

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
MESTRADO EM EDUCAÇÃO**

FABRÍCIO NARCISO DOS SANTOS

**“MUVMÃ DJI ĒDJĒ KA MÕTHE NO KOZE, GÃIĒ UN POZISIÕ I PA HÕTE DJI
NO IDÃTXITE”: VIZIÕ DJI JON-MUN-IELA KARIPUN SUJE PHOSE DJI
EDUKASIÕ LÃDÃ MUVMÃ DJI ĒDJĒ**

**"O MOVIMENTO ENSINA A GENTE A FALAR, A SE POSICIONAR E A NÃO TER
VERGONHA DA NOSSA IDENTIDADE": PERCEPÇÕES DE JOVENS KARIPUNA
SOBRE O PROCESSO EDUCATIVO NO MOVIMENTO INDÍGENA**

**MACAPÁ
2026**

FABRÍCIO NARCISO DOS SANTOS

**“MUVMÃ DJI ĒDJĒ KA MÕTHE NO KOZE, GÃIĒ UN POZISIÕ I PA HÕTE DJI
NO IDÃTXITE”: VIZIÕ DJI JON-MUN-IELA KARIPUN SUJE PHOSE DJI
EDUKASIÕ LÃDÃ MUVMÃ DJI ĒDJĒ**

**"O MOVIMENTO ENSINA A GENTE A FALAR, A SE POSICIONAR E A NÃO TER
VERGONHA DA NOSSA IDENTIDADE": PERCEPÇÕES DE JOVENS KARIPUNA
SOBRE O PROCESSO EDUCATIVO NO MOVIMENTO INDÍGENA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Amapá (PPGED/UNIFAP) como requisito para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Linha de pesquisa: Educação, Culturas e Diversidades

Orientador: Prof. Dr. Tadeu Lopes Machado

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca Central/UNIFAP-Macapá-AP
Elaborado por Cristina Fernandes – CRB-2 / 1569

Santos, Fabrício Narciso dos.
S237m "O movimento ensina a gente a falar, a se posicionar e a não ter vergonha da nossa identidade": Percepções de jovens Karipuna sobre o processo educativo no movimento indígena. "Muvmã dji ědjē ka mōthe no koze, gāiē un pozisiō i pa hōte dji no idātxite": Viziō dji jon-mun-ielā Karipun suje phose dji edukasiō lādā muvmã dji ědjē / Fabrício Narciso dos Santos . - Macapá, 2026.
1 recurso eletrônico.
141 f.

Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal do Amapá, Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Educação, Macapá, 2026.
Orientador: Dr. Tadeu Lopes Machado .

Modo de acesso: World Wide Web.
Formato de arquivo: Portable Document Format (PDF).

1. Educação Indígena. 2. Indígenas da América do Sul - Educação - Brasil. 3. Povos Indígenas - Karipuna - Brasil. I. Machado, Tadeu Lopes, orientador. II. Universidade Federal do Amapá. III. Título.

CDD 23. ed. – 375.0998

SANTOS, Fabrício Narciso dos. **"O movimento ensina a gente a falar, a se posicionar e a não ter vergonha da nossa identidade"**: Percepções de jovens Karipuna sobre o processo educativo no movimento indígena. **"Muvmã dji ědjē ka mōthe no koze, gāiē un pozisiō i pa hōte dji no idātxite"**: Viziō dji jon-mun-ielā Karipun suje phose dji edukasiō lādā muvmã dji ědjē. Orientador: Dr. Tadeu Lopes Machado. 2026. 141 f. Dissertação (Mestrado) - Educação. Universidade Federal do Amapá, Macapá, 2026.

FABRÍCIO NARCISO DOS SANTOS

**“MUVMÃ DJI ÊDJÊ KA MÔTHE NO KOZE, GÃIÊ UN POZISIÔ I PA HÔTE DJI
NO IDÃTXITE”: VIZIÃO DJI JON-MUN-IELA KARIPUN SUJE PHOSE DJI
EDUKASIÔ LÃDÃ MUVMÃ DJI ÊDJÊ**

**"O MOVIMENTO ENSINA A GENTE A FALAR, A SE POSICIONAR E A NÃO TER
VERGONHA DA NOSSA IDENTIDADE": PERCEPÇÕES DE JOVENS KARIPUNA
SOBRE O PROCESSO EDUCATIVO NO MOVIMENTO INDÍGENA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Amapá (PPGED/UNIFAP) como requisito para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Linha de pesquisa: Educação, Culturas e Diversidades.

BANCA AVALIADORA

Prof. Dr. Tadeu Lopes Machado
Orientador – Presidente da Banca (PPGED/UNIFAP)

Prof. Dr. Albert Alan de Sousa Cordeiro
Avaliador Interno Titular (PPGED/UNIFAP)

Prof. Dr. Sidney da Silva Lobato
Avaliador Interno Suplente – (PPGED/UNIFAP)

Profa. Dra. Carina dos Santos Almeida
Avaliadora Externa Titular (PPGH/UNIFAP)

Profa. Dra. Meire Adriana da Silva
Avaliadora Externa Suplente – (PROFSÓCIO/UNIFAP)

MACAPÁ
2026

AGRADECIMENTOS

A caminhada para a realização deste trabalho foi marcada por desafios, aprendizagens e conquistas que não seriam possíveis sem o apoio de pessoas e instituições que estiveram ao meu lado. Agradeço primeiramente a Deus, pela força e pela luz que me guiaram em cada etapa deste percurso. À minha família, pelo amor incondicional, paciência e incentivo constante, mesmo nos momentos mais difíceis, vocês foram minha base e meu refúgio. À Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) e ao Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGED), pela oportunidade de crescimento acadêmico e pessoal, e por proporcionarem um ambiente de aprendizado e troca de saberes. Meu profundo reconhecimento ao meu orientador, Dr. Tadeu Lopes Machado, por sua orientação, paciência e dedicação. Sua sabedoria e generosidade foram essenciais para a concretização deste trabalho. Agradeço também aos professores do PPGED, cujas aulas, debates e reflexões contribuíram significativamente para minha formação. Aos colegas de curso, que tornaram esta jornada mais leve e enriquecedora, meu carinho e gratidão. Por fim, mas não menos importante, aos participantes desta pesquisa, que dedicaram seu tempo e compartilharam suas experiências, permitindo que este estudo se tornasse possível. A todos, o meu mais sincero agradecimento.

"O movimento indígena é a coisa mais importante para o nosso povo. As lideranças vão ter que se conscientizar que a política indígena é o movimento indígena. Temos a nossa organização (os povos, as comunidades, os professores). A FUNAI faz parte do movimento, porque é indígena, e isso nos fortalece. O jovem precisa estar conosco."
Paulo Roberto Silva - Aldeia Kumarumã (Plano de Vida dos Povos e Organizações Indígenas do Oiapoque)

"A terra não nos pertence, nós pertencemos a ela. Nela estão nossas raízes, nossa história e nossa força." Ailton Krenak (Ideias para adiar o fim do mundo)

"Educação é caminho de luta e resistência. Aprender é reafirmar nossa identidade." Daniel Munduruku (O caráter educativo do movimento indígena no Brasil)

RESUMO

A dissertação analisa as percepções e os significados atribuídos ao processo educativo por jovens indígenas Karipuna da aldeia Santa Izabel, localizada no município de Oiapoque, Amapá, no contexto de sua participação no movimento indígena. O objetivo central foi compreender como essas experiências educativas, formais e não formais, contribuem para a construção identitária, política e cultural desses sujeitos. A pesquisa adotou abordagem qualitativa, fundamentada na pesquisa narrativa e na observação participante, tendo como lócus a aldeia Santa Izabel na Terra Indígena Uaçá e como participantes jovens lideranças da comunidade. Os dados evidenciam que o processo educativo ultrapassa os limites da escolarização formal, incorporando saberes tradicionais, língua materna, práticas comunitárias e ensinamentos transmitidos pelos mais velhos, elementos fundamentais para a formação de sujeitos conscientes de sua ancestralidade e comprometidos com as lutas coletivas. Constatou-se que, embora a escola situada no território indígena ainda reproduza, em certa medida, uma lógica eurocêntrica, o movimento indígena constitui-se como espaço formativo de resistência, fortalecimento identitário e articulação política, favorecendo a valorização dos conhecimentos tradicionais e a reivindicação de uma educação intercultural, específica e diferenciada. As análises revelam tensões entre conhecimentos ocidentais e saberes indígenas, bem como a relevância do protagonismo dos jovens na continuidade das lutas por direitos territoriais, culturais e educacionais. Conclui-se que o movimento indígena desempenha papel essencial como território educativo ampliado, no qual se produzem aprendizagens significativas para a autonomia, a afirmação identitária e a resistência cultural do povo Karipuna diante dos desafios contemporâneos.

Palavras-chave: Educação indígena; Juventude Karipuna; Movimento indígena; Saberes tradicionais; Identidade cultural.

HEZUM

Sa thavai-la ka analize lide i kisa ka signifike konetmã ki jon-mun êdjê karipun iela ka pote lâdã ie phose dji edukasiõ dji kumunite dji Sãta Izabeu, ki ka hete la munisip dji Oiapok, Amapa, lâdã mumã dji ie pahtxisipasiõ lâdã muvmã dji êdjê. Obijetxiv sêthal a kôphan kumã sa konetmã-la dji edukasiõ, dji lasal dji lekol i ki a pa dji lasal lekol, ka ide fomê idãtxite, politxik i dji mias dji sa jon-mun-iela. Peskiz-la ka pote un mãiê, dji kalite, ki fet ke sa ki mun-iela hakôte i lâdã sa ki mo ue, lâdã komunite dji Sãtã Izabeu la late êdjê Uasa i ke pahtxisipasiõ dji jon lidehãs iela dji komunite-la. Lahepôs-la ka pote ki phose dji edukasiõ ka pase lin dji lasal dji lekol, ka pote konetmã dji no thadjisiõ, lang mamã, kisa no ka fe la no kumunite i konetmã ki no ghamun-iela ka pase pu no, ki a bagaj ki pi îpohtã pu fohmasiõ dji sa jon-mun-iela pu ie pote la ie lide ki no pov a li ki ã phomiê plas la no lavi a pu ie pu no bhuiga ãsam. Mo ue, ki lekol-la mem ki li lâdã late êdjê li ka pote lide dji mun dji deho-iela, muvmã dji êdjê ka siavi kumã un kote ki jon-mun-iela ka save akisa hesi, bai fos pu ie idãtxite i thase situaciõ dji politxik, ka bai vale pu konetmã dji no mias i ka bhuiga pu un edukasiõ îtehkturau, ki a jis pu no i djifehã. Sa ki mo analize ka pote un tãsiõ ãt konetmã dji deho i konetmã dji êdjê, biê osi kumã îpohtãs dji no jon-mun-iela lâdã kôtxinuasiõ dji bhuiga pu dhue pu no late, no mias i pu edukasiõ. Pu finĩ muvmã dji êdjê ka fe un papie boku îpohtã kumã un late dji edukasiõ ki ghã, kote ie ka fe konetmã pu no mun-iela hete pi lib, ka pote idãtxite i no hesi dji no mias dji pov Karipun djivã tut ki ka desafie no lâdã ju dji jodla.

Pahol lakle: Edukasiõ dji êdjê; Jon-mun Karipun; Muvã dji êdjê; Konetmã dji Thadjisiõ; Idãtxite dji mias.

ABSTRACT

The dissertation analyzes the perceptions and meanings attributed to the educational process by Karipuna Indigenous youth from the Santa Izabel village, located in the municipality of Oiapoque, Amapá, within the context of their participation in the Indigenous movement. The central objective was to understand how these educational experiences, both formal and non-formal, contribute to the identity, political, and cultural construction of these subjects. The research adopted a qualitative approach, grounded in narrative research and participant observation, with the locus being the Santa Izabel village in the Uaçá Indigenous Land, involving young community leaders as participants. The data show that the educational process goes beyond the limits of formal schooling, incorporating traditional knowledge, the mother tongue, community practices, and teachings transmitted by elders—elements that are fundamental for the formation of subjects aware of their ancestry and committed to collective struggles. It was found that, although the school located in the Indigenous territory still reproduces, to some extent, a Eurocentric logic, the Indigenous movement constitutes a formative space of resistance, identity strengthening, and political articulation, fostering the appreciation of traditional knowledge and the demand for an intercultural, specific, and differentiated education. The analyses reveal tensions between Western knowledge and Indigenous knowledge, as well as the relevance of youth protagonism in the continuity of struggles for territorial, cultural, and educational rights. It is concluded that the Indigenous movement plays an essential role as an expanded educational territory in which meaningful learning is produced for autonomy, identity affirmation, and the cultural resistance of the Karipuna people in the face of contemporary challenges.

Keywords: Indigenous education; Indigenous youth; Indigenous movement; Interculturality; Traditional knowledge; Cultural identity.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AIKA	Associação do Povo Indígena Karipuna
APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
APEYEUFP	Associação dos Estudantes Indígenas na Universidade Federal do Pará
APOIANP	Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Amapá e Norte do Pará
ATL	Acampamento Terra Livre
AVC	Acidente Vascular Cerebral
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CLII	Curso de Licenciatura Intercultural Indígena
CONCAFAPIO	Cooperativa de Carros de Frete dos Povos Indígenas de Oiapoque
CNPI	Conselho Nacional de Política Indigenista
CR-CLPA	Coordenação Regional Centro Leste do Pará
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CPNU	Concurso Público Nacional Unificado
EJA	Educação de Jovens e Adultos
ENEM	Exame Nacional do Ensino Médio
FUNDEB	Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação Básica
FUNAI	Fundação Nacional dos Povos Indígenas
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IFAP	Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amapá
IEPÉ	Instituto de Pesquisa e Formação Indígena
IIPFCC	Fórum Internacional de Povos Indígenas sobre Mudanças Climáticas
ISA	Instituto Socioambiental
LDB	Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional
OIJO	Organização Indígena dos Jovens de Oiapoque
PPCULT	Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Política
PPGED	Programa de Pós-Graduação em Educação
PET	Programa de Educação Tutorial
SEMAI	Secretaria Municipal de Assuntos Indígenas
SEPI	Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas do Amapá e Norte do Pará
STF	Supremo Tribunal Federal
SOME	Sistema de Organização Modular de Ensino
SOMEI	Sistema de Organização Modular de Ensino Indígena
TCC	Trabalho de Conclusão de Curso
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
UAB	Universidade Aberta do Brasil
UFPA	Universidade Federal do Pará
UNIFAP	Universidade Federal do Amapá

ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 01: Participação em atividade do movimento indígena.

Imagem 02: Assembleia dos Povos indígenas do Oiapoque, final dos anos 70.

Imagem 03: Assembleia Geral dos Povos Indígenas do Oiapoque.

Imagem 04: Vista aérea da aldeia Santa Izabel.

Imagem 05: Povo Indígena Karipuna, Ritual do Turé.

Imagem 06: Mapa das Terras Indígenas do Oiapoque.

Imagem 07: Indígenas do Oiapoque, participando do ATL, movimento indígena nacional.

Imagem 08: Mara Karipuna, indígena da aldeia Santa Izabel/colaboradora.

Imagem 09: Luene Karipuna, indígena da aldeia Santa Izabel/colaboradora.

Imagem 10: Anderson Karipuna, indígena da aldeia Santa Izabel/colaborador.

Imagem 11: Yan Karipuna, indígena da aldeia Santa Izabel/colaborador.

Imagem 12: Lia Karipuna, indígena da aldeia Santa Izabel/colaboradora.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	12
2. METODOLOGIA.....	29
2.1 Instrumentos para a coleta de dados	28
2.2 Sujeitos.....	33
2.3 <i>Lócus</i> da pesquisa	35
2.4 Análise de dados	38
3. EXPERIÊNCIAS PESSOAIS E REFERÊNCIAS DE LUTA.....	35
4. CONTEXTUALIZAÇÃO DO <i>LÓCUS</i> DA PESQUISA	42
4.1 Breve Histórico da aldeia Santa Izabel <i>lócus</i> da Pesquisa.....	47
4.2 O povo Karipuna e a Terra Indígena Uaçá	55
4.3 Associação do Povo Indígena Karipuna – AIKA	66
4.4 Educação escolar e movimento indígena.....	69
4.5 Educação e movimento indígena como reforçadores da identidade cultural.....	74
4.6 Juventude e movimento indígena: a formação de novas lideranças em Oiapoque.....	83
4.7 Caracterização de juventude no cenário indígena.....	90
5. PERCEPÇÕES E SIGNIFICADOS DO PROCESSO EDUCATIVO PARA OS JOVENS KARIPUNA	91
5.1 Perfil dos jovens participantes do estudo.....	91
5.2 "É nesse espaço coletivo da ancestralidade que cada criança cresce"	86
5.3 "O movimento como espaço de cura"	92
5.4 "Do chão da aldeia para lutar por direitos"	100
5.5 "No movimento a gente aprende a pensar, a questionar e a não aceitar tudo calado" ...	105
5.6 "Nós jovens somos a ponta da lança"	109
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	129
REFERÊNCIAS.....	132
APÊNDICE A - Roteiro de Entrevista.....	138
APÊNDICE B - Carta de Anuência da Comunidade.....	140
APÊNDICE C - Carta de Anuência do Conselho de Caciques do Oiapoque.....	141

1. INTRODUÇÃO

Para iniciar esse trabalho, gostaria de pedir licença ao/à leitor/a para me apresentar, e para isso narrarei uma parte de minha trajetória de vida. Junto com esse memorial, pretendo iniciar a justificativa que me levou à presente pesquisa sobre o papel educativo do movimento indígena para as jovens lideranças de minha aldeia.

A construção de um memorial é de suma importância para o registro da trajetória de vida de uma pessoa. Ele atua como um ponto de convergência entre o passado e o presente, servindo não apenas como um repositório de lembranças, mas também como uma fonte inestimável de conhecimento e inspiração para as gerações futuras. Esse registro perpetua a memória de realizações, desafios superados e momentos marcantes, permitindo que a história seja preservada e compartilhada de maneira tangível e significativa. Dessa forma, não só homenageia o legado daqueles que vieram antes, mas também educa e motiva os que estão por vir, destacando a importância de valorizar e aprender com o percurso trilhado.

Natural do município de Oiapoque, estado do Amapá, sou indígena do povo Karipuna, da aldeia Santa Izabel, localizada na Terra Indígena Uaçá, extremo norte do Estado do Amapá, na fronteira entre Brasil e Guiana Francesa. Nasci em 04 de novembro de 1987, penúltimo de quatro filhos, meus pais se chamam Deocleciano dos Santos, indígena Karipuna e Lucidéia Gomes Narciso, indígena Galibi Marworno. Minhas memórias de infância são predominantemente da aldeia Santa Izabel. Naquela época, a aldeia oferecia o Ensino Escolar apenas até a 4ª série, atualmente chamado de Ensino Fundamental I.

A transição da vida na aldeia para a cidade foi inicialmente muito difícil, pois enfrentei um mundo totalmente diferente da minha realidade de origem. No entanto, essa mudança foi fundamental para o início da minha formação escolar. Assim, desde o ensino infantil até o ensino médio, toda a minha educação escolar foi realizada na cidade de Oiapoque, essa experiência esteve relacionada tanto às escolhas familiares quanto às condições educacionais disponíveis naquele período, embora fosse possível estudar até a 4ª série na aldeia, além disso, questões relacionadas ao trabalho e outras situações familiares também influenciaram essa decisão. A experiência em busca de educação na cidade foi marcada por desafios significativos. No entanto, cada obstáculo enfrentado e superado contribuiu para minha formação pessoal e acadêmica. A resiliência e a perseverança se tornaram pilares fundamentais na minha trajetória, refletindo a força e a determinação inerentes à cultura do meu povo Karipuna.

Já na cidade de Oiapoque, estudei na Escola Estadual Joaquim Caetano da Silva de 1995 a 1998, da primeira à quarta série. Após concluir a quarta série, ingressei na Escola Estadual

Joaquim Nabuco, onde permaneci até a conclusão do ensino médio. Até a 8ª série, estudei no turno diurno; a partir do 1º ano do ensino médio, passei a estudar à noite, pois comecei a trabalhar para contribuir com as despesas de casa. Concluí toda a minha educação básica em 2005. Em Oiapoque, finalizei duas graduações e uma pós-graduação *latu sensu*. Em 2012, obtive a Licenciatura Intercultural Indígena; em 2016, concluí a especialização em Ensino de Filosofia no Ensino Médio; e, em 2020, a Licenciatura em História. Essas formações foram realizadas na Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), as graduações no Campus Binacional de Oiapoque, e a especialização pela Universidade Aberta do Brasil (UAB/UNIFAP/Polo Oiapoque).

Minha trajetória acadêmica iniciou-se em 2008, quando ingressei no curso de Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade Federal do Amapá – UNIFAP, após ser aprovado no vestibular específico para esse curso. Naquela época, eu não tinha plena consciência da importância daquela conquista para o meu futuro. Com o tempo, percebi que estudar em uma universidade federal me colocava como uma exceção a uma triste realidade, não apenas na minha família, mas também na grande parte da população brasileira, que não tem acesso ao ensino superior público gratuito e de qualidade em instituições federais. Isso me fez valorizar profundamente cada momento vivido na universidade.

Apesar de ter um bom desempenho durante o ensino médio, o conteúdo não era suficiente para enfrentar a intensa concorrência do vestibular da época, especialmente porque estudava à noite, conciliando trabalho e estudos. Para alcançar meus objetivos, precisei complementar minha formação com leituras adicionais em horários vagos. Dediquei-me intensamente para suprir as deficiências do ensino médio modular (SOME) em uma escola pública e noturna. Essa dedicação foi recompensada quando fui aprovado no vestibular do meu primeiro curso de graduação. Lembro-me da enorme emoção que senti ao ver o resultado, compartilhada com minha família e amigos que acompanharam a divulgação pela internet. Essa conquista foi uma das maiores emoções da minha vida, representando a possibilidade de mudança e a realização do sonho de estudar em uma universidade pública de qualidade e me tornar docente. Muitas pessoas foram fundamentais nessa trajetória até meu ingresso na universidade.

Dentre as pessoas cito, primeiramente, meus irmãos, tios, tias e primos. Por fim, meus pais, que deixei para o final propositalmente, sempre lutaram pela minha formação e dos meus irmãos. Minha mãe, que sempre me deu força, palavras de estímulo e incentivo para nunca desistir dos meus sonhos e da minha formação acadêmica, infelizmente faleceu vítima de um

acidente vascular cerebral (AVC) uma semana antes da defesa do meu trabalho de conclusão de curso (TCC) da minha primeira graduação. Para minha mãe, qualquer palavra de agradecimento e admiração será insuficiente. Seus ensinamentos jamais serão esquecidos. Para mim, ela foi uma verdadeira doutora na transmissão de valores que incorporei e que levarei para o resto da minha vida, como honestidade, bom caráter e autoestima positiva. Sua autoridade emocional, extremamente bem trabalhada, repercutiu em todos nós, possibilitando-nos uma formação humana adequada. O fato de ter-nos criado com retidão, transmitindo seus valores e mantendo-nos no caminho do bem, já é digno de louvor.

Durante o meu curso, aproveitei todas as oportunidades que considerei relevantes para me destacar como liderança indígena e auxiliar o meu povo. Avalio minha trajetória na graduação como bastante exitosa. Soube utilizar bem o tempo na universidade, conciliando atividades curriculares com extracurriculares, o que contribuiu para uma formação sólida. Além das monitorias, que foram essenciais e despertaram meu interesse pela orientação, realizei estágios extracurriculares que foram decisivos para minha formação prática.

As experiências adquiridas no estabelecimento de ensino, além das atividades obrigatórias, foram únicas e impossíveis de se obter apenas com atividades eletivas. Essas vivências me proporcionaram segurança tanto no diagnóstico do ensino-aprendizagem quanto na tomada de decisões, etapas fundamentais para propor o melhor tratamento para cada situação. A minha trajetória na universidade durante a graduação foi um dos momentos mais enriquecedores da minha vida. Além do aprendizado e da formação, compartilhei momentos especiais com meus colegas de turma, que tive o privilégio de conhecer. Não destaco nenhum em particular para não ser injusto, pois todos foram especiais à sua maneira.

Ao terminar minha graduação, as incertezas sobre o futuro e a possibilidade de encontrar trabalho foram rapidamente dissipadas quando recebi convites para atuar profissionalmente. Logo após concluir minha primeira graduação, ingressei na pós-graduação em Ensino de Filosofia no Ensino Médio pela UNIFAP, e concluí em 2016. No entanto, com o tempo, percebi que ainda não estava totalmente satisfeito com minha trajetória profissional. Lembrei-me frequentemente do ambiente universitário e das experiências enriquecedoras que tive ao orientar colegas durante diversas monitorias. Decidi, então, participar do processo seletivo de 2015 via Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) para o curso de História. Fui aprovado e concluí o curso em 2019, um ano antes da pandemia de Covid-19. Esses quatro anos de estudo foram extremamente valiosos para o meu desenvolvimento profissional. Na minha prática docente, sempre procurei me inspirar nos professores que facilitaram meu aprendizado,

adotando uma postura aberta e uma relação mais horizontal com meus alunos, pois acredito que isso cria um ambiente mais propício para discussão e questionamentos.

Meu primeiro emprego foi como bolsista na Escola Estadual Joaquim Nabuco, onde trabalhei por sete meses, de maio a novembro de 2003. Após essa experiência inicial, passei a me envolver mais ativamente no movimento indígena local. Aos 16 anos, comecei a estagiar na Fundação Nacional do Índio¹ (FUNAI), onde permaneci de 2003 a 2007.

Em seguida, integrei o corpo técnico do Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Oiapoque. Antes de iniciar efetivamente, passei por um longo processo de capacitação na área de museologia. Trabalhei no museu de 2007 a 2017, atuando nos setores de Informática e Secretariado. Nos últimos dois anos, fui promovido a Subgerente. Durante esse período, realizamos diversas atividades de pesquisa e extensão nas aldeias da região do Oiapoque, resultando em várias exposições temporárias e permanentes, bem como na publicação de livros e exemplares em parceria com o Instituto de Pesquisa e Formação Indígena (IEPÉ). Essas publicações são utilizadas atualmente nas escolas indígenas da região. Também desenvolvemos o projeto Museu Escola, que consistia em palestras educativas e exposições itinerantes nas escolas do município.

Em meados de 2020, assumi o cargo de Secretário Municipal de Assuntos Indígenas (SEMAI) na Prefeitura Municipal de Oiapoque. A partir de 2021, ingressei na área da educação, atuando como professor de Filosofia e História no Ensino Médio da Escola Indígena Estadual Manoel Primo dos Santos, localizada na aldeia Santa Izabel, minha aldeia de origem, situada na Terra Indígena Uaçá. Em 2024, fui aprovado no Concurso Público Nacional Unificado (CPNU) para atuar na Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), no cargo de especialista em indigenismo. Desde julho de 2025, vinha exercendo minhas funções na Coordenação Regional Centro-Leste do Pará (CR-CLPA), situada no município de Altamira/PA. A partir do dia 05 de janeiro de 2026, fui transferido para a Coordenação Regional do Amapá e Norte do Pará (CR-ANP), em Macapá, entrando em efetivo exercício na nova unidade da Funai em 16 de janeiro de 2026.

Durante seis meses de julho a dezembro de 2022, atuei como professor substituto no Curso de Licenciatura Intercultural Indígena, no Campus Binacional em Oiapoque, pela

¹ A mudança do nome da Fundação Nacional do Índio para Fundação Nacional dos Povos Indígenas foi oficializada pela Medida Provisória nº 1.154, de 1º de janeiro de 2023, que reestruturou os órgãos da Presidência da República. O Estatuto da nova Funai foi aprovado pelo Decreto nº 11.226, de 7 de outubro de 2022, posteriormente atualizado pelo Decreto nº 12.581, de 6 de agosto de 2025, que revisou a estrutura organizacional da instituição, ampliando diretorias e coordenações regionais.

Universidade Federal do Amapá. Essa foi uma experiência incrível que proporcionou um grande crescimento profissional, especialmente por trabalhar com meu povo indígena Karipuna e outros grupos indígenas atendidos pelo curso. Acredito que nós, indígenas, devemos sempre buscar nossa formação acadêmica, pois, futuramente, seremos nós que estaremos à frente do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena, como docentes e lideranças. Nós, indígenas, reconhecemos a importância dos professores não indígenas na construção do curso. Como egresso e ex-professor substituto, sou eternamente grato a todos que contribuíram para a concretização do curso. Hoje, celebramos muitos resultados positivos, com diversos indígenas graduados e prontos para atuar em suas comunidades como professores.

A escolha do Curso de Mestrado em Educação é de grande relevância para minha formação acadêmica e profissional. Tenho a intenção de adquirir novos conhecimentos para desenvolver um trabalho de ensino-aprendizagem de excelência com os discentes. Acredito que minha pesquisa sobre o tema proposto pode contribuir significativamente para as escolas indígenas do município de Oiapoque, resultando em um material didático-pedagógico bem organizado e sistematizado. Esse material poderá ser utilizado futuramente pelos professores como subsídio em suas aulas teóricas e práticas.

Com relação à minha participação no movimento indígena, desde jovem, participei ativamente do movimento, acompanhando as Assembleias de Avaliação e Planejamento Anual dos Povos Indígenas do Oiapoque e a Assembleia Geral, bianual nas comunidades. Além de atuar como professor, ajudava o diretor da escola e o cacique da aldeia na produção de documentos destinados a órgãos públicos, solicitando melhorias para a comunidade. Minha experiência administrativa inclui anos de trabalho na FUNAI, no Museu Kuahí e na Prefeitura Municipal de Oiapoque. Estou sempre envolvido nos serviços e reuniões comunitárias do movimento indígena.

Em um conceito amplo sobre o movimento indígena, podemos defini-lo como um conjunto de ações e iniciativas lideradas por povos indígenas para promover seus direitos, interesses comuns e identidades culturais. Esse movimento tem raízes profundas na história de colonização, exploração e discriminação enfrentadas por esses povos em todo o Brasil. Os movimentos indígenas são caracterizados por esforços para garantir a autodeterminação, a preservação da cultura, o reconhecimento de direitos territoriais, o reconhecimento político e a busca por justiça social. Esses movimentos surgem em resposta a séculos de colonização, exploração e discriminação enfrentados pelos povos indígenas em diversas partes do país. O movimento indígena abrange uma série de questões.

O início do movimento indígena no Brasil pode ser compreendido a partir das transformações políticas e sociais ocorridas principalmente na década de 1970, período marcado pela intensificação das lutas indígenas em defesa da terra, da identidade étnica e dos direitos coletivos. Nesse contexto, os povos indígenas passaram a construir formas próprias de articulação política, fortalecendo o protagonismo indígena diante das políticas integracionistas e autoritárias do Estado brasileiro.

Mas é importante destacar que o movimento indígena brasileiro começou a se organizar de forma mais efetiva na década de 1980, refletindo o contexto histórico nacional marcado pela eclosão dos movimentos sociais no período pós-ditadura. Nesse cenário, jovens estudantes indígenas desempenharam um papel crucial na articulação das comunidades indígenas, atuando politicamente na defesa de seus direitos e valores. Esse processo contou com o apoio estratégico da Igreja Católica, especialmente por meio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), criado em 1972 e vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). O CIMI foi responsável por organizar os primeiros encontros de lideranças indígenas no país, conforme destaca Munduruku (2012, p. 15).

De acordo com Baniwa (2006, p. 58), a respeito do que é o movimento indígena em sua visão, ele destaca que:

Movimento indígena, segundo uma definição mais comum entre as lideranças indígenas, é o conjunto de estratégias e ações que as comunidades e as organizações indígenas desenvolvem em defesa de seus direitos e interesses coletivos. Movimento indígena não é o mesmo que organização indígena, embora esta última seja parte importante dele (Baniwa, 2006, p. 58).

Portanto, é muito pertinente destacar que, nesse processo histórico de consolidação do movimento indígena brasileiro, os desafios e as perspectivas foram muitos. Entretanto, as pautas comuns entre os povos indígenas foram fundamentais e determinantes para o fortalecimento e a concretização dessa organização. O movimento indígena é de extrema importância na luta por justiça, igualdade, respeito cultural e direitos humanos para os povos indígenas, desempenhando um papel vital na construção de um mundo mais inclusivo, diversificado e sustentável, onde as vozes e as contribuições dos povos indígenas sejam valorizadas e respeitadas.

Baniwa (2006), também apresenta argumentos que levaram os povos indígenas brasileiros a se organizarem:

(...) os povos indígenas resolveram superar as rivalidades, e se uniram para lutar em conjunto por seus direitos. Para consolidar essa nova estratégia, diversos povos indígenas, a partir da década de 1970, começaram a criar suas

organizações representativas para fazerem frente às articulações com outros povos e com a sociedade nacional e a internacional. A conjunção e a articulação entre tais organizações constituem hoje o chamado movimento indígena organizado (Baniwa, 2006, p. 57).

Atualmente, uma das pautas mais importantes do movimento indígena é a questão da proteção e preservação de seus territórios. O livro *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*, de Ailton Krenak, traz uma reflexão profunda e provocativa sobre as questões ambientais e sociais. A obra apresenta uma perspectiva única que mescla saberes indígenas tradicionais a uma análise contemporânea das crises que o planeta vem enfrentando. Uma das características apresentadas por Krenak é o desafio à sociedade para repensar o papel da humanidade na Terra e considerar alternativas para enfrentar as ameaças iminentes ao meio ambiente. Ele destaca questões como a degradação ambiental, a perda da biodiversidade e as consequências da exploração desenfreada dos recursos naturais. Além disso, ressalta a importância de respeitar e aprender com as comunidades indígenas, cujos modos de vida muitas vezes apresentam alternativas mais sustentáveis e equilibradas.

Por fim, Krenak não apenas apresenta críticas a respeito dos problemas existentes, mas também propõe alternativas e sugere caminhos para uma convivência mais harmoniosa entre seres humanos e o meio ambiente. Suas ideias representam uma reflexão profunda sobre o nosso papel como guardiões do planeta. Nesse sentido, o movimento indígena desempenha um papel fundamental na luta pela garantia dos territórios indígenas junto ao governo brasileiro, permitindo que os povos indígenas continuem protegendo, preservando e vivendo suas manifestações culturais nas terras que tradicionalmente ocupam.

Baniwa (2006) entende que a estratégia atual mais importante está centrada no fortalecimento e na consolidação do movimento indígena organizado. O ponto de partida é conhecer um pouco o processo histórico vivido pelos povos indígenas nos últimos anos, bem como as diferentes estratégias de resistência e luta adotadas ao longo desse tempo, a fim de compreender o atual cenário em curso, assim como as possibilidades e perspectivas que se delineiam. Essas informações visam atender às múltiplas dimensões políticas, técnicas e administrativas que assumiram as organizações indígenas no Brasil contemporâneo, com base em experiências de luta no campo do movimento indígena brasileiro, particularmente no movimento indígena amazônico.

É crucial observar que a consolidação do movimento indígena é um processo complexo e contínuo, e diferentes regiões podem experimentar avanços em ritmos variados. Além disso, o sucesso desse movimento frequentemente está interligado à promoção de direitos humanos

universais e a uma abordagem inclusiva e colaborativa para resolver desafios compartilhados, principalmente pela defesa de seus territórios ocupados.

Segundo Paulo Freire (1987), a organização dos movimentos sociais é fruto da conscientização coletiva da classe oprimida, que se organiza em comunhão para lutar politicamente por direitos e por um mundo mais justo e igualitário, uma vez que é uma classe explorada, esquecida e massacrada, que pode lutar pela sua libertação e pelas garantias de seus direitos. Freire menciona, ainda, que ao longo da história do Brasil muitos outros movimentos sociais surgiram, denunciando desigualdades, injustiças e opressões, propondo, assim, uma educação libertadora, mais conectada com a luta dos coletivos oprimidos.

Ao tratar do tema da educação no contexto dos povos indígenas, torna-se imprescindível compreender o papel do movimento indígena como sujeito histórico e político. O movimento indígena, segundo uma definição amplamente compartilhada entre as lideranças indígenas, pode ser entendido como o conjunto de estratégias e ações que as comunidades e organizações indígenas desenvolvem em defesa de seus direitos e interesses coletivos. Trata-se, portanto, de um processo dinâmico de articulação social e política, que busca assegurar a autodeterminação, a valorização cultural e a participação efetiva dos povos indígenas nas decisões que afetam seus modos de vida (Baniwa, 2006, p. 58).

Cabe destacar que o movimento indígena não se confunde com as organizações indígenas, ainda que estas sejam parte essencial de sua estrutura e expressão. Enquanto as organizações representam instâncias formais de representação política, o movimento indígena se constitui como um campo mais amplo, englobando práticas cotidianas de resistência, mobilização e produção de saberes. Nessa perspectiva, ele deve ser compreendido como um fenômeno histórico e educativo, no qual se articulam dimensões políticas, culturais e formativas que atravessam o cotidiano das aldeias e das instituições que nelas atuam.

Assim, ao longo desta pesquisa, o conceito de movimento indígena será tomado como uma categoria central para compreender as percepções e significados do processo educativo que os jovens Karipuna da aldeia Santa Izabel veem nele, uma vez que esse movimento constitui espaço privilegiado de aprendizagem, de afirmação identitária e de construção coletiva de saberes.

A relação entre o movimento indígena e a educação é marcada por um profundo entrelaçamento entre política, cultura e conhecimento. O movimento indígena tem se constituído, nas últimas décadas, como um espaço formativo essencial, onde se produzem aprendizagens que ultrapassam os limites da escolarização formal. Nesse sentido, a educação é

compreendida não apenas como um processo institucionalizado, mas como um fenômeno que ocorre na vida comunitária, nas assembleias, nos rituais, nas práticas produtivas e nas lutas políticas. Assim, o movimento indígena atua como um território educativo ampliado, no qual os sujeitos aprendem sobre identidade, coletividade, autonomia e resistência, dimensões fundamentais para a continuidade dos modos de vida indígenas (Baniwa, 2006; Freire, 1996; Silva, 2000).

No caso do povo Karipuna da aldeia Santa Izabel, a inserção dos jovens nas atividades do movimento indígena representa um momento decisivo na construção de suas identidades e de suas trajetórias educativas. É nesse contexto que emergem significados próprios de educação, vinculados à memória ancestral, ao território e às relações comunitárias. Desse modo, compreender o processo educativo vivenciado por esses jovens implica reconhecer que o movimento indígena é também um espaço de formação política e cultural, no qual se produzem saberes que reafirmam a pertença étnica e fortalecem a autonomia coletiva.

O movimento indígena, portanto, é essencial para a promoção e defesa dos direitos dos povos indígenas. Ao lutar pela preservação cultural, defesa dos territórios, autodeterminação, influência em políticas públicas, valorização da diversidade e resistência ao colonialismo, ele desempenha um papel vital na construção de uma sociedade mais justa e inclusiva. As contribuições dos movimentos indígenas são fundamentais não apenas para as comunidades indígenas, mas para toda a humanidade, que se enriquece com a diversidade cultural e a sabedoria ancestral dos povos indígenas.

Historicamente, o movimento indígena no Brasil emergiu como resultado das lutas e resistências dos povos originários diante das políticas coloniais e das ações estatais que buscaram controlar, integrar ou assimilar as populações indígenas. Segundo Bicalho (2010), o processo de formação do movimento indígena contemporâneo ganhou maior evidência a partir das primeiras Assembleias Indígenas organizadas na década de 1970, inicialmente articuladas pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), mas que, gradativamente, passaram a destacar a condição de sujeito dos indígenas na luta social que preconiza esse Movimento. A autora destaca ainda que essas assembleias constituíram importantes espaços de articulação política entre diferentes povos indígenas, possibilitando o fortalecimento das lideranças e da consciência coletiva sobre os direitos territoriais, culturais e sociais, quando diferentes povos passaram a se articular nacionalmente em defesa de seus direitos territoriais, culturais e de autonomia. Esse período coincidiu com a reorganização das comunidades indígenas em torno de associações e federações, e com o fortalecimento de alianças com setores da sociedade civil,

movimentos sociais e organizações não governamentais.

Nesse período, o Brasil vivia sob a Ditadura Militar, marcada pela expansão de grandes projetos econômicos, abertura de rodovias, mineração e ocupação da Amazônia, ações que provocaram profundas violências contra os povos indígenas. Conforme destacam Brighenti e Heck (2021), os indígenas sofreram repressões sistemáticas, expulsões territoriais e diversas formas de violência promovidas ou apoiadas pelo próprio Estado. Em resposta a esse cenário, as assembleias indígenas tornaram-se instrumentos fundamentais de resistência e mobilização política.

As primeiras Assembleias Indígenas tiveram papel decisivo na consolidação do movimento indígena nacional. Segundo a obra *O Movimento Indígena no Brasil: da Tutela ao Protagonismo (1974-1988)*, esses encontros possibilitaram que diferentes povos indígenas compartilhassem experiências, denunciassem violências e fortalecessem redes de solidariedade entre as comunidades. Egydio Schwade (2021) ressalta que as assembleias contribuíram para o fortalecimento da identidade coletiva indígena e para a percepção de problemas comuns enfrentados pelos povos originários em diferentes regiões do país.

Além disso, as assembleias favoreceram o surgimento de importantes organizações indígenas e estimularam o fortalecimento das lideranças tradicionais. Nesse contexto, o movimento indígena passou a atuar nacionalmente na defesa da demarcação das terras indígenas, da autonomia política e do reconhecimento constitucional de seus direitos. Conforme aponta Bicalho (2010), momentos como o Decreto de Emancipação dos Índios de 1978, a Assembleia Nacional Constituinte de 1987 e a Constituição Federal de 1988 constituíram acontecimentos fundamentais para o fortalecimento do movimento indígena brasileiro.

No estado do Amapá, especialmente na região do Oiapoque, esse processo de organização política também ocorreu de forma significativa. A indígena Karipuna, Sinésia Forte dos Santos (2010), em sua obra *As Assembleias dos Povos Indígenas do Oiapoque (1976 – 2017)*, destaca que as Assembleias dos Povos Indígenas do Oiapoque, iniciadas em 1976, constituíram importantes espaços de organização política dos povos Karipuna, Galibi-Marworno, Palikur e Galibi-Kali'na. Essas assembleias permitiram que as lideranças discutissem problemas comuns e buscassem soluções coletivas relacionadas à educação, saúde, território, cultura e meio ambiente.

O indígena Galibi Marworno, Francinei Narciso Correia (2019) ressalta que a realização da Assembleia Indígena Nacional na Aldeia Kumarumã, em 1983, representou um marco importante para o fortalecimento do movimento indígena no Oiapoque e no Brasil, promovendo

articulações entre lideranças indígenas de diferentes regiões do país. Segundo o autor, o encontro contribuiu para ampliar a consciência política das lideranças indígenas e consolidar estratégias de luta em defesa dos direitos dos povos originários.

Dessa forma, o movimento indígena no Brasil surgiu como resultado das lutas coletivas dos povos indígenas diante das violências históricas promovidas pelo Estado e pelos interesses econômicos sobre seus territórios. As assembleias indígenas, realizadas em diferentes regiões do país, tiveram papel central nesse processo ao fortalecer o protagonismo indígena, promover articulações políticas e consolidar uma rede nacional de resistência em defesa dos direitos indígenas.

Para Baniwa (2006), o movimento indígena brasileiro consolidou-se como uma das principais forças políticas de transformação social do país, por sua capacidade de reivindicar direitos coletivos e de propor novos modos de pensar a relação entre Estado e povos indígenas. Ele ressalta que essa mobilização não se limita à resistência, mas expressa também um projeto político e educativo, voltado para a construção de alternativas próprias de desenvolvimento e de fortalecimento das identidades étnicas. Nessa perspectiva, o movimento indígena constitui-se em um campo de formação de lideranças, de fortalecimento da memória ancestral e de valorização das epistemologias indígenas, elementos centrais para compreender a educação como prática de libertação e afirmação (Freire, 1996; Baniwa, 2006).

No contexto amazônico, e particularmente no estado do Amapá, o movimento indígena adquiriu características próprias, marcadas pela diversidade cultural e linguística dos povos que habitam a região, os Karipuna, Palikur, Galibi-Marworno e Galibi Kali'na. Essas populações organizaram-se em torno de reivindicações por demarcação de terras, reconhecimento institucional e acesso a políticas públicas diferenciadas, consolidando um movimento com base comunitária, mas de alcance regional e nacional. Nesse processo, surgiram organizações indígenas como a Associação do Povo Indígena Karipuna (AIKA), que desempenham papel estratégico na articulação das demandas e na formação de jovens lideranças.

Como observa Ramos (2012), a consolidação do movimento indígena na Amazônia também se relaciona à luta pelo direito à educação escolar indígena específica, diferenciada e intercultural, um dos principais eixos de ação das lideranças e das associações indígenas desde os anos 1990. Essa luta culminou na criação de escolas nas aldeias, na formação de professores indígenas e na ampliação do debate sobre os currículos que reflitam os saberes e as cosmologias dos povos locais.

O despertar por esta pesquisa de mestrado surge no sentido de averiguar, através de uma

análise crítico-reflexiva, qual a percepção que os jovens indígenas Karipuna da aldeia Santa Izabel constroem sobre o processo educativo no Movimento Indígena. Nos últimos anos, a inserção e participação dos jovens no movimento indígena local e nacional apresentou uma adesão significativa, e, a cada ano, esse número cresce consideravelmente. Como exemplo, no ATL (Acampamento Terra Livre) realizado em 2023, evento que ocorre todos os anos em Brasília no mês de abril, durante a semana dos povos indígenas, houve a participação da juventude indígena nesses espaços de diálogos e discussões voltadas para a construção de políticas públicas na defesa e garantia de seus direitos. Em Oiapoque, esse movimento não é diferente.

No contexto do Oiapoque, o movimento de jovens indígenas tem se consolidado como um espaço estratégico de formação política, afirmação identitária e fortalecimento das lutas coletivas. Esses jovens assumem protagonismo nas discussões comunitárias, participam ativamente das assembleias, das organizações de base e das mobilizações regionais, contribuindo para a renovação das lideranças e para a continuidade de novas gerações de líderes indígenas. Sua atuação evidencia uma juventude que articula tradições e novas demandas, reafirmando o compromisso com a defesa do território, da cultura e da autonomia dos povos Karipuna, Galibi Kali`na, Galibi Marworno e Palikur.

Assim, o movimento da juventude no Oiapoque se apresenta como um espaço dinâmico de aprendizado e resistência, onde os jovens constroem sentidos próprios sobre educação, identidade e futuro, enriquecendo o processo formativo das comunidades. A experiência no movimento indígena proporciona aos jovens um ambiente de aprendizado coletivo, onde lideranças mais experientes compartilham histórias, estratégias e valores essenciais para a resistência. Como destaca Castro (2024), o movimento indígena funciona como um espaço pedagógico, onde a prática política se entrelaça com a transmissão de saberes ancestrais. Os jovens da aldeia Santa Izabel desempenham um papel significativo no movimento indígena, atuando como intermediários entre as gerações mais velhas e as demandas da sociedade não indígena. Diante desse dinamismo a juventude indígena assume a responsabilidade de manter viva a memória de seu povo, enquanto busca dialogar com as exigências impostas pela modernidade. Essa dinâmica é evidente no envolvimento dos jovens em eventos regionais e nacionais, onde articulam demandas relacionadas à demarcação de terras, educação diferenciada e preservação cultural.

Diante destes elementos, esta pesquisa buscou respostas sobre: **Como os jovens indígenas do povo Karipuna da aldeia Santa Izabel percebem e se envolvem no processo**

educativo no contexto do movimento indígena, e de que forma essa percepção influencia sua identidade cultural e participação na luta pelos direitos indígenas? Esse problema de pesquisa buscará explorar não apenas a percepção dos jovens, mas também as implicações dessa percepção para a identidade cultural e o envolvimento ativo no movimento indígena. Ele abre espaço para investigar como o processo educativo é visto como ferramenta de resistência, preservação cultural, ou transformação social entre os jovens Karipuna.

Portanto, este trabalho tem como objetivo geral analisar como os jovens indígenas do povo Karipuna da aldeia Santa Izabel percebem e se envolvem no contexto do movimento indígena enquanto um processo educativo, e de que forma essa percepção contribui para o fortalecimento das identidades indígenas e para a mobilização na luta pelos direitos indígenas e para a construção do diálogo intercultural com a sociedade não indígena.

Para atender o objetivo geral, os objetivos específicos se firmaram em: examinar as contribuições do movimento indígena para a construção e o fortalecimento da educação escolar indígena; averiguar a importância do processo educativo do movimento indígena na formação intelectual de novas gerações de lideranças indígenas; estimular uma reflexão-crítica sobre o movimento indígena no Oiapoque, na percepção dos jovens da aldeia Santa Izabel; investigar as formas de participação dos jovens Karipuna em espaços educativos vinculados ao movimento indígena; identificar os impactos do processo educativo do movimento indígena na construção da identidade e no protagonismo político dos jovens Karipuna.

Ao tomar o movimento indígena como eixo estruturante, este estudo pretende evidenciar como ele se constitui em um lugar de produção de conhecimentos, de fortalecimento da identidade e de resistência cultural, dialogando com os desafios contemporâneos enfrentados pelos povos indígenas na relação com o Estado, a escola e a sociedade envolvente.

É nesse cenário que se insere o presente estudo, ao tomar como objeto de análise as experiências formativas vividas pelos jovens Karipuna da aldeia Santa Izabel, compreendendo-as como parte constitutiva de um processo histórico mais amplo de resistência, construção identitária e produção de conhecimentos. Assim, a pesquisa pretende contribuir para o fortalecimento do debate sobre educação e movimento indígena, evidenciando que a aprendizagem, nesse contexto, não se restringe ao espaço da escola, mas se realiza também nas práticas cotidianas, nas assembleias, nas lutas políticas e nas relações comunitárias que dão sentido à vida coletiva.

Na aldeia Santa Izabel, situada na Terra Indígena Uaçá, o movimento indígena manifesta-se como uma força viva que articula a coletividade, a educação e a identidade do

povo Karipuna. Seu modo de atuação ultrapassa as fronteiras formais das instituições e se materializa nas práticas cotidianas, nas assembleias comunitárias, nas reuniões da Associação Indígena Karipuna (AIKA) e nas mobilizações políticas que envolvem jovens, lideranças e professores. Essas ações constituem um espaço formativo dinâmico, no qual o saber tradicional e o conhecimento escolar se entrelaçam, gerando uma pedagogia própria, construída a partir da experiência coletiva e da luta por autonomia.

O movimento indígena na aldeia Santa Izabel é marcado por um profundo compromisso com a preservação cultural e territorial. A atuação das lideranças locais, em diálogo constante com as organizações regionais e como a AIKA, revela uma dimensão educativa que vai além do ensino formal, é pela palavra compartilhada, pela memória e pela prática comunitária que os valores, as histórias e os projetos de futuro são transmitidos entre as gerações. Assim, o movimento se configura como uma verdadeira escola política e cultural, onde se aprende a resistir, articular e afirmar o ser Karipuna em meio às transformações do mundo contemporâneo.

Nesse contexto, a escola indígena estadual Manoel Primo dos Santos, também localizada na aldeia Santa Izabel, desempenha um papel estratégico na relação entre o movimento e o processo educativo. Longe de ser apenas um espaço de escolarização, ela se torna parte da engrenagem do movimento indígena, integrando os saberes tradicionais às práticas pedagógicas formais. Professores, alunos e lideranças se articulam para fazer da educação um instrumento de fortalecimento cultural e de reafirmação identitária. Entendo que esse entrelaçamento entre educação e movimento social expressa o que Freire (1987) denominou de “prática da liberdade”, uma pedagogia fundada na consciência crítica e na transformação da realidade.

Compreender a atuação do movimento indígena na aldeia Santa Izabel, portanto, é compreender um processo educativo ampliado, que não se limita às fronteiras da escola, mas se estende a toda a vida comunitária. Como afirma Hall (2006), a identidade é uma construção social em constante movimento, tecida nas relações e nas lutas por reconhecimento. É nesse sentido que os jovens Karipuna aprendem a se situar no mundo, reinterpretando os ensinamentos dos mais velhos e ressignificando sua experiência de pertença ao território, à história e à coletividade. Assim, são construídas as percepções e significados atribuídos pelos jovens Karipuna ao processo educativo no interior do movimento indígena. Parte-se do entendimento de que o movimento é, simultaneamente, espaço de resistência e de formação, onde se constroem saberes, valores e identidades. A investigação pretende, portanto, contribuir

para a compreensão de como a educação, em suas múltiplas dimensões, se torna elemento estruturante na continuidade, atualização e no fortalecimento do povo Karipuna, especialmente na aldeia Santa Izabel, onde tradição e modernidade dialogam de forma singular.

Na minha visão, enquanto pesquisador indígena, o diálogo entre tradição e modernidade ocorre na aldeia Santa Izabel da seguinte forma: na convivência e transmissão entre os conhecimentos tradicionais do povo Karipuna e os recursos contemporâneos presentes no cotidiano da comunidade. A tradição manifesta-se nos saberes transmitidos pelos mais velhos, nos costumes culturais como o ritual do Turé², xitotó³, na relação com a natureza, nas práticas de pesca, agricultura e na valorização da memória e identidade indígena. A modernidade, por sua vez, observo está presente no uso de tecnologias contemporâneas, da internet, celulares, redes sociais, equipamentos tecnológicos no ambiente escolar, na formação universitária de professores indígenas. No meu ponto de vista, esse diálogo acontece quando os recursos modernos são utilizados para fortalecer a cultura, a educação escolar indígena e a autonomia da comunidade, sem abandonar os valores e saberes tradicionais do povo Karipuna.

Importante enfatizar que meu interesse pela temática a ser pesquisada surge do fato de eu ser indígena. Todos os meus trabalhos acadêmicos são voltados para a questão indígena. Em segundo lugar, pela importância do processo educativo do movimento indígena. Nesse sentido, acredito que a juventude indígena vê seu envolvimento no movimento como parte de um legado contínuo de resistência, perseverança e busca por um futuro melhor para suas comunidades e para o mundo em geral. Isso porque oferece meios de revitalizar sua cultura, reivindicar direitos, se envolver na sociedade, construir conexões significativas e contribuir para a transformação social. A participação no movimento indígena não apenas fortalece a identidade e o orgulho indígena, mas também molda a forma como nós, jovens indígenas, percebemos nosso papel no mundo e nossa responsabilidade coletiva com as futuras gerações. Nós desejamos deixar um impacto positivo e duradouro para as gerações vindouras.

Diante desse contexto, acredita-se que a importância do processo educativo do movimento indígena é amplamente reconhecida e valorizada pela juventude indígena. Esse movimento desempenha um papel crucial na defesa dos direitos, identidade, territórios e

² Ritual do *Turé*: O ritual da dança do *Turé*, é uma festa de agradecimento aos seres sobrenaturais ou invisíveis pelas curas que eles propiciam por meio das práticas xamânicas dos pajés. É a ocasião em que a comunidade dança e bebe muito *caxiri* junto com esses seres sobrenaturais que vêm se alegrar na festa e ouvir o pajé cantar durante várias noites sem repetir as canções. O *Turé* pode ser realizado a qualquer momento, mas o verdadeiro ritual é feito durante a lua cheia de outubro.

³ O xitotó (também chamado de cantarola) é o ritual xamânico do povo indígena Karipuna, realizado pelos pajés para curar doenças, descobrir a causa de enfermidades ou desvendar feitiços.

culturas dos povos indígenas. Para a juventude indígena, essa importância é ainda mais significativa, pois eles são os herdeiros das tradições e conhecimentos ancestrais, bem como os agentes de mudança para garantir a preservação e prosperidade de suas comunidades.

O movimento indígena também cria espaços importantes para a juventude interagir com lideranças mais velhas, aprendendo com suas experiências, memórias e conhecimentos. Embora esses processos educativos também ocorram na família, na comunidade e na escola indígena, o movimento amplia essas experiências por meio de assembleias, encontros, mobilizações e debates políticos.

Na minha visão de pesquisador indígena, a juventude indígena traz uma percepção fresca e inovadora para o processo educativo no movimento, encontrando maneiras criativas, por exemplo, de usar a tecnologia e a comunicação para ampliar a conscientização sobre as questões indígenas e mobilizar apoio.

Nesse sentido, o movimento indígena frequentemente promove programas educativos, encontros e oportunidades de formação política para a juventude. Esses espaços fortalecem habilidades individuais e coletivas, contribuindo para que os jovens assumam papéis de liderança em suas comunidades. Contudo, o aprendizado sobre a valorização cultural, o respeito aos mais velhos e a transmissão de conhecimentos tradicionais também ocorre em outros espaços fundamentais da vida indígena, como a família, a convivência comunitária, os rituais e a escola indígena.

Além disso, muitos indígenas estão envolvidos na conscientização global sobre a importância da proteção do meio ambiente e das práticas sustentáveis. A juventude indígena desempenha um papel ativo nesses esforços, destacando-se nas preocupações ambientais que afetam seus territórios e modos de vida.

O movimento indígena aborda desafios específicos enfrentados pela juventude indígena, como o acesso à educação de qualidade, saúde mental e oportunidades para se expressarem criativamente através da sua cultura.

É importante ressaltar que o movimento indígena na região de Oiapoque tem um grande legado de lutas e conquistas que impacta diretamente essa geração contemporânea de jovens Karipuna. Realizar essa análise crítica do ponto de vista da juventude é fundamental como meio de discussão e reflexão, pois é notória a participação da juventude indígena nesses espaços de debate sobre a implementação de políticas públicas voltadas à busca das garantias de seus direitos.

A participação ativa dos jovens Karipuna no movimento indígena local é essencial para

a continuidade dessa luta. Eles trazem novas perspectivas e energias que podem impulsionar ainda mais a resistência e a busca por justiça social e ambiental. Portanto, o envolvimento dos jovens no movimento indígena é não apenas um sinal de esperança, mas também uma garantia de que a luta pela dignidade e pelos direitos dos povos indígenas continuará viva e vigorosa.

Tenho plena convicção de que esta pesquisa poderá futuramente ser utilizada como referência para trabalhos que abordem essa temática. Além disso, servirá como subsídio nas nossas escolas indígenas, uma vez que estas possuem poucos materiais didáticos organizados e direcionados a esse tema.

Para garantir os resultados da pesquisa, nos fundamentamos em uma abordagem interdisciplinar, englobando elementos da antropologia, da sociologia, da história e das áreas da educação, pois a educação indígena, muitas vezes invisibilizada nas políticas públicas, é aqui entendida como um processo complexo e dinâmico, que vai além da simples transmissão de conhecimentos formais dentro da escola. Ela abarca a valorização dos saberes tradicionais, as línguas, os rituais e as práticas cotidianas que constituem o modo de vida indígena e suas epistemologias.

Portanto, o presente estudo emerge de uma trajetória pessoal e coletiva que se entrelaça com a história do movimento indígena e a inserção da juventude nesse processo. Desde minha formação inicial, enquanto jovem Karipuna da aldeia Santa Izabel, sempre percebi a educação como um espaço de luta e reivindicação de direitos, seja no contexto comunitário ou nas instituições formais de ensino. Minha trajetória acadêmica, passando pela Licenciatura Intercultural Indígena e pelo ensino da Filosofia e da História, possibilitou um amadurecimento crítico sobre os desafios e potencialidades da educação indígena.

A escolha dessa temática, portanto, não é um acaso. Ela reflete um percurso de engajamento na luta pelos direitos dos povos indígenas, onde a juventude sempre teve papel ativo. Como parte desse movimento, percebo a necessidade de compreender como os jovens de hoje vivenciam e interpretam a educação em meio às transformações sociopolíticas que afetam os povos indígenas. Assim, a pesquisa busca evidenciar as vozes da juventude Karipuna, considerando a educação não apenas como um espaço de transmissão de conhecimentos, mas também como uma ferramenta de fortalecimento identitário e protagonismo indígena.

Estruturalmente, a dissertação está organizada a partir de cinco seções, além das considerações finais e referências. Busquei um percurso que permita compreender de forma ampla e detalhada a relação entre a juventude indígena Karipuna e o processo educativo no movimento indígena. Nesta primeira seção iniciei com questões introdutórias, apresentando

uma parte de meu memorial, o tema da pesquisa, justificando sua relevância e os objetivos gerais e específicos do estudo. Na segunda seção estão descritos os procedimentos metodológicos que foram adotados, bem como a fundamentação teórica que orienta a investigação. Na terceira seção faço uma autoetnografia da minha participação no movimento indígena. A quarta seção contextualizará historicamente a educação indígena no Brasil e, mais especificamente, no Amapá, enfatizando as políticas públicas voltadas para os povos indígenas, também discute o papel do movimento indígena na luta por uma educação diferenciada, bilíngue e intercultural. A quinta seção focou na relação entre a juventude Karipuna da aldeia Santa Izabel e o processo educativo no movimento indígena. A partir das narrativas, analiso como os jovens percebem a educação dentro do movimento, suas expectativas e desafios, bem como suas experiências no movimento indígena, também apresento uma discussão crítica sobre as possibilidades e limites da educação indígena na contemporaneidade, refletindo sobre como a juventude tem atuado como agente de transformação dentro e fora de nossas comunidades.

Por fim, dedico a explorar propostas e alternativas para o fortalecimento da educação indígena a partir das percepções dos jovens Karipuna. Nesse sentido, foram analisadas experiências inovadoras, processos educacionais específicos e iniciativas comunitárias que possam contribuir para a construção de uma educação mais alinhada às realidades e demandas dos povos indígenas. Essa estrutura busca, portanto, apresentar um olhar abrangente sobre a temática, valorizando a voz dos jovens indígenas e sua relação com o movimento indígena e a educação.

2. METODOLOGIA

O itinerário metodológico deste trabalho previu uma pesquisa com abordagem qualitativa, utilizando como métodos de coleta de dados a observação participante e a pesquisa narrativa com cinco jovens indígenas do povo Karipuna, da aldeia Santa Izabel entre os anos de 2024 e 2025. Após a coleta das narrativas por meio de um questionário semiestruturado, foi realizada a transcrição integral de todos os relatos.

É importante destacar que a escrita desse trabalho se deu, ora em primeira pessoa (do singular ou do plural), uma vez que faço parte do povo indígena de referência dessa pesquisa e me sinto na obrigação, além de fazer questão e ter orgulho de me localizar como tal, ora na terceira pessoa, já que também falei de perspectivas outras, tanto de grupos diferentes, quanto de autores e autoras indígenas e não-indígenas.

A pesquisa baseia-se em uma abordagem qualitativa e seguir os métodos e técnicas é

muito importante para os resultados do trabalho. Segundo Chizzotti (2005), a pesquisa qualitativa, além de tratar das questões empíricas, preocupa-se com a significação das ações e das relações sociais, além de se valer de procedimentos diversificados, como observação participante, entrevistas abertas, análise de documentos e histórias de vida. Dessa forma, a adoção rigorosa desses métodos assegura a profundidade e a qualidade das análises e conclusões obtidas. Ainda, segundo o autor sobre a abordagem qualitativa, destaca que:

A abordagem qualitativa parte do fundamento de que há uma relação dinâmica entre o mundo real e o sujeito, uma interdependência viva entre o sujeito e o objeto, um vínculo indissociável entre o mundo objetivo e a subjetividade do sujeito. O conhecimento não se reduz a um rol de dados isolados, conectados por uma teoria explicativa; o sujeito-observador é parte integrante do processo de conhecimento e interpreta os fenômenos, atribuindo-lhes um significado. O objeto não é um dado inerte e neutro; está possuído de significados e relações que sujeitos concretos criam em suas ações (Chizzotti, 2005, p. 34).

Portanto, a pesquisa com abordagem qualitativa, na concepção de Minayo (2002, p.22), significa "aprofundar-se no mundo dos significados das ações e relações humanas, um lado não perceptível e não captável em equações, médias e estatísticas". Nesse sentido, esta pesquisa, de caráter qualitativo e orientada pelos caminhos citados pelas autoras, me permitiu compreender e explicar com maior sensatez os objetivos de sua investigação por meio de seu objeto de estudo.

2.1 Instrumentos para a coleta de dados

Como já havíamos indicado anteriormente, os instrumentos da pesquisa incluíram observação participante e pesquisa narrativa, que foram realizadas com cinco jovens indígenas. Entendeu-se que esses instrumentos seriam fundamentais para obter informações sobre a percepção desses jovens a respeito do processo educativo no movimento indígena em Oiapoque. De acordo com o que já havia sido apontado anteriormente, após a coleta das narrativas, foram realizadas a transcrição integral dos materiais coletados.

Com relação aos instrumentos de coleta de dados, segundo Chizzotti (2005), a observação participante é uma técnica utilizada em pesquisas qualitativas, na qual o pesquisador se envolve ativamente no ambiente e nas atividades do grupo com o qual está construindo os estudos. Essa técnica permite ao pesquisador compreender o comportamento e as práticas culturais a partir da perspectiva dos próprios participantes, proporcionando uma visão mais rica e detalhada do contexto social. O sucesso da observação participante depende da construção de uma relação de confiança entre o pesquisador e os membros do grupo. Isso exige que o pesquisador seja sensível e respeitoso em relação às normas e valores do grupo.

A observação participante é a principal técnica de coleta de dados da pesquisa antropológica para a consumação da etnografia, e se orienta pela necessidade de o pesquisador estar inserido no ambiente de estudo por um período prolongado, interagindo com os sujeitos e participando das atividades cotidianas, a fim de captar a dinâmica social em sua totalidade. “A observação participante é obtida por meio do contato direto do pesquisador com o fenômeno observado, para recolher as ações dos atores em seu contexto natural, a partir de sua perspectiva e seus pontos de vista” (Chizzotti, 2005. p. 90).

Portanto, seguindo esses caminhos apresentados por Chizzotti (2005), a observação participante possibilita a coleta de dados de natureza descritiva e detalhada, incluindo comportamentos, interações sociais, rituais e práticas cotidianas. Os dados foram registrados em diários de campo, onde foram anotadas as observações, impressões e reflexões. Os dados obtidos por meio da observação participante são analisados levando em conta o contexto social e cultural em que foram gerados, permitindo uma compreensão profunda dos significados atribuídos pelos próprios participantes às suas ações e interações. As observações participantes foram conduzidas em espaços estratégicos da vida comunitária e do movimento indígena, onde ocorrem discussões, trocas de saberes e a construção de significados sobre o processo educativo.

A observação participante foi realizada em diferentes espaços de discussão e interação da comunidade indígena, onde as percepções e os significados sobre o processo educativo são construídos coletivamente. Dentre esses espaços, destacam-se as assembleias indígenas locais, momentos em que lideranças, jovens e demais membros da comunidade debatem questões sociopolíticas, educacionais e culturais, tornando-se fundamentais para compreender as percepções dos jovens. Além disso, as reuniões da comunidade na aldeia Santa Izabel foram observadas, pois nelas emergem debates internos, permitindo captar a participação, as expectativas e os desafios enfrentados pelos jovens Karipuna nesses espaços. Outro espaço de grande relevância são os encontros do movimento da juventude indígena, que desempenham um papel central na construção de narrativas sobre educação, identidade cultural e direitos indígenas.

A participação nesses encontros possibilitou a aproximação com as demandas e reflexões formuladas pelos jovens sobre seu percurso educacional. Por fim, a pesquisa também abarcou as percepções acerca de eventos promovidos pelo movimento indígena regional, como seminários e encontros que articulam debates mais amplos sobre a educação nas aldeias e suas interfaces com políticas públicas e reivindicações do movimento indígena. A escolha desses

espaços justificou-se pela importância que possuem na formulação coletiva de concepções sobre o processo educativo, permitindo que a observação participante fosse além do registro de discursos, possibilitando a compreensão das dinâmicas sociais, interações e contextos nos quais os significados sobre a educação são elaborados e compartilhados.

Como já apontado anteriormente, utilizou-se, como aliado da observação participante, o método da pesquisa narrativa. Sua escolha ocorreu pelo fato de que, por meio das narrativas, as pessoas relembram os acontecimentos de sua trajetória de vida, organizando suas experiências em sequência. Essa coleta de dados, com profundidade de informações, foi de suma relevância para os objetivos da pesquisa. As narrativas foram compreendidas como uma forma fundamental de organizar e comunicar experiências humanas, fornecendo uma estrutura para a interpretação dos eventos e permitindo que as pessoas atribuíssem sentido às suas vidas e ao mundo ao seu redor.

De acordo com Bauer e Gaskell (2008), a pesquisa narrativa, como um método qualitativo, se concentra na coleta e análise de narrativas pessoais, ou seja, as histórias que as pessoas contam sobre suas experiências e percepções do mundo. Eles destacam que as narrativas são formas estruturadas de expressão que oferecem percepções sobre a identidade, a cultura e os valores dos indivíduos e grupos sociais. As narrativas são moldadas pelo contexto cultural e social em que são contadas. Bauer e Gaskell (2008) ressaltam a importância de considerar como as narrativas refletem as normas, valores e expectativas de uma comunidade específica.

A pesquisa narrativa valoriza a subjetividade dos participantes, reconhecendo que suas histórias são expressões de suas identidades. As narrativas revelam como os indivíduos veem a si mesmos e aos outros, e como constroem suas identidades ao longo do tempo. A dimensão temporal é crucial na narrativa. As histórias são contadas em uma sequência que pode refletir a cronologia dos eventos ou a importância subjetiva de certos momentos, permitindo perceber como os indivíduos conectam o passado, o presente e o futuro. Desse modo, a análise narrativa envolve examinar as histórias contadas pelos participantes para identificar temas, padrões e estruturas.

Com relação ao procedimento de coleta de dados bibliográficos, o objetivo consistiu em selecionar autores que abordavam o tema pesquisado, realizou-se uma leitura seletiva e procedeu-se à análise posterior dos escritos. Foi dada prioridade a autores indígenas que já haviam produzido sobre a perspectiva do movimento indígena. Essa análise foi comparada com os relatos das narrativas e com as observações feitas durante o trabalho de campo com os jovens

indígenas, bem como com a observação participante.

É importante destacar que o método adotado buscou mostrar o trabalho sob a percepção dos próprios indígenas que participaram da pesquisa. Embora existam outros trabalhos semelhantes, muitos foram produzidos a partir da percepção de autores não indígenas, que, em alguns casos, expuseram seus próprios pontos de vista sobre o assunto.

Após a coleta dos dados, o tratamento das informações foi realizado por intermédio da análise de conteúdo. A escolha deu-se em razão de que, diante da diversidade de informações coletadas, a análise de conteúdo serviu para auxiliar na verificação dos elementos colhidos e na obtenção de uma possível resposta para o quesito investigado.

Bauer (2008) destaca que a análise de conteúdo é uma metodologia que desempenha um papel fundamental na pesquisa acadêmica ao sistematizar a interpretação de dados qualitativos, como textos, entrevistas, documentos ou outros materiais. Ele vê a análise de conteúdo como uma ferramenta capaz de identificar padrões, temas e significados em grandes volumes de dados, permitindo que os pesquisadores descubram informações mais profundas e compreensíveis. Salienta ainda que a análise de conteúdo ajuda a tornar o processo de interpretação de dados qualitativos mais transparente e replicável, contribuindo para a validade das conclusões. Esse mesmo autor também aponta a importância da objetividade ao se categorizar os dados, para evitar vieses subjetivos que poderiam distorcer os resultados da pesquisa.

Portanto, a função dessa análise, segundo Bauer (2008), é essencialmente transformar dados não estruturados em informações estruturadas, permitindo uma análise mais clara de fenômenos sociais complexos.

2.2 Sujeitos

Para a realização desta pesquisa, os sujeitos envolvidos foram jovens indígenas Karipuna da aldeia Santa Izabel, cuja participação foi fundamental para a coleta de dados. O estudo buscou englobar cinco jovens, garantindo diversidade de percepções e profundidade nas análises. A partir de suas narrativas, bem como pela realização da observação participante, considerou-se possível acessar as percepções e experiências desses jovens. Esse processo investigativo permitiu compreender como os jovens Karipuna percebem o processo educativo no contexto do movimento indígena em Oiapoque, lançando luz sobre as relações entre educação e identidade cultural. Dessa forma, a pesquisa procurou valorizar os saberes locais e

a voz da juventude indígena, contribuindo para reflexões mais amplas sobre as dinâmicas educacionais e sociais presentes na região.

Para participar da pesquisa, os sujeitos deveriam atender aos seguintes critérios: primeiramente, era imprescindível que o participante seja indígena do povo Karipuna, residente na aldeia Santa Izabel, pois, de acordo com os objetivos da pesquisa, era fundamental que os sujeitos pertençam à etnia e à localidade específica de estudo. A faixa etária dos participantes foi limitada entre 18 e 30 anos de idade, uma vez que, de acordo com o Código Civil, todos os participantes já eram maiores de idade, e também porque esse era o período em que as pessoas consolidam a transição para a vida adulta, conforme os saberes Karipuna.

A respeito do conceito de jovem para os Karipuna da aldeia Santa Izabel, em entrevista realizada em maio de 2025 na residência de Walter Vasconcelos dos Santos, membro da comunidade, liderança indígena, professor e diretor da escola, destaca que:

A idade da juventude pode variar, exemplo, aqui na comunidade de Santa Izabel onde eu moro, para nós um parente ou parenta com 30 anos de idade ainda é jovem, pois, na escolha de nosso cacique ainda a idade conta muito, pois quanto mais velho, mais conhecimento da nossa cultura e do movimento indígena, vale lembrar que um bom líder no meu ponto de vista tem que encabeçar a luta pelos nossos interesses e direitos, mas, sem deixar de incentivar a valorização da nossa cultura.

A concepção de juventude entre os Karipuna da comunidade de Santa Izabel apresenta nuances próprias, diferentes daquelas impostas pelas definições ocidentais. Na visão de nosso povo, como relata Walter Vasconcelos dos Santos, a juventude não é meramente delimitada por uma faixa etária rígida. Um parente ou parenta com 30 anos ainda é considerado jovem, pois entendemos que a maturidade e a responsabilidade dentro da coletividade não se medem apenas pela idade cronológica, mas pela capacidade de aprender, respeitar e fortalecer os saberes tradicionais.

Essa compreensão está diretamente ligada à forma como escolhemos nossos líderes, como o cacique, onde a idade e a experiência cultural possuem um peso significativo. Valorizamos aqueles que, ao longo do tempo, acumularam não apenas anos de vida, mas também conhecimento profundo sobre nossos costumes, nossas lutas e o movimento indígena. A idade avançada, nesse contexto, é símbolo de sabedoria, de compromisso com a história e com a memória coletiva.

Entretanto, como ressalta Walter, ser um bom líder não é apenas questão de ser conhecedor da tradição. É necessário, sobretudo, ter coragem e disposição para encabeçar a luta em defesa dos interesses e direitos do povo, articulando-se frente aos desafios impostos pelo

mundo externo. E mais: o verdadeiro líder precisa ser, ao mesmo tempo, um guardião e um promotor da cultura, incentivando os mais jovens a se reconhecerem e se fortalecerem enquanto indígenas, mantendo viva a identidade do povo Karipuna.

Assim, a juventude, em Santa Izabel, carrega uma responsabilidade dupla: aprender com os mais velhos e se preparar para, no futuro, assumir a missão de defender e valorizar a cultura, os direitos e a autonomia de seu povo.

Outro critério importante para se destacar com relação aos jovens participantes da pesquisa é que, foi necessário que elas/es tivessem disponibilidade para participar da pesquisa, com tempo e disposição para se envolver nos diálogos ou atividades previstas. Para garantir a ética e a transparência do processo, foi solicitado que todos os participantes assinassem o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), compreendendo a natureza da pesquisa, sua metodologia e os possíveis impactos da participação.

Foram excluídos da pesquisa os sujeitos que não se enquadraram nas características mencionadas. Assim, aqueles que não pertenciam ao povo Karipuna e que não residiam na aldeia Santa Izabel não foram considerados, dado o foco da pesquisa na vivência e nas experiências dos jovens dessa comunidade específica. Também foram excluídos os indivíduos que não atendiam à faixa etária definida (18 a 30 anos), pois o estudo estava centrado nas percepções dos jovens em uma fase de transição importante.

Além disso, também não foram consideradas, para a análise dos resultados desta pesquisa, as colaborações de indivíduos que se recusaram a assinar (por qualquer razão) o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, buscando assegurar a ética e a autonomia no processo. Por fim, participantes que apresentavam limitações físicas ou psicológicas graves que impossibilitavam sua participação no processo de coleta de dados, seja por dificuldades de comunicação ou por outras questões de saúde, também foram desconsiderados, a fim de garantir que a pesquisa ocorresse de maneira adequada e sem prejuízos para o sujeito. Esses critérios visaram garantir que a pesquisa fosse realizada de maneira ética, respeitosa e voltada para o público-alvo definido, assegurando que os resultados refletissem as realidades e vivências dos jovens Karipuna no contexto pesquisado.

2.3 *Lócus* da pesquisa

Este trabalho teve como *lócus* de pesquisa a aldeia Santa Izabel, localizada na Terra Indígena Uaçá, no município de Oiapoque, Estado do Amapá. Essa é minha aldeia de origem e

pertence ao meu povo Karipuna. Ela está situada à margem direita do rio Curipi. Foi na escola desta aldeia que também atuei como professor de março de 2022 a junho de 2025, desenvolvendo atividades pedagógicas que me permitiram uma convivência direta e cotidiana com a comunidade. Essa proximidade favoreceu a coleta de dados relevantes e aprofundados, fundamentais para responder às questões propostas neste estudo.

A escolha desse contexto como objeto de pesquisa foi motivada pela crescente participação de jovens lideranças indígenas da aldeia no movimento indígena, um fenômeno marcante dos últimos anos. Esses jovens assumiram papéis de protagonismo em organizações indígenas, destacando-se em esferas regionais, nacionais e até internacionais. Tal dinamismo refletiu transformações significativas no cenário político e cultural da comunidade, o que tornou esse espaço um campo fértil para investigar as percepções e os significados do processo educativo em meio às lutas e conquistas do movimento indígena contemporâneo.

Para que o leitor compreenda melhor o contexto sociopolítico do local da pesquisa e as formas de organização da comunidade, faz-se necessário apresentar a estrutura política da aldeia Santa Izabel. Essa organização está fundamentada em processos coletivos de participação comunitária, nos quais o cacique, o vice cacique e os conselheiros desempenham papel fundamental na condução das demandas internas, na mediação de conflitos e na articulação dos interesses coletivos da comunidade. Essas lideranças são responsáveis por coordenar reuniões, mobilizar os moradores para as atividades coletivas e representar a aldeia em diferentes espaços de diálogo e negociação do movimento indígena. O cacicado constitui a principal instância de liderança local, sendo responsável pela mediação de conflitos, pela organização das ações comunitárias e pela convocação das reuniões necessárias para discutir assuntos de interesse coletivo. O vice cacique atua como colaborador direto do cacique, auxiliando na execução das atividades e substituindo-o quando necessário. Já os conselheiros exercem função consultiva e de apoio, contribuindo para a discussão e encaminhamento das demandas apresentadas pela comunidade.

As reuniões comunitárias representam um importante mecanismo de participação e tomada de decisões na aldeia Santa Izabel. Embora exista uma reunião de avaliação geral ao final de cada ano e encontros mensais para acompanhamento das questões comunitárias, reuniões extraordinárias podem ser convocadas a qualquer momento quando surgem situações que exigem deliberação coletiva. Questões relacionadas à infraestrutura da aldeia, à manutenção dos serviços comunitários, à organização de eventos, à resolução de conflitos internos e às demandas encaminhadas às instituições externas são frequentemente debatidas

nesses encontros. A participação dos moradores nas reuniões é considerada um dever comunitário, uma vez que as decisões tomadas afetam diretamente a coletividade. Dessa forma, espera-se que todos os membros da comunidade participem dos debates e contribuam para a construção das soluções. Quando um morador não participa das reuniões ou deixa de colaborar com as atividades coletivas sem justificativa, podem ser aplicadas sanções previstas nas normas internas da comunidade. Essas medidas não possuem caráter meramente punitivo, mas buscam fortalecer o compromisso coletivo e a corresponsabilidade dos moradores com o bem-estar da aldeia. As regras que orientam a convivência comunitária não são impostas individualmente pelas lideranças. Elas são construídas coletivamente pelos moradores durante as reuniões, a partir do diálogo e do consenso entre os diferentes segmentos da comunidade. Embora algumas dessas normas possam ser registradas formalmente, muitas delas são transmitidas e reafirmadas por meio da tradição, da oralidade e das práticas cotidianas, constituindo um conjunto de leis internas reconhecidas e respeitadas pelos moradores.

Outro aspecto importante da organização comunitária é a existência de uma "caixinha" ou fundo comunitário, formado por contribuições dos moradores. Esse recurso é utilizado para atender demandas emergenciais ou coletivas, especialmente aquelas relacionadas à manutenção da infraestrutura local. Entre os exemplos mais recorrentes está o conserto do motor de geração de energia elétrica, equipamento essencial para o funcionamento da aldeia. A existência desse fundo demonstra a capacidade de organização e solidariedade interna da comunidade diante das necessidades coletivas.

Quando há necessidade de realizar trabalhos em benefício da comunidade, a mobilização ocorre por meio dos mutirões. Entre nós Karipuna, essa prática também é conhecida como maiuhi, termo usado na língua Kheul Karipuna que expressa uma forma tradicional de trabalho coletivo baseada na cooperação e na ajuda mútua. Os mutirões são realizados para diversas finalidades, como limpeza de espaços comunitários, manutenção de estruturas coletivas, construção de equipamentos de uso comum e outras atividades consideradas importantes para a vida comunitária. Além de contribuir para a execução das tarefas, o maiuhi fortalece os laços de solidariedade, reciprocidade e pertencimento entre nós moradores.

A escolha das lideranças ocorre de forma democrática e respeita os princípios de participação comunitária. Quando há mais de um candidato ao cargo de cacique, é realizada uma eleição no qual os moradores escolhem o cacique. Entretanto, a legitimidade da liderança não está relacionada apenas ao resultado da eleição. Espera-se que o cacique seja uma pessoa

respeitada pela comunidade, comprometida com as demandas coletivas, capaz de dialogar com diferentes instituições e de articular soluções para os problemas enfrentados pela aldeia. Dessa forma, a liderança é compreendida não apenas como um cargo político, mas como uma responsabilidade social fundamentada na confiança e no reconhecimento da comunidade.

A relação entre a organização comunitária e o cacicado caracteriza-se, portanto, por uma dinâmica de cooperação e corresponsabilidade. Embora o cacique e as demais lideranças possuam funções específicas na condução da aldeia, as decisões mais relevantes são construídas coletivamente, por meio das reuniões comunitárias e da participação dos moradores. Esse modelo de gestão fortalece a autonomia da comunidade e reafirma valores fundamentais da organização social Karipuna, como a solidariedade, o trabalho coletivo, o respeito às decisões comunitárias e o compromisso com o bem comum.

2.4 Análise de dados

A análise de dados da pesquisa foi realizada a partir de uma abordagem qualitativa, dada a natureza do tema, que envolveu compreender vivências, percepções e significados atribuídos pelos participantes. Nesse contexto, a análise seguiu um percurso metodológico ancorado em estratégias como a análise de conteúdo, proposta por Bardin (2011). Tal abordagem permitiu identificar padrões de sentido e categorias emergentes a partir dos dados coletados, como pesquisa narrativa e observações.

O primeiro passo consistiu em organizar os dados, transcrevendo as narrativas e sistematizando as anotações de campo. Em seguida, realizou-se a leitura flutuante, permitindo ao pesquisador familiarizar-se com o material e identificar ideias iniciais. No caso da análise de conteúdo, procedeu-se à codificação, classificando os dados em categorias pré-determinadas ou emergentes, com base na relação entre o processo educativo e as percepções dos jovens Karipuna. Foi importante identificar as relações recorrentes que revelassem significados e sentidos atribuídos ao movimento indígena e ao processo educativo, tais como a valorização da cultura, o impacto da educação formal e as relações intergeracionais.

Além disso, a triangulação de dados, integrando diferentes fontes (documentos e narrativas orais), pode fortalecer a análise, garantindo maior profundidade e robustez interpretativa (Flick, 2009). É fundamental que o pesquisador adote uma postura crítica e reflexiva, reconhecendo o contexto sociocultural dos participantes e valorizando os conhecimentos tradicionais enquanto elemento central no processo educativo. Dessa forma, a

análise não apenas ilumina as percepções e significados atribuídos ao processo educativo pelos jovens Karipuna, mas também contribui para o fortalecimento da educação intercultural indígena.

3. EXPERIÊNCIAS PESSOAIS E REFERÊNCIAS DE LUTA

Apresento nesta pequena seção uma tentativa de escrita autoetnográfica como um exercício acadêmico e como uma forma de dar testemunho da minha própria trajetória enquanto sujeito pertencente ao povo Karipuna da aldeia Santa Izabel. A proposta é narrar, em primeira pessoa, os caminhos percorridos a partir de minha juventude, evidenciando o processo de formação política, social e educacional construído no seio do movimento indígena. Trata-se de uma reflexão que conecta memória, experiência e aprendizagem coletiva, compreendendo que a minha história individual está entrelaçada às lutas históricas dos povos indígenas do Amapá e do Brasil.

Conforme observa Ellis (2004), a autoetnografia constitui-se em uma abordagem metodológica que une elementos autobiográficos e etnográficos, conectando experiências individuais às práticas culturais e sociais. Assim, a análise aqui desenvolvida ultrapassa o caráter meramente memorialístico e se inscreve no campo acadêmico como reflexão sobre os processos de formação de lideranças indígenas.



Imagem 01: Participação em atividade do movimento indígena. Fonte: Arquivo Pessoal Fabrício, 2015.

Iniciei minha participação no movimento indígena aos dezesseis anos de idade. Naquele momento, ainda adolescente, eu começava a observar com mais atenção as discussões políticas que mobilizavam nossas comunidades. O movimento indígena, que já vinha se consolidando como espaço de luta por direitos, tornou-se também um lugar de formação, onde aprendi a valorizar a palavra coletiva e a responsabilidade diante do meu povo. As assembleias, reuniões e encontros intercomunitários constituíram minha primeira escola de política e cidadania indígena.

Um marco importante nessa trajetória foi minha inserção como estagiário na Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), em meados de novembro de 2003. Essa experiência ampliou meu horizonte de compreensão sobre a luta indígena, colocando-me em contato direto com lideranças de diferentes povos, suas demandas e estratégias de resistência. Ali, ainda muito jovem, tive a oportunidade de conviver com homens e mulheres indígenas e não-indígenas que marcaram profundamente minha formação. Alguns deles já não estão mais entre nós, mas permanecem vivos na memória coletiva e em minha própria trajetória.

Entre essas lideranças, recorro com respeito e gratidão o senhor Domingos Santa Rosa, servidor da FUNAI e liderança indígena, com quem aprendi bastante ao iniciar meu trabalho como estagiário na instituição indigenista. “Djimãx⁴”, como era conhecido, tinha uma firmeza e dedicação à causa indígena e ensinou-me a importância da persistência e a luta no movimento. Aprendi com ele que a defesa do território e da cultura exige coragem, mas também paciência e diálogo constante com o Estado e com a sociedade envolvente. Igualmente, trago comigo os ensinamentos de Paulo Roberto da Silva, liderança da aldeia Kumarumã, cuja postura calma e conciliadora me mostrou a necessidade de buscar sempre a unidade entre os povos, mesmo diante de conflitos internos e pressões externas, ambas lideranças eram do povo Galibi Marworno.

Outro nome que não posso deixar de mencionar é o de Luciano dos Santos, ex-cacique da aldeia Manga, cuja liderança firme e ao mesmo tempo generosa representava a força da tradição, sempre com falas muito sábias nas assembleias gerais, e em diversas ocasiões compartilhou reflexões e experiências sobre a luta territorial e os desafios da relação com o Estado. Lembro-me também do meu tio, Fernando Forte, cacique da aldeia Espírito Santo, cuja presença inspirava confiança nas assembleias. De igual maneira, destaco a memória de minha Vó Xandoca, matriarca da aldeia Santa Izabel, cuja sabedoria transmitida oralmente moldou não apenas a mim, mas toda uma geração de jovens Karipuna. Com ela aprendi que a luta não

⁴ Djimãx na língua Kheul Karipuna significa domingo.

se restringe ao campo político, mas se enraíza no cotidiano da comunidade, na preservação dos modos de vida coletiva e nos ensinamentos transmitidos às crianças.

Essas lideranças, que já partiram desta vida, foram minhas primeiras referências no movimento indígena. Suas palavras, atitudes e trajetórias constituíram uma espécie de pedagogia própria, que ultrapassava as fronteiras da escola formal. Eram ensinamentos vividos, experimentados no convívio diário e nas assembleias, que me orientaram na construção de um caminho de engajamento e responsabilidade coletiva.

Mas minha formação não se deu apenas com aqueles que já se foram. Muitas lideranças que permanecem vivas continuam a me inspirar e a compartilhar saberes. A minha tia Estela Maria dos Santos Oliveira, liderança incansável, sempre ressaltou a importância da participação das mulheres no movimento indígena e da valorização das práticas culturais que nos identificam como povo Karipuna. Seu exemplo me fez compreender que a luta indígena não é apenas política, mas também profundamente cultural, espiritual e educativa. Da mesma forma, o atual cacique da aldeia Santa Izabel, meu primo, Jacson da Paixão Santos, representa um elo fundamental entre tradição e o mundo contemporâneo, conduzindo a comunidade com firmeza, mas também com abertura ao diálogo com a juventude. Meu tio, o professor e liderança Walter Vasconcelos dos Santos, que também é diretor da escola da comunidade, mostrou-me como a educação escolar indígena pode ser um espaço estratégico de resistência e afirmação identitária. Meu tio, Walter foi um dos que me incentivaram a ingressar na vida acadêmica buscando sempre me aprimorar, sem perder de vista a minha base comunitária.

Essas trajetórias coletivas e pessoais se entrelaçam diretamente na minha formação enquanto indivíduo, cidadão e indígena. O movimento indígena foi, para mim, uma escola que me ensinou a ler o mundo a partir das nossas próprias referências culturais e políticas. Cada assembleia, cada encontro, cada debate me moldou não apenas como liderança em formação, mas como ser humano comprometido com o destino do meu povo. O aprendizado adquirido nesses espaços transcende o campo político: é também espiritual, comunitário, cultural e ético.

A autoetnografia que aqui construo mostra que minha inserção no movimento indígena não foi uma escolha meramente individual, mas parte de um processo mais amplo de continuidade e renovação de lideranças. Ao assumir responsabilidades em cargos públicos em defesa dos direitos dos povos indígenas, como a SEMAI e o Museu Kuahí, busquei dar continuidade ao legado daqueles que me antecederam, ao mesmo tempo em que procurei abrir caminhos para as novas gerações. Essa dinâmica de transmissão de saberes, tão presente em

nossas comunidades, é fundamental para compreender o sentido de pertencimento e de engajamento político que caracteriza os povos indígenas do Oiapoque.

Outro aspecto que considero fundamental é a relação entre movimento indígena e educação. Minha própria caminhada acadêmica, que hoje se concretiza neste trabalho de mestrado, foi sempre incentivada pelas lideranças que me mostraram que a educação escolar indígena pode e deve estar a serviço da luta coletiva. Não se trata de uma educação descolada da realidade, mas de uma educação comprometida com o fortalecimento da identidade e da autonomia dos povos indígenas. Nesse sentido, percebo que minha formação no movimento indígena foi também a base para minha formação acadêmica. Os conceitos, teorias e metodologias que hoje utilizo na universidade dialogam constantemente com os aprendizados adquiridos nas assembleias e no convívio comunitário.

Assim, ao narrar essa trajetória, não busco apenas relatar fatos passados, mas refletir sobre como cada experiência me constituiu enquanto sujeito político e acadêmico. A autoetnografia, neste caso, é também uma forma de prestar homenagem às lideranças que me formaram e de reconhecer que minha caminhada é parte de uma história maior, coletiva e compartilhada. É um exercício de memória e de gratidão, mas também de responsabilidade diante das futuras gerações que herdarão os frutos e os desafios dessa luta.

Minha trajetória no movimento indígena não pode ser vista de forma isolada. Ela é expressão de um processo histórico de organização e resistência dos povos indígenas do Oiapoque. Cada passo dado, cada orientação recebida, cada experiência vivida foi parte de uma pedagogia própria, construída a partir da luta e da vida comunitária. Essa pedagogia, que emerge do seio do movimento indígena, é o que sustenta a minha caminhada acadêmica e dá sentido à presente pesquisa.

Portanto, ao registrar esta autoetnografia, reafirmo meu compromisso com a memória daqueles que me ensinaram, com a presença dos que ainda caminham ao meu lado e com a responsabilidade de seguir contribuindo, como professor e pesquisador indígena, para o fortalecimento do movimento indígena e da educação escolar indígena no Oiapoque e no Brasil.

4. CONTEXTUALIZAÇÃO DO LÓCUS DA PESQUISA

No município de Oiapoque, Estado do Amapá, na fronteira com a Guiana Francesa, vivem quatro povos indígenas em aproximadamente 66 aldeias e localidades adjacentes: Karipuna, Galibi Kali'na, Galibi Marworno e Palikur. Esses povos, com culturas distintas, estão

localizados nas Terras Indígenas Uaçá, Galibi e Juminã, todas demarcadas e homologadas.

De acordo com o Censo Demográfico de 2022 realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o município de Oiapoque concentra 71% da população indígena do estado, totalizando 8.088 pessoas. No Amapá, a população indígena é de 11.334 indivíduos, representando 1,55% dos 733.508 habitantes do estado (IBGE, 2023).

Segundo Vidal (2009), os povos indígenas do Oiapoque, do ponto de vista sociocultural, apresentam características comuns, sendo que cada povo mantém uma identidade própria, construída ao longo de sua história. Os quatro povos estão situados em diversas regiões do território indígena, como é o caso dos Karipuna localizados no rio Curipi, BR 156, rio Oiapoque e igarapé do Juminã; os Palikur no rio Urucaú e BR 156; os Galibi Marworno no rio Uaçá, BR 156 e igarapé do Juminã e os Galibi Kali'na no rio Oiapoque, sendo que cada povo apresenta configurações políticas e religiosas específicas.

Esta pesquisa trabalhou a percepção da juventude indígena Karipuna, da aldeia Santa Izabel, sobre a importância do processo educativo no movimento indígena na sua construção identitária. Sobre os Karipuna, Vidal (2009) afirma que:

São uma população heterogênea do ponto de vista étnico prevalecendo famílias de origem brasileira provenientes do salgado paraense e ilhas do Amapá ou lugares mais longínquos, que se misturam a uma população local predominantemente indígena (Vidal, 2009, p. 11).

A história do povo Karipuna do Amapá, conforme analisada por Antonella Tassinari (2003), revela um processo complexo de formação social, no qual elementos étnicos, históricos, culturais e políticos se entrelaçam. Diferentemente de concepções que buscam identificar grupos indígenas como sobreviventes "puros" de formações pré-coloniais, Tassinari propõe compreender os Karipuna como fruto de uma construção histórica recente e dinâmica, marcada por intensos processos de interação e transformação social.

Tassinari (2003) enfatiza que os Karipuna não são remanescentes de um único grupo étnico tradicional, mas sim o resultado da confluência de populações indígenas de diversas origens, juntamente com segmentos de não indígenas, notadamente caboclos e ribeirinhos oriundos de regiões como o Salgado Paraense, o Baixo Amazonas e as ilhas do Amapá. Esse processo foi impulsionado, sobretudo, pelas intensas movimentações populacionais ocorridas entre os séculos XIX e XX, período em que a Amazônia experimentou transformações profundas, motivadas pelas frentes extrativistas, o avanço missionário religioso e a incorporação da região a projetos econômicos e políticos nacionais. "A sociedade Karipuna é fruto de um processo histórico recente, marcado pela mobilidade, pelo contato interétnico e pela

constante recomposição de seus quadros sociais e culturais" (Tassinari, 2003, p. 41).

Esses processos de formação envolveram diversas estratégias de sobrevivência e de reprodução social. O casamento interétnico, as alianças econômicas, o trânsito entre comunidades e a apropriação seletiva de práticas culturais e religiosas foram alguns dos mecanismos que permitiram a constituição de uma identidade coletiva, que, embora recente, afirma-se como indígena e distinta no cenário regional.

Além disso, Tassinari (2003) destaca que a construção da identidade Karipuna não pode ser dissociada das relações políticas estabelecidas com o Estado e com outros atores sociais. A busca por reconhecimento, os processos de territorialização e a luta pelos direitos indígenas no Brasil contemporâneo impuseram aos Karipuna a necessidade de organizar discursos e práticas que fortalecessem sua legitimidade enquanto povo indígena. Assim, a identidade Karipuna é simultaneamente um produto de suas experiências históricas locais e de seu engajamento em arenas políticas mais amplas, portanto: "A construção da identidade Karipuna se articula em torno de práticas cotidianas e de inserções políticas, sendo constantemente recriada em função dos desafios colocados pelo contexto regional e nacional" (Tassinari, 2003, p. 52).

A autora também chama atenção para o papel central da festa e da sociabilidade no fortalecimento dos vínculos sociais e na afirmação da coletividade Karipuna. As festas religiosas, particularmente as dedicadas aos santos padroeiros, funcionam como momentos privilegiados de reunião, troca, negociação e reafirmação identitária. A festa, segundo Tassinari, "é o espaço em que a sociedade Karipuna se mostra e se refaz" (Tassinari, 2003, p. 67). Nesse sentido, a dimensão simbólica das celebrações atua como um elemento estruturante da vida social, transcendendo o caráter meramente ritualístico e ocupando uma função política e cultural estratégica.

Outro aspecto relevante é a territorialização dos Karipuna, consolidada com a demarcação da Terra Indígena Uaçá. Esse processo, que foi longo e permeado por disputas, foi essencial para a reafirmação da identidade coletiva e para a defesa do modo de vida tradicional. A garantia do território permitiu não apenas a reprodução econômica baseada na agricultura, pesca e extrativismo, mas também a preservação e renovação das práticas culturais que sustentam a vida social Karipuna.

Entretanto, a análise de Tassinari (2003) alerta para o fato de que a sociedade Karipuna não é estática. Ao contrário, ela é marcada por constantes movimentos de adaptação, de resposta às mudanças externas e de reorganização interna. As novas gerações Karipuna, em especial os jovens, têm sido protagonistas na atualização das estratégias de afirmação identitária,

incorporando elementos da modernidade como a escolarização, o acesso às tecnologias e a participação em movimentos políticos sem, contudo, romper com os vínculos que os conectam à sua história e cultura.

Portanto, compreender os Karipuna a partir da perspectiva proposta por Tassinari implica reconhecer a fluidez, a historicidade e a criatividade social como características fundamentais desse povo. Ao romper com visões essencialistas e romantizadas dos povos indígenas, a autora oferece uma interpretação atenta à realidade concreta das dinâmicas sociais na Amazônia, reafirmando a centralidade da história e da agência indígena nos processos de formação identitária.

Em síntese, a análise de Tassinari (2003) evidencia que a constituição social dos Karipuna do Amapá não pode ser compreendida a partir de uma lógica estática ou essencialista, mas sim como resultado de processos históricos dinâmicos de mobilidade, contato interétnico e reorganização cultural. Longe de serem vestígios de um passado imutável, os Karipuna exemplificam a capacidade dos povos indígenas de recompor e atualizar suas identidades em contextos de profundas transformações políticas, econômicas e sociais. A partir de práticas sociais como as festas, os casamentos e as alianças comunitárias, o povo Karipuna consolidou uma identidade própria, capaz de articular diferentes heranças históricas em uma trajetória de afirmação coletiva.

Assim, a obra de Tassinari (2003) contribui para uma compreensão mais crítica e refinada da realidade indígena na Amazônia, ao destacar a historicidade, a agência e a criatividade presentes nos processos de formação étnica. Reconhecer os Karipuna como sujeitos históricos em constante reconstrução é também valorizar suas lutas contemporâneas por território, reconhecimento e autodeterminação. Dessa maneira, a experiência Karipuna, tal como descrita por Tassinari, se apresenta como um exemplo potente da complexidade e da vitalidade das sociedades indígenas brasileiras, reafirmando sua centralidade nos debates acadêmicos e nas políticas públicas voltadas para a diversidade étnica no país.

Os Karipuna, em sua maioria, vivem às margens do rio Curipi, em seu alto, médio e baixo curso. Existem quatro grandes aldeias: Manga, Santa Izabel, Espírito Santo e Açaizal, além de outras localidades adjacentes. Nos anos 1980, foram abertas três novas aldeias menores ao longo da BR 156, nos Km 40, 50 e 70, resultando em seis aldeias Karipuna situadas às margens da rodovia. A aldeia Ariramba, localizada no lado brasileiro do rio Oiapoque, foi instituída na Terra Indígena Galibi, e a aldeia Kunanã foi criada na Terra Indígena Juminã,

situada no baixo curso do rio Oiapoque. Nós Karipuna falamos o Kheuol ⁵, uma língua indígena muito utilizada na região, além de dominarmos a língua portuguesa. O catolicismo é bastante presente, embora uma pequena parte siga a doutrina evangélica; também praticamos curas xamânicas e realizamos com frequência o ritual do Turé, em ocasiões tradicionais e eventos culturais (Tassinari, 2003).

Nas escolas indígenas Karipuna há a iniciativa de alfabetização das crianças a partir da perspectiva do bilinguismo. Nos primeiros anos em que a criança indígena vai para a escola, já participa das aulas ministradas tanto em português, quanto no Kheuol Karipuna.

Nas escolas indígenas Karipuna observa-se a implementação de práticas educativas pautadas na perspectiva do bilinguismo, constituindo-se como uma estratégia fundamental para a formação das crianças indígenas em contextos escolares. Esse processo de alfabetização bilíngue tem início nos primeiros anos do ensino fundamental, momento em que os estudantes passam a ter contato sistemático na escola tanto com a língua portuguesa quanto com o Kheuol Karipuna, e este ensino se estende até o ensino médio. A proposta pedagógica busca, assim, respeitar e valorizar o conhecimento linguístico e cultural do povo Karipuna.

O bilinguismo no contexto Karipuna não é meramente instrumental, ele se insere em um projeto político-pedagógico que visa fortalecer a identidade étnica e a autonomia cultural do povo. Compreende-se que a língua materna é um dos meios de transmissão de saberes tradicionais, cosmologias e modos de vida próprios. Portanto, assegurar o seu ensino escolar é também um ato de resistência frente aos processos históricos de colonização e homogeneização cultural.

O ensino em Kheuol Karipuna permite que a criança construa seu pensamento e seu entendimento de mundo a partir das categorias e referências próprias de seu povo, fortalecendo seu pertencimento étnico e sua autoestima. Ao mesmo tempo, a inserção do português como segunda língua se configura como uma necessidade estratégica, diante das exigências de interação com as instituições externas, do acesso a direitos e da possibilidade de atuação crítica na sociedade envolvente. O desafio que se coloca para as escolas indígenas Karipuna, portanto, é o de equilibrar o ensino dessas duas línguas de modo que uma não se sobreponha ou anule a outra. A alfabetização bilíngue, nesse sentido, exige metodologias específicas, formação docente adequada e materiais didáticos que reflitam as realidades socioculturais locais, respeitando a dinâmica linguística do povo Karipuna.

⁵ *Kheuol*: língua indígena falada pelos povos Karipuna e Galibi Marworno da região do Oiapoque, constituída historicamente a partir de intensas relações étnicas, culturais e coloniais na região fronteira franco-brasileira.

Assim, a prática do bilinguismo nas escolas Karipuna assume um caráter educativo amplo, não se restringindo apenas à dimensão linguística, mas articulando-se à construção de projetos de vida pautados na valorização da cultura indígena e na participação cidadã. Trata-se de um esforço consciente de formação de sujeitos que sejam, simultaneamente, enraizados em sua identidade originária e aptos a dialogar com outros espaços sociais e culturais. A alfabetização bilíngue, nesse contexto, configura-se como um instrumento de fortalecimento da diversidade e de luta pela garantia dos direitos linguísticos e educacionais dos povos indígenas.

A situação linguística vivenciada atualmente na aldeia Santa Izabel está diretamente relacionada aos processos históricos de colonização, escolarização assimilacionista e imposição da língua portuguesa sobre os povos indígenas, esses relatos ouvimos muitos das pessoas mais velhas da comunidade, durante muitos anos, práticas escolares e institucionais desvalorizaram as línguas indígenas, contribuindo para dificuldades na transmissão intergeracional do Kheuol. Apesar disso, as comunidades Karipuna mantiveram estratégias de resistência linguística, fortalecidas posteriormente pelas lutas do movimento indígena e pela implantação da educação escolar indígena diferenciada. Nesse contexto, o bilinguismo assume importância não apenas pedagógica, mas também política e cultural.

Atualmente, muitos Karipuna atuam no funcionalismo público, especialmente nas áreas da educação, saúde e administração, resultado das lutas históricas do movimento indígena por acesso a direitos e participação institucional. Contudo, isso não significa o abandono das práticas tradicionais de subsistência, já que muitas famílias continuam desenvolvendo atividades como agricultura, pesca, caça e produção de farinha, fundamentais para a manutenção da autonomia econômica, cultural e alimentar das comunidades.

Esse contexto se insere em uma realidade demográfica significativa: segundo o Censo do IBGE de 2022, aproximadamente 27% da população do Oiapoque é indígena, o que evidencia a presença marcante dos povos originários na região e reforça a importância de sua representatividade nos espaços institucionais (IBGE, 2023).

Os Karipuna, assim como os demais povos indígenas do Oiapoque, são grupos bastante organizados política e culturalmente. Esse processo de organização atravessou gerações até se consolidar. No início dos anos 1970, os povos indígenas que habitam a região do município de Oiapoque começaram um processo de organização política coletiva. Esse período coincide com o fortalecimento e a visibilidade crescente do movimento indígena no Brasil, como destacado por Munduruku, "o movimento indígena brasileiro ganhou mais força no país a partir dos anos 1970, com a conjuntura política e social que eclodiu no Brasil naquele período" (Munduruku,

2012, p. 12). Munduruku também afirma que o movimento indígena é "um instrumento legítimo na defesa dos direitos indígenas, estruturado em processo de autoformação e servindo também, em outra vertente desse mesmo caráter educativo, para mudar o olhar da sociedade brasileira, e mesmo do Estado, sobre os povos indígenas" (Munduruku, 2012, p. 12).

Com relação aos povos indígenas do Oiapoque, o cenário do movimento indígena não difere significativamente do panorama nacional. Conforme relatado pelas autoras Vidal (2009) e Tassinari (2003), o processo de organização e visibilidade desses povos tem sido muito determinante. A presença marcante dos indígenas na cidade de Oiapoque se manifesta tanto na tradicional troca de produtos com os estabelecimentos comerciais locais quanto na participação ativa na vida política do município, com alguns indígenas eleitos para o cargo de vereador desde o final da década de 1960, um grande exemplo desse processo é meu avô, o senhor Manoel Primo dos Santos, conhecido como “seu Côco”, grande referência para o povo Karipuna do Amapá. Posteriormente, seus filhos, Luiz Soares dos Santos e Ramon dos Santos, também assumiram a função de vereadores no município, estando este último atualmente em exercício, em seu sexto mandato.



Imagem 02: Assembleia dos Povos indígenas do Oiapoque, final dos anos 70. Fonte: Domínio Público.

Deste modo, podemos observar que os povos indígenas do Oiapoque são altamente organizados. Desde o final dos anos 1970, realizam anualmente grandes assembleias de avaliação e planejamento no início de cada ano, além de uma assembleia geral a cada dois anos para discutir pautas de interesses comuns.

As assembleias indígenas realizadas em Oiapoque começaram a se consolidar no final da década de 1970 como dito anteriormente, articuladas inicialmente pelas lideranças dos povos

Karipuna, Galibi Marworno, Palikur e Galibi Kali'na. Esses encontros tornaram-se fundamentais para a organização política coletiva, possibilitando debates sobre território, saúde, educação e direitos indígenas. Conforme destacam autores como Bicalho (2010), Brighenti e Heck (2021) e Ascenso (2021), as assembleias contribuíram significativamente para o fortalecimento do movimento indígena regional e para a construção de estratégias coletivas de resistência política.

As assembleias articuladas entre os povos indígenas da região do Oiapoque, devem ser compreendidas dentro de um contexto mais amplo de reorganização e fortalecimento do movimento indígena brasileiro ocorrido a partir da década de 1970. Nesse período, os povos indígenas passaram a construir formas próprias de articulação política, rompendo gradativamente com a tutela estatal e assumindo protagonismo nas lutas em defesa de seus territórios, culturas e direitos coletivos. Conforme destaca João Pacheco de Oliveira (2021), foi sobretudo nesse contexto que os indígenas passaram a se apresentar *“como populações que lutam por seus direitos, exigem o reconhecimento de um território coletivo e demandam ativamente a preservação de seus modos de vida, língua e cultura”* (Brighenti e Heck, 2021, p.10).

As assembleias indígenas tornaram-se, portanto, espaços fundamentais de articulação política e fortalecimento da identidade coletiva. Segundo Brighenti e Heck (2021), as primeiras assembleias indígenas organizadas no Brasil, especialmente entre 1974 e 1984, possibilitaram a criação de redes de solidariedade entre diferentes povos, permitindo que lideranças indígenas compartilhassem experiências comuns de violência, perda territorial e violações de direitos. O próprio sumário da obra evidencia que essas assembleias representaram um rompimento com as causas da violência e criação de redes solidárias. Nesse sentido, os encontros regionais realizados no Oiapoque podem ser interpretados como parte desse movimento mais amplo de construção de alianças políticas interétnicas na Amazônia.

Além disso, as assembleias contribuíram para o fortalecimento de uma consciência política coletiva entre os povos indígenas. Conforme aponta Ascenso (2021), as primeiras articulações do movimento indígena surgiram em um contexto marcado pelo avanço das políticas desenvolvimentistas da ditadura militar sobre os territórios indígenas, sobretudo na Amazônia Legal. Nesse cenário, as assembleias possibilitaram a construção de estratégias de resistência e diplomacia política entre diferentes povos indígenas e seus aliados. O autor argumenta que o movimento indígena deve ser entendido como uma ampla rede de articulações que envolvia indígenas e não indígenas, mas sempre orientada para a construção do

protagonismo indígena.

No caso específico das assembleias do Oiapoque, esses encontros regionais desempenharam importante papel na consolidação de pautas relacionadas à demarcação territorial, educação escolar indígena diferenciada, saúde e reconhecimento étnico. Ao reunir lideranças Karipuna, Galibi Marworno, Palikur e Galibi Kali'na, as assembleias favoreceram o fortalecimento de alianças políticas regionais e a definição de estratégias coletivas de reivindicação junto ao Estado brasileiro. Tal processo dialoga diretamente com a análise de Ascenso (2021), ao afirmar que as assembleias indígenas foram fundamentais para a formação de “solidariedades diplomáticas” entre diferentes povos indígenas, conforme o autor destaca:

Quanto à ideia de solidariedade diplomática, trata-se de um esforço de dar conta do tipo de laço social que articula o movimento indígena para além da perspectiva de uma identidade coletiva. Essa solidariedade extrapola a *catnet* proposta por Charles Tilly, no sentido de redes vinculando indivíduos que pertencem a uma mesma categoria. Os indivíduos que compõem esse movimento, como vimos, pertencem a diversas categorias. Da mesma forma, é de se supor que persigam objetivos diferentes, e que suas interações sejam marcadas por negociações que vão além do plano estratégico. Seguindo a conceituação de Stengers, são representantes de mundos diversos, que constroem um mundo em comum a partir de premissas que suportam uma solidariedade. A principal dessas premissas é a de que se deve garantir a autodeterminação dos povos indígenas e o seu direito sobre as suas terras. Mas essa premissa não realiza a convergência dos mundos, ou a subsunção de uns pelos outros. O que caracteriza essa solidariedade é a atuação diplomática daqueles que conseguem estabelecer uma ponte entre os mundos, na lógica do *wayamuu* – ou seja, da construção de uma paz provisória (Ascenso, 2021, p. 67).

Ascenso (2021) demonstra que o movimento indígena é formado por diferentes povos e sujeitos que, mesmo possuindo realidades e interesses distintos, constroem alianças em torno de objetivos comuns, como a defesa da autodeterminação e dos territórios indígenas. Nesse contexto, a “solidariedade diplomática” representa a capacidade de diálogo, negociação e articulação entre diferentes mundos culturais, sem apagar suas particularidades. Ao relacionar essa dinâmica à lógica do *wayamuu*, o autor evidencia que a unidade do movimento indígena é construída por meio de acordos e mediações permanentes, caracterizando uma “paz provisória”. Assim, a força do movimento está na articulação coletiva baseada no respeito às diferenças e na defesa conjunta dos direitos indígenas.

Brighenti e Heck (2021) ressaltam ainda que as assembleias indígenas romperam com o isolamento histórico imposto aos povos originários, permitindo que as lideranças se reconhecessem como sujeitos políticos coletivos. Segundo os autores, as assembleias contribuíram para o surgimento de uma nova forma de organização indígena, pautada no

protagonismo das próprias lideranças e na defesa de seus direitos territoriais e culturais. Dessa forma, os encontros regionais realizados no Oiapoque não apenas fortaleceram a organização interna dos povos indígenas locais, mas também integraram a região ao movimento indígena nacional em expansão naquele período.

Nesse contexto, as assembleias indígenas regionais do Oiapoque podem ser compreendidas como espaços de resistência política, afirmação identitária e construção coletiva de estratégias de luta. Elas possibilitaram o fortalecimento das lideranças indígenas locais e contribuíram para a consolidação de uma consciência política articulada entre os povos da região, tornando-se fundamentais para os processos de mobilização social e reivindicação de direitos indígenas nas décadas seguintes.

Entre os maiores legados dessa organização dos povos indígenas do Oiapoque estão a demarcação e homologação das Terras Indígenas Uaçá⁶, Juminã⁷ e Galibi⁸. Além disso, houve a implantação de escolas indígenas com a proposta de oferta de educação específica e diferenciada nas aldeias, a estruturação de postos de saúde dentro das comunidades, e a realização de um Concurso Público Específico para professores indígenas do magistério junto ao Governo do Estado do Amapá em 2006. No ano de 2007, foi criado o Curso de Licenciatura Intercultural Indígena na Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) e inauguração do Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Oiapoque, que também são conquistas significativas dessa organização. Estas e outras realizações representam importantes avanços para a valorização e a preservação das culturas indígenas na região.

⁶ DECRETO Nº 298, DE 29 DE OUTUBRO DE 1991. Homologa a demarcação administrativa da Área Indígena Uauá, no Estado do Amapá. Art. 1º Fica homologada, para os efeitos do artigo 231, da Constituição Federal, a demarcação administrativa promovida pela Fundação Nacional do Índio FUNAI da Área Indígena Uaçá, localizada no Município de Oiapoque, no Estado do Amapá, com superfície de 470.164.0636ha (quatrocentos e setenta mil, cento e sessenta e quatro hectares, seis ares e trinta e seis centiares) e perímetro de 278.139,44m (duzentos e setenta e oito mil, cento e trinta e nove metros e quarenta e quatro centímetros). <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d298.htm>.

⁷ DECRETO DE 21 DE MAIO DE 1992. Homologa a demarcação administrativa da Área Indígena JUMINÃ, no Estado do Amapá. Art. 1º Fica homologada, para os efeitos do art. 231 da Constituição Federal, a demarcação administrativa promovida pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI, da Área Indígena JUMINÃ, localizada no Município de Oiapoque, Estado do Amapá, caracterizada como de ocupação tradicional e permanente indígena, com superfície de 41.601,2713 ha (quarenta e um mil, seiscentos e um hectares, vinte e sete ares e treze centiares) e perímetro de 111.414,05 m (cento e onze mil, quatrocentos e quatorze metros e cinco centímetros). <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/DNN/Anterior_a_2000/1992/Dnn772.htm>.

⁸ DECRETO Nº 87.844, DE 24 DE NOVEMBRO DE 1982. Homologa a demarcação administrativa da Área Indígena Galibi. Art. 1º Fica homologada, para os efeitos do art. 231 da Constituição Federal, a demarcação administrativa promovida pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI, da Área Indígena Galibi, localizada no Município de Oiapoque, Estado do Amapá, caracterizada como de ocupação tradicional e permanente indígena. <<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3669#direitos>>



Imagem 3: Assembleia Geral dos Povos Indígenas do Oiapoque. Fonte: Priscila Karipuna, 2025.

O movimento indígena desempenha um papel extremamente importante para mim, tanto como indígena Karipuna quanto como pesquisador. Ele facilita um diálogo e uma articulação mais eficaz com os órgãos governamentais na busca por uma saúde mais humanizada, uma educação escolar indígena específica e diferenciada que atenda às necessidades dos povos indígenas do Oiapoque, a conscientização e preservação do meio ambiente, a resistência cultural, a defesa dos direitos territoriais e a busca por uma sociedade mais justa e igualitária. Como militante do movimento indígena desde os 16 anos, vejo na nova geração da juventude indígena a continuidade desses esforços para garantir que nossas tradições, línguas, costumes, rituais e valores culturais sejam preservados e respeitados.

A enorme diversidade cultural no Oiapoque é um testemunho da riqueza dos nossos conhecimentos ancestrais, rituais, línguas e modos de vida. O movimento indígena local trabalha com nossos parceiros para proteger e revitalizar essas culturas, que estão frequentemente ameaçadas pela assimilação cultural de influências externas.

Em sua obra, Baniwa (2006) ressalta a resistência enfrentada pelas populações indígenas desde a colonização europeia até o mundo contemporâneo.

Os povos indígenas sempre resistiram a todo o processo de dominação, massacre e colonização europeia por meio de diferentes estratégias, desde a criação de federações e confederações de diversos povos para combaterem os invasores, até suicídios coletivos. A estratégia atual mais importante está centrada no fortalecimento e na consolidação do movimento indígena organizado. O ponto de partida é conhecer um pouco o processo histórico

vivido pelos povos indígenas nos últimos anos e as diferentes estratégias de resistência e luta adotadas por todo esse tempo para se chegar ao atual cenário em curso, e também as possibilidades e as perspectivas que apontam. São informações que buscam atender às múltiplas dimensões políticas, técnicas e administrativas que assumiram as organizações indígenas no Brasil contemporâneo, baseadas em experiências de luta no campo do movimento indígena brasileiro, particularmente, no movimento indígena amazônico. (Baniwa, 2006. p. 57-58)

A citação de Baniwa (2006) destaca a trajetória histórica de resistência dos povos indígenas frente à dominação colonial e suas diversas estratégias de luta ao longo do tempo. Desde o período da invasão europeia, as populações indígenas desenvolveram formas de resistência ativa e passiva, incluindo a criação de federações e confederações interétnicas para enfrentar os invasores, fugas para áreas de difícil acesso e, em casos extremos, suicídios coletivos como forma de evitar a subjugação. No entanto, o autor enfatiza que, no contexto atual, a principal estratégia de resistência dos povos indígenas está na organização e no fortalecimento do movimento indígena. Essa nova forma de luta ocorre por meio da atuação política, do acesso a espaços de decisão e da reivindicação de direitos territoriais, educacionais e culturais. A compreensão do processo histórico vivido pelos povos indígenas permite não apenas reconhecer as lutas e estratégias adotadas ao longo do tempo, mas também visualizar o cenário contemporâneo e as possibilidades futuras.

Além disso, Baniwa (2006) aponta que as organizações indígenas no Brasil assumiram novas dimensões políticas, técnicas e administrativas, especialmente no contexto amazônico. Essas mudanças refletem o amadurecimento do movimento indígena e sua capacidade de dialogar com diferentes setores da sociedade, fortalecendo suas demandas e garantindo avanços em políticas públicas específicas. Assim, a resistência indígena não se limita à oposição direta ao colonizador, mas se reinventa por meio do protagonismo político e da construção de alternativas de desenvolvimento autônomo.

4.1 Breve histórico da aldeia Santa Izabel, *lôcus* da pesquisa

O *lôcus* da pesquisa, a aldeia indígena Santa Izabel, foi constituída por volta de 1940, por senhor Côco (Manoel Primo dos Santos) e sua esposa, dona Delfina Batista. Antes da chegada do casal, a localidade era conhecida pelo nome de Barracão, nome dado em referência à antiga casa de um garimpeiro crioulo chamado Alfredão. Côco, desde criança, foi criado em uma fazenda no igarapé Juminã, de propriedade de sua madrinha, Raimunda Batista, onde

aprendeu a trabalhar com gado e conseguiu um casal de bovinos por meio do trabalho. Retornando ao Curipi, casou-se com a prima, Delfina Batista, que residia na aldeia Espírito Santo. Como não tinha um lugar apropriado para criar gado, saiu à procura de um local para fazer sua roça e plantar capim. Assim, escolheu a ilha do Barracão, próxima à aldeia Espírito Santo e às margens do rio Curipi. O terreno apresentava características favoráveis à criação de animais, por ser plano e de fácil acesso tanto na cheia quanto no verão. Após o nascimento de sua primeira filha, passou a chamar a aldeia de Santa Izabel, em homenagem à sua filha Isabel. Com o passar do tempo, o fundador construiu uma casa de dois andares, com algumas paredes de barro e cimento, que foi a única no Curipi (Tassinari, 2003, p. 180-182).

De acordo com Tassinari (2003), a fazenda de gado e a abertura de um comércio que funcionava na casa do casal na aldeia Santa Izabel atraíram vários familiares em busca de trabalho, o que fez com que a aldeia crescesse rapidamente. Tanto foi que, quando o ensino escolar voltou a ser oferecido no Curipi, em 1948, a escola foi instalada em Santa Izabel e não mais na vila Espírito Santo. Com a chegada da escola e o aumento do comércio, começaram a afluir para a aldeia não só parentes de Côco, mas também vários indígenas Palikur, moradores do rio Urucauá.



Imagem 4: Vista aérea da aldeia Santa Izabel. Fonte: Domínio Público, 2023.

No campo educacional, a aldeia Santa Izabel tem se destacado entre as aldeias Karipuna e também no contexto dos povos indígenas do Oiapoque pela busca da valorização do ensino tradicional indígena, sem abrir mão da educação formal. Foi a primeira escola indígena da

região a implantar o Ensino Fundamental II e o Ensino Médio regular, deixando a modalidade de ensino modular, anteriormente atendida pelo SOMEI (Sistema de Organização Modular de Ensino Indígena). A Escola Indígena Estadual Manoel Primo dos Santos, localizada na aldeia, é um exemplo de como o ensino intercultural tem sido implementado, respeitando as especificidades culturais do povo Karipuna. Nessa escola, a língua Kheul é ensinada e valorizada, e práticas pedagógicas que respeitam o modo de vida indígena são integradas ao currículo escolar.

Do ponto de vista cultural, a aldeia Santa Isabel preserva elementos importantes da identidade Karipuna, a escola trabalha com os alunos a valorização e fortalecimento da língua materna, o Kheul, a realização de festas tradicionais, rituais comunitários como o Turé e práticas de organização social. Esses elementos contribuem para a manutenção da memória coletiva e para o fortalecimento da identidade étnica frente às pressões externas e aos processos históricos de colonização e contato interétnico na região de Oiapoque. A cultura local é transmitida por meio da oralidade, das práticas cotidianas e das experiências comunitárias, especialmente entre crianças, jovens e idosos.

Em termos de organização política, a aldeia Santa Isabel possui participação ativa no movimento indígena regional do Oiapoque e na luta pelos direitos territoriais, educacionais e socioculturais. Suas lideranças comunitárias articulam-se com organizações indígenas locais e nacionais, fortalecendo processos de autonomia, gestão territorial e defesa dos direitos coletivos. Essa atuação política evidencia o protagonismo da comunidade nas discussões sobre políticas públicas voltadas aos povos indígenas do Amapá.

A história da Aldeia Santa Isabel reflete a resistência e a luta constante do povo Karipuna pela manutenção de sua identidade e pelo reconhecimento de seus direitos. A aldeia é um símbolo de persistência e de afirmação cultural, sendo um exemplo de como os povos indígenas têm se mobilizado para garantir a sobrevivência de suas tradições diante de um cenário de pressão externa e transformação social.

4.2 O povo Karipuna e a Terra Indígena Uaçá

Como vimos anteriormente, os Karipuna possuem uma história marcada por deslocamentos, resistências e reconfigurações socioculturais ao longo dos séculos. A partir de uma perspectiva historiográfica e antropológica, busca-se compreender os processos que moldaram a trajetória desse povo, enfatizando as interações com diferentes grupos

colonizadores, bem como as dinâmicas sociopolíticas que influenciaram suas formas de organização e resistência. Para ajudar nessa análise, utilizaremos as contribuições de Ricardo (1980), Tassinari (2003) e outros estudiosos, que oferecem um pouco da visão sobre a história e a cultura dos Karipuna.

Ricardo (1980) observa que os Karipuna já se encontravam na bacia do rio Oiapoque antes da invasão dos colonizadores europeus, desenvolvendo práticas econômicas pautadas na caça, na pesca e na agricultura itinerante. Essa compreensão, no entanto, não se opõe à perspectiva de Tassinari (2003), mas pode ser ampliada por ela: a autora enfatiza que a formação do povo Karipuna não deriva de um único grupo ancestral, e sim de um processo histórico marcado pela intensa circulação de populações indígenas e não indígenas, entre elas grupos oriundos do Salgado Paraense, do Baixo Amazonas e das ilhas do Amapá. Ao reafirmar que “a sociedade Karipuna é fruto de um processo histórico recente, marcado pela mobilidade, pelo contato interétnico e pela constante recomposição de seus quadros sociais e culturais” (Tassinari, 2003, p. 41), a autora contribui para contextualizar a presença desses grupos no Oiapoque descrita por Ricardo. Assim, os dados de ambos os autores convergem para evidenciar que a mobilidade, o contato interétnico e a articulação territorial constituem elementos estruturantes da história Karipuna.

Com a intensificação da colonização, os Karipuna passaram a enfrentar desafios crescentes, sobretudo no que se refere à perda territorial e à pressão dos missionários religiosos. Ricardo (1980) destaca que a ação missionária tentou impor novas práticas culturais e religiosas, frequentemente em detrimento das tradições indígenas. Além disso, os processos de escravização e recrutamento forçado para o trabalho impactaram profundamente as dinâmicas sociais dos Karipuna, levando a reorganizações internas e deslocamentos estratégicos para áreas menos acessíveis.

Apesar das diversas tentativas de assimilação e extermínio, os Karipuna demonstraram uma notável capacidade de resistência e adaptação. Ricardo (1980) argumenta que essa resiliência se expressa na manutenção de práticas culturais fundamentais, como os rituais de passagem, a organização social baseada na família extensa e o uso de narrativas míticas para fortalecer a identidade coletiva.

Nos séculos XX e XXI, os Karipuna passaram a se engajar ativamente na luta por direitos territoriais e reconhecimento oficial de suas terras. Rodon (2001) ressalta a importância dos movimentos indígenas na articulação política contemporânea, destacando o papel das lideranças Karipuna na defesa de seus territórios frente às ameaças do desmatamento, da

mineração ilegal e das políticas governamentais.

A história dos Karipuna é um testemunho da resistência indígena frente aos desafios impostos pela colonização e pela modernidade. Por meio da adaptação estratégica e da reafirmação de suas práticas culturais, esse povo continua a desempenhar um papel fundamental na construção de uma identidade indígena autônoma e na luta por direitos fundamentais. As contribuições de Ricardo (1980) e Rodon (2001) evidenciam a necessidade de reconhecer e valorizar a trajetória dos Karipuna, não apenas como um legado histórico, mas como uma realidade viva e dinâmica na contemporaneidade.

Os Karipuna são um dos povos indígenas mais representativos politicamente dessa região, com uma história marcada por lutas territoriais, preservação cultural e protagonismo político no cenário indígena brasileiro. Sua territorialidade e identidade são elementos centrais para compreender a relação que estabelecem com a terra, os recursos naturais e os processos educativos que atravessam a sua vivência coletiva.



Imagem 5: Povo Indígena Karipuna, Ritual do Turé, aldeia Espírito Santo. Fonte: Arquivo do Museu Kuahí, 2008.

A Terra Indígena Uaçá é uma das maiores áreas protegidas do município de Oiapoque, abrangendo aproximadamente 470 mil hectares. Ela foi homologada em 1991 e é habitada por três povos indígenas: Karipuna, Galibi Marworno e Palikur. O território é caracterizado por uma rica biodiversidade, que inclui ecossistemas como florestas tropicais, áreas de várzea e manguezais. Essas características ambientais não apenas garantem a subsistência das comunidades indígenas, mas também são fundamentais para a manutenção de sua cosmologia

e cultura.

Os Karipuna, em específico, possuem uma ligação profunda com a Terra Indígena Uaçá, que é vista não apenas como espaço de habitação, mas também como um lugar sagrado, impregnado de significados simbólicos e espirituais. Essa relação é mediada por práticas tradicionais, como o manejo sustentável dos recursos naturais, a pesca artesanal e os rituais que fortalecem os laços entre os membros da comunidade e com os espíritos da floresta, chamados de Karuãnas⁹. Assim, o território não se reduz a uma delimitação geográfica, mas constitui o próprio fundamento da existência coletiva e da continuidade da vida.

Nessa perspectiva, o território é compreendido como um espaço relacional e ontológico, em que humanos e não humanos compartilham uma mesma trama de vida. Essa concepção, comum a muitos povos amazônicos, implica uma forma distinta de pensar a política e a resistência. Conforme argumenta Escobar (2016), os *territórios da diferença* configuram-se como expressões de uma ontologia política, isto é, modos próprios de existir e de se relacionar com o mundo que se contrapõem às ontologias hegemônicas do capitalismo e do Estado moderno. Nos termos do autor, as lutas dos povos indígenas não se reduzem à disputa por terras, mas à afirmação de mundos, epistemes e modos de vida alternativos à racionalidade ocidental.

Essa compreensão também está presente em Zibechi (2022), ao discutir os “territórios em rebeldia” como espaços de produção de autonomia e de resistência frente às formas de dominação colonial e neoliberal. Para o autor, o território, nas experiências latino-americanas, torna-se o eixo da ação política porque é nele que se materializam as relações comunitárias, as práticas de solidariedade e os saberes ancestrais. A luta dos povos indígenas, portanto, emerge como um projeto civilizatório alternativo, no qual a defesa do território é inseparável da defesa da vida e da continuidade dos mundos que ali se constituem.

Entre os Karipuna, essa ontologia política se expressa nas práticas cotidianas de cuidado com a floresta, na organização comunitária e nos rituais que reafirmam a relação espiritual com os Karuãnas. O ato de lutar pelo território, nesse sentido, não é apenas uma demanda jurídica ou administrativa, mas uma ação cosmopolítica, pois envolve a preservação de vínculos entre seres humanos, ancestrais, espíritos e elementos da natureza. Como apontam Cordeiro, Silva e Mendes (2024), compreender essas ontologias políticas exige “amazonizar” a educação, ou

⁹ *Karuãnas*: Seres sobrenaturais, invisíveis ou espíritos encantados vindos do outro mundo, que em contato com o nosso mundo aparecem em forma de animais. São pessoas que vivem no outro Mundo, onde são gente como nós, e que apenas os pajés conseguem ver e se comunicar com eles. Eles são considerados grandes médicos, doutores, cientistas, pessoas como nós que durante o *Turé* são convidadas pelo pajé para participar da festa, tomar muito *caxixi* e fumar os grandes cigarros de *tawari*.

seja, construir processos educativos que dialoguem com as cosmologias amazônicas, reconhecendo-as como epistemologias legítimas e potentes para repensar o próprio sentido de política e de humanidade.

Essa compreensão aproxima-se das reflexões de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015), ao evidenciarem que, para os povos indígenas, a floresta não constitui apenas um espaço físico de sobrevivência material, mas um território vivo, habitado por entidades espirituais responsáveis pela manutenção do equilíbrio do mundo. Segundo Kopenawa, a destruição da floresta ameaça não somente os povos indígenas, mas toda a rede de relações que sustenta a vida, uma vez que humanos, espíritos e natureza coexistem de maneira interdependente, conforme aponta Davi Kopenawa:

A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. Os espíritos xapiri, que descem das montanhas para brincar na floresta em seus espelhos, fugirão para muito longe. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los e fazê-los dançar para nos proteger. Não serão capazes de espantar as fumaças de epidemia que nos devoram. Não conseguirão mais conter os seres maléficos, que transformarão a floresta num caos. Então morreremos, um atrás do outro, tanto os brancos quanto nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 06).

As reflexões de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015) contribuem significativamente para compreender essa perspectiva indígena do território. Em *A queda do céu*, Kopenawa descreve a floresta como um ser vivo, habitado por múltiplas entidades espirituais, afirmando que sua destruição compromete não apenas a sobrevivência física dos povos indígenas, mas o próprio equilíbrio do mundo. A floresta, portanto, não é percebida como recurso natural disponível à exploração humana, mas como uma entidade viva que pensa, respira e sustenta diferentes formas de existência.

Desse modo, a defesa territorial indígena pode ser compreendida como uma prática cosmopolítica, na qual proteger a terra significa também proteger os espíritos, os conhecimentos ancestrais e as formas próprias de existência coletiva. Entre nós Karipuna, a relação com os Karuãnas reafirma essa dimensão espiritual do território, demonstrando que a luta política pela terra está profundamente articulada à manutenção dos vínculos cosmológicos e culturais do povo.

Essa concepção rompe com a lógica ocidental moderna, baseada na separação entre natureza e sociedade. Enquanto o pensamento colonial frequentemente reduz a terra à condição de propriedade, mercadoria ou espaço de exploração econômica, os povos indígenas

compreendem o território como espaço relacional, espiritual e coletivo. Kopenawa denuncia justamente os efeitos destrutivos dessa racionalidade não indígena, associando a exploração da floresta ao avanço da mineração, da devastação ambiental e da ruptura das relações entre humanos e espíritos.

A partir dessa perspectiva, a luta territorial indígena assume um sentido que ultrapassa as reivindicações jurídicas perante o Estado. Defender a terra significa defender a continuidade das relações cosmológicas que sustentam a vida coletiva. Portanto, para nós Karipuna, o cuidado com a floresta, os rios, os lugares sagrados e os Karuãnas constituem uma prática política de resistência frente às ameaças externas que incidem sobre os territórios indígenas. Trata-se de uma luta pela preservação dos vínculos entre os diferentes seres que compõem o mundo.

Outro aspecto importante trazido por Kopenawa refere-se à centralidade da memória ancestral e da transmissão dos conhecimentos tradicionais. O autor enfatiza que os saberes indígenas são ensinados pelos mais velhos, pelos espíritos e pela própria floresta. Essa compreensão pode dialogar diretamente com a realidade Karipuna, especialmente no que se refere às práticas educativas tradicionais, aos rituais e às formas comunitárias de ensinar e aprender. Assim, os conhecimentos ancestrais não se limitam ao passado, mas permanecem vivos nas práticas cotidianas e na relação espiritual com o território.

Além disso, a obra de Kopenawa possibilita compreender que a cosmologia indígena também constitui uma crítica política ao modelo de desenvolvimento imposto aos povos originários. Ao denunciar a destruição da floresta e a ganância dos “brancos”, o autor evidencia que o avanço econômico sobre os territórios indígenas ameaça não somente os povos originários, mas a continuidade da vida planetária. Dessa forma, a defesa territorial indígena pode ser entendida como uma forma de proteção do equilíbrio ecológico, espiritual e coletivo do mundo. Nessa direção, a relação de nós Karipuna com os Karuãnas reafirma uma ontologia política própria, na qual o território é concebido como espaço de vida, espiritualidade e pertencimento coletivo. A luta pela terra, portanto, não se restringe à garantia de direitos territoriais, mas envolve a defesa das relações cosmológicas, dos conhecimentos ancestrais e das formas indígenas de existir, pensar e habitar o mundo.

Essa perspectiva sugere que a luta política dos povos indígenas, como a dos Karipuna, não se organiza apenas em torno de reivindicações materiais, mas também simbólicas e espirituais. A defesa do território, nesse contexto, é uma defesa do próprio modo de ser, de conhecer e de existir no mundo. Desse modo, as cosmologias indígenas longe de constituírem

apenas tradições culturais configuram-se como projetos políticos de reexistência, nos quais a educação, a espiritualidade e a territorialidade se entrelaçam na construção de um futuro plural e de justiça ontológica.

A compreensão do território como dimensão ontológica e política implica também repensar os modos de aprender e ensinar no interior das comunidades indígenas. Entre os Karipuna, a educação é concebida como um processo integral que envolve o corpo, o território, a espiritualidade e a coletividade. O aprendizado se dá na relação com a floresta, com os mais velhos, com os Karuãnas e com as práticas rituais e produtivas que sustentam a vida comunitária. Trata-se de uma pedagogia fundada na reciprocidade e no pertencimento, que expressa uma concepção ampliada de formação humana.

Nesse sentido, o movimento indígena constitui-se como um espaço formativo privilegiado, em que o saber político tradicional, os cosmos saberes e o saber político atualizado se entrecruzam. É nesse espaço que os jovens Karipuna aprendem o valor da palavra, da assembleia e da luta coletiva, compreendendo a educação como prática de resistência e de reexistência. Tal como indica Paulo Freire (1987), a educação libertadora nasce do diálogo e da problematização do mundo vivido e é justamente essa dimensão dialógica que se manifesta nas práticas formativas do movimento indígena, quando os sujeitos elaboram, coletivamente, uma leitura crítica de sua realidade.

Ao relacionar essas práticas ao pensamento de Escobar (2016), percebe-se que a educação Karipuna é também uma expressão da ontologia política da diferença: um modo de existir e de aprender que recusa a separação moderna entre natureza e cultura, corpo e espírito, conhecimento e território. Aprender, nesse contexto, é reafirmar vínculos com o mundo, com os ancestrais e com o coletivo, produzindo sentidos que escapam à lógica disciplinar da escola ocidental.

Como destaca Zibechi (2022), os territórios em rebeldia são igualmente territórios educativos, pois neles se produzem saberes insurgentes, forjados na prática da autonomia e na autogestão comunitária. O aprendizado não é imposto, mas vivido e nasce da experiência concreta da luta e da convivência. Esse princípio se aplica ao movimento Karipuna, em que o ato de defender o território é simultaneamente um ato pedagógico. Ou seja, os jovens aprendem sobre política, ancestralidade e identidade na própria ação coletiva, no exercício de suas responsabilidades diante da comunidade e dos espíritos protetores da floresta.

Cordeiro, Silva e Mendes (2024) aprofundam essa reflexão ao defender a necessidade de “amazonizar” a educação, isto é, construir práticas pedagógicas que dialoguem com as

cosmologias e as ontologias políticas dos povos amazônicos. Essa proposta implica reconhecer que o território é também um currículo vivo, um espaço-tempo de ensino e aprendizado que ultrapassa as fronteiras da escola formal. No caso Karipuna, a Terra Indígena Uaçá é esse grande livro aberto, onde se inscrevem as histórias, os saberes e as lutas que formam o sujeito coletivo.

Dessa forma, o processo educativo no movimento indígena Karipuna se configura como uma pedagogia da terra e da resistência, ancorada na espiritualidade, na memória e na ação política. Essa pedagogia dialoga com a concepção freiriana de educação como prática de liberdade, mas a amplia a partir de uma base cosmológica própria, na qual aprender é também cuidar, proteger e equilibrar as relações entre todos os seres.

Portanto, a cosmopolítica Karipuna revela que educar e lutar são dimensões inseparáveis. Isso quer dizer que, a luta pela terra é, ao mesmo tempo, luta pela continuidade de um modo de ser e de saber. Nessa perspectiva, o movimento indígena se afirma como um espaço educativo insurgente, contra-hegemônico, onde a formação política emerge da própria vida comunitária e onde o território é vivido como sujeito e mestre.

Assim, pode-se pensar no movimento indígena a partir de um fazer política próprio. Utilizando as ideias de Marisol de la Cadena (2019), a incorporação da perspectiva indígena sobre a política exige ultrapassar os limites interpretativos das categorias modernas que tendem a reduzir a ação política a disputas exclusivamente humanas situadas no interior do Estado-Nação. Embora o conceito de ontologia política, desenvolvido por autores como Escobar (2016), seja fundamental para compreender a emergência de mundos múltiplos em confronto com a racionalidade moderna, ele não esgota a complexidade dos modos indígenas de produzir a política. Nesse sentido, a obra de Marisol de la Cadena oferece um alargamento epistemológico decisivo ao introduzir a noção de cosmopolítica, conceito que permite pensar uma política que não se restringe à esfera humana, mas que envolve também seres-terra, montanhas, águas, animais e outras entidades que participam ativamente da vida coletiva.

Para a antropóloga, a política indígena que emerge nos Andes nas últimas décadas evidencia que “a indigeneidade, como formação histórica, excede a noção usual de política, isto é, uma arena povoada de seres humanos racionais disputando o poder de representar outros humanos frente ao Estado” (De La Cadena, 2019, p. 1). Essa afirmação desloca o eixo interpretativo para uma arena ampliada, na qual não apenas humanos, mas também outros seres entram em cena como agentes com capacidade de agir, reagir, reivindicar e interferir nos rumos do coletivo. Assim, o que aparece nos protestos indígenas recentemente contra a dragagem dos rios Tapajós, Madeira e Tocantins em Santarém, estado do Pará, assim como as manifestações

contra a exploração de petróleo e gás na costa do Amapá, e tantas outras articulações indígenas anti-mineração e anti-desmatamento, por exemplo, não são apenas mobilizações ambientais, mas tratam-se de reivindicações de que as entidades que compõem os mundos indígenas sejam reconhecidas como sujeitos políticos.

Esse deslocamento analítico é decisivo para esse estudo com os jovens Karipuna de Santa Izabel, pois demonstra que o modo indígena de fazer política, inclusive entre os Karipuna e outros povos amazônicos, não pode ser compreendido apenas pela chave da representação, da etnicidade ou da identidade cultural. Trata-se, antes, de uma política enraizada em relações sócio-cosmo-ontológicas, nas quais o mundo é composto por redes de coexistência entre humanos e outros seres, demandando formas diversas de negociação, cuidado e responsabilidade.

De la Cadena (2019, p. 2) afirma que “os seres-terra, quando convocados pelos povos indígenas, desestabilizam a separação entre natureza e cultura que sustenta o contato social moderno”. Essa ruptura torna visível que o que está em jogo nos conflitos políticos contemporâneos especialmente aqueles que envolvem território, mineração, florestas e rios não é apenas uma disputa jurídica ou econômica, mas um atrito profundo entre diferentes formas de habitar e conceber o mundo. É esse atrito que Escobar (2016) denomina “política ontológica”, e que a autora reconceitualiza como cosmopolítica, ressaltando que se trata de uma política entre mundos e não apenas entre grupos humanos.

O conceito de cosmopolítica permite, assim, compreender que, quando povos indígenas mobilizam mundos visíveis e invisíveis em suas disputas, eles não estão “simbolizando” ou “representando” a natureza, mas convocando agentes reais. A autora descreve, por exemplo, que para muitos camponeses dos Andes, a instalação de uma mina em área sagrada poderia resultar na “ira” de Ausangate, cujas consequências incluiriam “deslizamentos de terra, epidemias e secas” (De La Cadena, 2019, p. 7). Importa notar que tais enunciações não são metáforas: fazem parte de uma ontologia em que território, humanos e entidades mais-que-humanas compõem uma mesma trama vital. Desconsiderar essa dimensão, como fazem governos e empresas, é impor a hegemonia de um único mundo possível, reafirmando a colonialidade da política moderna.

É por isso que a autora defende a necessidade de “desacelerar o raciocínio” (Stengers apud De La Cadena, 2019, p. 2), isto é, suspender temporariamente os pressupostos ocidentais que delimitam o que pode ou não ser considerado político. Tal suspensão é crucial para que as diferenças ontológicas que estruturam os mundos indígenas não sejam reduzidas a “crenças”,

“tradições” ou “cultura”, categorias frequentemente usadas pela modernidade para domesticar a alteridade radical apresentada pelos povos originários.

Ao trazer essa discussão para o contexto brasileiro, especialmente para o movimento indígena amazônico e para os Karipuna da Terra Indígena Uaçá, percebe-se que a cosmopolítica é um instrumento analítico fundamental. A relação com a terra, os rios, os espíritos da floresta (como os Karuãnas) e as práticas rituais que organizam o cotidiano revelam que a política, para esses povos, não se separa da cosmologia. A defesa do território não é apenas defesa de um espaço físico, mas de um modo de vida que pressupõe coexistências multiespécies, equilíbrios espirituais e responsabilidades recíprocas.

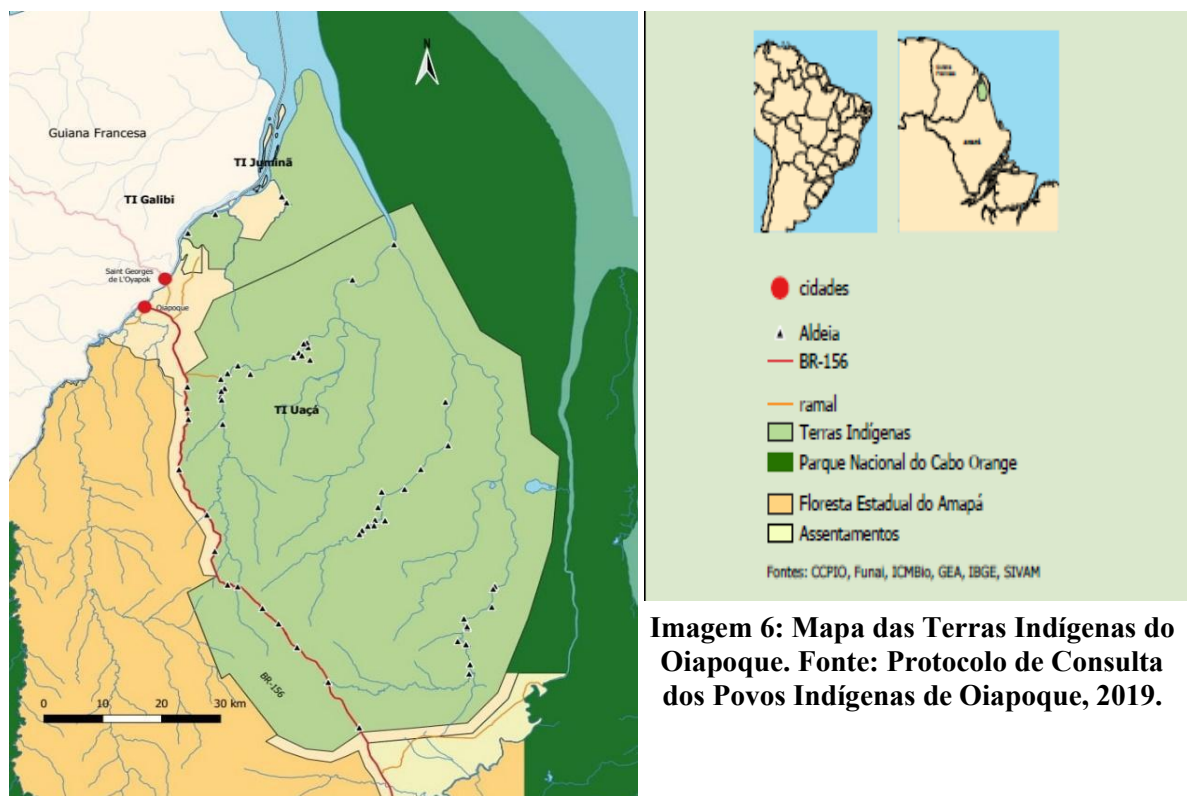
Desse ponto de vista, na minha compreensão, a cosmopolítica fornece um marco teórico mais amplo do que a ontologia política de Escobar (2016), pois enfatiza a agência dos seres-terra, revelando que a política indígena é sempre um acontecimento relacional entre mundos estritamente conectados. Como afirma a autora, “os indígenas participam da política moderna, mas excedem-na continuamente” (De La Cadena, 2019, p. 16). Esse “exceder” é a chave para compreender que os povos indígenas propõem não apenas transformações dentro do Estado-Nação, mas a possibilidade de uma política “pluriversal”, na qual diferentes mundos possam coexistir e negociar, sem a imposição de um único regime ontológico.

A cosmopolítica, portanto, permite compreender que os movimentos indígenas como os jovens Karipuna da Aldeia Santa Izabel estão engajados na construção de alternativas políticas que não buscam apenas reconhecimento, mas reexistência, defesa de mundos e afirmação de modos de vida que desafiam a universalidade moderna. Como conclui de la Cadena (2019, p. 9), “a política não é feita apenas de relações de poder, mas de relações entre mundos”. Portanto, a política indígena é um campo vivo, múltiplo, no qual cosmologia e ação política são indissociáveis.

A respeito dos Karipuna, Tassinari (2003) destaca que a cultura Karipuna se constitui a partir de um processo dinâmico de ressignificação e apropriação de elementos externos, sem que isso implique necessariamente em perda de identidade. Segundo a autora, “a construção cultural dos Karipuna não pode ser compreendida como uma simples reprodução de práticas tradicionais, mas como um movimento constante de negociação e transformação” (Tassinari, 2003, p. 87). Isso demonstra, até certo ponto, a forma Karipuna de fazer política, o que garantiu até os dias atuais a manutenção e afirmação cultural do nosso povo.

Durante o período colonial, os Karipuna sofreram com as expansões portuguesa e francesa, que buscavam explorar os recursos naturais da região e subjugar as populações locais.

A instalação de missões religiosas foi um dos principais mecanismos utilizados para controlar os povos indígenas, introduzindo novas práticas culturais e modos de vida distintos daqueles tradicionalmente praticados. No entanto, os Karipuna encontraram estratégias para manter sua autonomia, seja por meio da reconfiguração de espaços sociais, seja pela incorporação seletiva de elementos culturais externos.



Atualmente, essa resiliência continua se manifestando na luta pelos direitos territoriais e culturais. A demarcação da Terra Indígena Uaçá foi um marco importante na garantia do direito dos Karipuna sobre seu território tradicional, permitindo a continuidade de seus modos de vida e a transmissão de saberes ancestrais. Entretanto, desafios persistem, principalmente no que diz respeito às pressões externas, como o avanço da exploração ilegal de recursos naturais e as políticas governamentais que afetam diretamente os direitos indígenas.

A luta dos Karipuna pela preservação de sua cultura e território reflete um movimento mais amplo dos povos indígenas no Brasil, que buscam o reconhecimento e a valorização de suas histórias, línguas e tradições. Como destaca Tassinari (2003, p. 112), “a identidade Karipuna é uma construção ativa e continuamente reelaborada, na qual as práticas culturais desempenham um papel fundamental na afirmação da diferença”.

Dessa forma, compreender a história dos Karipuna através da lente historiográfica permite uma análise mais ampla dos processos de resistência e adaptação desse povo,

evidenciando a importância de suas lutas na manutenção de sua identidade e direitos.

Uma das principais organizações na luta pela preservação do território e da cultura Karipuna é a Associação do Povo Indígena Karipuna (AIKA). Essa organização tem desempenhado um papel essencial na articulação política e na reivindicação de políticas públicas que respeitem os direitos indígenas. Além disso, a AIKA tem promovido ações voltadas para a valorização da educação escolar indígena, que integra os saberes tradicionais ao currículo formal, contribuindo para a formação de jovens conscientes de sua identidade étnica e de seu papel na preservação do território.

Ademais, a Terra Indígena Uaçá desempenha um papel estratégico na conservação ambiental da Amazônia. Por ser uma área protegida, ela contribui para a manutenção dos ciclos hidrológicos, a regulação do clima e a preservação da biodiversidade. Nesse contexto, os Karipuna, assim como os demais povos indígenas da região, atuam como verdadeiros guardiões da floresta, demonstrando que suas práticas tradicionais de manejo são fundamentais para a sustentabilidade ambiental.

Atualmente, os Karipuna continuam enfrentando desafios relacionados à invasão de suas terras, como o garimpo ilegal e a exploração de recursos naturais. Esses problemas têm impactos direto sobre a saúde, a segurança alimentar e a coesão social das comunidades. Nesse sentido, é imprescindível que o Estado brasileiro e a sociedade civil fortaleçam as ações de proteção territorial e valorização das culturas indígenas, reconhecendo o papel essencial que os Karipuna desempenham na conservação dessa parte da Amazônia e na construção de um futuro sustentável. Portanto, compreender o Povo Karipuna e sua relação com a Terra Indígena Uaçá requer um olhar atento para suas experiências históricas, práticas culturais e lutas contemporâneas. A valorização de sua identidade e o respeito aos seus direitos são fundamentais não apenas para a preservação de sua cultura, mas também para o equilíbrio ambiental e a justiça social no Brasil.

4.3 Associação do Povo Indígena Karipuna – AIKA

A luta dos povos indígenas pela preservação de seus territórios, direitos e culturas sempre esteve marcada por processos de resistência e organização próprios. No contexto dos Karipuna do Amapá, destaca-se a criação da Associação do Povo Indígena Karipuna (AIKA) em 2010, que representa um marco fundamental na afirmação política e sociocultural desse povo. Com origens ligadas à necessidade de autodefesa, representação e gestão de seus

interesses, a AIKA tornou-se uma referência de organização indígena no estado do Amapá e na região do Oiapoque, cumprindo papel essencial nas articulações políticas, educacionais, territoriais e culturais dos Karipuna (Aika, 2017).

A criação da AIKA se insere no processo histórico de reorganização dos povos indígenas no Brasil, que ganhou força especialmente a partir da década de 1980, com a redemocratização do país e o fortalecimento dos movimentos sociais indígenas. No Amapá, particularmente na Terra Indígena Uaçá, a luta por reconhecimento territorial e fortalecimento cultural encontrou na fundação de associações indígenas um caminho estratégico de ação política (Aika, 2017).

A fundação da AIKA nasceu em um momento crucial para os direitos indígenas, com a promulgação da Constituição Federal de 1988, que reconheceu oficialmente a organização social, costumes, línguas, crenças e tradições indígenas, bem como seus direitos originários às terras tradicionalmente ocupadas (Brasil, 1988). Assim, diante dos inúmeros desafios impostos, como a pressão sobre suas terras, tentativas de assimilação cultural e a dificuldade de acesso a políticas públicas, o povo Karipuna viu na criação da AIKA uma estratégia vital para articular suas demandas e fortalecer sua identidade étnica.

Desde sua criação, a AIKA estabeleceu como objetivos principais defender o território indígena e lutar pela sua proteção ambiental, preservar e fortalecer a cultura Karipuna, incentivar projetos sociais e educacionais, representar politicamente o povo perante instituições e organismos diversos, além de promover a formação política de suas lideranças e combater a exploração ilegal dos recursos naturais (Aika, 2017). Dessa forma, a associação assumiu um protagonismo fundamental, tornando-se um elo entre o povo Karipuna e as políticas públicas governamentais.

A estrutura organizacional da AIKA reflete os princípios da coletividade e da liderança tradicional, funcionando por meio de uma Assembleia Geral, que é sua instância máxima de decisão, uma Diretoria Executiva composta por Coordenador, vice Coordenador, Secretário e Tesoureiro, um Conselho Fiscal responsável pela fiscalização financeira e comissões temáticas para áreas específicas como educação, saúde, meio ambiente, juventude e mulheres (Aika, 2017). Essa estrutura busca garantir a democracia interna, a transparência e a ampla participação comunitária.

No campo de atuação, a AIKA tem sido fundamental em diversas áreas. Na defesa territorial, esteve diretamente envolvida nos processos de fiscalização de atividades ilegais dentro da terra indígena, como o garimpo, a pesca predatória e a extração madeireira

clandestina. Na área da educação, a AIKA foi e é parceira importante na construção de uma educação escolar indígena específica, diferenciada e bilíngue, que valoriza a língua materna, a história e os saberes Karipuna, contribuindo para a formação de professores indígenas e para a elaboração de projetos pedagógicos que atendam às realidades locais (Aika, 2017).

Em relação à saúde, a associação participa da articulação de políticas públicas voltadas para os povos indígenas, colaborando com o Distrito Sanitário Especial Indígena do Amapá e Norte do Pará (DSEI-AMP), na implementação de ações de atenção básica de saúde, prevenção de doenças e promoção de práticas tradicionais de cura. A preservação e promoção da cultura Karipuna também são uma frente de atuação da AIKA. Através de oficinas culturais, festivais tradicionais, encontros de saberes e incentivo à prática de rituais, danças e arte, a associação busca valorizar o patrimônio cultural imaterial do povo e fortalecer o sentimento de pertencimento étnico, principalmente entre os jovens (Aika, 2017).

Outro aspecto relevante é o incentivo à participação de jovens e mulheres na vida política da associação. A AIKA aposta na formação de lideranças jovens e femininas, reconhecendo a importância de construir processos democráticos que representem de forma mais justa a diversidade interna das comunidades Karipuna. Apesar dos avanços e conquistas, a AIKA enfrenta desafios importantes. Entre eles, destacam-se as contínuas pressões sobre o território indígena devido a projetos de exploração de recursos naturais, infraestrutura e atividades econômicas ilegais; as mudanças sociais internas, o aumento do contato com a sociedade envolvente; a dificuldade de captação de recursos para manutenção de suas atividades; e a necessidade de constante fortalecimento institucional. (Aika, 2017).

Em meio a esses desafios, a AIKA continua atuando de maneira decisiva para assegurar a continuidade dos projetos de autonomia e autodeterminação do povo Karipuna. As perspectivas para o futuro envolvem a ampliação da participação em políticas públicas, o fortalecimento da proteção territorial, o investimento na formação educacional superior dos jovens Karipuna, o desenvolvimento de projetos de geração de renda sustentável e a revitalização da língua materna (Aika, 2017). A história da AIKA é, assim, inseparável da história contemporânea do povo Karipuna. Ao longo das últimas décadas, a associação tornou-se uma guardiã não apenas do território físico, mas também dos saberes, dos valores e da dignidade de um povo que, apesar das adversidades históricas, mantém-se firme na defesa de sua existência e de seus modos de vida próprios.

4.4 Educação escolar e movimento indígena

A educação escolar indígena no Brasil se constitui na atualidade como um campo de luta e reivindicação por parte dos povos originários, que buscam uma educação que respeite suas especificidades culturais, linguísticas e históricas. No contexto brasileiro, a Constituição Federal de 1988 representou um marco legal, pois reconheceu a pluralidade étnica e cultural do país, garantindo aos povos indígenas o direito a uma educação diferenciada, intercultural e bilíngue (Brasil, 1988, art. 231). Essa conquista foi reforçada pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB, 1996), que, em seu artigo 78, estabelece que a educação indígena deve considerar as peculiaridades culturais dos povos originários e valorizar suas línguas maternas.

Segundo D'Angelis (2002), a educação escolar indígena é parte de um projeto político dos próprios povos indígenas, que veem na escola uma ferramenta para fortalecer suas culturas e, ao mesmo tempo, interagir com a sociedade envolvente. Essa perspectiva reflete um movimento de resistência e de apropriação de instrumentos ocidentais para garantir a autonomia e a preservação das tradições.

No Amapá, a educação escolar indígena é especialmente relevante devido à diversidade de povos que habitam o estado, como os Karipuna, Palikur, Galibi Marworno, Galibi Kali'na e Waiãpi, além dos povos indígenas que habitam o norte do Pará, especialmente os Waiana, Apalai, Tiriyó e Kaxuyana, que são assistidos pelas políticas educacionais também do Governo do Estado do Amapá.

Em virtude dessa pluralidade, as escolas localizadas em Terras Indígenas devem ser concebidas como espaços de diálogo intercultural. Para isso, têm-se implementado políticas públicas voltadas à formação de professores indígenas e à elaboração de materiais didáticos específicos. O Curso de Licenciatura Intercultural Indígena, para Formação de Professores Indígenas, ofertado pela Universidade Federal do Amapá (CLII/UNIFAP), é um exemplo de iniciativa que busca atender às demandas locais, promovendo a formação de educadores que conheçam profundamente as realidades socioculturais de seus povos.

Na Terra Indígena Uaçá, a educação escolar desempenha um papel estratégico no fortalecimento da identidade do povo Karipuna. Segundo Brito (2013), a escola indígena no Uaçá é um espaço onde as histórias e os valores dos Karipuna são ressignificados, ao mesmo tempo em que se busca dominar conhecimentos da sociedade envolvente. Essa dinâmica evidencia a complexidade do processo educativo nesses contextos, que deve equilibrar o ensino

de saberes tradicionais e conhecimentos universais.

É importante destacar que educação escolar indígena e educação indígena não são sinônimos, pois a primeira refere-se ao ensino institucionalizado na escola, enquanto a segunda diz respeito aos processos próprios de aprendizagem construídos no interior das comunidades.

Para melhor esclarecer, ressalto que educação indígena é um processo de transmissão de saberes e valores que ocorre em ambientes não formais e se dá por meio da oralidade, da vivência, da participação em rituais e das interações diárias dentro da comunidade. Esse modelo educacional é profundamente vinculado ao modo de vida dos povos indígenas e à relação intrínseca com a natureza, os mitos, as danças, os cantos e as histórias que formam o imaginário coletivo das comunidades. Ao contrário dos sistemas educacionais ocidentais, a educação indígena não se resume à transmissão de conteúdos pedagógicos elaborados e organizados, mas é um processo contínuo e integrador, envolvendo a formação ética, cultural e espiritual dos indivíduos.

A oralidade constitui um dos principais meios de transmissão de conhecimento nas sociedades indígenas. No contexto do movimento indígena, essa prática adquire um papel central, pois possibilita que os jovens acessem saberes ancestrais, fortalecendo sua identidade e participação ativa na luta por direitos e reconhecimento. Dessa forma, a relação intergeracional entre lideranças mais velhas e a juventude indígena não apenas preserva os conhecimentos tradicionais, mas também os ressignifica diante dos desafios contemporâneos.

A transmissão oral de conhecimento é uma característica fundamental dos povos indígenas. Segundo Goody (2018), a oralidade permite que os povos tradicionais mantenham seus saberes por meio de narrativas, mitos e relatos históricos, garantindo a continuidade da cultura. Para Hall (2006), a identidade cultural é construída por meio da interação entre gerações, tornando a oralidade um meio eficaz de fortalecimento comunitário. Nesse sentido, a aprendizagem intergeracional ocorre não apenas como um processo educacional, mas como uma estratégia de resistência política e cultural.

Entre os Karipuna, os jovens aprendem sobre a história de seu território, as lutas do movimento indígena e as formas tradicionais de organização política por meio das narrativas de lideranças mais antigas. Essa transmissão do conhecimento fortalece a coesão social e assegura a continuidade dos valores comunitários, sendo essencial para a construção de uma identidade coletiva. As lideranças indígenas desempenham um papel fundamental no processo de ensino-aprendizagem intergeracional. De acordo com Mehinaku (2015), os anciãos são responsáveis por transmitir ensinamentos que orientam a vivência social, política e espiritual

das novas gerações. A prática oral permite que os jovens compreendam a história de resistência de seus povos e se apropriem dos conhecimentos necessários para a defesa de seus direitos.

No contexto do movimento indígena, a oralidade ocupa um papel central nos processos educativos indígenas, pois é por meio dela que os conhecimentos ancestrais, as memórias coletivas e as experiências de luta são transmitidas entre as gerações. Nesse contexto, os relatos orais não apenas preservam a cultura e a identidade dos povos indígenas, mas também contribuem para a formação política dos jovens, preparando-os para atuar nas mobilizações e assumir posições de liderança em suas comunidades (Baniwa, 2006; Munduruku, 2012; Krenak, 2019).

Apesar de sua importância para a preservação da memória coletiva e da identidade cultural, a oralidade indígena enfrenta desafios diante das transformações socioculturais e tecnológicas contemporâneas. A crescente inserção das juventudes indígenas nos ambientes digitais modifica as formas tradicionais de transmissão dos saberes ancestrais, exigindo adaptações nos processos educativos e culturais. Nesse contexto, a integração entre oralidade e tecnologias digitais pode representar uma estratégia relevante para fortalecer a aprendizagem intergeracional, ampliando as possibilidades de registro, circulação e valorização dos conhecimentos tradicionais. Conforme argumenta Baniwa (2006), a educação escolar indígena vive constantes tensões entre os modelos tradicionais de ensino e as exigências do mundo contemporâneo. De modo semelhante, Krenak (2019) destaca a necessidade de preservar as memórias e cosmologias indígenas diante dos impactos da modernidade. Para Munduruku (2012), a oralidade continua sendo um importante instrumento de formação cultural e política das novas gerações indígenas, mesmo em contextos marcados pela presença crescente das tecnologias digitais.

Como aponta Cunha (2016), a educação indígena precisa dialogar com as metodologias tradicionais de ensino para não suprimir os saberes ancestrais. Nesse sentido, iniciativas que valorizam a oralidade nas escolas indígenas são essenciais para manter o equilíbrio entre a educação formal e a transmissão intergeracional do conhecimento.

A oralidade continua sendo um pilar fundamental da aprendizagem intergeracional dentro do movimento indígena. Por meio dos relatos das lideranças mais velhas, os jovens acessam conhecimentos que fortalecem sua identidade cultural e sua participação na luta política. No entanto, é necessário que as novas gerações encontrem formas de conciliar os desafios da modernidade com a preservação das práticas tradicionais de transmissão do saber. Dessa forma, a valorização da oralidade se apresenta não apenas como uma estratégia

educativa, mas como um ato de resistência e reafirmação da identidade indígena (Baniwa, 2006; Munduruku, 2012; Krenak, 2019).

Em muitas comunidades indígenas, como é o caso dos Karipuna, a educação indígena está relacionada à transmissão de conhecimentos sobre o território, sobre as práticas de caça, pesca, agricultura e rituais, além de saberes cosmológicos, linguísticos e artísticos. Segundo Viveiros de Castro (1992, p. 128), a educação indígena é "um sistema de aprendizagem baseado na experiência direta e no conhecimento da natureza e dos seres que habitam o mundo". Neste processo, as crianças e os jovens aprendem observando, participando de atividades com os mais velhos e sendo inseridos nas práticas cotidianas da aldeia. Assim, o aprendizado é experiencial e ocorre em estreita relação com o ambiente natural e com os membros da comunidade.

É importante destacar que, para os povos indígenas, a educação não está dissociada do seu modo de vida e de suas tradições espirituais. A cultura indígena é vista como um conjunto de práticas e saberes que precisam ser preservados e repassados às novas gerações. De acordo com Canclini (2000, p. 45), a educação tradicional indígena busca "resgatar e manter a identidade cultural, promovendo uma convivência harmônica entre os seres humanos e os elementos da natureza". Dessa maneira, a educação tradicional é um meio de reafirmação e fortalecimento da identidade indígena.

A educação escolar indígena e os saberes tradicionais constituem eixos centrais no processo de construção do conhecimento nas comunidades indígenas. Na aldeia Santa Isabel, os saberes tradicionais, transmitidos de geração em geração, coexistem com os conhecimentos escolares, criando um ambiente educacional que respeita e valoriza tanto as práticas culturais indígenas quanto as exigências do sistema escolar formal. A interação entre essas duas formas de saber é um desafio e, ao mesmo tempo, um processo de ressignificação e adaptação para os jovens Karipuna da aldeia.

A educação escolar indígena na aldeia Santa Isabel, assim como em outras comunidades indígenas, é uma ferramenta que pode ser utilizada tanto como instrumento de transformação quanto de fortalecimento cultural. A implementação de um currículo intercultural, que contemple as especificidades da cultura Karipuna, possibilita um ambiente de aprendizagem mais significativo. Segundo Gomes (2019), a interculturalidade na educação escolar indígena não deve ser apenas um aspecto curricular, mas uma prática pedagógica contínua, que envolva a participação ativa dos próprios membros da comunidade na construção do conhecimento.

Além disso, o processo de articulação entre a educação escolar indígena e a educação indígena também pode ser fortalecido por meio da valorização das línguas indígenas. A língua

materna dos Karipuna, como outros idiomas indígenas, é um componente essencial dos saberes e da identidade cultural do povo. A preservação e o fortalecimento da língua não devem ser vistos apenas como um aspecto simbólico, mas como uma forma de garantir a transmissão de conhecimentos fundamentais para a comunidade. Conforme observa Freire (1987), a educação deve ser entendida como um processo de troca e de valorização das diversas formas de conhecimento, respeitando a riqueza cultural dos povos indígenas.

Portanto, a relação entre a educação escolar indígena e os saberes tradicionais praticados pela aldeia Santa Izabel não se limita a um confronto entre o conhecimento formal e o saber tradicional. Ao contrário, trata-se de um processo de integração, onde o objetivo não é suprimir um ou outro, mas buscar alternativas pedagógicas que respeitem as especificidades culturais indígenas. A escola deve, assim, tornar-se um espaço de valorização e fortalecimento dos saberes tradicionais, ao mesmo tempo em que oferece aos jovens Karipuna o acesso a novos conhecimentos que os preparem para os desafios contemporâneos.

Para que esse processo seja eficaz, é necessário que os professores que atuam nas escolas indígenas compreendam a importância de suas funções não apenas como disseminadores de conteúdos escolares, mas como mediadores culturais. Eles devem estar preparados para trabalhar com os saberes e práticas da comunidade, utilizando-os como ponto de partida para a aprendizagem escolar. Nessa perspectiva, a formação docente deve incluir o conhecimento das práticas culturais locais e a compreensão das metodologias de ensino que respeitem e valorizem essas práticas.

Apesar dos avanços, a educação escolar indígena enfrenta desafios significativos. Entre eles, destacam-se a precariedade de infraestrutura, a falta de professores qualificados e a insuficiência de materiais didáticos bilíngues e interculturais (Machado, 2022). Além disso, as práticas pedagógicas muitas vezes esbarram em uma lógica escolar ocidental que não dialoga com os modos de vida indígenas, o que pode gerar conflitos e desinteresse por parte dos estudantes. Nesse sentido, é fundamental que a educação escolar indígena seja continuamente reavaliada e construída em parceria com as comunidades, garantindo que ela efetivamente contribua para o fortalecimento das identidades indígenas e para a ampliação de suas possibilidades de participação no mundo contemporâneo.

Machado (2022) destaca, portanto, as complexidades e os desafios enfrentados pela educação escolar indígena, mesmo diante dos avanços legais e institucionais alcançados nas últimas décadas. O autor argumenta que, apesar da legislação que garante direitos educacionais para os povos indígenas, as condições reais nas escolas dessas comunidades ainda estão longe

de ser adequadas para garantir uma educação de qualidade e verdadeiramente inclusiva.

Por fim, é necessário reconhecer que a educação escolar indígena no Brasil e no Amapá não é apenas um direito, mas também uma ferramenta de resistência cultural e política. Como afirma Freire (1996, p. 25), "a educação deve ser um ato de transformação e libertação", e, no caso dos povos indígenas, essa transformação passa pela construção de um sistema educacional que dialogue com suas histórias, línguas e visões de mundo.

4.5 Educação e movimento indígena como reforçadores da identidade cultural

A presente seção tem como objetivo discutir, em perspectiva teórica, as articulações entre identidade, cultura e educação, evidenciando como tais dimensões se entrelaçam nos processos formativos do movimento indígena e, em especial, no contexto do povo Karipuna da aldeia Santa Izabel. A reflexão parte da compreensão da identidade cultural como uma construção simbólica e relacional (Hall, 2006; Bauman, 2005; Woodward, 2000), avança na análise do papel da educação como prática social formadora de sujeitos culturais (Freire, 1996; Candau, 2012; Forquin, 1993) e, por fim, articula essas discussões ao contexto indígena, a partir de autores como Bartolomé (1996), Grupioni (2006), Fleuri (2003) e Baniwa (2011).

A relação entre educação e identidade cultural é um tema central nos debates contemporâneos sobre diversidade e inclusão. A educação desempenha um papel crucial na construção e na afirmação das identidades culturais, especialmente em contextos marcados por desigualdades históricas e sociais, como o das comunidades indígenas. Para compreender essa relação, é necessário refletir sobre como o processo educativo pode tanto reforçar quanto desconstruir dinâmicas de dominação cultural.

A discussão sobre identidade cultural tem ocupado lugar central nas reflexões das ciências humanas e sociais, especialmente em contextos marcados por processos de globalização, interculturalidade e resistência sociopolítica. Na contemporaneidade, as identidades se revelam como construções complexas, dinâmicas e plurais, que expressam tanto continuidades quanto rupturas nas formas de ser, pensar e agir dos sujeitos em sociedade. No campo educacional, esse debate ganha relevância ao problematizar como a escola, enquanto instituição social e espaço de produção de saberes, participa da formação de identidades individuais e coletivas, mediando relações de poder, cultura e conhecimento.

No contexto das populações indígenas, a questão identitária assume contornos ainda mais profundos, pois envolve processos históricos de colonização, resistência e reconfiguração

cultural. Para os povos indígenas brasileiros, a afirmação identitária é uma estratégia de sobrevivência simbólica e política, sustentada pela memória, pela língua, pelos rituais e pelas práticas comunitárias que constituem modos próprios de existir no mundo. Nesse sentido, a educação escolar e não escolar torna-se um território de disputa, no qual se (re)constrói o sentido de ser indígena diante das transformações contemporâneas.

O conceito de identidade tem sido amplamente debatido nas ciências sociais, sobretudo a partir da segunda metade do século XX, quando as transformações culturais e políticas do mundo moderno provocaram uma crise dos referenciais fixos e homogêneos. Stuart Hall (2006) destaca que as identidades não são essências imutáveis, mas construções simbólicas e históricas, sempre em processo de formação e transformação. Para o autor, “a identidade cultural é um ponto de encontro, uma construção em constante transformação, baseada na interação entre o passado e o presente” (Hall, 2006, p. 14). Essa perspectiva rompe com a noção de identidade como algo dado e natural, compreendendo-a como uma produção discursiva, resultado de relações sociais, de poder e de representação.

A identidade cultural é formada por elementos simbólicos que conferem sentido à existência de indivíduos e grupos. Segundo Hall (2006, p. 14), “a identidade cultural é um ponto de encontro, uma construção em constante transformação, baseada na interação entre o passado e o presente”. Nesse sentido, a educação, enquanto prática social, está profundamente imbricada na formação dessas identidades, pois é um espaço em que se transmite valores, saberes e tradições culturais.

Bauman (2005) também contribui para essa compreensão ao propor o conceito de “identidade líquida”, afirmando que, na modernidade tardia, os sujeitos vivem em contextos de constante mudança, nos quais as referências culturais e simbólicas se tornam instáveis. Para o autor, “a identidade tornou-se um projeto sempre inacabado, uma tarefa a ser constantemente refeita” (Bauman, 2005, p. 22). Assim, a fluidez identitária é uma característica das sociedades contemporâneas, nas quais os indivíduos buscam construir sentidos de pertencimento em meio à fragmentação cultural.

Woodward (2000) complementa essa abordagem ao destacar que a identidade é construída na diferença. Ou seja, o “quem somos” só pode ser definido em relação ao “quem não somos”. Essa dimensão relacional é enfatizada também por Tomaz Tadeu da Silva (2000), para quem a identidade e a diferença são interdependentes, sendo a primeira resultado da fixação de significados que distinguem e hierarquizam sujeitos e grupos sociais. Nesse sentido, pensar a identidade implica analisar os processos de poder e de representação que determinam

quais identidades são reconhecidas, valorizadas ou marginalizadas.

Claude Cuche (2002) retoma o debate ao afirmar que a identidade cultural é um fenômeno coletivo, estruturado por meio de práticas simbólicas compartilhadas, que conferem sentido à experiência social. Ela expressa tanto uma dimensão subjetiva o sentimento de pertencimento quanto uma objetiva, ligada às práticas, valores e crenças de um grupo. Para Cuche (2002), a identidade cultural não é estática, mas dinâmica, pois se redefine em função dos contatos, dos conflitos e das trocas culturais.

Ao reunir essas diferentes contribuições, torna-se possível compreender que a identidade é um processo dialógico e dinâmico, que articula dimensões pessoais, coletivas, históricas e simbólicas. Ela se constrói na interação entre o sujeito e o contexto, entre o passado e o presente, entre a tradição e a modernidade. No caso dos povos indígenas, essa dinâmica se manifesta de maneira singular, pois suas identidades se formam no entrelaçamento de cosmologias próprias e pressões externas, exigindo constantemente a reafirmação de sua diferença e de sua continuidade histórica.

A relação entre identidade, cultura e educação constitui um dos campos mais fecundos de reflexão no pensamento pedagógico contemporâneo. A educação, entendida como prática social e cultural, é um espaço privilegiado de formação de identidades, pois nela se produzem e se reproduzem valores, significados e representações sobre o mundo. Como destaca Freire (1996, p. 22), “a educação é um ato político”, porque implica sempre uma escolha sobre o que ensinar, a quem ensinar e com que propósito. Assim, os processos educativos não apenas transmitem saberes, mas também constroem modos de ser e de pertencer.

Freire (2000) enfatiza que a educação é, antes de tudo, um ato de libertação, um processo de humanização que reconhece os sujeitos como produtores de cultura e de história. A partir dessa perspectiva, o autor propõe uma pedagogia baseada no diálogo e na consciência crítica, na qual o educando é chamado a reconhecer-se como sujeito histórico. Essa concepção valoriza a identidade cultural como elemento central da formação, pois é a partir da cultura do educando que o conhecimento se torna significativo e transformador.

Na mesma linha, Forquin (1993) observa que toda educação é uma forma de cultura, pois implica a seleção, organização e transmissão de um conjunto de saberes socialmente legitimados. No entanto, o autor alerta que essa seleção nunca é neutra, ela reflete as hierarquias e disputas simbólicas de uma sociedade. A escola, ao legitimar determinados saberes e silenciar outros, torna-se um espaço de luta simbólica em torno do reconhecimento cultural e identitário.

No contexto indígena, a educação tem sido um campo de disputa. Historicamente, os

sistemas educacionais ocidentais desconsideraram as especificidades culturais dos povos originários, impondo uma perspectiva homogeneizadora e excludente. De acordo com Freire (1987, p. 43), “a educação que não reconhece a cultura do educando tende a aliená-lo, distanciando-o de sua própria realidade”. Essa alienação é particularmente problemática para as populações indígenas, cujos modos de vida, línguas e saberes tradicionais têm sido frequentemente marginalizados.

Na prática, a reivindicação se dá no sentido de incluir conteúdos curriculares que reflitam as narrativas, os saberes e as cosmovisões indígenas, além de estratégias pedagógicas que favoreçam o protagonismo dos estudantes indígenas como agentes de suas próprias histórias. Assim, a escola deixa de ser um espaço de imposição cultural e se torna um lugar de trocas e aprendizagens mútuas.

Algumas iniciativas de educação intercultural têm buscado reverter essa lógica, promovendo uma pedagogia que valorize as especificidades culturais e linguísticas dos povos indígenas. Segundo Candau (2008, p. 15), a educação intercultural “propõe uma prática pedagógica que reconheça e dialogue com as diferenças, enfatizando o respeito pela diversidade e o protagonismo dos sujeitos”. Essa abordagem é essencial para a revitalização das culturas indígenas e para o fortalecimento das identidades culturais dos estudantes.

Candau (2000; 2012) desenvolve essa reflexão ao propor o conceito de educação intercultural, que visa o reconhecimento e a valorização da diversidade cultural no espaço escolar. Para a autora, a educação deve ser compreendida como um campo de encontros e tensões entre diferentes sistemas de significados. A perspectiva intercultural rompe com a lógica monocultural e propõe o diálogo entre saberes, permitindo que os sujeitos construam suas identidades em meio à pluralidade. Segundo Candau (2012, p. 16), “a educação intercultural busca promover o reconhecimento da diferença como elemento constitutivo da sociedade e a construção de identidades abertas e dialogantes”.

Nesse contexto, Geertz (1989) contribui com uma visão antropológica ao conceber a cultura como um “tecido de significados” que orienta as ações humanas. Para ele, compreender a cultura é interpretar os sentidos que os sujeitos atribuem às suas práticas cotidianas. Essa perspectiva é essencial para a educação, pois reforça a importância de compreender o educando dentro de seu universo simbólico e cultural. A aprendizagem, portanto, não é apenas cognitiva, mas simbólica, afetiva e identitária.

Gimeno Sacristán (2002) complementa ao destacar que a escola é um espaço de mediação cultural, onde diferentes identidades se encontram e se confrontam. Ele argumenta

que o currículo escolar é uma construção social que reflete interesses, valores e concepções de mundo. Assim, a educação não pode ser compreendida apenas como um processo técnico de transmissão de conteúdos, mas como um fenômeno cultural e político no qual se (re)constroem identidades sociais.

O processo educativo, quando conduzido de forma respeitosa e dialógica, pode atuar como um instrumento de emancipação cultural. Isso é especialmente significativo para os povos indígenas, cujas identidades culturais têm sido historicamente ameaçadas por processos de colonização e globalização. Como afirma Brandão (2007, p. 36), “a educação é um ato político, e a luta por uma educação intercultural é também a luta por reconhecimento e justiça social”.

Portanto, entende-se que a identidade é inseparável dos processos educativos. A escola, enquanto instituição social, é um espaço de negociação simbólica, onde as culturas se encontram, se transformam e se afirmam. Essa compreensão é fundamental para o contexto indígena, no qual a educação se torna um campo de disputa entre a cultura escolar hegemônica e os saberes tradicionais. Para os povos indígenas, o desafio está em transformar a escola em um espaço de reafirmação cultural e identitária, e não de assimilação e apagamento.

Como enfatiza Freire (1997, p. 79), “ninguém educa ninguém, ninguém educa a si mesmo, os homens se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo”. Essa afirmação adquire profundo significado no contexto das comunidades indígenas, nas quais o aprendizado é vivido como movimentos coletivos e comunitários. Assim, a educação é também um processo de reconstrução identitária, que permite aos sujeitos afirmar sua pertença cultural, reinterpretar tradições e dialogar com outras formas de conhecimento.

Se, por um lado, a educação pode ser um meio de opressão e apagamento cultural, por outro, ela também pode ser uma ferramenta para a emancipação e o fortalecimento das identidades. Para tanto, é fundamental que os processos educativos sejam construídos de forma inclusiva, dialógica e centrada no reconhecimento da diversidade cultural.

A discussão sobre identidade entre os povos indígenas deve ser compreendida a partir da pluralidade de suas cosmologias, territorialidades e trajetórias históricas. Ao longo dos séculos, os povos indígenas têm construído e reconstruído suas identidades em meio a processos de colonização, resistência e reafirmação cultural. A identidade, nesse contexto, não é um dado fixo, mas um movimento contínuo de reconstrução e de luta por reconhecimento.

Bartolomé (1996) propõe compreender as identidades indígenas como identidades étnicas de resistência, que se configuram no enfrentamento das forças de dominação colonial e na reivindicação de autonomia cultural e política. Para o autor, a identidade étnica é o resultado

de um processo histórico de diferenciação e de autoafirmação, no qual os grupos indígenas constroem representações de si mesmos em oposição às imposições externas. Essa dimensão política da identidade é central para entender a mobilização dos povos indígenas na América Latina.

Grupioni (2006) reforça essa perspectiva ao analisar as políticas de educação escolar indígena no Brasil. Para ele, a escola indígena deve ser pensada como um espaço de “reexistência” conceito que expressa a continuidade das tradições em meio às transformações. O autor enfatiza que a educação escolar indígena deve contribuir para o fortalecimento das identidades coletivas, garantindo que o conhecimento acadêmico dialogue com os saberes tradicionais. Assim, a escola torna-se um território intercultural, onde o ensino se articula com os valores, as línguas e as memórias de cada povo.

Fleuri (2003), ao discutir a interculturalidade como paradigma pedagógico, argumenta que o reconhecimento da diversidade cultural exige o deslocamento das hierarquias entre culturas. Ele propõe uma pedagogia intercultural crítica, que vá além da simples coexistência de diferenças e promova a transformação das relações de poder. Nessa perspectiva, a identidade indígena é compreendida como uma construção política e educativa, fruto de interações históricas e de práticas coletivas de resistência.

Baniwa (2011) reforça essa leitura ao destacar que o conceito de “identidade indígena” precisa ser compreendido a partir das epistemologias dos próprios povos. Segundo o autor, ser indígena não é apenas uma questão étnica, mas uma forma de existir no mundo, que envolve espiritualidade, território e ancestralidade. Ele afirma que “a educação indígena é um espaço de reafirmação de saberes tradicionais e de fortalecimento das identidades coletivas” (Baniwa, 2011, p. 87).

Baniwa (2019) ainda ressalta que a luta pela educação diferenciada é também uma luta pela afirmação da identidade indígena. Para ele, “a educação é um dos principais instrumentos de fortalecimento da autonomia e da identidade dos povos indígenas” (Baniwa, 2019, p. 42). Essa concepção mostra que a educação, quando orientada por princípios interculturais, contribui para a reconstrução das identidades indígenas em diálogo com o mundo contemporâneo. Tassinari (2008) complementa ao afirmar que a identidade indígena é constituída na articulação entre a tradição e a modernidade, entre a memória e a transformação. Para a autora, os povos indígenas vivem um duplo movimento: preservar elementos fundamentais de suas culturas e, ao mesmo tempo, reinventar-se diante dos novos contextos sociais. Esse movimento, longe de significar perda cultural, representa a vitalidade das

identidades indígenas, que se renovam sem deixar de afirmar sua continuidade histórica.

A partir desses aportes, compreende-se que a identidade indígena é um processo histórico e político de resistência, que envolve o reconhecimento da diferença, o fortalecimento da coletividade e a defesa do território. Como destaca Bartolomé (1996), é na luta pela terra, pela língua e pela cultura que os povos indígenas reafirmam suas identidades. Nesse sentido, a educação desempenha papel central, pois constitui um dos principais instrumentos de mediação entre o mundo tradicional e as exigências da sociedade envolvente.

Para o povo Karipuna, da Terra Indígena Uaçá, essas questões assumem relevância particular. Sua trajetória histórica, marcada por contatos interétnicos, deslocamentos territoriais e reinvenções culturais, evidencia a complexidade do processo identitário. A afirmação de sua identidade se expressa nas práticas comunitárias, nas assembleias, nas celebrações e nas ações do movimento indígena. Nesse contexto, a educação formal e não formal atua como espaço de construção e reconstrução identitária, permitindo que os jovens Karipuna reconheçam em si mesmos a continuidade de sua história e a força de sua coletividade.

A educação, no contexto dos povos indígenas, não pode ser compreendida apenas como um instrumento de transmissão de conteúdos escolares, mas como uma dimensão central da vida comunitária, articulada à formação da pessoa e à continuidade cultural. Ela é, simultaneamente, prática de resistência e de afirmação identitária. Essa compreensão se faz especialmente relevante quando analisamos a experiência do povo Karipuna da Aldeia Santa Izabel, cuja trajetória histórica expressa o entrelaçamento entre educação, cultura e identidade.

Os Karipuna possuem uma longa história de resistência e reconstrução cultural, marcada pelos contatos interétnicos, pelas políticas indigenistas e pelas transformações do território. Nesse cenário, a educação indígena, tanto no espaço escolar quanto nas práticas comunitárias, atua como um dos pilares do fortalecimento identitário. Ela possibilita a continuidade dos saberes tradicionais, ao mesmo tempo em que promove o diálogo com os conhecimentos ocidentais. Assim, a escola torna-se um espaço de tradução e reinvenção cultural, no qual as identidades coletivas são permanentemente negociadas e reafirmadas.

Bartolomé (1996) afirma que as identidades indígenas se constroem como identidades de resistência, configuradas nas lutas por reconhecimento e autonomia. Essa noção encontra eco na realidade Karipuna, em que o movimento indígena desempenha papel fundamental na formação política e cultural das novas gerações. As assembleias, os encontros regionais e as práticas coletivas, como o manejo do território e as atividades rituais, funcionam como espaços educativos não formais, nos quais os jovens aprendem valores, responsabilidades e visões de

mundo que reforçam sua pertença ao povo Karipuna.

Nesse sentido, a educação indígena não se limita ao currículo escolar, mas abrange o cotidiano da aldeia, o movimento indígena, os rituais e as relações intergeracionais. Como afirma Baniwa (2019, p. 87), “a educação indígena é o processo por meio do qual os povos reafirmam seus saberes tradicionais e constroem as condições para sua continuidade cultural”. Entre os Karipuna, esse processo se expressa, por exemplo, na valorização da língua, nas narrativas orais, nas histórias de origem e na relação espiritual com o território.

Tassinari (2008) lembra que as comunidades indígenas contemporâneas vivem um “duplo movimento identitário”: preservar as bases culturais herdadas dos antepassados e, simultaneamente, reinterpretá-las diante dos novos contextos sociais e políticos. Esse processo se evidencia entre os jovens Karipuna, que, ao participarem da escola e do movimento indígena, negociam suas identidades em um campo de tensões entre a tradição e a modernidade. Porém, a educação escolar, quando alinhada aos princípios da interculturalidade, pode se tornar um espaço privilegiado de mediação entre esses mundos.

Candau (2012) destaca que a educação intercultural não se reduz à inserção de conteúdos sobre diversidade cultural, mas implica transformar as relações pedagógicas e institucionais, de modo que a diferença seja reconhecida como princípio estruturante do processo educativo. Entendo que essa concepção dialoga com as práticas desenvolvidas na Escola Indígena Estadual Manoel Primo dos Santos, na Aldeia Santa Izabel, onde professores e lideranças locais vêm construindo coletivamente um projeto pedagógico que busca articular os saberes Karipuna e os conhecimentos escolares, como exemplo, podemos citar a Semana Cultural, atividade de fortalecimento cultural que acontece todos os anos no mês de outubro, desde 2007.

Como observa Freire (2000, p. 24), “ensinar exige respeito à autonomia do ser do educando”, e, no caso indígena, esse respeito se traduz no reconhecimento das epistemologias próprias dos povos. A prática pedagógica intercultural, nesse sentido, é também uma prática política, voltada à emancipação e à valorização da identidade coletiva. Para os Karipuna, o aprendizado não se restringe à escola: ele se dá na vida comunitária, na luta do movimento indígena, nas assembleias, nos mutirões comunitários, nos rituais e nas narrativas dos mais velhos.

Fleuri (2003) enfatiza que a educação intercultural deve promover a “compreensão crítica das diferenças culturais” e possibilitar a construção de identidades dialogantes e solidárias. Nos processos formativos dos jovens Karipuna, essa concepção se concretiza na

convivência entre gerações, no compartilhamento de saberes e no engajamento nas causas coletivas. A participação ativa dos jovens no movimento indígena demonstra que a educação, entendida de forma ampla, é também um processo de politização, no qual se desenvolvem consciência crítica, sentimento de pertença e compromisso comunitário.

A análise do processo educativo no contexto Karipuna revela, portanto, que a identidade cultural é constantemente (re)construída pela mediação entre o passado e o presente, entre a tradição e a inovação. Como afirma Hall (2006, p. 14), “a identidade cultural é um ponto de encontro, uma construção em constante transformação”. Essa definição expressa com clareza o que se observa entre os jovens Karipuna: a busca por afirmar uma identidade indígena viva, capaz de dialogar com os desafios contemporâneos sem perder suas raízes históricas e espirituais.

Nesse processo, a escola indígena tem se consolidado como um espaço estratégico de fortalecimento das identidades. Ao integrar saberes tradicionais e conhecimentos escolares, ela permite que os jovens se reconheçam como herdeiros de uma história coletiva e, ao mesmo tempo, como protagonistas de um futuro possível. A educação, assim, cumpre dupla função: garante a continuidade cultural e promove a inserção crítica no mundo atual. Essa articulação entre o local e o global, o tradicional e o moderno, é a base sobre a qual se constrói a identidade contemporânea do povo Karipuna.

A discussão sobre identidade cultural, quando articulada à educação, revela-se fundamental para compreender os processos formativos que atravessam os povos indígenas, e, de modo particular, o povo Karipuna da Aldeia Santa Izabel. Ao longo desta seção buscou-se demonstrar que a identidade é uma construção histórica, simbólica e política, produzida nas interações sociais e nas práticas educativas.

Dessa forma, a identidade Karipuna se configura como um processo vivo e contínuo, construído pela interação entre o passado ancestral e o presente histórico. Ela se expressa na língua, nas narrativas, no movimento indígena, nas práticas comunitárias e na luta por reconhecimento. A educação, nesse contexto, é um ato de resistência e de esperança, um caminho para que os jovens Karipuna compreendam quem são, de onde vêm e para onde desejam ir, reafirmando, em cada gesto e em cada palavra, a força de seu povo e a vitalidade de sua cultura.

4.6 Juventude e movimento indígena: a formação de novas lideranças em Oiapoque

Os povos indígenas do Oiapoque são considerados grupos bastante organizados política e culturalmente, segundo Tassinari (2003) e Vidal (2009). No entanto, todo esse processo organizacional perpassou gerações até ser consolidado e contínuo. Conforme destacamos anteriormente, no início da década de 1970, os povos indígenas que habitam a região do município de Oiapoque iniciaram um processo de organização política em coletividade, primeiramente com a realização anual das grandes assembleias de avaliação e planejamento, que ocorrem todo início de ano, e a assembleia geral, que acontece a cada dois anos, para discutir pautas de interesse comum.

Na minha percepção, como indígena do movimento e pesquisador, acredito que esse período é um marco na história dos povos indígenas do Oiapoque, pois desencadeou uma série de conquistas. Entretanto, vale mencionar também que ao longo desse percurso houve grandes dificuldades e desafios. É importante ressaltar o que Vidal (2009) menciona, que todo esse processo tem sido muito determinante, uma vez que a visibilidade desses povos na cidade de Oiapoque é marcante, seja pela relação de troca de produtos que há muito tempo realizam com os estabelecimentos comerciais ou pela participação de indígenas na vida política do município.

Como afirmamos anteriormente, desde o final da década de 1960, indígenas têm sido eleitos vereadores em Oiapoque, sendo meu avô, Manoel Primo dos Santos, do povo Karipuna, o primeiro indígena eleito para o cargo na região de Oiapoque. Conforme destaca Ascenso (2022), antes mesmo de sua eleição já existiam outros indígenas ocupando cargos políticos em diferentes regiões do país:

Pelo que foi possível apurar, antes das eleições municipais de 1976, pelo menos quatro indígenas já haviam sido eleitos vereadores no Brasil. A primeira parece ter sido uma mulher Tuxá da cidade de Rodelas, na Bahia, ainda no ano de 1963. Seu nome era Carmelita Cruz, e atuava como agente de saúde e professora da comunidade, sendo filha de uma conhecida liderança local, Eduardo Luiz da Costa. Sua atuação foi muito importante para a redução da mortalidade infantil entre os Tuxá. O segundo e o terceiro vereadores foram o cacique Karipuna Manoel Primo dos Santos, conhecido como Seu Côco, e seu filho, Luís Soares dos Santos, eleitos em 1969, no Oiapoque (Amapá), já no sistema de bipartidarismo e sob a legenda da ARENA. Manoel Primo dos Santos chegou a ser reeleito em 1976, mesmo ano da eleição de Cretã, e outra vez, no ano de 1982, já pelo PDS. O quarto vereador indígena foi o Terena Jair de Oliveira, e será apresentado mais à frente, mas deve-se adiantar que também era filiado à ARENA. Fonte: ASCENSO, João Gabriel da Silva. Ângelo Cretã e Jair de Oliveira: dois vereadores indígenas, a tutela do estado e a emancipação. Revista Transversos. Rio de Janeiro, n. 25, ago. 2022.

Em homenagem a ele, o plenário da Câmara Municipal de Vereadores do Oiapoque leva seu nome. Em 1996, o indígena Galibi Marworno João Neves da Silva foi eleito prefeito do município, que também foi o primeiro indígena eleito prefeito no Brasil. Na atual legislatura (2025-2028), a Câmara Municipal de Vereadores, composta por onze membros, inclui quatro indígenas: três Karipuna (Ramos dos Santos, Elson Vidal e Fernando Aniká) e um Palikur (Ailton Batista). Vale ressaltar que, em tempos não tão distantes, também houve indígenas Galibi Marworno como vereadores no município.

O movimento indígena desempenha um papel extremamente importante, pois nos ajuda a promover um diálogo e uma articulação mais consistente junto aos órgãos governamentais na busca por uma saúde mais humanizada, uma educação específica e diferenciada de qualidade que atenda aos anseios dos povos indígenas do Oiapoque, a conscientização e a preservação do meio ambiente, a resistência cultural, a defesa dos direitos territoriais e a busca por uma sociedade mais justa e igualitária.

Observo a enorme diversidade cultural que existe em Oiapoque. Nossas culturas são ricas em conhecimentos ancestrais, rituais, línguas e modos de vida, elementos cruciais para a diversidade cultural. Vejo o movimento indígena local trabalhar em parceria com outros grupos para proteger e revitalizar essas culturas, frequentemente ameaçadas pelas influências externas.



Imagem 7: Lideranças e jovens indígenas do Oiapoque durante participação no Acampamento Terra Livre (ATL), Brasília, 2024. Da esquerda para a direita: Simone Karipuna, Luene Karipuna, Priscila Karipuna e Kleber Karipuna. Fonte: Priscila Karipuna, 2024.

Durante esses vinte anos no movimento indígena, participei de diversos chamados, debates, assembleias, eventos e outras atividades. Tive a oportunidade de trabalhar, conviver e aprender com lideranças mais velhas do meu povo e de outros povos, recebendo ensinamentos sobre a importância e a força que o movimento indígena possui. Essa conexão entre diferentes gerações incentiva a transmissão de conhecimentos e experiências, configurando uma herança cultural extremamente relevante que não podemos perder dentro dessa organização. O movimento indígena trouxe um legado significativo para minha vida pessoal, acadêmica e profissional, fortalecendo-me espiritual e psicologicamente com um pensamento de luta e busca por espaço e conquistas. Por isso, afirmo que o movimento indígena forma os jovens para que se tornem líderes em suas comunidades e enfrentem os desafios do mundo contemporâneo em que vivemos.

Nos últimos anos, a inserção e a participação mais ativa dos jovens no movimento indígena apresentou um crescimento significativo. Essa intensificação da participação juvenil nesses espaços ao longo dos anos, tem refletido uma crescente organização política e social dos povos indígenas no Brasil. Um dos principais espaços de mobilização é o Acampamento Terra Livre (ATL), realizado anualmente em Brasília durante a Semana dos Povos Indígenas, no mês de abril. O evento tem como objetivo central debater e reivindicar políticas públicas voltadas à garantia dos direitos indígenas, sendo um espaço de articulação política fundamental para a luta indígena nacional (Apib, 2023).

A cada edição do ATL, a presença de jovens indígenas se torna mais expressiva, evidenciando o protagonismo dessa nova geração na defesa de seus direitos e na formulação de políticas públicas. Segundo a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), a participação da juventude indígena no ATL de 2023 foi marcante, demonstrando um engajamento significativo na construção de pautas relacionadas à educação, território e identidade cultural. Essa mobilização também tem sido objeto de análise em estudos acadêmicos, que destacam a atuação dos jovens indígenas como agentes de transformação dentro e fora de seus territórios (Apib, 2023).

No município de Oiapoque, essa realidade não é diferente. A juventude indígena tem se destacado na luta por direitos, tanto no contexto local quanto em articulações nacionais. Organizações como a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Amapá e Norte do Pará (APOIANP) têm desempenhado um papel fundamental na mobilização da juventude para participar de eventos como o ATL e outras iniciativas políticas e culturais. Além disso, a presença dos jovens em espaços de decisão fortalece a representatividade indígena em esferas

institucionais e contribui para a implementação de políticas públicas específicas para esses povos (Isa, 2022).

O protagonismo da juventude indígena no Oiapoque torna-se ainda mais evidente quando se observa que importantes instâncias do movimento indígena brasileiro e regional são atualmente coordenadas por jovens da Aldeia Santa Izabel. Kleber Karipuna, jovem liderança reconhecida nacionalmente e internacionalmente, ocupa a coordenação da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), a mais ampla e representativa organização indígena do país, responsável por articular pautas políticas, jurídicas e territoriais em âmbito nacional e internacional. No plano regional, a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Amapá e Norte do Pará (APOIANP) é coordenada por Luene Karipuna, também jovem da mesma aldeia, cuja atuação tem fortalecido a presença política das mulheres e impulsionado a renovação das lideranças indígenas no estado. Além disso, Luene tem se destacado como uma referência nacional e internacional na luta contra a crise climática e a exploração de combustíveis fósseis, especialmente no enfrentamento à expansão da atividade petrolífera na Margem Equatorial, que coloca em risco ecossistemas sensíveis e os territórios indígenas de Oiapoque.

A ascensão simultânea dessas lideranças revela não apenas a continuidade das lutas históricas do povo Karipuna, mas também a força formativa do movimento indígena local na construção de lideranças críticas, articuladas e comprometidas com seus territórios. Assim, a presença desses dois jovens em posições estratégicas consolida o Oiapoque como um importante polo de emergência de novas lideranças, demonstrando que a juventude indígena tem assumido papel central na condução dos projetos políticos, culturais e territoriais que orientam o futuro das comunidades.

Dessa forma, percebe-se que a crescente participação da juventude indígena no ATL e em movimentos sociais locais, como os de Oiapoque, reflete uma nova dinâmica de mobilização política e social. Esse engajamento reafirma a luta histórica dos povos indígenas por direitos e territórios, garantindo a continuidade de suas reivindicações e fortalecendo a identidade cultural indígena frente aos desafios contemporâneos.

Nesse sentido, a juventude indígena vê seu envolvimento no movimento como parte de um legado contínuo de resistência, perseverança e busca por um futuro melhor para suas comunidades e para o mundo em geral. Isso oferece meios de revitalizar sua cultura, reivindicar direitos, se envolver na sociedade, construir conexões significativas e contribuir para a transformação social. A participação no movimento não apenas fortalece a identidade e o

orgulho indígena, mas também molda a forma como os jovens veem a si mesmos e seu papel no mundo.

Sobre a organização e a participação dos jovens dentro do movimento indígena, nesses espaços de diálogos, reivindicações, debates e lutas, cito um pequeno trecho contido na Carta de Ahumã, produzida durante o II Encontro dos Jovens Indígenas do Oiapoque, realizado entre os dias 27 e 30 de junho de 2011, na Aldeia Ahumã, Terra Indígena Uaçá, Município de Oiapoque, Estado do Amapá, constituiu importante documento político elaborado pela juventude indígena de Oiapoque. O documento encontra-se arquivado junto às organizações indígenas locais e representa um marco da articulação juvenil no Oiapoque. Os encontros de jovens surgiram como estratégia de fortalecimento político e formação de novas lideranças indígenas, posteriormente dialogando com organizações como a Organização dos Jovens Indígenas do Oiapoque (OIJÓ). Esses espaços contribuíram para ampliar o protagonismo juvenil nos debates sobre território, educação, cultura e participação política.

Sobre a importância do movimento de jovens indígenas se organizar, envolvendo todos os povos da região de Oiapoque, pensamos que essa união é importante para: colocar as conversas em dia, articular e trocar ideias entre nós, para o fortalecimento indígena; trocar informações sobre os problemas das comunidades e sobre as questões sociais; buscar nos tornar autônomos, com responsabilidade e determinação; garantir a nossa participação e oportunidade de falar, se organizar e expressar ideias; buscar conhecimento específico e não específico, através de palestras educativas (direitos, culturas, educação, saúde, meio ambiente e organização), garantindo seu futuro e de sua comunidade, valorizando a tradição; defender seus direitos no presente e se preparar para o futuro. Esse modo de organização é importante para que nós possamos lutar pelos direitos, conhecer melhor os deveres de ser indígena, propor ações de interesse dos jovens (“dos jovens para os jovens”), sempre contando com o conhecimento das lideranças tradicionais. O movimento de jovens indígenas é como uma “Escola de lideranças”, pois é o espaço de aprendizado e capacitação de futuras lideranças indígenas (Carta de Ahumã, 2011).

Diante desse contexto, a importância do movimento indígena é amplamente reconhecida e valorizada pela juventude indígena em todo o país. Esse movimento desempenha um papel crucial na defesa dos direitos, da identidade, dos territórios e da cultura dos povos indígenas. Para a juventude indígena, essa relevância é ainda mais significativa, pois eles são os herdeiros das tradições e conhecimentos ancestrais, além de serem os agentes de mudança que garantirão a luta para a permanência de suas comunidades. O movimento indígena cria espaços para que a juventude interaja com líderes mais velhos, aprendendo com suas experiências e sabedoria.

Nesse sentido, o movimento frequentemente proporciona programas educacionais e oportunidades de capacitação para a juventude. Isso não apenas fortalece as habilidades

individuais, mas também capacita os jovens a se tornarem líderes em suas comunidades e a enfrentarem os desafios contemporâneos. A juventude indígena percebe a importância de aprender com os mais velhos e de trabalhar em conjunto para manutenção da herança cultural. O movimento indígena promove a conexão entre as diferentes gerações, incentivando a transmissão de conhecimentos e experiências.

Um ponto de vista muito importante que não posso esquecer de enfatizar, como experiência dentro do movimento indígena no município de Oiapoque, é o caminho da oportunidade de se envolverem na política e na tomada de decisões que afetam suas vidas e as de suas aldeias. Essa participação no movimento indígena, desde muito cedo, permite que os jovens influenciem ativamente as decisões relacionadas a questões de educação, saúde, justiça, preservação cultural, defesa dos territórios, mudanças climáticas, entre vários outros temas em discussão envolvendo os povos indígenas. Acredito que, ao se envolverem no movimento indígena, os jovens também podem aumentar a conscientização sobre as questões indígenas na sociedade em geral, educando não apenas suas próprias comunidades, mas também o público em geral sobre as lutas, desafios e anseios dos povos indígenas.

Portanto, é muito relevante que tenhamos esse tipo de pensamento e realizemos reflexões sobre a importância do movimento indígena, pois sofremos constantemente ataques aos nossos direitos constitucionais garantidos na Constituição Federal de 1988. Um dos ataques mais recentes foi a Tese do Marco Temporal sobre a demarcação das Terras Indígenas, que foi considerada inconstitucional pelos ministros do Supremo Tribunal Federal (STF). Essa tese, que ainda não está morta no seio da sociedade brasileira, afeta todos os povos indígenas em relação à demarcação das Terras Indígenas no Brasil.

Apesar de a tese do marco temporal ter sido rejeitada pelo STF, ela permanece uma ameaça concreta no cenário político brasileiro. O principal motivo dessa permanência é a tramitação, no Congresso Nacional, do Projeto de Lei nº 2.903/2023 (antigo PL 490/2007), que busca transformar a tese do marco temporal em lei. Esse projeto foi aprovado na Câmara dos Deputados em maio de 2023 e no Senado Federal em setembro do mesmo ano. Embora tenha sofrido vetos parciais do Presidente da República, o Congresso Nacional derrubou esses vetos em dezembro de 2023, reintroduzindo oficialmente a tese no ordenamento jurídico brasileiro, ainda que em desconformidade com o entendimento do STF (Cimi, 2024).

Atualmente, o tema continua sendo discutido no Supremo Tribunal Federal (STF), inclusive em processos mediados pelo ministro Gilmar Mendes, demonstrando que a questão territorial indígena permanece em disputa no cenário político nacional.

Diante desse cenário, a vigilância constante das lideranças indígenas, das organizações da sociedade civil e dos aliados no movimento social torna-se imprescindível. As mobilizações nacionais, como as organizadas pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil e os Acampamentos Terra Livre, desempenham um papel central na resistência a essas ameaças. Elas não apenas denunciam as violações de direitos, mas também promovem ações de advocacia jurídico e político, buscando reverter os retrocessos.

Nós, povos indígenas, temos uma ligação profunda com nossos territórios tradicionais, que frequentemente são alvos de exploração mineral, desmatamento e outros impactos ambientais. O movimento indígena desempenha um papel vital na proteção desses territórios e na promoção de práticas sustentáveis de uso dos recursos naturais. Nossa relação com a terra é milenar, passando de geração em geração. Não temos uma visão capitalista de exploração sobre a terra, pois para nós, a terra tem um significado que vai muito além da mera propriedade. Ela é nossa mãe, e dela extraímos tudo para nossa subsistência.

Nós, povos indígenas do Oiapoque, possuímos um profundo conhecimento sobre o meio ambiente e práticas sustentáveis de gestão dos recursos naturais em nossas Terras Indígenas Uaçá, Galibi e Juminã. Retorno a enfatizar que vejo a preocupação da juventude indígena, por meio do movimento, em criar iniciativas que promovam esse conhecimento e sensibilizem a sociedade em geral sobre a importância da sustentabilidade ambiental no combate ao avanço do aquecimento global, que atualmente afeta significativamente nosso modo de vida. Nesse sentido, o movimento indígena desempenha um papel importante na luta pela formulação de políticas públicas que impactem as comunidades indígenas. A participação ativa na criação e implementação de leis e regulamentos ajuda a garantir que as decisões tomadas sejam sensíveis às necessidades e realidades dos povos indígenas.

Dessa forma, o movimento indígena em Oiapoque se consolida como um espaço de resistência e protagonismo na defesa dos direitos dos povos originários, especialmente no que se refere à preservação ambiental e à garantia de políticas públicas que contemplem as especificidades culturais e territoriais das comunidades. A articulação da juventude indígena reforça a continuidade dessa luta, evidenciando o compromisso coletivo com a sustentabilidade e a valorização dos saberes tradicionais como fundamentos para a construção de um futuro mais equilibrado e respeitoso com a diversidade sociocultural e ambiental.

4.7 Caracterização de juventude no cenário indígena

A categoria "jovem" tem sido amplamente discutida em diversos campos do conhecimento, especialmente nas ciências sociais e educacionais. No entanto, quando transposta para o contexto indígena, essa definição adquire novas nuances que envolvem aspectos culturais, sociais e políticos. Diferente da concepção ocidental, que vincula a juventude principalmente a uma faixa etária, entre os povos indígenas a noção de juventude está relacionada a papéis sociais, transmissão de saberes e processos de aprendizado na comunidade (Cunha, 2013). Nessas sociedades, a juventude pode ser compreendida não apenas como um período biológico, mas como um espaço de aquisição de conhecimentos essenciais para a continuidade cultural e social do grupo.

Em muitas sociedades indígenas, o processo de transição da infância, juventude e vida adulta não se baseia estritamente na idade, mas em ritos de passagem que determinam novos status e responsabilidades dentro da comunidade (Melatti, 2007). Esses rituais marcam a entrada do indivíduo em papéis sociais essenciais, como a participação em atividades produtivas, cerimoniais e de liderança. Muitos jovens indígenas se posicionam como mediadores entre o conhecimento ancestral e as mudanças contemporâneas, como o uso da tecnologia, a participação em instituições de ensino e a luta por direitos. Eles são protagonistas no fortalecimento da identidade cultural e na resistência frente a desafios externos.

A educação formal tem sido um elemento central na experiência da juventude indígena, proporcionando tanto oportunidades quanto desafios para a preservação da identidade cultural (Baniwa, 2006). Ao mesmo tempo, muitos jovens se engajam ativamente no movimento indígena, reivindicando direitos territoriais, educacionais e culturais. De acordo com os intelectuais indígenas Baniwa (2006), Krenak (2019) e Munduruku (2012), a juventude indígena ocupa um papel estratégico na articulação de políticas públicas e na defesa dos saberes ancestrais. Portanto, a categoria "jovem" no cenário indígena deve ser compreendida de forma dinâmica, considerando as particularidades culturais e os processos de transformação social vivenciados pelos povos indígenas.

A juventude indígena enfrenta desafios relacionados ao racismo estrutural, à marginalização social e à ausência de políticas públicas que considerem suas especificidades culturais e territoriais (Baniwa, 2006). Ademais, a tensão entre permanecer na aldeia ou buscar formação acadêmica e profissional fora dos territórios tradicionais é um dilema constante para muitos jovens indígenas.

Muitos jovens assumem posições de liderança, representando suas comunidades em instâncias políticas e acadêmicas, reforçando a luta pelos direitos territoriais, pela educação diferenciada e pelo reconhecimento das identidades indígenas. Assim, a juventude indígena é também um símbolo de resistência e protagonismo. Os jovens indígenas desempenham um papel fundamental na transmissão e revitalização das tradições. Eles são responsáveis por aprender e disseminar conhecimentos sobre a língua, a história oral, os rituais e as práticas produtivas tradicionais, ao mesmo tempo em que se tornam agentes de transformação dentro e fora de suas comunidades.

Portanto, a análise da categoria "jovem" no contexto indígena revela a complexidade dessa fase da vida, que ultrapassa as definições etárias convencionais. A juventude indígena é um período de aprendizagem, resistência e protagonismo, no qual os indivíduos desempenham papéis essenciais na manutenção de suas culturas e na luta por direitos. O reconhecimento das especificidades da juventude indígena e o fortalecimento de políticas públicas que considerem suas demandas são fundamentais para garantir a continuidade dos saberes tradicionais e o empoderamento das novas gerações indígenas. Assim, é imprescindível continuar promovendo espaços de escuta e protagonismo para esses jovens, assegurando que sua voz seja respeitada e valorizada. Nota-se que o movimento indígena cumpre com essa tarefa necessária para com os jovens indígenas de minha comunidade Santa Izabel.

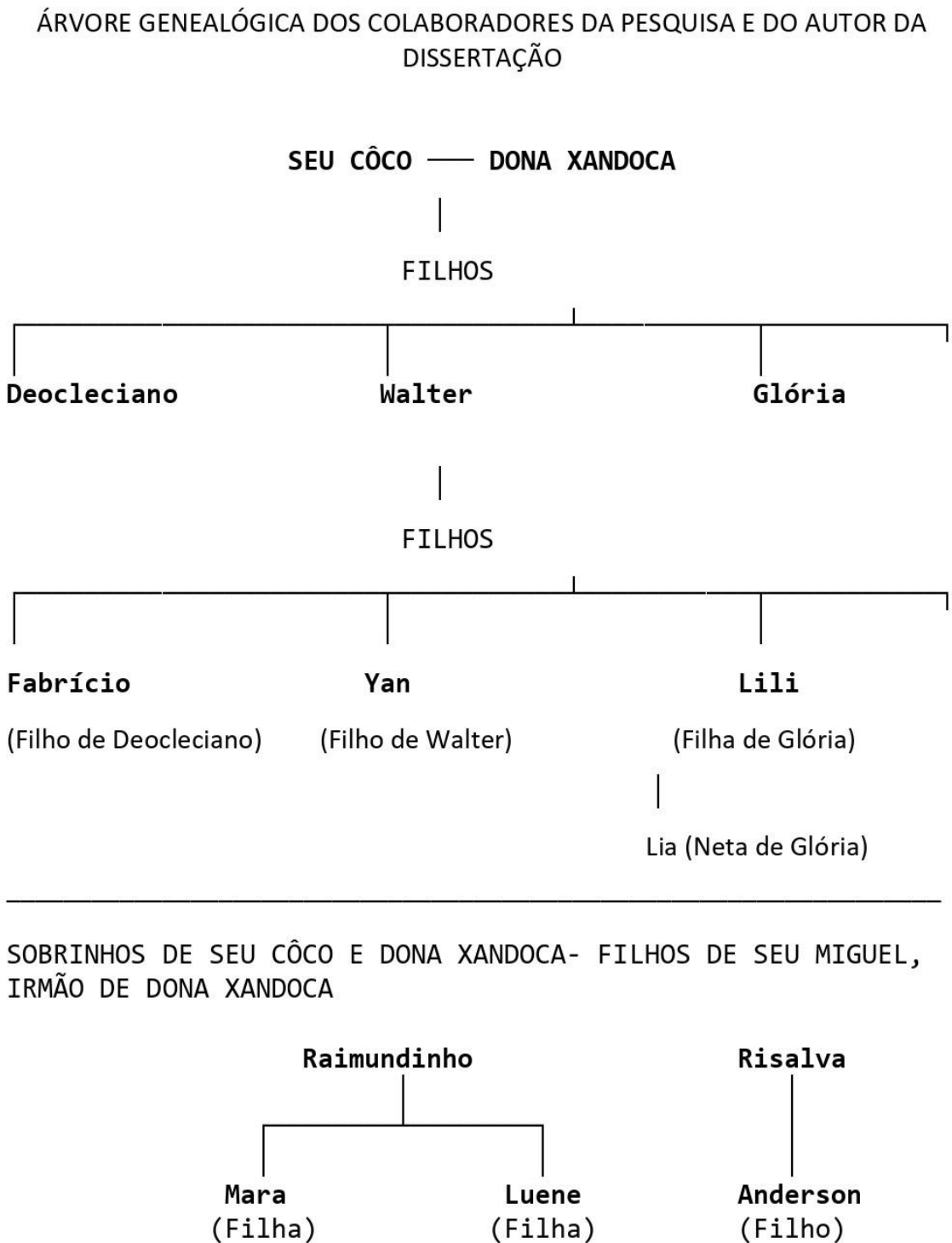
5. PERCEPÇÕES E SIGNIFICADOS DO PROCESSO EDUCATIVO PARA OS JOVENS KARIPUNA

5.1 Perfil dos jovens participantes do estudo

Os jovens indígenas Karipuna da aldeia Santa Izabel, foco deste estudo, representam uma geração em transição, que equilibra os desafios da contemporaneidade com a preservação de suas tradições e identidades culturais. Para refletir as percepções que esses sujeitos constroem sobre o processo educativo, apresentaremos o perfil desses jovens, cujas idades variam entre 24 e 30 anos e que se destacam por sua atuação no movimento indígena e à frente de organizações indígenas na Terra Indígena Uaçá.

Conforme destacamos na descrição metodológica, são cinco jovens indígenas que participaram como sujeitos colaboradores desta pesquisa: Alcimara (Mara), Luene, Lia, Anderson e Yan. Todas/os são Karipuna da aldeia Santa Izabel e representam uma nova geração de lideranças Karipuna, marcada pela articulação constante entre tradição e modernidade, e pela atuação ativa dentro do movimento indígena no contexto do Oiapoque, suas trajetórias

individuais revelam processos de formação profundamente vinculados ao território, à ancestralidade, à educação escolar e não escolar, e aos espaços políticos de luta, reafirmando a centralidade da juventude na continuidade e reinvenção das práticas socioculturais Karipuna.



Fonte: Elaborado pelo autor (2026).

Os colaboradores desta pesquisa possuem uma característica comum que se mostra relevante para a compreensão de suas trajetórias de participação social, política e educacional na Aldeia Santa Izabel. Todos são netos e/ou bisnetos de Seu Côco e Dona Xandoca, uma das principais famílias da aldeia e importantes referências históricas no processo de constituição e fortalecimento da comunidade. A centralidade dessa relação de parentesco não se restringe aos vínculos familiares, mas está diretamente associada aos processos de transmissão intergeracional de saberes, valores culturais, memórias coletivas e práticas de liderança. Ao longo das gerações, os ensinamentos repassados por Seu Côco e Dona Xandoca contribuíram para a formação de descendentes comprometidos com a defesa do território, a valorização da cultura indígena e a participação nas organizações comunitárias e no movimento indígena regional.

A genealogia dos colaboradores constitui, portanto, um elemento importante para compreender as dinâmicas de protagonismo juvenil observadas na Aldeia Santa Izabel. As experiências vivenciadas no âmbito familiar, o contato permanente com lideranças reconhecidas pela comunidade e a participação em espaços coletivos de tomada de decisão favoreceram a construção de conhecimentos e competências que influenciam suas formas de atuação social. Dessa maneira, o protagonismo de determinados jovens não pode ser entendido apenas como resultado de iniciativas individuais, mas também como expressão de processos históricos, familiares e comunitários que contribuem para a formação de novas lideranças indígenas. Além disso, as relações de parentesco evidenciam a continuidade histórica da participação política na comunidade, demonstrando como as famílias desempenham papel fundamental na preservação dos conhecimentos tradicionais e na formação de sujeitos comprometidos com as lutas coletivas do povo Karipuna. Assim, a análise das trajetórias dos colaboradores permite compreender como os vínculos familiares e as redes de parentesco constituem importantes espaços de aprendizagem, socialização e fortalecimento identitário, influenciando diretamente a atuação dos jovens nos diferentes contextos da vida comunitária.

Alcimara Anicá dos Santos (Mara), 30 anos de idade, é uma jovem liderança feminina que traz na sua trajetória a força da ancestralidade Karipuna e um compromisso profundo com a defesa do território. Formada em Licenciatura Intercultural Indígena pela UNIFAP, atualmente cursa o Mestrado Profissional Interdisciplinar em Estudos de Cultura e Política também na UNIFAP. Desde a adolescência participa ativamente do movimento indígena, integrando assembleias, reuniões intercomunitárias e processos de tomada de decisão dentro da sua comunidade. Ocupa o cargo de vice coordenadora geral da Associação Indígena do Povo

Karipuna (AIKA), posição que reafirma o reconhecimento de sua liderança.

Sua formação humana e política foi moldada pelo convívio com avós e pais, ambos profundamente envolvidos na proteção territorial. A vivência em diferentes aldeias, como Santa Isabel, Encruzo e Açaizal, possibilitou que aprendesse, desde cedo, valores como o respeito aos lugares sagrados, às narrativas ancestrais, aos donos da mata e dos rios, e às memórias coletivas que estruturam o pertencimento Karipuna. O pai, Raimundinho, e o avô Aniká, ambas lideranças reconhecidas, foram referências decisivas na sua aprendizagem sobre fiscalização territorial e resistência.

A escolarização de Mara Karipuna foi marcada por dificuldades, preconceito e deslocamentos contínuos, mas também por perseverança. Essas experiências fortaleceram sua compreensão sobre o papel da educação formal e comunitária na construção da autonomia indígena. No processo educativo do movimento, cuja pedagogia se baseia na oralidade, na observação e na participação em assembleias, ela aprendeu a atuar politicamente, a dialogar com instituições externas e a se posicionar como liderança. Como mulher indígena jovem, enfrentou preconceitos e barreiras, mas tornou-se referência para outras jovens que ingressam nas lutas do povo Karipuna.

Sua relação com a Mãe Natureza está profundamente ligada ao seu aprendizado com avós e pais: visitas a lugares sagrados, pesca, banhos nos rios, e o entendimento da terra como espaço vivo e espiritual. Mara Karipuna se percebe como guardiã da memória e da continuidade cultural, articulando tradição e formação acadêmica para fortalecer a luta por direitos e a educação diferenciada.

Luene Anicá dos Santos, 26 anos de idade, é uma das jovens lideranças do Oiapoque mais atuantes no cenário indígena regional, estadual, nacional e internacional. Coordenadora executiva da APOIANP na região do Oiapoque, comunicadora indígena, ponto focal do Brasil no Fórum Internacional de Povos Indígenas sobre Mudanças Climáticas (IIPFCC) e conselheira no Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI), Luene Karipuna se consolidou como protagonista de debates contemporâneos que envolvem clima, direitos indígenas e juventude.

Criada nas aldeias Santa Isabel, Encruzo e Açaizal, sua infância foi marcada pela convivência intensa com avós, pajés e lideranças tradicionais. No início do seu processo de escolarização, aprendeu a falar o Kheul fluentemente com seu professor Luizinho e sua família, e vivenciou rituais como o Turé ainda muito jovem. A mudança entre aldeias lhe permitiu perceber a diversidade cultural interna da TI Uaçá, reconhecendo diferenças de fala, comidas, organização comunitária e práticas rituais.

Apesar de uma trajetória marcada por violência sexual, incluindo o estupro sofrido aos nove anos de idade no espaço escolar, Luene Karipuna transformou sua dor em força política. Sua entrada no movimento indígena, aos 16 anos, foi essencial para superar traumas e encontrar um espaço de pertencimento. Tornou-se a primeira jovem mulher conselheira de sua comunidade a compor a CNPI, abrindo caminho para uma nova geração de liderança feminina Karipuna.

Sua formação universitária em Licenciatura Intercultural Indígena e sua participação no PET Indígena (Programa de Educação Tutorial) fortaleceram sua atuação política, levando-a a ocupar espaços de formação e articulação nacional como a COP 28, em Dubai e COP 30 em Belém recentemente. Ela compreende a luta indígena como uma pedagogia coletiva, intergeracional e profundamente política, que prepara os jovens para lidar com ameaças ao território, processos de colonialidade e tentativas de apagamento identitário.

Luene Karipuna destaca que a defesa da Mãe Natureza é o centro do movimento indígena: proteger a terra, os bichos, os rios e os lugares sagrados significam proteger a própria vida indígena. Seu discurso é firme ao denunciar o etnocídio contemporâneo e ao afirmar a necessidade de que cada jovem compreenda seu papel na manutenção da cultura e da coletividade.

Lia Roberta Gomes de Araújo, 25 anos de idade, representa uma juventude que vivenciou processos de desenraizamento e reconexão identitária. Nascida fora do território, no município de Presidente Figueiredo, estado do Amazonas, cresceu entre Amazonas e Roraima, longe das raízes culturais Karipuna devido às dificuldades de deslocamento enfrentadas por sua família. Ao retornar ao Oiapoque por volta dos 19 anos com sua família, passou a morar no local de origem de sua família materna, na aldeia Santa Izabel, experimentando pela primeira vez o que descreve como a sensação de “estar em casa”.

Atualmente cursa Letras na UNIFAP e trabalha no Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Oiapoque, instituição criada pela luta do movimento indígena. Milita intensamente como coordenadora regional da APOIANP, coordenadora da juventude pela Organização Indígena dos Jovens de Oiapoque (OIJO) e secretária da AIKA, desempenhando papéis centrais em eventos, assembleias e formações.

Para Lia, o movimento indígena é força, diálogo, missão de vida e resistência contínua. Sua trajetória mostra como o movimento se torna um espaço de reconstrução subjetiva para jovens indígenas que, em algum momento, estiveram distantes do território. Aprendeu sobre as relações entre povos, as complexidades dos diálogos com órgãos públicos, a importância das

lideranças tradicionais e o papel fundamental da juventude na continuidade das lutas.

Suas influências incluem jovens comunicadores, lideranças mulheres Karipuna, caciques da aldeia e amigos da OIJO. Sua aprendizagem no movimento ocorre por meio da vivência direta: observando, participando de assembleias, acompanhando líderes experientes e enfrentando questões territoriais, como a recente crise fitossanitária, a praga vassoura de bruxa que afetou as roças de mandioca, dos povos indígenas do Oiapoque.

Lia reconhece a terra e a floresta como entidades vivas que precisam ser cuidadas. Ensinar crianças sobre o respeito ao território é, para ela, também ensinar os fundamentos do movimento indígena. Sua relação espiritual e afetiva com o território reafirma seu pertencimento e sua responsabilidade enquanto jovem liderança.

Anderson Santos Martins, 30 anos de idade, é um jovem líder formado em Direito pela Universidade Federal do Pará (UFPA), com trajetória marcada por forte envolvimento comunitário desde a infância. Cresceu nas aldeias Santa Izabel e Encruzo, onde participou da vigilância territorial contra invasões de pescadores e aprendeu diretamente com lideranças sobre responsabilidade coletiva e defesa da terra.

Atou na criação de importantes organizações indígenas locais, como a Associação do Povo Indígena Karipuna (AIKA) e a Organização Indígena dos Jovens de Oiapoque (OIJO). Foi um dos jovens que contribuiu para a elaboração de políticas comunitárias significativas, como o estatuto da Cooperativa de Carros de Frete dos Povos Indígenas de Oiapoque (CONCAFAPIO), voltada à autonomia dos transportes utilizados pelas comunidades.

Na UFPA, foi protagonista na luta por ações afirmativas, um dos indígenas que encabeçou a criação da Associação dos Estudantes Indígenas na Universidade (APEYEUFPA), referência para estudantes indígenas em nível nacional. Participou de grupos de pesquisa sobre sistema jurídico Karipuna, impactos da COVID-19 e políticas indígenas durante o regime militar, produzindo conhecimento acadêmico articulado às demandas territoriais.

Atualmente atua como articulador institucional na Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas do Amapá e Norte do Pará (SEPI), acompanhando políticas públicas e fiscalizando recursos do FUNDEB como conselheiro e vice-presidente do conselho.

Sua relação com a Mãe Natureza foi construída desde a infância: a fiscalização dos rios, a vivência nas roças, o manejo da terra, o respeito aos donos dos lugares sagrados e à espiritualidade Karipuna moldaram seu senso de pertencimento. Anderson representa um jovem que transita com segurança entre aldeia, universidade, espaços acadêmicos e instituições governamentais, inserindo o conhecimento jurídico a serviço da luta coletiva.

Yan Yanoré dos Santos, 24 anos de idade, nascido e criado na aldeia Santa Izabel, representa um jovem que articula educação formal, saber tradicional e atuação comunitária. Concluiu o ensino médio pelo exame específico indígena da Educação de Jovens e Adultos (EJA) e cursou Técnico em Administração pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amapá (IFAP). Atualmente trabalha no Museu dos Povos Indígenas de Oiapoque e faz graduação no curso de Administração Pública pela UNIFAP.

Participa ativamente de assembleias gerais, reuniões e eventos relacionados a valorização e fortalecimento cultural. Seu envolvimento no movimento indígena nasceu da experiência profissional no Museu, onde passou a compreender mais profundamente a história, a memória e os desafios enfrentados pelos povos do Oiapoque.

Yan reconhece o movimento indígena como espaço de mobilização e defesa de direitos. Sua formação política ocorre por meio do aprendizado sobre cultura, preservação do território, transmissão oral de saberes, uso da língua e observação das lideranças. Ele afirma que estar no movimento desde jovem fortalece o entendimento sobre direitos, identidade e futuro coletivo, preparando a juventude para assumir responsabilidades no território. Sua relação com a natureza está centrada na compreensão da terra como fonte de vida e de espiritualidade. O respeito aos lugares sagrados, às florestas, aos rios e aos animais é parte do que ele considera o “processo educativo” do movimento indígena, que une valores culturais e práticas de conservação.

5.2 "É nesse espaço coletivo da ancestralidade que cada criança cresce"

Em diálogo com Mara Karipuna, percebemos que ela revela dimensões significativas sobre como o movimento indígena constitui um espaço formativo que transcende a educação formal escolarizada, suas falas evidenciam a inter-relação entre ancestralidade, práticas comunitárias, resistência política e formação identitária, elementos que compõem o processo educativo. No que se refere ao início de sua trajetória, Mara Karipuna destaca:

Minha trajetória de vida é marcada pela força da ancestralidade dos meus antepassados, pelo compromisso com meu povo Karipuna, nasci e cresci em meio às experiências convivas nas aldeias, onde a convivência com meus avós e meus pais me ensinaram valores de respeito aos lugares sagrados, às memórias coletivas e à luta pela defesa do território [...]. Desde cedo, enfrentei desafios na escola, passando por dificuldades para ter acesso à educação de qualidade, mas nunca deixei de persistir, estudei em diferentes aldeias, como Encruzo, Açaizal, Santa Isabel e na cidade de Oiapoque, mesmo diante de preconceitos, obstáculos financeiros e a necessidade constante de adaptação, encontrei força no apoio da minha família e de

amigos que me incentivaram a seguir em frente [...]. Com muita determinação, consegui ingressar no curso Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade Federal do Amapá, onde me permitiu fortalecer o processo da minha formação acadêmica e política, tive uma longa caminhada na graduação onde também enfrentei dificuldades de me manter na cidade no primeiro momento devido os custos, mas minha família e meus amigos como sempre não deixaram que eu desistisse, depois de seis anos conseguir concluir minha graduação mesmo perante aos enfrentamentos da pandemia, em 2025 fiz minha defesa do TCC e no mesmo ano me inscrevi para o processo seletivo do programa de pós-graduação em mestrado profissional interdisciplinar em Estudo de Cultura e Política pela mesma instituição da graduação[...]. Atuo no movimento indígena, sou vice coordenadora Geral da Associação Indígena do Povo Karipuna (AIKA), espaço em que venho aprendendo a importância da organização coletiva, da resistência e da valorização cultural, essa trajetória de vida é um caminho de aprendizado constante, que une a memória dos meus ancestrais, as lutas contemporâneas do meu povo e o desejo de contribuir para a preservação da nossa identidade e para o fortalecimento das novas gerações (Mara Karipuna, 2025).

Mara Karipuna inicia sua narrativa destacando a influência direta de seus antepassados, sobretudo avós e pais, que lhe transmitiram valores de respeito aos lugares sagrados, à memória coletiva e à luta pela defesa do território. A ancestralidade aparece, portanto, como eixo estruturante de sua formação pessoal e política. Sua trajetória escolar foi marcada por desafios como precariedade na oferta de ensino, discriminação e dificuldades financeiras, mas também por resistências coletivas que reforçaram sua permanência e conclusão dos estudos. Nesse sentido, a narrativa confirma a ideia de que o processo educativo indígena não pode ser dissociado da memória ancestral e do território.

Ao narrar sua trajetória escolar e universitária, Mara Karipuna destaca as barreiras enfrentadas como mulher indígena em espaços acadêmicos e políticos, muitas vezes dominados por homens. Contudo, sua permanência e reconhecimento como liderança jovem demonstram a força da resistência feminina dentro do movimento indígena, revelando novas dimensões do processo educativo: a superação de desigualdades de gênero e a construção de lideranças plurais.



Imagem 8: Mara Karipuna, indígena da aldeia Santa Izabel. Fonte: Arquivo Pessoal Mara, 2025.

Para Mara Karipuna, o movimento indígena local é compreendido como um processo de aprendizado contínuo que une conhecimento ancestral e práticas contemporâneas. Ele é descrito como base sólida para a formação de novas lideranças, oferecendo um tipo de “escola da vida” que prepara jovens para o diálogo, a coletividade e a responsabilidade comunitária. Esse aspecto revela a existência de uma pedagogia própria, distinta da escolar, mas que dialoga com ela, configurando-se como um espaço formativo híbrido.

O ingresso de Mara Karipuna no movimento indígena foi motivado pela inspiração de lideranças familiares (avô Aniká, pai Raimundinho, avó Xandoca) e comunitárias (como Simone Karipuna e Priscila Karipuna). Essa dimensão ressalta a importância das relações intergeracionais, em que a transmissão de valores, histórias e práticas políticas ocorre tanto no âmbito familiar quanto no comunitário. Tal afirmação pode ser evidenciada em sua fala a seguir:

O Movimento indígena local, para mim, representa muito mais do que um simples espaço de formação de liderança, ele constitui um verdadeiro processo de aprendizado coletivo e contínuo, no qual o conhecimento ancestral e as experiências de nossas lideranças se entrelaçam com a nossa vivência cotidiana, é nesse contexto que compreendemos a importância de preservar nossa identidade cultural, fortalecer nossas práticas comunitárias e construir saberes que dialogam com a realidade do nosso povo, o movimento local torna-se, assim, a base sólida para o desenvolvimento das futuras lideranças, pois não apenas nos ensina estratégias de gestão e representação, mas também nos conecta às nossas raízes, à história dos nossos antepassados e às práticas que sustentam a vida comunitária [...]. Participar desse processo é assumir a responsabilidade de aprender com aqueles que nos antecederam, refletir sobre nossos próprios caminhos e, ao mesmo tempo, preparar-nos para orientar e inspirar as próximas gerações,

garantindo a continuidade e a vitalidade da nossa cultura [...]. As lideranças que me inspiraram e continuam me inspirando até hoje, e por quem tenho profunda admiração, foram meu avô Aniká, Miguel, meu pai Raimundinho, minha avó Xandoca, além de Simone Karipuna, Priscila Karipuna, minha irmã Luene Karipuna, entre outras lideranças que marcaram minha trajetória e me influenciaram a entrar no movimento indígena (Mara Karipuna, 2025).

Essa característica reforça o caráter educativo do movimento como espaço que valoriza a oralidade e a memória coletiva. Segundo Mara Karipuna, o movimento indígena tem esse papel fundamental na formação da juventude, pois transmite valores de pertencimento, coletividade e defesa do território. As crianças, desde cedo, acompanham seus pais em assembleias e reuniões, o que possibilita um aprendizado pela observação e pela participação. Esse processo evidencia uma pedagogia comunitária e intergeracional que naturaliza a inserção da juventude nas lutas coletivas, preparando-a para assumir responsabilidades futuras.

Durante o diálogo a colaboradora foi perguntada também sobre qual era sua opinião a respeito do movimento indígena local, se ele tem algum papel na formação dos jovens da aldeia. Segundo ela:

Sim, o movimento indígena local exerce um papel fundamental na formação dos jovens da aldeia, pois vai além de preparar para a atuação política, ele é um espaço de transmissão de saberes, valores e práticas que sustentam a vida comunitária, essa formação acontece de forma ampla, envolvendo tanto o fortalecimento da identidade cultural e do pertencimento ao povo, quanto o aprendizado prático sobre organização social, defesa de direitos e preservação do território, ao acompanhar de perto as lideranças mais experientes, os jovens aprendem a importância da coletividade, do diálogo e da responsabilidade em assumir compromissos com sua comunidade, dessa maneira, o movimento indígena local se torna uma verdadeira escola de vida, onde se formam não apenas futuros líderes, mas também guardiões da cultura, do território e da memória ancestral (Mara Karipuna, 2025).

Observa-se que, Mara Karipuna também enfatiza a existência de um processo educativo próprio, distinto da escola formal. Esse processo ocorre na oralidade, nas narrativas dos mais velhos, nas práticas comunitárias (roça, caça, pesca, rituais, artesanato) e nas mobilizações políticas. Trata-se de uma pedagogia que integra dimensões culturais, espirituais e políticas, articulando o “saber-fazer” cotidiano à formação para a resistência e a defesa dos direitos indígenas.

Essa perspectiva amplia a noção de educação, compreendendo-a como prática social integral e coletiva. A colaboradora da pesquisa destaca essa existência de um tipo próprio de "processo educativo" dentro do movimento indígena, ao afirmar que:

Sim, o processo educativo presente no movimento indígena é de forma comunitária intergeracional, cultural e político, distinto do modelo formal escolar. Ele ocorre por meio da oralidade e das memórias coletivas, através

das narrativas, histórias e ensinamentos dos mais velhos, bem como pelas práticas cotidianas nas atividades da roça, o fazer farinha, maiuhi, caça, pesca, artesanato, rituais e cuidados comunitários, onde nós aprendemos observando e participando. Além disso, constitui-se como uma formação política voltada para a resistência, a defesa dos nossos territórios e a afirmação de direitos, realizada em assembleias, reuniões, oficinas e mobilizações, onde todos ensinam e aprendem coletivamente. Esse processo também se renova na relação com o mundo não indígena, ao dialogar com políticas públicas, universidades e organizações, sem perder a base nos referenciais próprios de cada povo. Assim, trata-se de uma educação que une ancestralidade, prática e luta, formando lideranças e garantindo a continuidade das culturas e identidades indígenas (Mara Karipuna, 2025).

Nota-se que, a narrativa de Mara Karipuna dialoga diretamente com a compreensão de educação como prática social e emancipatória de Paulo Freire (1996), ao afirmar que a educação deve ser entendida como prática da liberdade, vinculada ao contexto e às necessidades dos sujeitos. Na fala de Mara Karipuna, o movimento indígena aparece como espaço em que o aprendizado não se limita ao conteúdo formal da escola, mas se relaciona à vida comunitária, à ancestralidade e à luta territorial, essa dimensão se aproxima da pedagogia freiriana, pois estabelece uma educação problematizadora, que parte da realidade concreta para construir conhecimentos significativos, além disso, a fala evidencia o caráter coletivo e intergeracional do processo educativo indígena, o que dialoga com Franco (2020) ao analisar a experiência Karipuna como um exemplo de como os povos indígenas ressignificam a escola e o movimento como espaços formativos complementares.

Mara Karipuna aponta que a aprendizagem ocorre pela oralidade, nas assembleias, nas práticas comunitárias e nos rituais, confirmando que a educação indígena não se restringe à escola, mas envolve múltiplos espaços de formação. Durante a coleta de dados por meio da pesquisa narrativa, ao ser questionada sobre a partir de qual fase da vida, a pessoa indígena começa a se envolver pelo movimento indígena, Mara Karipuna destaca que:

Desde criança, acompanhamos o movimento ao lado de nossos pais e de toda a comunidade, pois esse envolvimento faz parte do nosso modo de ser e de viver em sociedade. Esse acompanhamento não é apenas uma presença física, mas um processo de aprendizado contínuo, no qual as crianças observam, escutam e absorvem os ensinamentos transmitidos nas reuniões, encontros e mobilizações. Assim, vamos compreendendo, pouco a pouco, a importância da união, da luta pelos nossos direitos, da conservação do território e da valorização da nossa cultura. É nesse espaço coletivo, marcado pela troca de experiências e pela força da ancestralidade, que cada criança cresce refletindo sobre seu papel, entendendo que, quando chegar a juventude, poderá escolher se quer assumir de forma mais direta a responsabilidade de fazer parte do movimento indígena, dando continuidade à luta dos mais velhos e fortalecendo o futuro do nosso povo (Mara Karipuna, 2025).

Outro aspecto relevante é a formação política que emerge do movimento indígena, Machado (2022), ao estudar a educação escolar Palikur, destaca que a escola reivindicada pelos povos indígenas deve estar comprometida com a luta pela autonomia e pela afirmação cultural. No relato de Mara Karipuna, observa-se que o movimento indígena é uma verdadeira “escola de vida”, onde jovens aprendem sobre direitos, gestão coletiva e resistência, assim, a prática educativa não se restringe ao aprendizado técnico, mas articula saberes políticos e comunitários. A colaboradora ainda ressalta a importância de ter a experiência do processo educativo do movimento indígena ainda na juventude, e se sentir parte do processo educativo e do movimento indígena e desafios enfrentados por ser mulher, ao apontar que:

Para mim, é de grande importância ter a experiência do processo educativo do movimento indígena ainda na juventude, pois ele nos proporciona uma formação que vai muito além do aprendizado formal da escola ou da universidade, o movimento nos oferece uma vasta experiência de conhecimento, fortalecendo nossa compreensão sobre os territórios, sobre quem somos, de onde viemos e qual é o nosso papel dentro da comunidade, esse processo educativo é essencial porque nos conecta diretamente com nossa ancestralidade, com as lutas e conquistas do nosso povo, e nos prepara para assumir responsabilidades coletivas no presente e no futuro, garantindo a continuidade da nossa identidade e a defesa dos nossos direitos [...]. Sim, eu me sinto parte do processo educativo e do movimento indígena porque nós, enquanto lideranças, assumimos a responsabilidade de transmitir conhecimentos e valores para nossas crianças e jovens. Somos nós que atuamos como verdadeiros professores dentro dos territórios, compartilhando as sabedorias herdadas dos mais velhos, fortalecendo a identidade cultural e orientando os caminhos que devem ser trilhados coletivamente. Esse papel é fundamental não apenas para a formação individual, mas também para a continuidade da luta, da memória e da resistência do nosso povo [...]. Esse caminho não foi fácil, especialmente por ser uma jovem mulher em espaços muitas vezes dominados por homens, mas encontrei inspiração em outras mulheres indígenas que abriram caminhos. Essa trajetória me fortaleceu e me tornou reconhecida no movimento, consolidando minha caminhada como liderança feminina jovem (Mara Karipuna, 2025).

Nota-se que os relatos de Mara Karipuna também reforçam a centralidade da ancestralidade como matriz pedagógica. Ao rememorar ensinamentos de seus avós e pais, ela traduz a educação indígena como continuidade da memória coletiva. Essa concepção se aproxima de (Munduruku, 2012; Baniwa, 2011), onde ambos afirmam que a educação indígena está profundamente vinculada à transmissão intergeracional dos saberes, sendo os anciãos responsáveis pela preservação e circulação da memória coletiva. Nesse sentido, os ensinamentos dos avós e pais constituem elementos centrais na formação das novas gerações, garantindo a continuidade cultural dos povos indígenas. A educação indígena é um processo que integra espiritualidade, território e práticas culturais, constituindo-se como experiência

formativa integral. Portanto, a oralidade, os rituais e o trabalho coletivo aparecem como dimensões pedagógicas próprias, que mantêm a vitalidade da identidade Karipuna.

Outro ponto central é a questão de gênero na formação política. Mara Karipuna reconhece os desafios enfrentados por ser mulher em espaços tradicionalmente dominados por homens, mas também evidencia o protagonismo feminino emergente no movimento indígena. Esse dado se articula com discussões contemporâneas sobre a participação das mulheres indígenas em processos de liderança (Tavares, 2021), apontando para uma pedagogia que também rompe desigualdades internas e valoriza a pluralidade de vozes no movimento.

Por fim, a trajetória de Mara Karipuna é marcada pela resistência e pela persistência em permanecer e demonstra a capacidade dos jovens indígenas de transitar entre dois mundos o da escola/universidade e o do movimento indígena, essa condição confirma a análise de Melià (2009) sobre a “dupla racionalidade” que caracteriza a educação indígena: por um lado, o aprendizado nas instituições não indígenas; por outro, a aprendizagem nas práticas tradicionais e comunitárias. Observa-se que Mara Karipuna exemplifica como esses dois campos se articulam, sem que um apague o outro, mas antes se complementem no fortalecimento da identidade e na formação de lideranças dentro do processo educativo do movimento indígena.

5.3 "O movimento como espaço de cura"



Imagem 9: Luene Karipuna, indígena da aldeia Santa Izabel. Fonte: Arquivo Pessoal Luene, 2024

Já a partir da narrativa de Luene Karipuna, compreendemos uma profunda consciência de pertencimento étnico e de engajamento político, construída a partir de experiências de dor,

resistência e aprendizagem coletiva, conforme ela destaca em sua fala:

[...]. Sou coordenadora executiva pela região de Oiapoque da articulação dos povos Organizações Indígenas do Amapá e Norte do Pará - APOIANP, comunicadora indígena, ponto focal do Brasil no Fórum Internacional de Povos Indígenas sobre Mudanças Climáticas (IIPFCC), conselheira no Conselho Nacional de Políticas Indigenistas (CNPI). Minha mãe se chama Cátia Cilene Anicá dos Santos, meu pai se chama Manoel Raimundo dos Santos, sou indígena do povo Karipuna, da aldeia Santa Isabel, moro na cidade de Oiapoque. Meu pai é filho de liderança e minha mãe também; a família da minha mãe é de pajés. Fui criada em meio a essa tradição familiar de respeito aos locais sagrados. Hoje eu trabalho com comunicação indígena, sou do movimento indígena, ativista, luto em defesa do direito dos povos indígenas (Luene Karipuna, 2025).

Sua narrativa revela uma vivência marcada por desafios, aprendizagens e reconstruções que evidenciam o caráter educativo das experiências no território e na militância. Desde a infância, Luene Karipuna associa a escola indígena ao despertar de sua curiosidade sobre o pertencimento e a origem do seu povo. As primeiras experiências de alfabetização ocorreram em escolas pequenas, nas aldeias Encruzo e Açaizal, onde teve contato com professores não indígenas e, posteriormente, indígenas. A presença desses educadores foi decisiva para sua aprendizagem, pois, segundo ela, os professores indígenas “*sabiam falar na linguagem que a gente entendia*”. Essa percepção demonstra a importância da mediação cultural e linguística no processo educativo indígena, que valoriza a comunicação próxima e o respeito às especificidades culturais. Essa percepção remete à concepção freiriana de educação dialógica, segundo a qual o educador deve compreender a realidade do educando e partir de seu universo cultural para promover o aprendizado (Freire, 1996). Assim, a fala de Luene Karipuna reforça a ideia de que a escola indígena, quando pautada pelo respeito às especificidades culturais, atua como instrumento de valorização da identidade coletiva.

Eu nasci e vivi boa parte da minha infância na aldeia chamada Encruzo, localizada no limite da Terra Indígena Uaçá onde se encontram os rios Kuripi, Uaçá e Urukawá. Lá havia poucas famílias e a escola era pequena, só havia o ensino do primeiro período até a quarta série, e aos quatro aninhos entrei no processo de escolarização. Da alfabetização, fui passando consecutivamente pelas séries. Os professores, no início, eram não indígenas, depois começou a ter professores indígenas. Tive um professor do povo Galibi-Marworno que hoje está no mesmo curso que eu, o professor Luizinho. Foi com ele e sua família que eu aprendi a falar Kheul fluentemente. Estudei com ele até finalizar o quarto ano; após isso, fomos para outra aldeia, porém meus pais não queriam porque ficaríamos longe, principalmente por eu ser mulher [...]. Em 2010, foi instalado o Sistema Modular de Ensino Indígena - SOMEI, que iria atender a aldeia Açaizal. Então, meus pais resolveram mandar eu e minha irmã para estudar lá. Ficamos quatro anos morando em Açaizal, onde estudei a maior parte do ensino fundamental. Foi uma aldeia em que aprendi muito, para além da escola; observei o quão era diferente a

forma de se organizar, a forma de falar e comer determinadas comidas. Lá eu percebi a nossa cultura tão diversa. Na escola, eram professores não indígenas e indígenas, como Edilena, Estácio e Yanomami, com quem eu aprendi muito e me ensinaram sobre o movimento, despertando a vontade de saber mais sobre o meu povo. De onde viemos? Quem somos nós? Eram as perguntas que eu fazia para a professora Edilena. E foi também com a professora Edilena que participei do meu primeiro Turé, foi um momento tão esperado. Estudar com os professores indígenas era mais divertido, porque eles sabiam falar na linguagem que a gente entendia. Açaizal foi muito importante para o meu crescimento e minha aprendizagem, pois foi na escola do Açaizal que eu estudei o ensino fundamental. Morei 4 anos na aldeia Açaizal, e o ensino lá era modular. (Luene Karipuna, 2025).

Nota-se que em sua trajetória, Luene Karipuna viveu situações adversas, entre elas um episódio de violência sexual dentro da sala de aula cometido por um professor, fato que marcou profundamente sua relação com a escola. A dor transformou-se, entretanto, em força de resistência e motivação para seguir em frente. A partir da adolescência, o envolvimento com o movimento indígena lhe proporcionou um novo sentido de vida e aprendizagem. O engajamento coletivo tornou-se espaço de cura, superação e fortalecimento identitário, como pode ser observado em sua fala:

[...]. Com nove anos de idade, fui estuprada em sala pelo meu professor. Foi algo que mudou a minha vida e da minha família também. A partir daquele dia, estar no ambiente escolar era mais desafiador do que eu podia imaginar. Entrei em depressão e desenvolvi vários traumas que ainda me assombram até os dias de hoje [...]. Já em Santa Izabel, foi outra vivência a adaptação, o modo de se organizar era diferente, os alunos na escola eram diferentes, foi bem difícil a adaptação aos modos de vida local [...]. Neste período, já estava participando de atividades do Movimento Indígena. Iniciei quando tinha 16 anos, e isso me ajudou muito por conta da depressão. Tive a honra de aprender os caminhos do movimento, ao lado de pessoas tão queridas e sábias como a vovó Xandoca, Padre Nello, Irmã Rebeca e Domingos Santa Rosa. Fui a primeira jovem mulher a ser conselheira na minha comunidade. Desde então, comecei a acompanhar mais frequentemente as agendas do movimento indígena. Esse foi um dos momentos bem importantes, pois comecei a ser incentivada por muitas pessoas além das que citei, mas também por mulheres que, após eu sair do território e acompanhar algumas agendas fora, me inspiraram muito, como Priscila Karipuna, Simone Karipuna e Janina Karipuna, que já eram pessoas que estavam nessa frente há algum tempo e que fizeram parte e apoiaram muito essa participação muito direta do movimento indígena [...]. O movimento indígena local é extremamente importante porque é como se você estivesse nas séries iniciais da escola, né! Ele é um momento em que se prepara para você ingressar no movimento indígena de estado mais nacional. No meu caso, foi essa preparação que me trouxe os debates que acompanho hoje. Então, eu iniciei nesse movimento no nível local, dentro da comunidade, entendendo a importância de ajudar todo mundo, de apoiar o cacique. Quando a gente é muito mais novo, a gente é muito imaturo, a gente não consegue visualizar determinados perigos que se tem, né? Principalmente nessa tentativa que tem aumentado de cooptação de lideranças e vários outros aspectos (Luene Karipuna, 2025).

É importante destacar, que o movimento indígena, nesse contexto, assume a função de um ambiente educativo alternativo, em que o aprender está associado à vivência, à luta e à coletividade. Esse movimento de resignificação pessoal e coletiva pode ser compreendido a partir de Freire (1987), que destaca o caráter libertador da educação quando ela possibilita ao sujeito compreender criticamente sua realidade e transformar a opressão em potência emancipatória. No caso de Luene Karipuna, o engajamento no movimento indígena tornou-se um espaço de reconstrução de si, um território de cura e fortalecimento identitário. Luene ainda ressalta também as dificuldades em concluir o Ensino Médio e com a proteção do território:

Em 2014, tivemos que sair do açaizal, meus pais estavam mudando para a aldeia Santa Izabel, pois todos nós, filhos, tínhamos crescido e a escola que tinha lá não dava mais para estudar, minhas irmãs estavam repetindo a mesma série [...]. Já em Santa Izabel, foram mais cinco anos finalizando o SOMEI, sempre demorava bastante para que nós pudéssemos finalizar o Ensino Médio, então, cinco anos depois, eu resolvi fazer o ENCCEJA e passei no final de 2018, no mesmo ano, me inscrevi no processo seletivo da Universidade Federal do Amapá – UNIFAP, para o Curso de Licenciatura Intercultural Indígena, tive bastante sorte de ter passado [...]. Meu pai fazia a fiscalização do limite do território na região da aldeia encruzo e mangueirinho e nós íamos juntos [...]. Prendemos vários barcos invasores que pescavam no nosso território, mas, fazendo isso, os pescadores não gostavam, eles ameaçaram meu pai e roubaram nossas voadeiras e motores, deixando-nos sem transporte. Minha mãe não queria mais viver com medo, por isso resolveram mudar de lá, foi no mesmo ano em que eu sofri um acidente com fogos de artifício e perdi dois dedos da mão esquerda (Luene Karipuna, 2025).

Podemos analisar que durante sua formação, Luene Karipuna percebeu que a educação escolar não se limita à escola, mas se estende para os espaços comunitários e políticos, o movimento indígena é compreendido por ela como uma escola viva, responsável pela formação de lideranças e pela transmissão de valores fundamentais à vida coletiva. Aprender, nesse contexto, significa observar, conviver e participar das práticas comunitárias, respeitando as hierarquias e os processos de amadurecimento, as lideranças mais antigas desempenham papel central nesse sistema formativo, pois identificam nos jovens o interesse e a dedicação, e a partir disso, passam a orientá-los, esse processo educativo é longo e contínuo, baseado na prática e na observação, e reflete o modo tradicional de aprendizagem dos povos indígenas, centrado na oralidade e na convivência.

Essa forma de aprendizagem dialoga com o que Baniwa (2019) denomina de “educação ampliada”, na qual os processos educativos indígenas se dão em múltiplos espaços: na família, na comunidade, no território e na militância. O aprendizado é prático, vivencial e relacional, sustentado pela oralidade e pelo exemplo das lideranças mais velhas, que transmitem valores e

conhecimentos através da convivência. Essa reflexão é evidenciada na seguinte fala de Luene Karipuna:

Nos últimos anos, tenho me dedicado muito ao movimento indígena. Comecei no chão da aldeia, vim para a cidade, fui para o movimento de estado, entrei para a Amazônia e depois para ações do movimento de representação nacional. Tem sido muito enriquecedor poder conhecer outras realidades. Não tenho como mensurar todo o conhecimento que venho obtendo e as redes de relações para entender toda a estrutura. É desafiador ser uma mulher jovem neste espaço [...]. Compreendi o processo de ensino e aprendizagem próprio da pedagogia do movimento indígena, não só aprendi, mas também ensino os princípios que orientam a luta dos povos indígenas, a política do movimento indígena, que tem suas bases na coletividade, na defesa dos territórios para viver e no reconhecimento da cidadania indígena [...]. Lutar por direitos à vida. Fui a primeira jovem do meu povo a ir para uma Conferência das Partes - COP. Participei da COP28 que aconteceu em Dubai. O que é a COP? A COP é o órgão supremo de tomada de decisões da Convenção. Todos os Estados Partes da Convenção são representados na COP, onde revisam a implementação da Convenção e quaisquer outros instrumentos legais que a COP adota e tomam decisões necessárias para promover a implementação efetiva da Convenção, incluindo arranjos institucionais e administrativos [...]. Como já foi dito em alguns momentos, a maior parte dos ensinamentos e da parte técnica que conheço hoje vem muito dessa relação com o movimento indígena, e a gente nunca desconecta o movimento indígena de uma educação escolar, pois tudo está conectado. Como, por exemplo, fazer parte das reuniões e ajudar nas documentações, parte de digitação, tudo eu aprendi nas assembleias, dando suporte às lideranças, ajudando elas a assinar seu nome. Esse olhar sobre proteção do território vem ligado ao movimento, principalmente porque os processos de uma educação escolar indígena no território são luta do movimento indígena, então, a gente valoriza a educação que temos [...]. Outras lideranças estiveram à frente para lutar e garantir esses direitos que temos hoje. A escola do movimento indígena é extremamente importante para as visões políticas, para a construção de ideias, para a construção de debates e para vários outros aspectos que nos ajudam a melhorar e a qualificar nossas lideranças, isso só é possível nessa prática que é a escola do movimento indígena. O movimento indígena local é justamente o que eu havia citado acima: é a preparação para que possamos estar prontos para outros ambientes do movimento indígena, ele é crucial para que nós, jovens, estejamos mais preparados para os enfrentamentos das grandes lutas fora do território (Luene Karipuna, 2025).

Nota-se que, a colaboradora destaca que a atuação no movimento indígena lhe proporcionou compreensão mais ampla sobre o papel da educação escolar e da luta política. Para ela, não há separação entre escola e movimento, pois ambos se complementam. O movimento é o espaço onde se aprendem os princípios da coletividade, da defesa do território e da solidariedade. Essa experiência formativa a preparou para atuar em diferentes esferas, do local ao internacional, consolidando-se como liderança e comunicadora indígena. A inserção em espaços de decisão, como conselhos e conferências, é vista como continuidade do processo

educativo iniciado nas assembleias e nas práticas comunitárias. Tal compreensão aproxima-se da concepção de educação intercultural defendida por Grupioni (2006), que enfatiza o diálogo entre saberes e a valorização da cultura indígena como eixo estruturante da prática educativa.

Luene Karipuna também ressalta preocupações com as novas gerações, segundo ela, muitos jovens que saem do território para estudar na cidade acabam retornando com um sentimento de superioridade em relação às lideranças mais antigas, o que gera tensões internas. Luene destaca esse fenômeno e interpreta como forma de etnocídio, caracterizada pela perda gradual da identidade, da língua e dos valores culturais. Vamos observar o que a colaboradora ressalta sobre essa reflexão:

Mas também tem as lutas de quando tentam tirar de nós o que somos e quem somos, quando um jovem, por exemplo, sai para a cidade e não tem essa preparação, passa por uma série de questionamentos da sua identidade, ele passa por uma série de questões, correndo grande probabilidade de ser cooptado, de levar por exemplo, para o território um olhar que não é dos povos indígenas, esse é um movimento que tenho visto muito, principalmente por pessoas que saem do território. É muito relevante dizer que saem para buscar formações e ajudar o território, porém, essas pessoas não estavam preparadas para o que iriam encontrar lá fora, tenho visto o movimento de pessoas voltarem e se acharem superiores às lideranças tradicionais, como se fossem as mais inteligentes, como se soubessem de tudo, colocando-se acima das lideranças tradicionais que está no território, que está na luta diária, como se não soubessem das tomadas de decisões que elas tomam. Esse movimento me preocupa muito, porque há algum tempo deixamos de fazer essa formação dos jovens na aldeia, deixamos de chamar nossos jovens para o diálogo, de tê-los mais perto, isso é um movimento que tenho visto e percebido que tem sido um grande pivô de várias discussões internas e debates desnecessários, onde se observa a antiga técnica do "dividir para conquistar." Isso é um problema, quando você começa a desrespeitar uma liderança tradicional, achando que seu currículo de graduação, seu certificado de doutorado é superior ao conhecimento de quem está há milênios no território, o movimento indígena local é essa preparação, é a primeira escola, é a primeira formação, é o primeiro entendimento da vida coletiva, das lutas coletivas, se você não tem essa vivência coletiva, você está afastado disso e vai começar a lutar de maneira individual, já não se torna "nós," se torna "eu," "pra mim," "por mim." Então, a luta que temos travado hoje é uma luta do que chamamos de etnocídio. E o que é esse etnocídio? O etnocídio nada mais é que a destruição sistemática da cultura, dos modos de vida, dos valores de um povo, ele é um processo analógico ao genocídio, ele está mais focado no espírito ou identidade de um grupo étnico, em vez de destruir ou assassinar o corpo físico, ele ocorre mesmo que os indivíduos sobrevivam, mas vai matando os sentimentos de pertencimento indígena e começa a apagar a cultura, a língua, as tradições, ele faz uma "aculturação" ao costume do branco, isso tem sido algo que tenho visto muito em Santa Isabel, que é a nossa aldeia, quando alunos, professores e pessoas que têm mais condições saem do território e vão estudar na cidade, elas voltam com sentimento de superioridade e têm vergonha de dizer que são indígenas, a identidade desses jovens começa a ser apagada, acontecendo o que citei no sistema de apagamento cultural, "eu não mato o seu corpo, eu mato a sua

cultura, eu mato a sua identidade.” Estou citando tudo isso não como uma forma de culpar ou responsabilizar essas pessoas, porque essa não é uma culpa nossa, é uma culpa do colonialismo, é uma culpa que vem muito do preconceito, se eu estou numa situação em que sofro racismo e preconceito por ser indígena, para me proteger, tenho que usar estratégias para que as pessoas parem de ser preconceituosas e racistas comigo, então, a forma de se proteger é dizer que não é mais indígena, porque em Oiapoque nos chamam de "muxê" e ficam fazendo piadinhas meio que sem graça, né? (Luene Karipuna, 2025).

Para nossa interlocutora, o movimento indígena é o principal instrumento de resistência a esse processo, pois mantém viva a memória e o sentimento de pertencimento coletivo. Ela defende que o movimento deve continuar formando novas lideranças, especialmente entre os jovens, para que a luta e o conhecimento ancestral não se percam. Essa reflexão converge com o alerta de Krenak (2019), ao afirmar que a modernidade tende a romper os laços de pertencimento e a desconectar o indivíduo de sua coletividade. O discurso de Luene Karipuna denuncia esse processo de etnocídio simbólico e reafirma o movimento indígena como principal instrumento de resistência e valorização da identidade Karipuna.

Observa-se que, a experiência de Luene Karipuna demonstra que o processo educativo no movimento indígena Karipuna constitui uma pedagogia própria, e essa pedagogia valoriza o saber tradicional e o articula com as novas demandas do mundo contemporâneo, formando sujeitos críticos e comprometidos com a continuidade da cultura e dos direitos de seu povo.

Assim, o movimento indígena, ao mesmo tempo em que luta por políticas públicas, atua como escola de formação cidadã, política e identitária. Em uma das suas falas, Luene Karipuna reafirma que educar no contexto indígena é um processo que se realiza na vida, na luta e na coletividade:

Acredito que existe um tipo próprio no processo educativo, sim, no movimento indígena, e ele tem um sistema bem interessante que vou citar um pouco do que vivenciei, as lideranças prepararam uma próxima liderança no movimento indígena, observando o empenho, observando se a pessoa está interessada, se busca conhecimento, é nessa observação, eles começam a ensinar essa pessoa, porque ela está ali diariamente, prestativa, então, eles começam a trazer conhecimentos sobre o movimento indígena, começam a pedir dos seus pais para levar para reuniões, começam a te inserir no movimento indígena, mas te mostrando uma limitação, você está acompanhando, você não fala pelo cacique, você dá suporte, esse é um sistema de formação, de um processo educativo que demora muito tempo, eu sempre brinco e digo assim, que para ser liderança indígena, você não acorda de um dia para o outro e se torna liderança de repente, é um processo de aprendizagem, de ensinamentos e de amadurecimento, para mim, esse processo durou basicamente 10 anos, foram 10 anos observando, foram anos de muitos desafios, principalmente por ser de uma geração muito nova [...]. Entrava em conflito em alguns momentos com a maturidade que as lideranças tinham de observar e entender muitas coisas que eu ainda era muito nova

para entender, às vezes, quando estava em reunião com lideranças indígenas e com juízes, procuradores, pessoas que às vezes não garantiam os direitos dos povos indígenas, eu tinha muita dificuldade de entender a linguagem não indígena que falava contrário aos direitos dos povos indígenas [...]. Simone Karipuna, já com bastante experiência, retrucando de imediato, até eu ter o tempo de entender o que aquelas pessoas tinham falado, ela já tinha trazido pontos sobre os direitos dos povos indígenas e já tinha retrucado e rebatido muitas falas, só depois eu entendia, eu sempre falava para ela que queria um dia ter essa rapidez de poder analisar um discurso muito rapidamente para também ter o discurso de contrapor a fala na rapidez que ela tinha, isso é algo muito importante que só se aprende nesse processo de aprendizagem, acredito que estar no movimento indígena desde jovem é extremamente importante para a consolidação da pessoa que eu sou hoje, da construção de pensamentos que tenho hoje e, principalmente, dessa força de identidade, de pertencimento que eu tenho hoje, acredito que o movimento indígena está desde cedo na gente e começa a ter esse interesse, mas isso vai muito da convivência no meio das assembleias, das reuniões, das pessoas, cada pessoa entende que isso é importante, né? para a vida, mas acredito que, desde criança, acompanhamos, geralmente hoje as lideranças que olho consolidadas no território fora dele, são lideranças que acompanhavam, seus pais nas reuniões, então, isso começa desde muito cedo, é um processo inicial de te apresentar para o movimento indígena (Luene Karipuna, 2025).

Como já ressaltado anteriormente, a narrativa de Luene Karipuna permite compreender que o processo educativo no movimento indígena ultrapassa os limites da escola e se constrói nas práticas cotidianas, nas experiências coletivas e no compromisso com o território. Seus relatos demonstram que o movimento indígena é, ao mesmo tempo, espaço de formação política, cultural e espiritual, é nele que se aprende a lutar, a dialogar e a preservar a identidade.

A educação, sob essa perspectiva, é um ato de resistência e de afirmação cultural, o aprendizado não ocorre apenas por meio de conteúdos formais, mas por meio da vivência, da escuta e da prática social, assim, o percurso formativo de Luene Karipuna reafirma que educar, no contexto indígena, é um ato político e de resistência, o processo educativo se manifesta nas práticas comunitárias, nas assembleias, nas lutas e nas narrativas que preservam a memória coletiva. A trajetória de Luene Karipuna sintetiza essa perspectiva, educar é viver, aprender é resistir, e a luta é também um ato pedagógico, ela destaca que todo esse processo foi fundamental na sua vida:

Me sinto muito parte do processo educativo do movimento indígena, porque hoje me tornei uma das lideranças relevantes em debates em várias pautas, mas também porque esse processo me ajudou a entender que também preciso formar novas pessoas, faço isso através da formação em comunicação, da formação climática e de vários outros espaços em que tenho atuação, isso é importante, acredito que estou nessa continuidade do processo educativo no movimento indígena que tive, mas levando adiante esse processo para outras pessoas, principalmente no meio da juventude do nosso povo. Acredito que esses são os aspectos importantes que precisam ser levados em consideração,

o movimento indígena não pode ser visto e não pode ser olhado pelas pessoas como algo que vai trazer benefício próprio, ele precisa ser visto como uma construção coletiva, que existem desafios, que existem dificuldades, e que sempre vai ser assim para uma sociedade que lutou há milênios, as pessoas precisam entender que o movimento indígena é muito construtivo e trouxe vários resultados [...]. E às vezes eu sinto que as pessoas esquecem, vou usar uma expressão dos Waiãpi que eles falam "que parentes têm memória de mucura." E às vezes eu começo a sorrir dessa expressão, mas agora consigo olhar para o território e vejo que algumas pessoas têm memória de mucura, porque esquecem rápido de toda a luta que foi feita, eu vejo a necessidade de contar essa história e de lembrar que o movimento indígena trouxe muitos benefícios e continua trazendo, se não fosse o movimento indígena, nossos territórios não estariam demarcados, não teria escola indígena, não teria saúde indígena, não teria bolsa permanência, não teria acesso em qualquer outro lugar, porque nunca nos foi dado, sempre foi conquistado pela luta do movimento indígena (Luene Karipuna, 2025).

Ao analisar essas falas, nota-se que o movimento indígena é compreendido por Luene Karipuna como uma escola viva, um espaço de educação integral onde o saber nasce da prática, do diálogo e da coletividade. O movimento indígena, portanto, não apenas luta por direitos, mas educa para a autonomia, para o pertencimento e para a transformação social, o discurso de Luene Karipuna reforça a ideia central desta dissertação, que o processo educativo do movimento indígena repassado para as jovens lideranças Karipuna constitui-se a partir de uma pedagogia própria, que articula saberes tradicionais, práticas comunitárias e lutas políticas, moldando a identidade e a consciência das novas gerações.

5.4 "Do chão da aldeia para lutar por direitos"



Imagem 10: Anderson Karipuna, indígena da aldeia Santa Izabel. Fonte: Arquivo Pessoal, 2025.

Anderson Santos Martins, também revela uma concepção de educação que ultrapassa os limites da escolarização formal, configurando-se como um processo contínuo de aprendizagem social, cultural, política e emancipatória, intrinsecamente vinculado à vida coletiva da aldeia e às lutas do movimento indígena por reconhecimento, autonomia e direitos.

Desde a infância, Anderson foi inserido nos saberes tradicionais Karipuna, no contexto da aldeia Santa Izabel, sua vivência inicial consolidou os alicerces de uma educação comunitária, que se manifesta como espaço de transmissão de valores, costumes e práticas culturais Karipuna. O deslocamento para a aldeia Encruzo, aos 12 anos, intensificou seu envolvimento com as questões territoriais, quando participou da vigilância contra invasões de pescadores, experiência que fortaleceu o sentimento de pertencimento e responsabilidade coletiva.

Na minha percepção, esses episódios marcaram um aspecto central da educação indígena na vida de Anderson, qual seja: o aprendizado pela prática, pelo convívio e pela participação direta nas ações de defesa e organização da comunidade, essa vivência constitui um aprendizado político e social que reafirma o vínculo entre território e formação humana.

Essa reflexão é observada na seguinte fala:

Minha trajetória educacional iniciou-se na aldeia Santa Izabel, localizada às margens do rio Kuripi, onde fui inserido desde a infância nos saberes tradicionais do povo Karipuna. Aos 12 anos, mudei-me para a aldeia Encruzo, situada na confluência dos rios Kuripi e Uaçá, onde participei ativamente da vigilância territorial contra invasões de pescadores, uma experiência que fortaleceu meu senso de responsabilidade comunitária. Retornei à Santa Izabel em 2007 e concluí o ensino fundamental. Durante esse período, engajei-me na criação da Associação do Povo Indígena Karipuna (AIKA) e da Organização Indígena dos Jovens de Oiapoque (OIOJ), instituições fundamentais para a representação política e cultural do meu povo [...]. Devido à lentidão do sistema modular de ensino nas aldeias, mudei-me para o município de Oiapoque para concluir o ensino médio. Em 2017, fui aprovado no Instituto Federal do Amapá (IFAP) para o curso técnico em Logística, mas interrompi os estudos após três meses ao ser selecionado no Processo Seletivo Especial (PSE) da Universidade Federal do Pará (UFPA) para o curso de Direito [...]. Na UFPA, integrei o movimento estudantil indígena, lutando por ações afirmativas e fundando a Associação dos Estudantes Indígenas na Universidade (APEYEUFPA), que hoje é referência para acadêmicos indígenas (Anderson Karipuna, 2025).

Como enfatiza Gersem Baniwa (2011), a educação indígena é, antes de tudo, um processo de fortalecimento da coletividade e da identidade cultural, no qual o sujeito aprende a ser parte ativa de seu povo e a defender seus direitos históricos. Essa formação inicial dos saberes tradicionais do povo Karipuna, enraizada na oralidade e na convivência comunitária,

constitui o que Bartomeu Melià (2009) denomina “educação indígena”, ou seja, um processo que se realiza no cotidiano da vida coletiva, através da transmissão de saberes pela prática, pela observação e pela experiência. Essa dimensão educativa, alicerçada no pertencimento e no respeito à ancestralidade, é essencial para compreender o sentido ampliado de educação presente nos relatos de Anderson.

Nosso interlocutor também associa seu percurso educativo a uma leitura crítica do sistema escolar. Ele evidencia as limitações do ensino modular ofertado nas aldeias, descrevendo-o como um processo lento e pouco adaptado às dinâmicas locais. Essa percepção o levou a migrar para o município de Oiapoque, onde concluiu o ensino médio. Tal decisão denota não apenas a busca por formação acadêmica mais eficiente, mas também a tensão existente entre o desejo de qualificação formal e a necessidade de permanecer vinculado ao território e às práticas culturais do povo. Nesse ponto, a fala de Anderson reforça o que as demais colaboradoras ilustraram anteriormente: a coexistência de dois sistemas educativos, o da escola institucional e o da educação comunitária tradicional, que, embora distintos, dialogam de forma complementar na construção da identidade indígena contemporânea. Tal condição se expressa também no que José Ribamar Bessa Freire (2011) chama de “encontro de pedagogias”, onde diferentes epistemologias se cruzam, produzindo desafios e oportunidades de diálogo intercultural.

A mudança para o município de Oiapoque, a fim de concluir o ensino médio, e posteriormente o ingresso no curso de Direito da Universidade Federal do Pará (UFPA), representam momentos decisivos na trajetória de Anderson. A entrada no ensino superior amplia o horizonte educativo e político, ao mesmo tempo em que o insere em novos espaços de luta. Na UFPA, sua participação ativa no movimento estudantil indígena e a criação da Associação dos Estudantes Indígenas na Universidade (APEYEUFPA) também traduzem a vivência da educação como prática de libertação e transformação social, em consonância com o pensamento de Paulo Freire (1987).

Outro aspecto relevante na narrativa de Anderson é marcado pela inserção em grupos de pesquisa e pela produção científica voltada às temáticas indígenas:

Participei de Grupo de Pesquisa "Cidade, Aldeia e Patrimônio", coordenado pela professora emérita Jane Felipe Beltrão, onde fui bolsista de iniciação científica (PIBIC) com projetos como: "Sistema Jurídico Karipuna" (2019-2020) análise das normas consuetudinárias do meu povo. "Os Karipuna e a Pandemia COVID-19 (2020-2021) estudo sobre os impactos da pandemia nas comunidades tradicionais. "Educação para Povos Indígenas nos Anos de Chumbo" (2018-2019) investigação sobre políticas educacionais durante o regime militar. Participação em eventos acadêmicos, como o II Congresso de

Direito, Gênero e Sexualidade (2017) e o Seminário sobre Defesa dos Direitos Indígenas (2021), promovido pela OAB Nacional (Anderson Karipuna, 2025).

Essas experiências evidenciam o compromisso com a construção de um saber indígena crítico e reflexivo, que busca compreender os impactos das políticas estatais sobre as comunidades, ao mesmo tempo em que reafirma as formas próprias de organização e normatividade do povo Karipuna, o engajamento intelectual de Anderson, nesse sentido, amplia o conceito de educação, articulando-o à pesquisa, à militância e à defesa de direitos coletivos. A experiência universitária reafirma que a presença indígena na academia é também um gesto político, o engajamento em grupos de pesquisa e projetos voltados à realidade indígena demonstra o exercício do que Catherine Walsh (2009) define como “interculturalidade crítica”, ou seja, uma prática que questiona as hierarquias do conhecimento dominante e aponta para uma proposição da produção de saberes também a partir das epistemologias dos povos originários.

Outro aspecto que Anderson destaca é sua inserção em articulações institucionais para implementação de políticas públicas voltadas para os povos originários:

Atualmente, atuo na Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas do Amapá e Norte do Pará (SEPI) como articulador institucional, garantindo a implementação de políticas públicas indígenas para todos os povos do Amapá e Norte do Pará, também estou como conselheiro do Conselho de acompanhamento de controle social do fundo de manutenção e desenvolvimento da educação básica e de valorização dos profissionais da educação CACS-FUNDEB, fiscalizando recursos destinados à educação indígena, e vice-presidente do conselho, reforçando a representatividade dos povos originários [...]. Em conformidade com o protocolo dos povos indígenas de Oiapoque, fui indicado para exercer a função de conselheiro de acompanhamento do Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais da Educação (FUNDEB), papel extremamente relevante para as comunidades indígenas, uma vez que este fará a fiscalização da aplicação dos recursos públicos na educação pública, em especial a indígena [...]. O meu envolvimento nessas atividades políticas sociais foi de fundamental importância para consolidar e ampliar meu conhecimento acerca dos direitos e políticas públicas sobre os povos indígenas, seja na área da saúde, educação, questões territoriais, entre outros (Anderson Karipuna, 2025).

A partir da fala, é possível identificar que a educação e o movimento indígena para o colaborador, são compreendidos como uma relação que envolvem um processo político e cultural contínuo, que forma sujeitos conscientes de sua história, capazes de intervir em prol de seus povos. Essa percepção se materializa em sua atuação na Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas do Amapá e Norte do Pará (SEPI), ao mesmo tempo, sua participação no

Conselho de Acompanhamento e Controle Social do FUNDEB e como vice-presidente do mesmo reforça sua visão de que a representatividade indígena nos espaços de decisão é parte essencial de uma educação emancipatória, comprometida com a autonomia e o bem-estar coletivo.

Na atuação profissional, como articulador institucional da Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas do Amapá e Norte do Pará (SEPI), Anderson concretiza sua compreensão da educação enquanto instrumento de luta e transformação social, sua função de acompanhar e implementar políticas públicas voltadas aos povos indígenas evidencia o que Candau (2002) descreve como dimensão político-pedagógica da interculturalidade, que é um esforço de promover relações equitativas entre culturas, garantindo o reconhecimento da diversidade e o direito à diferença.

Ao longo de seu relato, Anderson expressa a indissociabilidade entre educação, movimento indígena, identidade e território, sua narrativa demonstra que a educação não se limita à formação intelectual, mas compreende a vivência comunitária, a defesa dos direitos, a valorização das tradições e a luta por políticas públicas que garantam condições de vida digna aos povos indígenas.

Anderson aponta o fortalecimento de instituições indígenas a qual ele participou em sua criação, que atualmente são fundamentais para os povos indígenas do Amapá:

Já participei de atividades ligada ao movimento indígena, desde as reuniões da comunidade onde moro até as assembleias gerais realizadas periodicamente envolvendo os povos de Oiapoque, e também diálogos envolvendo todos os povos do Amapá, bem como no contexto nacional de momentos de debate climático na capital federal [...]. Durante minha permanência no território indígena, sempre fui atuante nas discussões do movimento indígena, pois participei dos diálogos de criação da Associação do povo indígena Karipuna-AIKA, que hoje se consolidou como organização legítima do povo Karipuna, assim como também contribui e participei das discussões sobre a Organização Indígena dos Jovens de Oiapoque -OIJÓ que tal qual, como a AIKA, se solidificou como instituição que tem papel importante na sociedade juvenil indígena. Nesse período também, participei da elaboração do estatuto da Cooperativa de carros de frete dos povos indígenas de Oiapoque, CONCAFAPIO, pois esta seria fundamental para a legalização dos transportes utilizados por nossos parentes dentro e fora de nossos territórios, efetivando nossa autonomia em conformidade com as legislações vigentes. Em Belém, enquanto cursava direito, estive junto aos demais indígenas do Brasil, na luta pela garantia das ações afirmativas e como fruto desta luta, criamos a Associação dos Estudantes Indígenas na Universidade-APEYEUFPA, representação máxima dos estudantes dentro da UFPA (Anderson Karipuna, 2025).

A criação e consolidação de instituições como a AIKA e a OIJO são exemplos concretos da materialização dessa concepção de educação como instrumento de mobilização social e de fortalecimento da juventude indígena. O discurso de Anderson evidencia, portanto, uma concepção ampliada de educação, que integra o saber tradicional e o saber acadêmico, o território e a cidade, a ancestralidade e o mundo contemporâneo. Essa visão dialoga com Baniwa (2019), ao afirmar que a educação indígena deve ser pensada como “educação do bem viver”, orientada pela harmonia com a natureza, pelo respeito à diversidade e pela busca de autonomia.

A trajetória de Anderson nos permite reafirmar que o movimento indígena, mais do que um espaço de mobilização política, é também um território educativo, nele os jovens aprendem a dialogar, organizar-se, reivindicar direitos e projetar um futuro pautado na autonomia e na valorização cultural.

Assim, a partir da análise do relato de Anderson, reafirmamos também que a educação no contexto do movimento indígena é um processo comunitário, político, espiritual. Em síntese, a análise da narrativa de Anderson evidencia uma concepção ampliada de educação que abrange um processo formativo integral, fundamentado nos princípios da coletividade, da autonomia e da resistência.

5.5 "No movimento a gente aprende a pensar, a questionar e a não aceitar tudo calado"



Imagem 11: Yan Karipuna, indígena da aldeia Santa Izabel. Fonte: Arquivo Pessoal Yan, 2024.

Yan Yanoré dos Santos nascido na Aldeia Santa Izabel e, assim como os demais interlocutores desta pesquisa, representa a nova geração de indígenas que articula a formação escolar e acadêmica com o compromisso político, cultural e social de fortalecer as lutas do povo

Karipuna. Sua narrativa reflete a relação dinâmica entre educação, cultura e movimento indígena, apontando para a existência de um processo educativo que transcende os espaços formais de ensino e se consolida como um campo de formação política e identitária, seu envolvimento com o movimento indígena teve início de forma indireta, por meio de sua atuação profissional no Museu Kuahí dos Povos Indígenas de Oiapoque. Essa experiência o aproximou das práticas de preservação da memória e da cultura indígena, levando-o a uma reflexão sobre a importância do fortalecimento das identidades coletivas.

O museu, nesse contexto, assume papel pedagógico, funcionando como um espaço de educação não escolar, que contribui para a formação cultural e política dos jovens indígenas, conceito que dialoga com o pensamento de Catherine Walsh (2009) sobre as *pedagogias decoloniais*, que buscam romper com as estruturas eurocêntricas do saber e reafirmar epistemologias próprias dos povos originários.

Essa ideia é percebida a partir do seguinte trecho da fala de Yan:

Eu sempre participo das assembleias gerais na minha comunidade e em outras comunidades adjacentes, pra mim o movimento indígena é mobilização e organização da comunidade para a defesa de seus direitos e interesses [...]. Meu envolvimento com o movimento indígena começou de forma inesperada, quando assumi um cargo no Museu dos Povos Indígenas de Oiapoque, ao trabalhar com a preservação e divulgação da cultura e história dos povos indígenas, eu descobrir a riqueza e a diversidade das tradições lutas dessas comunidades, isso me levou a me envolver mais profundamente com o movimento indígena, buscando entender melhor as necessidades e desafios enfrentados por essas comunidades e contribuir para a luta dos nossos direitos (Yan Karipuna, 2025).

Ao tratar da relação entre movimento indígena e educação, Yan afirma que há uma forte influência do primeiro sobre o modo como a educação é conduzida nas escolas indígenas, especialmente na valorização da língua materna e da cultura tradicional. Percebemos que essa visão está em consonância com as discussões de Baniwa (2019), que entende a educação escolar indígena como parte de um processo mais amplo de afirmação identitária e resistência cultural. Para o autor, a escola, quando articulada ao movimento indígena, torna-se um instrumento de empoderamento coletivo, pois “ensina os jovens a serem indígenas com orgulho e consciência política”.

Yan também destaca essa questão na seguinte argumentação:

Eu observo e uso como exemplo a minha aldeia Santa Isabel que existe uma grande relação e importância de formar jovens críticos para atuarem nos espaços do movimento indígena e essa educação começa em casa, pois o movimento indígena tem influenciado em como a educação é trabalhada nas escolas indígenas com um foco muito grande na apresentação da cultura e da

língua materna (Yan Karipuna, 2025).

Yan reconhece ainda que o processo educativo do movimento indígena é singular, baseado nas tradições, valores e na preservação da cultura. Essa forma de aprendizado, transmitida entre gerações e orientada pelo respeito à natureza, reflete uma pedagogia ancestral, que se apoia nos conhecimentos tradicionais e nas experiências comunitárias. Yan também reforça que o aprendizado ocorre através da convivência, da oralidade e da observação das práticas cotidianas, um modelo formativo que se diferencia da educação ocidental formal, mas que se complementa a ela.

Olha Fabrício, o que eu consigo observar no processo educativo do movimento indígena é um processo único que se baseia no ensinamento das tradições como o nosso ritual do Turé dos valores comunitários na preservação da nossa cultura e todo esse processo de aprendizagem é transmitido de forma oral pelas pessoas mais velhas da aldeia né! [...]. Na transmissão de conhecimento tradicional e no respeito a natureza [...]. Tem sido uma experiência nova na qual tive a oportunidade de aprender sobre a rica cultura e história de nós povos indígenas na qual me permitiu entender muito mais as necessidades e os desafios enfrentados por nós indígenas [...]. Eu acredito, que as lideranças mais antigas que estão hoje a frente do movimento indígena, estão depositando uma confiança enorme em nós jovens, para que no futuro a gente possa dar continuidade no movimento, por isso que eu vejo esses ensinamentos das lideranças mais experientes com nós jovens, essa é a impressão o sentimento que tenho [...]. E, eu também já tenho a noção que isso é uma responsabilidade muito grande né! (Yan Karipuna, 2025).

Ao relatar sua trajetória de aprendizado no movimento indígena, Yan ressalta que sua vivência tem sido marcada por descobertas e pela compreensão mais profunda das realidades e desafios enfrentados pelos povos indígenas. Essa experiência o fez perceber que a educação, dentro do movimento, é também um processo de conscientização e empoderamento, semelhante ao que Freire (1996) denomina de educação problematizadora, na qual o sujeito se reconhece como agente histórico de transformação. Assim, o movimento indígena se configura como espaço de produção de saberes críticos e emancipatórios, que contribuem para o fortalecimento das lideranças e para a defesa dos direitos coletivos.

Pra mim, participar do movimento indígena foi como abrir os olhos de verdade pra muita coisa que eu antes nem entendia direito. A gente vai aprendendo na prática, ouvindo os mais velhos, participando das reuniões, das lutas, das viagens... e aí começa a entender o tamanho dos desafios que nosso povo enfrenta todo dia. Não é só sobre estudar na escola, é sobre aprender a se posicionar, a defender o nosso território, nossa cultura, nossos direitos. No movimento a gente aprende a pensar, a questionar e a não aceitar tudo calado. A gente percebe que pode fazer a diferença, que não é só espectador, é parte da história. Isso fortalece a gente como jovem, dá coragem pra seguir em frente e assumir liderança também, o movimento

ensina a lutar com consciência (Yan Karipuna, 2025).

Yan também atribui grande importância à participação da juventude no movimento indígena, afirmando que o envolvimento desde cedo auxilia na compreensão dos direitos e na preparação para assumir papéis de liderança, esse aspecto reforça a ideia de que o movimento indígena desempenha um papel educativo essencial na formação das novas gerações, atuando como um campo de socialização política e cultural.

Para Ailton Krenak (2019), a juventude indígena representa a continuidade das lutas e dos saberes ancestrais, pois “é através dela que o sonho coletivo de existência dos povos originários permanece vivo”. Yan, ao expressar essa consciência, demonstra compreender que a juventude é elemento vital para a continuidade da luta e para o fortalecimento da identidade Karipuna. No que se refere ao pertencimento, Yan afirma sentir-se parte integrante do processo educativo e do movimento indígena, sobretudo por meio de seu trabalho de valorização da cultura no Museu dos Povos Indígenas, essa resposta revela um sentimento de responsabilidade e engajamento, demonstrando que o jovem se reconhece como educador e guardião do conhecimento tradicional, esse pertencimento reforça a concepção de que a educação indígena é um processo coletivo e comunitário, onde ensinar e aprender se confundem com viver e compartilhar experiências.

Pra nós, jovem Karipuna, tá dentro do movimento desde cedo é muito importante, porque é ali que a gente aprende quem a gente é de verdade, aprende sobre nossos direitos, nossa história e a força do nosso povo, a gente vai crescendo já com essa responsabilidade, entendendo que no futuro pode ser a nossa vez de assumir uma liderança, o movimento ensina a gente a falar, a se posicionar e a não ter vergonha da nossa identidade, a gente é quem vai dar continuidade no que os mais velhos começaram, eu me sinto muito parte disso tudo, principalmente no trabalho que faço no Museu dos Povos Indígenas, onde a gente ajuda a valorizar nossa cultura, nossa história e nossos saberes, lá eu aprendo com os anciãos e também ensino quem vem visitar, isso dá um sentimento grande de responsabilidade, de cuidar daquilo que é nosso, pra mim, ser jovem Karipuna é aprender todo dia com a comunidade, viver a cultura e ajudar a manter viva a nossa identidade e a nossa luta (Yan Karipuna, 2025).

Observa-se que Yan compreende o movimento indígena como um espaço de mobilização e organização comunitária, voltado à defesa dos direitos e interesses coletivos, essa definição revela um entendimento de educação como prática social e política, no sentido freiriano de que “a educação é um ato político e libertador” (Freire, 1996). Yan demonstra perceber o movimento não apenas como instância de reivindicação, mas também como um

lugar de aprendizagem, onde se constroem valores de solidariedade, respeito e compromisso com o bem comum.

Percebe-se que a narrativa de Yan expressa uma compreensão ampliada da educação, entendida como prática cultural, política e identitária. Sua narrativa demonstra que o processo educativo do movimento indígena atua como um mecanismo de resistência e fortalecimento das identidades coletivas, configurando-se como um espaço de aprendizagem permanente, em que a juventude é formada para atuar na defesa do território, da cultura e dos direitos de seu povo.

Dessa forma, Yan traduz em sua trajetória o papel da juventude indígena Karipuna como herdeira e protagonista da continuidade do movimento, sua experiência evidencia que o movimento indígena é, simultaneamente, um espaço de formação humana e um instrumento político-pedagógico, capaz de unir saberes tradicionais, práticas comunitárias e educação formal. Assim, o processo educativo no interior do movimento indígena, conforme observado no depoimento de Yan, reafirma a concepção de que educar é resistir, e que o ato educativo, nas comunidades indígenas, está intrinsecamente ligado à defesa da vida, da memória e da identidade dos povos originários. Yan, como os demais colaboradores da pesquisa atribuem o espaço do movimento indígena como uma função formadora que ultrapassa a militância política e alcança o campo pedagógico, entendendo-o como um espaço de aprendizado social e cultural. De modo geral, a fala de Yan demonstra uma percepção de que o movimento indígena é entendido como um dos lócus privilegiado de aprendizagem e resistência.

5.6 “Nós jovens somos a ponta da lança”



Imagem 12: Lia Karipuna, indígena da aldeia Santa Izabel. Fonte: Arquivo Pessoal Lia, 2024

Lia Roberta Gomes de Araújo indica que o seu retorno ao Oiapoque, por volta dos 19 a 20 anos, proporcionou-lhe a possibilidade de reconectar-se com suas raízes, conhecer sua família extensa e reconstruir seu sentimento de pertencimento. Essa experiência desencadeou um processo de (re)construção identitária, no qual a convivência com parentes, a participação comunitária e o contato com o território permitiram que ela se reconhecesse como sujeito pleno dentro da coletividade. Ela relata:

Passei a minha infância inteira no Amazonas, depois fui crescendo entre Amazonas e Roraima. A minha bisavó Xandoca estava muito doente e a minha avó tinha que cuidar dela no território. E era muito difícil para me levar também, tanto porque as passagens são caras, e porque ela teria que cuidar da minha bisavó, ela achava que ela não daria conta de cuidar de mim, por conta disso eu cresci fora do território [...] Chegando aqui [...] eu sempre falo que foi a primeira vez que realmente me senti em casa [...] Eu me reconheci como ser humano existente no mundo [...] consegui me entender como ser humano nesse espaço [...] Eu pude conhecer mais sobre as minhas origens, e eu fui acolhida por essas pessoas que são também minha família, e eu consegui me entender como ser humano nesse espaço, então, a partir daí eu entrei na faculdade, agora eu curso Letras na UNIFAP, no campus binacional de Oiapoque, trabalho hoje no Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Oiapoque, que também é um braço do movimento indígena, só existe por conta do movimento indígena, e a gente faz esse trabalho também, apesar de ser vinculado ao Governo do Estado do Amapá, nós estamos sempre nas pautas, nós estamos sempre trabalhando em prol do movimento indígena, então, até o momento, a minha trajetória tem sido essa (Lia Karipuna, 2025).

Esse processo vivenciado por Lia confirma a concepção de Bardin (2011), segundo a qual os sentidos atribuídos pelos sujeitos à própria trajetória emergem das interações sociais e dos contextos culturais que os formam. O território, portanto, não se reduz a um espaço geográfico, mas constitui dimensão simbólica e afetiva fundamental para a constituição da identidade indígena. A inserção de Lia no movimento indígena ocorre logo após sua chegada ao território no final de 2019, sendo impulsionada tanto por experiências pessoais quanto por motivações coletivas. Ela mesma afirma exercer diversas funções de liderança, registrando que:

Eu sou coordenadora regional da APOIANP, aqui na região do Oiapoque, do baixo Oiapoque. Eu sou também coordenadora da Juventude Indígena da cidade do Oiapoque, dentro da OIJO e no momento, mais recentemente, eu entrei também como coordenadora secretária da AIKA (Lia Karipuna, 2025).

O movimento indígena é compreendido por ela como espaço político, formativo e existencial, onde se consolida a luta coletiva e o fortalecimento das identidades. Nesse sentido, o movimento funciona como instância educativa não formal, que articula práticas tradicionais, diálogo comunitário, rituais, assembleias e formas próprias de tomada de decisão. Observe em suas palavras:

O movimento indígena é força, é diálogo, é resistência, somos organizados enquanto movimento indígena desde a década de 70, não é uma coisa que aconteceu hoje, agora. [...] Ele é o que nos mantém de pé, unidos, que protege os nossos territórios [...] O movimento indígena está presente [...] na educação, no dia a dia, no plantio das roças, no trabalho comunitário [...] quando eu ensino para a criança dentro do território por que ela precisa cuidar da terra, eu estou ensinando também o que é o movimento indígena, porque o movimento indígena é isso, é esse cuidado e é esse processo (Lia Karipuna, 2025).

A juventude assume protagonismo nessa dinâmica, para Lia, os jovens constituem a base de continuidade do movimento indígena, desempenhando papel estratégico na manutenção das lutas, na articulação política e na defesa do território. A formação das juventudes ocorre pelo envolvimento direto nas assembleias, nos mutirões, nos debates e nas práticas comunitárias. Em sua percepção, ela afirma:

Nós, jovens, somos a “ponta da lança”, a gente quer chegar, a gente quer atravessar, a gente quer fazer e quer arrumar tudo e não necessariamente é isso, quando a gente chega no movimento é aí que a gente começa a entender a complexidade das relações entre os povos, as relações dentro dos próprios povos, como que a gente se relaciona com os povos da mesma região, com os povos de outras regiões, onde a gente se localiza nesse espaço político, então, esse processo educativo é um processo de vivência [...] A OIJO é uma escola para o movimento indígena [...] Desde muito cedo os jovens percebem quão precioso é aquele espaço [...] É muito bonito ver 200 ou 300 jovens sentados numa plenária, ouvindo as nossas discussões, colaborando com a gente,

trazendo os problemas das suas comunidades, trazendo a vontade que eles têm de estar participando, a vontade que eles têm de contribuir e o respeito que eles têm pelas lideranças mais velhas dizendo, olha, eu quero ser o futuro do movimento indígena (Lia Karipuna, 2025).

Assim como os demais colaboradores da pesquisa, Lia também reconhece no movimento indígena um espaço formativo, de aprendizado pela vivência, pela observação e pela participação, ressaltando seu caráter político e pedagógico. As organizações OIJO, AIKA e APOIANP, aparecem como “escolas” nas quais se aprende a agir coletivamente, a articular, a representar e a compreender as dinâmicas interétnicas.

Esse processo educativo apontado por Lia, conforme já destacamos anteriormente, é considerado não formal e se sustenta na troca intergeracional e na valorização dos saberes tradicionais, configurando o que Bardin (2011) denomina “formação de sentidos”, ou seja, o modo como os sujeitos constroem conhecimento a partir das práticas sociais e das experiências compartilhadas.

Ao refletir sobre a educação escolar e não escolar, Lia reconhece uma interdependência entre ambas, ou seja, o movimento indígena é a base política e ideológica das comunidades, influenciando o modo como se educa dentro e fora da escola. As práticas educativas tradicionais como o cuidado com a terra, a coletividade e o diálogo nas assembleias são concebidos como expressões pedagógicas do movimento. Essa percepção demonstra uma compreensão ampliada de educação, que não se restringe ao espaço escolar, mas se concretiza nas relações sociais e nas práticas cotidianas de cuidado e solidariedade.

Outro elemento relevante é a presença de referências formativas que sustentaram sua caminhada: Joyce Karipuna, seu tio Walter, sua mãe, Luene, Mara e diversas lideranças, conforme seu relato:

Eu fui incentivada pela Joyce Karipuna, também que é minha amiga comunicadora indígena, e ela me deu essa ideia de entrar nem imaginava que eu poderia, que eu conseguiria né, me sentia muito insegura ainda mas ela deu essa ideia, ela indicou meu nome, todo mundo apoiou, e foi assim o começo de tudo, a OIJO foi a porta de entrada pro movimento indígena pra mim [...] Eu também recebi muito apoio da minha família do meu tio Walter, que sempre conversa comigo, me aconselha, dos meus pais, da minha mãe, que sempre me apoia, às vezes eu tenho que sair daqui, passar dias fora e ela me ajuda e me incentiva, de outras pessoas do movimento indígena que eu conheci nessa trajetória, que são pessoas incríveis [...] Luene Karipuna, Mara Karipuna, que é vice-presidente da AIKA, também o professor Yanomami, que também conversou muito comigo ao longo dessa trajetória, Priscila Karipuna que é uma grande inspiração para mim também, entre outras lideranças, o cacique Jackson, que é o cacique da minha comunidade, que é um cacique que tem um grande espaço no meu coração, que é uma

pessoa que eu respeito muito, cacique Martinho que também é pajé [...] Os caciques, principalmente os caciques Karipuna, que são os caciques que eu sou mais próxima, mas os caciques no geral, eles são pessoas com as quais eu tenho um contato mais próximo, eles sempre me incentivam, conversam comigo, me apoiam e eu os apoio também, outros caciques de outras etnias, cacique Henrique do povo Palikur também sempre me recebeu muito bem [...] (Lia Karipuna, 2025).

Lia evidencia um processo formativo profundamente ancorado em relações afetivas, comunitárias e políticas, nas quais se destacam pessoas e organizações que atuam como referências significativas em sua caminhada dentro do movimento indígena. Sua inserção no movimento se deu inicialmente por incentivo de Joyce Karipuna, comunicadora indígena e amiga, que a motivou a participar da Organização Indígena da Juventude do Oiapoque, abrindo-lhe as portas para a militância e para o reconhecimento de seu papel enquanto jovem indígena.

Essa influência inicial foi reforçada pelo apoio constante de sua família, especialmente de seu tio Walter, figura conselheira e de orientação, e de sua mãe, que, além do incentivo afetivo, oferece suporte prático diante das demandas das viagens e atividades do movimento. No percurso de aprendizado e engajamento político, Lia cita ainda a presença inspiradora de Luene Karipuna e Mara Karipuna, ambas lideranças femininas atuantes e comprometidas com o fortalecimento do povo Karipuna e com a luta coletiva das mulheres indígenas. Outras referências que contribuíram para sua formação política e humana são Priscila Karipuna, apontada como uma grande inspiração, o professor Yanomami, que auxiliou em reflexões sobre as relações políticas entre os povos e lideranças tradicionais, como o cacique e pajé Jackson e Martinho, e o cacique Henrique, do povo Palikur, todos lembrados com profundo respeito e afeto pelo exemplo de liderança, diálogo e compromisso comunitário.

Lia destaca que o aprendizado dentro do movimento ocorre pela vivência, pela observação e pelo enfrentamento de desafios. Trata-se de um processo contínuo, no qual o jovem aprende com as lideranças, com os pais e com as próprias dificuldades. Esse tipo de aprendizagem experiencial confirma o caráter dinâmico e dialógico do processo educativo indígena, baseado na prática e na reflexão coletiva. O aprendizado é, portanto, construído “na luta”, em um contexto onde o conhecimento é inseparável da ação. Lia também descreve o aprendizado político vivenciado nas organizações:

Esse processo educativo é um processo de vivência, a primeira vez que a gente sai do território para ir para um grande movimento de Estado, de região, de um grande movimento a nível nacional, a gente normalmente se assusta um pouco, não tinha aquele conhecimento de como era, né, a gente vai adquirindo esse conhecimento a partir do momento que a gente vive, que a gente assiste [...] você aprende assistindo as coisas acontecerem [...] A APOIANP foi uma escola maior ainda (Lia Karipuna, 2025).

Além das referências pessoais, Lia destaca as organizações indígenas como espaços de formação e aprendizado contínuo. A OIJO é entendida como a escola inicial, a porta de entrada para o movimento, onde ela aprendeu o valor da coletividade e da representatividade da juventude indígena. A APOIANP, da qual é coordenadora regional do Oiapoque, representa um espaço mais amplo de amadurecimento político, de compreensão das relações interétnicas e institucionais e de enfrentamento das dificuldades vividas pelos povos indígenas da região de fronteira. Já a AIKA é apontada como um espaço de fortalecimento das lideranças tradicionais, onde Lia exerce atualmente a função de coordenadora secretária, reafirmando seu compromisso com as pautas de seu povo. Também o Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Oiapoque, onde trabalha, é compreendido como um braço do movimento indígena, uma instituição que dá continuidade à luta política e cultural por meio da preservação e valorização dos saberes tradicionais.

Esse caminho formativo transforma sua percepção, ao refletir sobre sua participação, Lia enfatiza a importância de estar no movimento desde jovem:

Eu sou outra pessoa, completamente diferente [...] muito mais consciente de si e do outro [...]. Eu me enxergo como parte disso [...] no movimento indígena todos nós fazemos parte desse processo educativo [...]. É vital que desde muito novo você esteja nesse espaço para se entender como ser humano [...] nós somos sujeitos políticos (Lia Karipuna, 2025).

Em vários momentos, Lia associa sua formação no movimento à construção de uma nova consciência de si, o ingresso nas organizações indígenas lhe permitiu “se entender como ser humano existente no mundo” e reconhecer sua voz e responsabilidade como mulher e liderança jovem. Essa transformação é evidência do processo formativo integral que o movimento indígena proporciona não apenas técnico ou político, mas também humano, ético e identitário. A análise das falas de Lia evidencia que o movimento indígena, para a juventude Karipuna, constitui-se como um espaço privilegiado de formação política, cultural e existencial, onde o saber se constrói pela convivência, pelo exemplo e pelo compromisso coletivo. O processo educativo descrito pela colaboradora transcende as fronteiras da escola, consolidando-se como uma pedagogia da vivência, da resistência e da ancestralidade.

Em sua fala, o movimento indígena aparece como um agente educativo de caráter emancipatório, que promove o fortalecimento da identidade e a autonomia dos sujeitos. A experiência de Lia ilustra como a educação indígena é, ao mesmo tempo, um processo de afirmação cultural e de formação cidadã, no qual a juventude se reconhece como herdeira e

guardiã de um legado ancestral. Lia expressa uma vivência educativa que se dá no e pelo movimento indígena, revelando a força pedagógica das organizações indígenas como espaços de aprendizado, de liderança e de resistência.

Enfim, ao realizar uma análise comparativa das narrativas de Mara, Luene, Anderson, Yan e Lia permite identificar importantes convergências acerca dos significados atribuídos ao processo educativo vivenciado no movimento indígena. Apesar das trajetórias individuais distintas, todos os colaboradores compreendem que a educação ultrapassa os limites da escola formal e se realiza por meio das experiências comunitárias, da convivência com os mais velhos, das assembleias, das mobilizações políticas e das práticas culturais desenvolvidas no território.

Um primeiro ponto de convergência refere-se ao reconhecimento da ancestralidade como fundamento do processo educativo. Mara enfatiza que o aprendizado ocorre por meio das narrativas dos mais velhos, das práticas comunitárias e da transmissão intergeracional de conhecimentos. Yan reforça essa mesma compreensão ao destacar a oralidade, os ensinamentos sobre o Turé e o respeito à natureza como elementos centrais da formação indígena. Luene, por sua vez, associa sua formação às experiências familiares e às lideranças tradicionais de sua família, enquanto Lia e Anderson destaca que a participação desde a juventude permite compreender quem se é e qual o lugar que se ocupa no coletivo.

Outra convergência evidente é a percepção do movimento indígena como espaço de formação política. Para todos os colaboradores, o movimento ensina a defender direitos, compreender questões territoriais, participar dos debates públicos e assumir responsabilidades coletivas. Anderson enfatiza essa dimensão ao relatar sua participação na criação da AIKA e em diferentes espaços institucionais de representação indígena. Yan afirma que o movimento ensina a “pensar, questionar e não aceitar tudo calado”, associando diretamente educação e consciência política. Luene, por sua vez, compreende o movimento como uma escola viva, responsável pela formação de novas lideranças e pela continuidade das lutas históricas do povo Karipuna.

Entretanto, embora exista consenso sobre a importância do movimento indígena, as narrativas revelam diferentes formas de inserção nesse processo educativo. Mara e Luene apresentam trajetórias fortemente influenciadas por suas famílias e por lideranças tradicionais, demonstrando que o engajamento político começou ainda na infância, por meio do acompanhamento das reuniões, assembleias e atividades comunitárias. Já Yan apresenta uma trajetória distinta, pois seu envolvimento mais intenso com o movimento ocorreu a partir da atuação profissional no Museu Kuahí, espaço que ampliou sua compreensão sobre a cultura, a

história e os desafios enfrentados pelos povos indígenas. Essa diferença não representa uma contradição, mas evidencia que os caminhos de formação política podem ocorrer tanto por meio da família quanto por instituições culturais e educativas.

As narrativas também revelam diferentes ênfases sobre os sentidos do processo educativo. Enquanto Anderson enfatiza a dimensão organizativa e institucional da luta indígena, destacando associações, conselhos, políticas públicas e representatividade política, Mara privilegia a dimensão comunitária e intergeracional da educação, associando-a à ancestralidade, à transmissão de conhecimentos e à formação de novas lideranças. Yan enfatiza a conscientização política e o aprendizado decorrente da participação nas mobilizações e assembleias. Já Lia concentra sua reflexão nos efeitos subjetivos da participação política, afirmando que o movimento a tornou uma pessoa mais consciente de si mesma e de seu papel social.

As tensões presentes nas narrativas aparecem sobretudo na relação entre juventude e liderança. Luene relata que, quando era mais jovem, enfrentava dificuldades para compreender os debates políticos e jurídicos realizados nas reuniões, sentindo-se limitada diante da experiência das lideranças mais velhas. Em contraste, Lia afirma que a participação precoce é fundamental para que os jovens se reconheçam como sujeitos políticos e assumam responsabilidades coletivas. Essa aparente divergência não configura uma contradição propriamente dita, ao contrário, revela diferentes etapas do mesmo processo formativo. Enquanto Luene evidencia os desafios iniciais da aprendizagem política, Lia destaca os resultados produzidos por essa trajetória de participação contínua.

Outra tensão identificada refere-se ao papel das mulheres no movimento indígena. Mara relata que sua trajetória foi marcada por obstáculos decorrentes da condição de jovem mulher em espaços tradicionalmente ocupados por homens. Luene também evidencia desafios enfrentados ao longo de sua formação política e atuação como liderança. Essas experiências revelam que, embora o movimento indígena seja percebido como espaço educativo e emancipador, ele também reproduz desafios internos relacionados às relações de gênero, exigindo das mulheres indígenas processos adicionais de afirmação e reconhecimento.

Por fim, um aspecto particularmente significativo é que todos os colaboradores compartilham a percepção de que o movimento indígena não deve ser compreendido apenas como espaço de reivindicação política, mas como um território educativo permanente. Mara o define como uma educação comunitária, cultural e política. Luene o entende como uma escola viva de resistência. Anderson o associa à formação para a autonomia e para a gestão coletiva

dos direitos indígenas. Yan o percebe como um espaço de conscientização e fortalecimento identitário. Lia o interpreta como um processo de transformação pessoal, política e existencial.

Dessa forma, o cruzamento das narrativas demonstra que, embora existam diferentes trajetórias, experiências e ênfases, os colaboradores convergem na compreensão de que o movimento indígena constitui um espaço privilegiado de formação humana, política, cultural e identitária. As diferenças observadas não fragilizam os resultados da pesquisa; ao contrário, enriquecem a análise ao revelar a pluralidade de experiências que compõem o processo educativo vivenciado pela juventude Karipuna da aldeia Santa Izabel. Esse conjunto de narrativas confirma que a educação produzida no interior do movimento indígena é simultaneamente um processo de aprendizagem, resistência, afirmação identitária e preparação das novas gerações para a continuidade das lutas coletivas do povo Karipuna.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação teve como propósito compreender as percepções e os significados atribuídos pelos jovens Karipuna da aldeia Santa Izabel ao processo educativo vivenciado no contexto do movimento indígena. Evidenciou-se que a educação, em sua dimensão ampliada, constitui um espaço de formação integral que articula saberes tradicionais, práticas comunitárias e experiências escolares, configurando-se como instrumento de resistência, fortalecimento identitário e continuidade cultural.

A análise das narrativas revelou que, na percepção dos jovens Karipuna, a educação ultrapassa os limites da instituição escolar e está intrinsecamente ligada à vida comunitária, à ancestralidade e ao território. A transmissão de saberes entre gerações, realizada sobretudo pela oralidade, pela observação e pela participação nas atividades coletivas, constitui a base de uma pedagogia própria, ancorada na experiência, no pertencimento e na espiritualidade. Nessa perspectiva, o território emerge como espaço educativo e espiritual, fundamental para a reprodução da vida, da memória e da cultura do povo Karipuna.

Constatou-se que o movimento indígena assume um caráter pedagógico e formativo, funcionando como uma verdadeira escola de vida, as assembleias, encontros, mobilizações e práticas cotidianas revelam-se espaços de aprendizagem pela escuta, pelo convívio e pela participação coletiva. Nesse ambiente os jovens desenvolvem valores, princípios e estratégias de luta, construindo modos próprios de compreender o mundo e de atuar politicamente em defesa de seus direitos. Assim, o movimento indígena consolida-se como locus privilegiado de produção de saberes, no qual o conhecimento indígena e o conhecimento escolar dialogam de forma crítica e complementar.

Os jovens Karipuna da aldeia Santa Izabel desempenham papel decisivo na continuidade e no fortalecimento do movimento indígena local, suas atuações abrangem a defesa dos direitos territoriais, a valorização cultural, a preservação dos saberes tradicionais e a participação em espaços políticos e organizativos. Esse protagonismo juvenil articula as lutas históricas de seus antepassados com as demandas contemporâneas, evidenciando que a juventude indígena atua como mediadora entre tradição e o mundo contemporâneo. Tal mediação não representa ruptura, mas a ressignificação de conhecimentos externos à luz dos valores e princípios indígenas, fortalecendo novas formas de resistência.

Os dados também indicam que os jovens crescem em um ambiente marcado pela convivência intergeracional, pela aprendizagem prática e pela participação nas decisões

comunitárias. O aprendizado com avós, pais, pajés, caciques e demais lideranças constitui um dos pilares do processo educativo, baseado no respeito, na reciprocidade e na responsabilidade coletiva. Nesse processo, as lideranças mais experientes compartilham narrativas históricas, memórias de resistência e ensinamentos políticos e culturais, enquanto os jovens contribuem com novas percepções, energia e estratégias para a continuidade das lutas do povo Karipuna.

Observou-se, ainda, que a escola indígena ocupa papel relevante na mediação entre saberes indígenas e conhecimentos acadêmicos. Quando pautada por uma perspectiva intercultural, a educação escolar contribui para a formação de uma consciência coletiva e para o fortalecimento do protagonismo dos jovens Karipuna. Nesse contexto, a escola da aldeia Santa Izabel configura-se como espaço de resistência cultural, valorizando a língua Kheuol, as práticas tradicionais, os rituais, o artesanato e os conhecimentos sobre a natureza. Tal articulação permite que os jovens se reconheçam como sujeitos históricos e políticos, comprometidos com a continuidade cultural de seu povo.

Do ponto de vista teórico, a pesquisa dialogou com autores que compreendem a educação como prática social transformadora e libertadora, bem como com reflexões de pensadores indígenas e indigenistas que defendem uma educação diferenciada, bilíngue e intercultural, pautada na autonomia, no território e na identidade. Esses referenciais evidenciam que a educação indígena não pode ser reduzida à escolarização formal, pois envolve dimensões espirituais, políticas e comunitárias fundamentais para a continuidade da vida e da cultura dos povos originários.

Metodologicamente, a abordagem qualitativa e a análise de conteúdo mostraram-se adequadas para compreender as falas dos jovens como expressões de uma cosmovisão própria. As principais categorias que identificamos no decorrer das análises dos dados foram: resistência, identidade, coletividade e formação política, o que sintetiza o núcleo de sentido do processo educativo Karipuna, constituído na vivência cotidiana e nas práticas coletivas de afirmação cultural e luta por direitos.

Os resultados reforçam que a educação indígena é um campo de disputa simbólica e política, no qual se entrelaçam memórias, saberes e projetos de futuro, quando articulada ao movimento indígena, a escola torna-se instrumento de emancipação, promovendo a autonomia comunitária e o fortalecimento das identidades coletivas. Dessa forma, o reconhecimento das especificidades culturais e epistemológicas dos povos indígenas é condição essencial para a efetivação de políticas públicas educacionais que respeitem seus modos próprios de aprender e ensinar a partir de suas línguas e suas cosmologias.

A análise das narrativas dos cinco jovens colaboradores revelou dimensões comuns que caracterizam a juventude Karipuna contemporânea, tais como: a profunda conexão com o território e com os saberes ancestrais; a atuação ativa em organizações e espaços de representação indígena; a centralidade dos processos educativos intergeracionais baseados na oralidade e na participação comunitária; a conciliação entre educação formal e não formal; a ampliação da consciência política em torno de questões territoriais, ambientais e de direitos; a relação espiritual e ética com a natureza; e o compromisso com a continuidade cultural frente aos desafios coloniais contemporâneos.

Diante das observações contidas no escopo desta pesquisa, bem como do acompanhamento que faço do movimento indígena desde minha adolescência, posso afirmar que esses jovens não são apenas participantes ou figurantes no movimento indígena, mas protagonistas de um movimento de resistência, reinvenção cultural e luta política na região do Oiapoque!

Assim, o processo educativo vivenciado no movimento indígena constitui uma experiência formativa ampla, que integra dimensões culturais, políticas, espirituais e comunitárias. Ao participar das práticas do movimento, os jovens desenvolvem competências como liderança, oratória, organização comunitária e articulação política, fundamentais para a defesa de seus territórios e para a afirmação de seus direitos coletivos.

Por fim, esta dissertação representa não apenas um esforço acadêmico, mas também um compromisso ético e político com a luta do povo Karipuna e dos povos indígenas do Oiapoque e do Brasil. O estudo reafirma a importância de ouvir as vozes da juventude indígena que, ao mesmo tempo em que preserva as tradições de seus antepassados, constrói novos caminhos para o futuro. Como pesquisador e sujeito desse processo, reconheço que a educação indígena é, sobretudo, um ato de resistência e de esperança, um caminho coletivo de (re)existência que assegura a continuidade da memória, da cultura e da vida dos povos originários.

REFERÊNCIAS

- AIKA – Associação do Povo Indígena Karipuna. **Relatório de Atividades 2017**. Oiapoque: AIKA, 2017.
- ASCENSO, João Gabriel da Silva. **“Como uma revoada de pássaros”: uma história do movimento indígena na ditadura militar brasileira**. 2021. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.
- ASCENSO, João Gabriel da Silva. Ângelo Cretã e Jair de Oliveira: **dois vereadores indígenas, a tutela do estado e a emancipação**. Revista Transversos. Rio de Janeiro, n. 25, ago. 2022.
- APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. **Relatório sobre a participação indígena no Acampamento Terra Livre 2023**. Brasília: APIB, 2023.
- BANIWA, Gersem José dos Santos Luciano. **Educação para manejo e domesticação do mundo entre a escola ideal e a escola real : os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro**. 2011. 368 f. Tese(Doutorado em Antropologia)-Universidade de Brasília, Brasília, 2011.
- BANIWA, Gersem. **Educação escolar indígena no século XXI: encantos e desencantos** / Gersem Baniwa. — 1. ed. — Rio de Janeiro: Mórula, Laced, 2019.
- BANIWA, Gersem José dos Santos Luciano. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje** / Gersem dos Santos Luciano – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.
- BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 2011.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **Processos de construção da identidade étnica**. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 39, n. 2, p. 79–108, 1996.
- BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- BESSA FREIRE, José Ribamar. **A educação indígena e a escola: encontros de pedagogias**. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (orgs.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. 5. ed. Brasília: MEC/SECAD, 2011. p. 217-236.
- BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970-2009)**. Brasília: Universidade de Brasília, 2010.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação**. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília: Senado

Federal, 1988.

BRIGHENTI, Clovis Antonio; HECK, Egon Dionisio (org.). **O movimento indígena no Brasil: da tutela ao protagonismo (1974-1988)**. Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2021.

BRITO, Edson Machado de. **Os Karipuna do Amapá e a educação: tensões sociais e resistência na fronteira com a Guiana Francesa**. In: XXVII Simpósio Nacional de História, 2013, Natal. *Conhecimento histórico e diálogo social*. São Paulo: ANPUH, 2013. Disponível em: https://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1374090432_ARQUIVO_OsKaripuna doAmapaeaeducacao.pdf?> ANPUH – artigo completo

CANDAU, Vera Maria. **Educação intercultural: entre o multiculturalismo e a crítica à homogeneização cultural**. *Cadernos de Pesquisa*, n. 110, p. 45–60, 2000.

CANDAU, Vera Maria. **Educação intercultural: entre afirmações e desafios**. Petrópolis: Vozes, 2012.

CANDAU, Vera Maria. **Educação intercultural na América Latina: questões e desafios**. Petrópolis: Vozes, 2008.

CANDAU, Vera Maria. **Educação intercultural: mediações necessárias**. *Cadernos de Pesquisa*, n. 116, p. 83–99, jul. 2002.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade**. São Paulo: Editora Z, 2000.

CASTRO, José Alexandre Limirio de. Espaços descolonizados: O movimento indígena e a luta no protagonismo escolar. 2023. 19 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2024.

Conselho Indigenista Missionário (CIMI). **Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2023**. Brasília: CIMI, 2024.

CORDEIRO, A. A. de S.; SILVA, E. A. C. da; MENDES, D. M. **“Amazonizar”: educação e ontologia política dos povos amazônicos**. *Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação*, Araraquara, v. 19, n. esp.3, p. e19482, 2024.

CORREIA, Francinei Narciso. **“Esta assembleia é de índio e não de branco, e então só índio tem que estar presente”: a organização da Assembleia Indígena Nacional na Aldeia Kumarumã no ano de 1983**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena) – Universidade Federal do Amapá, Oiapoque, 2019.

CUCHE, Claude. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: Edusc, 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

CUNHA, Marina Costa. **Educação escolar indígena e a valorização da oralidade**. Curitiba: UFPR, 2016.

CHIZZOTTI, Antônio. **Pesquisa em ciências humanas e sociais**. 11. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

D'ANGELIS, Wilmar. **Educação indígena: O reconhecimento da diferença**. In: CANDAU, Vera Maria (org.). **Educação Intercultural: Experiências, reflexões e desafios**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

DE LA CADENA, Marisol. **Cosmopolítica indígena nos Andes: reflexões conceituais para além da política**. Tradução de Lucas da Costa Maciel e Fernanda Borges Henrique. Maloca: Revista de Estudos Indígenas | Campinas, SP | v. 2 | p. 1 - 37 | e019011 | 2019.

ELLIS, Carolyn. *The Ethnographic I: A Methodological Novel about Autoethnography*. Walnut Creek: AltaMira Press, 2004.

ESCOBAR, A. **Territórios da diferença: a ontologia política dos direitos ao território**. Territórios, Campinas, ano 3, n. 6, 2016.

FUNAI – Fundação Nacional do Índio. **Relatório de Demarcação da Terra Indígena Uaçá**. Brasília: FUNAI, 1999.

FUNAI - Fundação Nacional dos Povos Indígenas. **"Os povos indígenas do Oiapoque."** Disponível em: <https://www.gov.br/funai>. Acesso em: 16 jan. 2025.

FLEURI, Reinaldo Matias. **Interculturalidade e educação: perspectivas e desafios**. *Revista Brasileira de Educação*, n. 23, p. 16–35, 2003.

FLEURI, Reinaldo Matias. **Educação intercultural: desafios e perspectivas da educação para a diversidade cultural**. In: CANDAU, Vera Maria (org.). **Cultura(s) e educação: entre o crítico e o pós-crítico**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 47–62.

FLICK, Uwe. **Introdução à pesquisa qualitativa**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

FORQUIN, Jean-Claude. **Escola e cultura: as bases sociais e epistemológicas do conhecimento escolar**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

Formação de professores indígenas: repensando trajetórias / Organização Luís Donisete Benzi Grupioni. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da indignação**. São Paulo: UNESP, 2000.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia: Saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIMENO SACRISTÁN, José. **O currículo: uma reflexão sobre a prática**. Porto Alegre:

Artmed, 2002.

GOMES, Antônio Almir Silva. **Ensino de línguas e educação escolar indígena** / Antônio Almir Silva Gomes (organizador) - Macapá: UNIFAP, 2019.

GOODY, Jack. **Oralidade e escrita: uma questão de poder**. São Paulo: Editora UNESP, 2018.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

ISA - Instituto Socioambiental. **"Terra Indígena Uaçá."** Disponível em: <https://www.socioambiental.org>. Acesso em: 16 jan. 2025.

ISA - Instituto Socioambiental. **Relatório sobre a mobilização indígena no Oiapoque**. São Paulo: ISA, 2022.

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

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MACHADO, Tadeu Lopes. **A escola reivindicada: Educação Escolar no Contexto do Povo Indígena Palikur** / Tadeu Lopes Machado. — 2022.

MELIÀ, Bartomeu. **Educação indígena e alfabetização**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2009.

MELATTI, Julio Cezar. **Ritos de Passagem em Sociedades Indígenas**. São Paulo: Editora da Unesp, 2007.

MEHINAKU, Mutuá. **Tradição e transmissão oral: o papel dos anciãos na educação indígena**. São Paulo: Edusp, 2015.

MINAYO, Marília Cecília de Souza (Org.). **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

Organização Internacional do Trabalho (OIT). **Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais**. 1989.

Organização das Nações Unidas. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. Nova Iorque, 2007.

Pesquisa qualitativa com texto: imagem e som: um manual prático / Martín W. Bauer, George Gaskell (editores); tradução de Pedrinho A. Guareschi. – 7. ed. Petrópolis, RJ : Vozes, 2008.

RAMOS, Alcida Rita. **A presença indígena no Brasil contemporâneo: o movimento indígena e a sociedade nacional**. In: RICARDO, Carlos Alberto (org.). **Povos indígenas no Brasil 2006–2010**. São Paulo: ISA, 2012. p. 29–45.

RICARDO, Carlos Frederico B. **História Indígena na Amazônia: Dinâmicas e Conflitos**. São Paulo: Editora Antropológica, 1980.

RODON, J. **Povos Indígenas e Resistência na Amazônia Contemporânea**. Belém: UFPA, 2001.

SANTOS, Sinésia Forte dos. **As Assembleias dos Povos Indígenas do Oiapoque (1976-2017)**. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena) – Universidade Federal do Amapá, Oiapoque, 2018.

SILVA, Tânia Cristina da. **Oralidade e tecnologia: desafios da transmissão de saberes indígenas na era digital**. *Revista de Antropologia Contemporânea*, v. 10, n. 2, p. 89-104, 2019.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

Supremo Tribunal Federal (STF). **Recurso Extraordinário 1017365/SC (Tema 1031) – Decisão sobre o marco temporal**. Brasília, 2023.

TAVARES, Viviane Heringer. **Mulheres indígenas da Amazônia e política: análises a partir de 2018**. 2021. 113 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. **Educação indígena e escolarização: o que dizem os professores indígenas**. *Revista Brasileira de Educação*, v. 13, n. 37, p. 48–63, 2008.

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

VIDAL, Lux Boelitz. Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque. **Plano de vida dos índios e organizações indígenas do Oiapoque**. Oiapoque: APIO, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. **A Inconstância da Alma Selvagem**. São Paulo: Editora W, 1992.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, Sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época**. Quito: Abya-Yala, 2009.

WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual**. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 7–72.

ZIBECHI, R. **Territórios em Rebeldia**. São Paulo: Elefante, 2022.

Outras fontes:

MAIS DE 150 JOVENS INDÍGENAS SE REÚNEM EM OIAPOQUE. Disponível em: <https://institutoiepe.org.br/2011/07/mais-de-150-jovens-indigenas-se-reunem-em-oiapoque/> Acesso em: 16 set. 2023.

Jovens Amazonidas se articulam para pautar soluções climáticas na COP30. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2023/09/08/jovens-amazonidas-se-articulam-para-pautar-solucoes-climaticas-na-cop30> Acesso em 16 set. 2023.

RESOLUÇÃO Nº 510, DE 07 DE ABRIL DE 2016. Disponível em: <https://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2016/Reso510.pdf>. Acesso em 16 set. 2023.

Oiapoque concentra 71% de toda população indígena do Amapá, aponta Censo. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/ap/amapa/noticia/2023/08/07/oiapoque-concentra-71percent-de-toda-populacao-indigena-do-amapa-aponta-censo.ghtml>. Acesso em 22 de set. 2023.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo Demográfico 2022: Cidades e Estados: IBGE, 2023. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/ap/oiapoque.html>. Acesso em 10 fev. 2025.

Fontes orais:

ALCIMARA Anicá dos Santos. Entrevista concedida a Fabrício Narciso dos Santos. Aldeia Santa Izabel, Terra Indígena Uaçá. 2025.

ANDERSON Santos Martins. Entrevista concedida a Fabrício Narciso dos Santos. Aldeia Santa Izabel, Terra Indígena Uaçá. 2025.

LIA Roberta Gomes de Araújo. Entrevista concedida a Fabrício Narciso dos Santos. Aldeia Santa Izabel, Terra Indígena Uaçá. 2025.

LUENE Anicá dos Santos. Entrevista concedida a Fabrício Narciso dos Santos. Aldeia Santa Izabel, Terra Indígena Uaçá. 2025.

YAN Yanoré dos Santos. Entrevista concedida a Fabrício Narciso dos Santos. Aldeia Santa Izabel, Terra Indígena Uaçá. 2025.

WALTER, Vasconcelos dos Santos. Entrevista concedida a Fabrício Narciso dos Santos. Aldeia Santa Izabel, Terra Indígena Uaçá. 2025.

ROTEIRO DE ENTREVISTA – DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Pesquisador: Fabrício Narciso dos Santos

Título da pesquisa: Percepções e Significados do Processo Educativo no Movimento

Indígena: Um Estudo com Jovens Karipuna, da Aldeia Santa Izabel/Amapá

Público-alvo: Jovens indígenas Karipuna da Aldeia Santa Izabel

Objetivo da entrevista: Investigar as percepções dos jovens sobre o processo educativo desenvolvido no contexto do movimento indígena local.

1. DADOS GERAIS DO ENTREVISTADO

- Nome:
- Idade:
- Sexo:
- Escolaridade:
- Você participa ou já participou de alguma atividade ligada ao movimento indígena local? Qual?

2. PERGUNTAS

1- Fale um pouco sobre sua trajetória de vida.

2- Para você, o que significa o movimento indígena local?

3- Você recebeu influência de alguém para entrar no movimento indígena? Se sim, de quem?

4- Você acha que existe relação entre o movimento indígena e a educação escolar e não escolar na aldeia? Se sim, como pode ser identificada essa relação?

5- Na sua opinião, o movimento indígena local tem algum papel na formação dos jovens da aldeia? Se sim, que tipo de formação é essa?

6- Você acha que existe um tipo próprio de "processo educativo" dentro do movimento indígena? Se sim, como é esse tipo de processo educativo do movimento indígena?

- 7- Conte um pouco sobre sua trajetória de aprendizado (ou que tem aprendido) no processo educativo do movimento indígena?
- 8- Você acha importante estar no movimento indígena desde jovem?
- 9- Para você, a pessoa indígena começa a se interessar pelo movimento indígena a partir de qual fase da vida (criança, adolescente, jovem, adulto, idoso)?
- 10- Qual a importância de ter a experiência do processo educativo do movimento indígena ainda na juventude?
- 11- Você se sente parte do processo educativo e do movimento indígena? Por quê?
- 12- Você gostaria de dizer mais alguma coisa sobre o processo educacional que existe dentro do movimento indígena local?
- 13- Você gostaria de falar mais sobre outras questões que não foram perguntadas?

**ALDEIA SANTA IZABEL
TERRA INDÍGENA UAÇÁ
MUNICÍPIO DE OIAPOQUE/AP**

À

Universidade Federal do Amapá-UNIFAP

Programa de Pós-Graduação em Educação-PPGED

Assunto: Carta de Anuência para Realização de Pesquisa Acadêmica

Prezados(as) Senhores(as),

Nós, representantes da comunidade indígena de Santa Izabel, localizada na Terra Indígena Uaçá, no município de Oiapoque, Estado do Amapá, vimos por meio desta declarar que estamos cientes e de acordo com a realização da pesquisa acadêmica de mestrado intitulada **“PERCEPÇÕES E SIGNIFICADOS DO PROCESSO EDUCATIVO NO MOVIMENTO INDÍGENA: UM ESTUDO COM JOVENS KARIPUNA DA ALDEIA SANTA IZABEL/AP”**, a ser conduzida pelo pesquisador indígena e membro da comunidade, **Fabrício Narciso dos Santos**, aluno do Programa de Pós-Graduação em Educação, da Universidade Federal do Amapá.

Informamos que a pesquisa tem por objetivo analisar a percepção dos jovens indígenas do povo Karipuna sobre o processo educativo no movimento indígena, a análise será realizada com base na percepção dos jovens da aldeia e será realizada em colaboração com a comunidade, respeitando os princípios éticos, culturais e os direitos de nossa população, conforme a legislação vigente e as diretrizes para pesquisas em comunidades indígenas. Nos comprometemos a apoiar a pesquisa no que for necessário, e esperamos que os resultados possam contribuir para o fortalecimento de nossa comunidade e para a valorização dos conhecimentos e saberes tradicionais.

Atestamos, ainda, que o pesquisador(a) apresentou à comunidade os objetivos, métodos e impactos esperados do estudo, e que todas as dúvidas foram devidamente esclarecidas. Sendo o que se apresenta para o momento, reiteramos nossa anuência e apoio à referida pesquisa.

Atenciosamente,

Aldeia Santa Izabel, 16 de setembro de 2024.


Jacson da Paixão Santos
Cacique



CONSELHO DE CACIQUES DOS POVOS INDÍGENAS DE OIAPOQUE
Centro de Formação Domingos Santa Rosa
Terra Indígena Uaçá – Oiapoque/AP
E-mail: ccpiooiapoque@gmail.com

Ofício nº 118/CCPIO/2024

Oiapoque/AP, 16 de outubro de 2024.

De Edmilson dos Santos

Coordenador do Conselho de Caciques dos Povos Indígenas de Oiapoque – CCPIO

Para Fabricio Karipuna

Pesquisador/UNIFAP

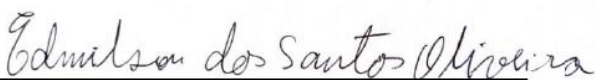
Assunto: Autorização para pesquisa

Prezado pesquisador,

Com os cumprimentos de honra, o Conselho de Cacique dos Povos Indígenas de Oiapoque vem através deste dar anuência para o projeto “Percepções e Significados do Processo Educativo no Movimento Indígena: um Estudo com Jovens Karipuna da Aldeia Santa Izabel/AP” conduzida pelo pesquisador indígena Fabricio Narciso dos Santos.

Sem mais para o momento, renovamos votos de estima e consideração.

Cordialmente,


Coordenador do CCPIO