome  
Em grandes plantações  
Pelas ruas marchando  
Indecisos cordões  
Ainda fazem da flor  
Seu mais forte refrão  
E acreditam nas flores  
Vencendo o canhão

Vem, vamos embora  
Que esperar não é saber  
Quem sabe faz a hora  
Não espera acontecer

Vem, vamos embora  
Que esperar não é saber  
Quem sabe faz a hora  
Não espera acontecer

Há soldados armados  
Amados ou não  
Quase todos perdidos  
De armas na mão  
Nos quartéis lhes ensinam  
Uma antiga lição  
De morrer pela pátria  
E viver sem razão (...)

**“Pra Não Dizer Que Não Falei Das Flores”**, é um hino de liberdade que foi composto e lançado em 1969. Muitas vezes, esta letra serviu de norte para minhas pesquisas quando aparecia o ócio do cansaço querendo desistir e volta para aldeia. Mas, hoje percebe-se que valeu

a pena chegar até aqui e saber que isso será norte para outros também. Como não parei, vamos seguir na resistência.

Possivelmente, algumas fases não foram contempladas nesta pesquisa, justamente por causa do tempo curto. Faltou, por exemplo, ficar mais tempo para permanecer na aldeia, ter participado mais dos rituais, como o Turé, do xitotó, dos trabalhos coletivos da aldeia, dos mutirões de plantar mandioca, ir para roça arrancar mandioca para produção de farinha e com isso fazer tapioca. Ouvir outros membros como os filhos de outros que ainda estão na aldeia.

Enfim, ter realizado mais gravações de áudios e vídeos e principalmente, ter pescado mais com meus ancestrais. Outras questões que percebo mais claramente agora, no fim da pesquisa, é que eu deveria ter lido outras referências bibliográficas, mas o tempo, foi muito das vezes não muito ortodoxo com a correria da programação das viagens. Por fim, questões financeiras também não ajudaram muito nas compras de materiais, passagens, despesas alimentícias etc. Faltou muita coisa, mas do que foi feito, foi realizado com o melhor que havia em mim. A possibilidade e a viabilidade se encontram nesse texto final.

A humanidade passava (ainda passa) e a chegada da pandemia do coronavírus realizou uma mudança completamente diferente, pois fez com que adotássemos outros meios de conectar pessoas, como o uso da internet para as pesquisas e marcação de reuniões e apresentação de congressos e seminários, questões que ajudaram também nos dados coletados, servindo de ponte para muitas das informações prestadas nessas páginas. E a partir disso: o trabalho foi dividido da seguinte forma. Foram três capítulos: *A Aldeia Manga: um micro cosmo a ser conhecido*; o segundo: *Elementos culturais: casas, festas juninas e do santo padroeiro e a educação indígena e educação escolar indígena, entre permanências e mudanças, como a aldeia se vê hoje?* e o terceiro: *O ritual sagrado do Turé: o papel dos artefatos corporais na composição ritualística*.

Esses três caminhos nos levaram a compreender melhor quem são os Indígenas da aldeia Manga, isto é, os indígenas que fazem parte da etnia Karipuna-AP, sua língua, história da fundação, suas construções como casa, suas roças, a educação e de forma mais especial no ultimo o ritual da pajelança.

Agora, passados os percalços nos parece claro que o primeiro capítulo evidenciou todos os fatos mencionados, como a pesquisa pioneira de Antonella Tassinari que localizou e mapeou aonde fica aldeia Manga e a qual povo indígena a aldeia pertence, ou seja, no caso aqui à etnia karipuna. Destaca-se também que esse trabalho é parte elementar e teve base na história oral, cultural e etnográfica. E como não salienta-se, a história de sua língua materna o Kheuol



karipuna, como chegou até os indígenas da aldeia manga que adotaram a língua como aborígene. Outra proposta foi contar a história dos primeiros moradores que chegaram naquele pedaço de terra e lá residem até os dias atuais, e como encaminhou os primeiros passos, ou seja, sua organização como aparece no ano de 1981. É uma visão bem mais verde que preponderar nos últimos tempos.

O fato da aldeia receber o nome de uma fruta que embeleza a floresta amazônica, um verde que transcende a vida e harmoniza o local, nesse espaço, e a imagem da fragorosa árvore que dá a manga, faz jus ao que está sendo dito. Tanto é, que podemos ainda contemplar essa beleza como indicada na imagem 6 dessa pesquisa. Agora é fundamental que nos conscientizemos e destaquemos como o povo indígena da aldeia Manga concebe suas culturas e elementos esses que permeia em seus emaranhados cosmológico e cosmogônicos como suas casas, festividades e sua educação seja ela educação indígena ou educação escolar indígena, como também a comunitária.

O segundo ponto desse trabalho que mereça destaque é o modo de vida da aldeia Manga. Podemos compreender de tudo que já lemos e que ela suplanta uma mística que só indo nas bases para saber e entender como eles foram construídos e constroem de modo ritualizado seus afazeres de forma coletiva e participativas em seus eventos que chamamos de elementos culturais como suas casas, as roças, a sincretização das festas juninas e o santo padroeiro. É na educação indígena onde buscam dizer sobre uma educação comunitária, e na educação escolar indígena que e dito um pouco mais sobre o uso da língua bilíngue e dois tipos de educação como indígenas e a escola indígena.

Todos esses argumentos foram apresentados e buscou-se dizer quem são os Karipunas da aldeia Manga, como eles fazem parte desse contexto da história dos povos Indígenas no Brasil. Este é o fruto de suas cosmologias e cosmogonias. As narrações que remetem aos dias atuais fazem demonstrar um estereótipo e generalizações de forma, não raras vezes. Racistas e preconceituosas. Sendo assim, o respectivo tema, tem como foco a etnia indígena do povo Karipuna (localizada no norte do Amapá na fronteira com a Guiana Francesa), de modo especial à Aldeia Manga, família essa que por mais de 500 anos de dominação manteve-se resistente às transformações de suas culturas e tradições, indagando examinar o direito histórico dos ditos povos indígena no Brasil. E como através de um ritual sagrado, isto é, o ritual do Turé, é um ato de resistência como também é a mediação e sua antogênese que perdura de forma sócio-cultural-histórica na aldeia Manga. Por fim, na terceira parte apresentou-se os conhecimentos peculiares deste povo, que vive em harmonia com a natureza, e brinda a vida com rituais

sagrados como o Turé, este ritual que possuiu influencias interétnicas. Foi isso que mostramos nesta dissertação.

Outra questão emblemática do texto, pode ser lida por muitos, mas, só alguns compreenderão: um posicionamento de um ser calmo e tranquilo depois de todo esse estudo em questão. Finalizado o trabalho, agora é senta e tomar um gole de cunha de Caxixi. Pois, no ritual sagrado do Turé este ato é isso uma manifestação cosmológica e cosmogônica. O Pajé apresenta seu conhecimento e suas habilidades das mais variadas técnicas de transcender seus conhecimentos, ao encontro de credos religiosos que duvidam de sua eficácia religiosa. É cosmogônico porque, se mostra por meio de memórias dos tempos longínquos, lembranças de lendas e narrativas dos tempos antigos, de mais de quinhentos anos atrás. Portanto, seja na história e memória, seja no ritual sagrado do Turé, seja na Pajelança, como nas curas Xamânicas, a história do Manga aparece como fio nesse novelo a ser desenrolado. Portanto, buscou-se apresentar o papel e a sociabilidade da aldeia Manga como uma narrativa para a história brasileira, em pleno tempo presente. Enfim, explicando o porquê do Turé enquanto um Ritual sagrado, bem como o uso dos artefatos, vestimentas e pinturas corporais dos participantes, são a base desse rito-mítico.

O que foi desenvolvido pelos questionamentos e observações que construíram esta pesquisa, construíram uma resposta clara ao questionamento do suposto “descobrimento do Brasil”: nossos antepassados já existiam aqui! Os povos indígenas, são os verdadeiros brasileiros! Sendo assim escolhi este tema por ser o ponto ápice de nossa existência histórica, de nosso protagonismo e narração próprias. Afinal de contas, sou indígena! da aldeia Manga, povo indígena Karipuna-AP”. E planto essa semente para que germine como a nossa história é, sobrevivendo, e sobrevivera por muitos e muitos anos.

## REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Amélia. FRANCISCO, Antônio. SOUSA, Manuel Alves de. Os povos Indígenas no Brasil: Uma história de resistência. 1ª ed – Fortaleza. Ed. IMEPH, p. 132. 2010.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. Os índios na História do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo. Revista História Hoje, 2012, 1.2: 21-39.

ANDRADE, Ugo Maia; KUAHÍ, Museu (Ed.). **Turé dos povos indígenas do Oiapoque**. Museu do Índio-FUNAI, 2009.

ASSOCIAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO OIAPOQUE. Plano de vida dos índios e organizações indígenas do Oiapoque. Oiapoque: APIO, 2009.

BARROS, José D' Assunção. História e memória—uma relação na confluência entre tempo e espaço. Mouseion, v. 3, n. 5, p. 35-67, 2009.

BÂ, A. Hampaté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África. 2. ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

BENJAMIN, Walter. Experiência e Pobreza. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7ª. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, pp. 114 - 119.

\_\_\_\_\_. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7ª. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, pp. 197 – 221.

\_\_\_\_\_. *Sobre o conceito de História*. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7ª. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, pp. 222 – 234.

BONAMIGO, Zélia Maria. TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. 2003. No bom da festa: o processo de construção cultural das famílias karipuna do Amapá. **Campos-Revista de Antropologia**, v. 5, n. 1, p. 197-200, 2004.

BRASIL, RCNEI. Ministério da Educação e do Desporto. Secretaria de Educação Fundamental. Referencial curricular nacional para educação infantil, 1998.

BRAZIL. SECRETARIA DE EDUCAÇÃO FUNDAMENTAL. Referencial curricular nacional para as escolas indígenas. Ministério da Educação e do Desporto, Secretaria de Educação Fundamental, 1998.

BRITO, Edson Machado de, et al. A educação karipuna do Amapá no contexto da educação escolar indígena diferenciada na Aldeia do Espírito Santo. 2012. PhD Thesis. Tese (Doutorado em Educação)—Programa de Pós-Graduação em Educação, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. (**Edson Kayapó**)

CHAUI, Marilena. O mito da caverna. 2003.

CUNHA, Manuela Carneiro D. (org.). História dos índios no Brasil — São Paulo : Companhia das Letras Secretaria. Municipal de Cultura. 1992.

\_\_\_\_\_, M. C. D. (1994). O futuro da questão indígena. *Estudos avançados*, 8(20), 121-136.

\_\_\_\_\_, Manuela Carneiro da. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. *Estudos avançados*, 1990, 4.10: 91-110.

COSTA, Risonete Santiago da Costa. Educação Escolar Indígena em uma Escola do Oiapoque. Seropédica: UFRRJ, 2016. 49f. Dissertação (Mestrado em Educação Agrícola). Instituto de Agronomia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016

DANTAS, Mariana Albuquerque. Dimensões da participação política indígena na formação do estado nacional brasileiro: revoltas em Pernambuco e Alagoas (1817-1848). Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

DE OLIVEIRA FILHO, João Pacheco; DA ROCHA FREIRE, Carlos Augusto. A presença indígena na formação do Brasil. UNESCO, 2006.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. História oral e narrativa: tempo, memória e identidades. *História oral*, v. 6, p. 9-25, 2003.

DA COSTA, Ricardo. História e memória: a importância da preservação e da recordação do passado. *Revista Sinais-ISSN: 1981-3988*, v. 1, n. 02, 2007.

DO BRASIL, Constituição Federal. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Recuperado de <http://www.ritimodeestudos.com.br>, 2010.

DOS SANTOS, Maxwara Cardoso; GOMES, Antonio Almir Silva. Português Brasileiro Falado pelo Povo Karipuna: uma forma de uso que sofre preconceito linguístico. *Revista Brasileira de Línguas Indígenas*, 2018, 1.2: 63-71. (**Maxwara Karipuna**).

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horiz. antropol.* [online]. 2012, vol.18, n.37, pp.25-44.

FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaina. Usos e Abusos da História Oral. Rio de Janeiro: FGV Ed., 2006.

FRANKTHAN, Jon; MACRAE, Christina. Etnografia. In: SOMEKH, Bridget; LEWIN (orgs.). In: Teoria e métodos de pesquisa social. Petrópolis: Vozes, 2015, p. 69-78.

G.R.E.S. ESTAÇÃO PRIMEIRA DE MANGUEIRA, p. 307. Disponível em: <[http://liesa.globo.com/material/materia2019/publicacoesliesa/\\_\\_\\_ABREALAS/Abre-Alas%20-%20Segunda-feira%20-%20Carnaval%202019.pdf](http://liesa.globo.com/material/materia2019/publicacoesliesa/___ABREALAS/Abre-Alas%20-%20Segunda-feira%20-%20Carnaval%202019.pdf)> Acesso em 18 de Abr. de 2019.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). As leis e a educação escolar indígena: Programa Parâmetros em Ação de Educação Escolar Indígena. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Fundamental, 2001.

GALLOIS, D; GRUPIONE. D.F. Povos Indígenas no Amapá e Norte do Pará: quem são, onde vivem e o que pensam. Museu do Índio, 2009.

HALBWACHS, M. (2004). Memória coletiva e memória individual. La memoria colectiva.

KIRIKU e FEITICEIRA. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=TgRu8WLzLX0>>. Acesso em 25 de Mar. de 2019.

KAMLER, Barbara; THOMSON, Paul. Trabalhando com literaturas. In: SOMEKH, Bridget; LEWIN (orgs.). In: Teoria e métodos de pesquisa social. Petrópolis: Vozes, 2015, p. 45-55.

KUAHI. IEPÊ. A ROÇA E O KAHBE PRODUÇÃO E COMERCIALIZAÇÃO DA FARINHA DE MANDIOCA: Oficina de formação de pesquisadores indígenas. 2011. 110 p.

KRENAK, Ailton. Paisagens, territórios e pressão colonial. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 327- 343, jul./dez. 2015.

LE GOFF, Jacques et al. História e memória. 2003.

\_\_\_\_\_. Jacques. Documento/monumento. G. Einaudi, 1978.

LEAL, Luana Aparecida Matos. Memória, rememoração e lembrança em Maurice Halbwachs. Revista linguagem, edição, v. 18, 2012.

LOUISE, Mary; ALTRICHTER, Herbert. Diários de Pesquisa. In: SOMEKH, Bridget; LEWIN (orgs.). In: Teoria e métodos de pesquisa social. Petrópolis: Vozes, 2015, p.79-89.

NARRADORES DE JAVÉ. Disponível em:<<https://www.youtube.com/watch?v=Trm-CyihYs8>>. Acesso em: 25 de Mar. de 2019.

OLIVIEIRA, Priscila Enrique de et al. **Cada qual tem um pouco de Médico e louco: políticas de saúde e mediações culturais entre o SPI (Serviço de Proteção aos Índios) e os indígenas.** 2011. Tese de Doutorado.

RICARDO, Carlos Alberto. *Povos indígenas no Brasil: Amapá, Norte do Pará.* Centro Ecumênico de Documentação e Informação, 1981.

RUFFALDI, N; SPIRES, R. Os Povos indígenas no Pará e Amapá. Belém: CIMI, 2002.

Said, E. W. (2007). Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente. Editora Companhia das Letras.

SHOSTAK, John; BARBOUR, Rosaline. SOMEKH, Bridget; LEWIN (orgs.). Entrevista e grupo-alvo. In: Teoria e métodos de pesquisa social. Petrópolis: Vozes, 2015, p. 99-107.

SCHWARZ, Roberto. As ideias fora do lugar. Ao vencedor as batatas, v. 5, p. 9-31, 1973.

TASSINARI, Antonella M. I. No Bom da Festa: o processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá. São Paulo: Edusp, 2003.

TITCHEN, Angie; HOBSON, Daw. Compreensão da fenomenologia mediante perspectivas inversas. SOMEKH, Bridget; LEWIN (orgs.). Teoria e métodos de pesquisa social. Petrópolis: Vozes, 2015, p.170-181.

VAINFAS, R. (2009). História cultural e historiografia brasileira. História: Questões & Debates, 50(1).

VIDAL, L. B. (2009). Povos indígenas do Baixo Oiapoque: o encontro das águas, o encruzo dos saberes e a arte de viver. Museu do índio.

\_\_\_\_\_, Lux. A presença do invisível na vida cotidiana e ritual dos povos indígenas do Oiapoque: o contexto de uma exposição. Ciência e Cultura, 2008, 60.4: 45-47.

VARGAS, Vera Lúcia Ferreira; DA SILVA, Amanda Ximenes. Novos olhares e diferentes abordagens sobre a história indígena. albuquerque: revista de história, 2019, 11.22: 136-149.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: \_\_\_\_\_. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.