

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS.
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

SILEUSA NATALINA MENEZES MONTEIRO

Da carne da terra se faz cerâmica: um fazer político de mulheres indígenas

MANAUS

2025

SILEUSA NATALINA MENEZES MONTEIRO

Da carne da terra se faz cerâmica: um fazer político de mulheres indígenas

Dissertação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), como requisito para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social, sob orientação.

Prof^ª. Dr^ª Maria Helena Ortolan

MANAUS

2025

Ficha Catalográfica

Elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

- M775c Monteiro, Sileusa Natalina Menezes
Da carne da terra se faz cerâmica: um fazer político de mulheres indígenas / Sileusa Natalina Menezes Monteiro. - 2025.
129 f. : il., color. ; 31 cm.
- Orientador(a): Maria Helena Ortolan.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Manaus, 2025.
1. Cerâmica. 2. Mulheres Indígenas. 3. Ancestralidade. 4. Conhecimentos. 5. Cerâmica Tukano . I. Ortolan, Maria Helena. II. Universidade Federal do Amazonas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título
-

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho aos meus pais Olavo Monteiro e Josefina Menezes, as mulheres indígenas fazedoras de cerâmica de Taracúá/Rio Uaupés e aos interlocutores. Meus agradecimentos por serem as referências teóricas desta Dissertação.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço a Deus pela minha vida e por ter proporcionado viver momentos tão intensos na minha trajetória acadêmica. Agradeço Avó da Argila, a agenciadora da “carne da terra” e as mulheres indígenas fazedoras de cerâmica e a todos do Distrito de Taracua. Gratidão aos meus pais Olavo Monteiro e Josefina Menezes. Ao meu companheiro de vida e da trajetória acadêmica Ronaldo Jose Garrido. À minha filha Nayra. Aos meus filhos Sebastian e Kaio. As minhas irmãs, irmão, sobrinhos e sobrinhas. Obrigado por tudo. Quem nasce nas cabeceiras de rios, podem se tornar Mestres e Doutores acadêmicos.

Agradeço também, ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, ao Coordenador professor Thiago Mota Cardoso e aos demais professores. Assim como agradeço a secretaria Simone.

Gratidão, a minha orientadora professora Maria Helena Ortolan (PPGAS-UFAM) pela parceria e orientações.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela concessão da bolsa de estudos durante os dois anos de Mestrado. As bolsas foram essenciais para minha permanência na universidade.

Aos membros do Colegiado Indígena (COLIND), a nossa luta é coletiva. Por uma UFAM (mais) Indígena!! E amazônida!

Ao parente Silvio Sanches Barreto Bará, obrigada por estar sempre disponível para diálogo e reflexividades Antropológicas indígenas.

Aos professores da Faculdade de Educação da Formação de Professores Indígenas, Gratidão. Obrigada pela força.

Enfim, agradeço a cada um que me ajudou a tecer esta Dissertação.

RESUMO

Esta Dissertação de Mestrado apresenta “da carne da terra” se faz cerâmica, conhecimento de mulheres indígenas transmitido de geração em geração, por meio da oralidade, que faz de sua prática no cotidiano um fazer político de mulheres indígenas no Alto Rio Negro. A pesquisa foi realizada junto às mulheres indígenas *di'i yerã numia*, mulheres fazedoras de cerâmica do território de Taracuí, localizada no Baixo Rio Uaupés, na Terra Indígena (TI) Alto Rio Negro, no Município de São Gabriel da Cachoeira/Amazonas. A compreensão de que há um fazer político das mulheres indígenas do território Taracuí ao produzirem "Cerâmica Tukano" está fundamentada no reconhecimento da agência etnopolítica feminina em contextos diários da vida de suas famílias, territórios e povos. Esta agência configura-se pelos conhecimentos que as mulheres indígenas possuem referenciadas pelas suas ancestralidades e repassadas de geração em geração, por meio da oralidade, técnicas, habilidades e vivências.

Palavras - Chave: Cerâmica - Mulheres indígenas – Ancestralidade – Conhecimentos – Cerâmica Tukano

ABSTRACT

This Dissertation of Master's degree presents "da carne da terra" by making ceramics, Knowledge of indigenous women transmitted from generation to generation, by means of oralidade, which makes its non-daily practice um make politics by indigenous women in Alto Rio Negro. The research was carried out together with indigenous women from the *di'i yerã numia*, women making ceramics from the Taracuí territory, located in the Lower Rio Uaupés, in the Terra Indígena (TI) Alto Rio Negro, in the Municipality of São Gabriel da Cachoeira/Amazonas. The understanding that a political action by indigenous women of the Taracuí territory with the production of "Cerâmica Tukano" is based on the recognition of the feminine ethno-political agency in the daily contexts of the life of their families, territories and communities. This agency is configured with the knowledge that indigenous women can be referenced by their ancestors and reviewed in their history, through oral practices, techniques, skills and experiences.

Keywords: Ceramic - Indigenous women – Ancestry – Knowledge – Ceramic Tukano

LISTA DE FIGURAS

Figura 01: Vista panorâmica de <i>Merë Weri Wi'i</i> (Distrito de Taracuí).....	16
Figura 02: O território de Taracuí está localizado na direção da seta.....	17
Figura 03: Aula no internato de Taracuí em meados do século XIX a século XX.....	22
Figura 04: Vera Lucia Castro Silva	39
Figura 05: Solange Azevedo	39
Figura 06: Maria Suzana Menezes Miguel	39
Figura 07: Rosalia Lopes Monteiro.....	40
Figura 08: Rosalina Vasconcelos Solano	40
Figura 09: Clara Mota Massa.....	41
Figura 10: Josefina Menezes	41
Figura 11: Sebastião Mario Lemos Duarte	41
Figura 12: Juvenal Fonseca Alencar.....	42
Figura 13: Olavo Monteiro	42
Figura 14: Peixe sendo moqueado e a cerâmica sendo seca no mesmo jirau.....	59
Figura 15: Processo de queima na estrutura feita de tijolo e cimento.....	60
Figura 16: Cerâmicas já queimadas exalando cheiro de terra queimada.....	61
Figura 17: Delineamento de grafismo em cerâmica com desenhos pintados no instrumento musical <i>kapiwaya</i>	64
Figura 18: Delineando grafismo no jabuti feito de cerâmica.....	65
Figura 19 e 20: Processo de enegrecimento.....	66
Figura 21: Início de caramelização	67
Figura 22: Manejo do fogo.....	67
Figura 23 e 24: Raspagem da crosta de argila que protege o grafismo. O marido ajuda a esposa.....	68
Figura 25: Neto da Maria Suzana Menezes Miguel modelando a “carne da terra”.....	71
Figura 26: Cerimônia de Premiação do Programa Ancestralidade de Valorização a Pesquisa: meio ambiente e raça. São Paulo/2024.....	75
Figura 27: <i>Peerütü</i> (pote para fermentar caxiri).....	81
Figura 28: Panela de cerâmica <i>Kipotü</i> , com a pintura em negativo desgastada pelo uso.....	82
Figura 29: Pedra de polir que pertenceu a Dona Idalina Brito do povo Tukano, avó paterna da Maria Suzana Menezes Miguel.....	94

Figura 30: A foto representa o diálogo entre a “carne da terra” e a AMIRT.....	98
Figura 31: Peças de “Cerâmica Tukano” expostas na Loja <i>Wariró</i>	107
Figura 32: Projeto Tecendo linhas para fortalecimento do "bem viver" de mulheres indígenas de Taracuá.....	113
Figura 33 e 34: Meus saudosos avôs paternos. Domingos Monteiro e Maria Lopes....	129
Figura 35 e 36: Mee saudoso avô materno, Benedito Menezes. Não tenho foto da minha avó, mas a flor representa a vó Natalia Correia.....	129
Figura 37: Meus pais Olavo Monteiro e Josefina Menezes.....	129

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

AMITRUT – Associação de Mulheres Indígenas de Taracú Rio Uaupés e Tiquié

AMIRT - Associação de Mulheres Indígenas da Região de Taracú

CAFI – Centro Amazônico de Formação Indígena

CESE – Coordenadoria Ecumênica de Serviço

COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazonia Brasileira

DMIRN – Departamento de Mulheres Indígenas do Rio Negro

FACED/UFAM – Faculdade de Educação/Universidade Federal do Amazonas

FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro

FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas

GATI – Projeto Gestão Ambiental e Territorial Indígena

IFCHS - Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

ISA - Instituto Socioambiental

INSS - Instituto Nacional do Seguro Social

PGTA – Plano de Gestão Territorial e Ambiental

PNGATI – Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial em terras Indígenas

PPGAS/UFAM – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas

TI - Terra Indígena

UEA – Universidade Estadual do Amazonas

UFAM – Universidade Federal do Amazonas

UFMG - Universidade Federal de Minas Gerais

UFRR - Universidade Federal de Roraima

1 Sumário	
INTRODUÇÃO	13
Contextualização: local da pesquisa e da pesquisadora.....	16
Sou do Povo <i>Imiko mahsã</i> (Dessana)	18
<i>Mosã Kayã</i> (Igarapé Urucum), território de surgimento dos <i>Dihputiro</i>	20
A sustentabilidade da família.....	25
CAPÍTULO I	34
A "CERÂMICA TUKANO" NO PAPERATURIRI	34
1.1 Indígenas modeladoras (es) de linha de pensamento na cerâmica	39
CAPÍTULO II.....	43
<i>DI'I YEKÕ</i> : A AGENCIADORA DA “CARNE DA TERRA”	43
2.1 O diálogo e a negociação com a avó da argila.....	43
2.2 O preparo da argila, modelagem e polimento.....	56
2.3 Após seca e queimada, inicia o processo dos desenhos de grafismos	58
2.4 O enegrecimento das peças de cerâmicas	65
2.5 As formas de agência da <i>Di'i Yekõ</i> (Avó da Argila) e suas transformações	70
CAPÍTULO III.....	78
AS MODELAGENS DA POLÍTICA DE TRANSMISSÃO DO FAZER CERÂMICA: MODOS DE CONSTRUIR, PRODUZIR E ATUALIZAR OS CONHECIMENTOS.....	78
3.1 <i>Anita Lemos (in memoriam)</i> , uma importante construtora de conhecimento do fazer cerâmica em Taracuí	83
3.2 As “outras” modelações de transmissão do fazer cerâmica.....	85
3.3 <i>Di'i mahsã numia</i> (mulheres de argila): a etnopolítica de mulheres de <i>Merë Weri Wi'i</i> na transmissão do conhecimento de fazer cerâmica	87
3.4 <i>Watesé perí</i> (pedras de polir): uma herança feminina na transmissão do conhecimento.....	93
3.5 Contar histórias de vida de mulheres de Taracuí com a perspectiva de um fazer político da "Cerâmica Tukano"	94

CAPÍTULO IV	98
DI'I YEKÕ GERA SUSTENTABILIDADE COM A “CARNE DA TERRA”	98
4.1 <i>Di'í Yekõ</i> e a economia indígena	101
4.2 <i>Di'í Yekõ</i> e a economia indígena na lógica do mercado	104
4.3 O desafio da venda de “Cerâmica Tukano”	106
4.4 A conciliação do fazer cerâmica e outros meios de sustentabilidade	110
Considerações finais	120
Sobre os desafios da pesquisa	121
Algumas das minhas conclusões com esta pesquisa	122
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	125
ANEXOS	129

INTRODUÇÃO

Convido os leitores a conhecerem o território de pesquisa e me conhecerem como pesquisadora do Povo Dessana: minha ancestralidade, minha trajetória para chegar ao espaço da Universidade Federal do Amazonas e ao território da pesquisa. Minha escrita etnográfica é permeada por contextos históricos, dialogando com o passado e com a contemporaneidade, para que se compreenda a relevância da ação feminina “da carne da terra se faz cerâmica”.

Antes de falar sobre o território da pesquisa e a minha trajetória, trago o significado do termo "território", como indígena pertencente ao povo Dessana e dialogando com indígenas antropólogos do Povo Baniwa e Tukano, para que o leitor entenda por que não uso as palavras “comunidade e aldeia”, a partir de um artigo escrito por mim sobre *Reflexões sobre gestão territorial e ambiental indígena e PGTA Dia Wii do Tiquié, Uaupés e Afluentes*. No artigo faço um diálogo com o antropólogo do Povo Baniwa Gersem Baniwa (Gersem José dos Santos Luciano) (2006) para fortalecer o significado do termo “território”. O artigo foi publicado no livro *Ecologias ressurgentes: práticas, relações e políticas do cuidado na Amazônia (2024)*, organizado pelos antropólogos Thiago Mota Cardoso e Melissa Santana de Oliveira.

[...] apresento o significado do termo território para nós indígenas. Território é mais que um conceito, é um espaço carregado de ancestralidade, espiritualidade, cosmologia, cosmopolítica, lugares sagrados (wamétisé), conhecimentos diversos e específicos, educação indígena, educação escolar indígena, vida coletiva e individual, pensado em gerações futuras, ligado a seres da natureza (Wai Mahsã) e à biodiversidade, assim como é permeado de valores e múltiplas práticas e discursos.

Conforme Luciano (2006, p. 101), Território é condição para a vida dos povos indígenas, não somente no sentido de um bem material ou fator de produção, mas como o ambiente em que se desenvolvem todas as formas de vida. Território, portanto, é o conjunto de seres, espíritos, bens, valores, conhecimentos, tradições que garantem a possibilidade e o sentido da vida individual e coletiva.

No território estão presentes o bem viver e o viver bem indígena, sustentabilidade, gestão territorial e ambiental, que são práticas que estão conectadas e interconectadas com as construções históricas e com o contemporâneo, visando o bem-estar e uma boa governança do território (Monteiro, 2024, p. 170)

Para complementar a minha concepção e a do Luciano (2006) sobre o território, trago a noção de território do antropólogo do Povo Tukano João Paulo Lima Barreto (2022). Concordo com o autor de que o conceito de “território” para nós indígenas do Alto Rio Negro “não se restringe ao território geográfico de caráter político -jurídico”,

está ligado também ao cuidado com o corpo por meio do *basesé* perpassando por quatro noções de território:

A primeira noção de território é a própria compreensão de ocupação do *waimahsã* e dos *mahsã* (humanos) do mundo terrestre, chamado de *umuko pati*. A segunda noção diz respeito aos locais, aos espaços e aos locais percorridos pela embarcação *pamuri-pirô-yukusu* em sua trajetória conduzindo os futuros humanos ao longo dos rios Amazonas e Negro denominados de *pamumuhânuukâke dita*. A terceira noção é de *buankâke dita*, que diz respeito aos espaços onde cada unidade social passou a ocupar após a passagem da condição de *waimahsã* para a condição de humano. A quarta concepção de território é o espaço pós-morte, denominado de *mahsã werikârã*. Essas noções são de suma importância, pois fazem parte da concepção do cuidado do corpo na medida em que são arroladas no processo de *heriporã bahsese*. (Barreto, 2022, p. 100)

São estas concepções de território que me levam a usar a palavra “território”, ao referir aos locais da minha ancestralidade, mobilidades, de pertencimento étnico e ao local de pesquisa. Os termos “comunidade e aldeia”, por mais que sejam usuais no cotidiano no Alto Rio Negro, compreendo que são termos formulados em contextos coloniais e que, por isso, não contemplam as outras formas de vida presente no território que são indissociáveis a vida humana e que coexistem dentro de um território. Pretendo aprofundar o sentido do termo “território” no Doutorado em Antropologia Social.

Outro ponto que quero esclarecer aqui, é sobre o uso de algumas palavras na língua indígena Tukano. Na atualidade, o modo de vida dos povos indígenas tem novas configurações em consequências do processo colonizador que apresentou novas sociabilidades, linguagem, formas de moradia, unidade familiar e trabalho. Por isso, a prática e o discurso dos povos indígenas, no contemporâneo são conectados ao modo de viver próprio e aos outros modos de viver. Os outros modos de viver que considero aqui são práticas que um povo indígena se apropria e ressignifica para fazer parte do seu cotidiano como a língua, educação escolar, as tecnologias não indígenas, a saúde pública, economia e outras políticas públicas. Assim, nós do Povo Dessana, somos majoritariamente falantes de língua indígena Tukano e falamos a língua Portuguesa, no contemporâneo.

Esta Dissertação tem algumas palavras escritas na língua indígena Tukano, escritas da forma como falo e da forma como compreendo que poderiam ser escritas,

pois na região do Triângulo Tukano¹ que envolve os Distritos de Taracuí, Iauaretê e Pari-Cachoeira, não há uniformidade de fala e da escrita e sim há diversidade de dialetos e formas de pronunciar, isso não invalida um modo de falar ou escrita.

A língua indígena Tukano que eu falo é uma mistura da fala dos povos que moram no Rio Tiquié e dos povos do Rio Uaupés, devido as mobilidades da minha família que passa primeiro no Rio Tiquié e depois pelo Rio Uaupés, conforme mostra o Antropólogo indígena Silvio Sanches Barreto Bará em sua Tese (2023):

A escrita Ye'pâ-masa já está muito avançada nas escolas tukanas ou de outras línguas. Mesmo assim não há nenhuma uniformidade na escrita. Cada um escreve de forma que entende, a partir de sua fala, por falta de uma escola linguística Tukano. Destaco aqui bem três formas na fala da língua Ye'pâ-masa. Primeiramente, os grupos de cada região têm uma forma linguística própria dentro da família Tukano oriental para o fim de casamento de acordo com a exogamia linguística. Por causa da predominância do povo Tukano e como há casamento entre primos cruzados, a língua Tukano circula mais em outros territórios, e acaba se tornando uma das línguas mais falada por todos povos da região. Esta paisagem linguística é muito perceptível quando nos referimos à “fala estranha dos parentes”. O povo do rio Uaupés tem sua fala mole ou arrastada na fala com a letra “N” enquanto o povo do rio Tiquié tem som forte com a letra “R”. É o que vemos por exemplo na pronúncia e escrita de: Menê, ingá (n) e Merê (r). Ambas estão corretas, a primeira é falada no rio Uaupés e a segunda no Tiquié. O modo diferente da fala é o indicador linguístico relacionado às origens territoriais, mas significado é o mesmo. (Barreto,2023, p. 21-22)

Ressalto que pertenço ao Povo Dessana, mas sou falante de língua indígena Tukano, por nascer dentro de um contexto cultural onde há a predominância do Povo Tukano. Os homens do Povo Dessana têm histórico de casamentos com as mulheres do Povo Tukano ou vice-versa. Então a minha ancestralidade feminina está ligada as mulheres pertencentes ao povo Tukano e na época em que nasci, meu avô e meu pai já não falavam a língua Dessana, entendo que isso ocorreu devido o território ter predominância da família linguística tukano oriental:

A língua tukano é uma língua tonal e é a língua mais falada pelos povos tukano orientais, moradores especialmente da região do Triângulo Tukano, localizada no lugar conhecido como Cabeça de Cachorro, o Noroeste Amazônico (Barreto, 2023, p. 21).

¹ O termo "Triângulo Tukano" foi criado, no período entre 1988-1999, como um espaço político de negociação entre indígenas e militares (Projeto Calha Norte), a partir de uma articulação política das lideranças indígenas dos Distritos de Pari-Cachoeira, Taracuí e Iauaretê.

O Povo Dessana é pertencente ao tronco linguístico Tukano Oriental e na região do Triângulo Tukano há indivíduos pertencentes a povos distintos, mas são falantes de língua Tukano. Nessas circunstâncias, sou falante de língua Tukano. Faço questão de registrar nesta Dissertação esta observação linguística, devido ter sido questionada algumas vezes, na minha trajetória acadêmica, sobre o porquê de não falar a língua Dessana, mas ser falante de língua Tukano.

Contextualização: local da pesquisa e da pesquisadora

É importante apresentar o território da pesquisa e a pesquisadora indígena do Povo Dessana, para que o leitor, situe onde a pesquisa foi construída e quem é a pesquisadora.

Figura 1: Vista panorâmica de *Merê Weri Wi'i* (Taracúá).



Fonte: Juliana Radler/ISA/2019

A pesquisa etnográfica para a Dissertação foi realizada no território de *Merê Weri Wi'i*, conhecido também como Distrito de Taracúá, localizado no Baixo Rio Uaupés, na região do Triângulo Tukano, na Terra Indígena (TI) Alto Rio Negro, no município de São Gabriel da Cachoeira, a noroeste do Estado do Amazonas.

O município de São Gabriel da Cachoeira está localizado a noroeste do Estado do Amazonas, apresenta uma extensão territorial de 109.192,562 km², população estimada em 51.795 mil habitantes. Desses habitantes, 45.919 mil são indígenas, conforme os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2022). Faz fronteira com a Colômbia e Venezuela, e é uma das regiões com maior diversidade

étnica e linguística da Amazônia, são 24 povos indígenas, 16 línguas indígenas faladas e 04 línguas indígenas cooficializadas (Tukano, Nhengatu, Baniwa e Yanomami). A região também é conhecida como "Cabeça do Cachorro", devido ao formato do desenho do mapa que remete a uma cabeça do cachorro.

Figura 02: O território de Taracuí está localizado na direção da seta.



Fonte: readequado do Arquivo Mapa Terra Indígenas de Alto e Médio Rio Negro ISA/2006.

Antes da colonização, *Merë Weri Wi'i* foi território de “famílias Tukano do clã *Bosó Kaperi Porã*” (PGTA Dia Wií, 2020). Possuíam autonomia em gestar seu território conforme as regras estabelecidas por eles, não existiam fronteiras de território, podiam se deslocar e circular livremente por vários lugares em busca de novos territórios de abundância em pesca, caça, coleta e roçado. Faziam isto sempre respeitando as regras estabelecidas desde os tempos ancestrais, no que diz respeito às relações interétnicas, à gestão e ao manejo da terra e à gestão de conhecimentos, conforme sua cosmologia e especificidade.

No contemporâneo, o território de Taracuí caracteriza-se pela presença dos povos: Tukano, Dessana, Tariana, Piratapuaia, Tuyuka, Arapaso, Baré, Mirititapuaia, Barassana, Baniwa, Ye'ba Mahsã e Kotiria. Este território se destaca pela cerâmica feita por mulheres indígenas destes povos e pela presença das jazidas de “carne da terra” nas

margens do Rio Uaupés, entre a comunidade de Ananás e Ipanoré, com destaque no Sítio São Paulo², *Yüsüari Yoã* (Sussuaca ou Ponta Fria) e no *Di'i Peri* (Buracos de Argila):

Segundo os velhos conhecedores, é possível que o local em que se originou os primeiros tipos de argila do mundo fique em um sítio abandonado chamado de Di'i Peri (Tuiucaquara ou Buraco de Argila), próximo à comunidade Taracuí, no baixo rio Uaupés (Cerâmica Tukano, 2020, p. 17).

É possível acessar o território de Taracuí através do Rio Uaupés, utilizando transporte fluvial, seja canoa, barco ou lancha de pequeno porte ("voadeira"). A viagem com canoa de alumínio equipada com motor HP 40 (voadeira) até Taracuí dura aproximadamente entre seis e oito horas.

Sou do Povo *Imiko mahsã* (Dessana)

Sou *Wisú*, pertencço ao Povo *Imiko mahsã*, conhecido na literatura como Povo Dessana. Fui registrada na certidão civil como Sileusa Natalina Menezes Monteiro, filha de *Diakuru* Olavo Monteiro, do povo Dessana e *Yusio* Josefina Menezes, do povo Tukano. Sou neta de meus avós paternos *Siripó* Domingos Monteiro, do Povo Dessana e *Duhigo* Maria Lopes do Povo Tukano, e de meus avós maternos *Iremiri* Benedito Menezes, do Povo Tukano e *Anásaro* Natalia Correia, do Povo Tariana. Nasci na comunidade Vila Nova, Baixo Rio Tiquié, Município de São Gabriel da Cachoeira, à noroeste do Estado do Amazonas.

O Povo *Imiko mahsã* habitam as margens do rio Uaupés e seu afluente Rio Papuri e Rio Tiquié, na Terra Indígena (TI) Balaio, localizada na BR 307 km 100. No contemporâneo, estamos morando também em zonas urbanas. Em épocas passadas, foi um povo constituído hierarquicamente por grupo sociais exogâmico³, patrilinear e majoritariamente falantes da língua indígena Tukano.

² “As pessoas contam a história desse lugar. Uma família dizia que estava indo embora para cidade de São Paulo. Alguns meses depois descobriram que nem tinham ido a São Paulo, mas que abriram uma comunidade fazendo roça e, ali se instalaram formando uma grande comunidade e, daí que, surgiu a história de São Paulo de Taracuí do rio Uaupés” (Barreto, 2013, p.70).

³ Refere-se a uma política de casamento, onde não podiam casar-se com indivíduos do mesmo grupo social. A política de casamentos com indivíduos dos outros grupos, fortalecia as alianças, os sistemas da rede de trocas, o sistema de conhecimentos indígenas entre outros.

Nós do povo Dessana somos especialistas em confeccionar cestarias como cumatá⁴, peneira e tipiti, feitos de arumã⁵. Em épocas passadas, eram realizadas trocas desses materiais por outro tipo de utensílios e produtos que não dominávamos em nossa arte e produção. Esse processo acontecia de forma frequente com o povo Tukano, por ser considerada uma espécie de cunhado⁶. Historicamente, os povos indígenas do Alto Rio Negro constituíram uma ampla rede de relações de troca, que inclui rituais, utensílios e casamento. Porém, com a interferência da colonização, os modos de viver dos povos indígenas sofreram mudanças e estas práticas foram reconfiguradas.

O povo *Imiko mahsã*, que significa “gente do universo”, tem o início da sua narrativa de surgimento quando ainda eram *Pamurĩ Mahsã* (gente de transformação), juntamente com os outros povos da região do Alto Rio Negro: dentro do *Pamurĩ Yuküsi*, Canoa de transformação humana ou canoa de transformação, saíram do Lago de Leite (Baía do Guanabara) pelo Rio Amazonas, Rio Negro e Rio Uaupés até chegarem à Cachoeira do Ipanoré, no Baixo Rio Uaupés, onde está localizado o buraco de surgimento da humanidade, na Cachoeira chamada *Pamurĩ Poewá* (cachoeira de transformação), onde os *Pamurĩ Mahsã* (gente de transformação) emergiram para o mundo tornando-se humanos. Porém, perceberam que a Cachoeira do Ipanoré ainda não era o centro do mundo, retornaram novamente ao *Pamurĩ Yuküsi* e iniciaram uma nova jornada rumo ao centro do mundo, seguindo a viagem para Rio Papuri e emergindo, novamente, ao longo do curso do rio para se tornarem humanos.

Esta é a razão do Rio Papuri ser uma região culturalmente muito importante, “no rio Papuri e seus afluentes estão os territórios ancestrais dos Tukano (*Yepa Mahsã*), dos Dessana (*Wihó Mahsã ou Umurĩ Mahsã*), dos Piratapuia (*Waikhana*) e outros como Karapanã e Siriano (estes no Papuri colombiano)” (PGTA COIDI, 2020, p.10). Ao longo do curso do rio estão os territórios ancestrais de surgimento do Povo Dessana⁷ e sítios históricos dos povos pertencentes ao tronco linguístico Tukano Oriental, onde faziam rituais juntamente com seus cunhados, fortalecendo as relações interétnicas. O antropólogo indígena do Povo Bará, Silvio Sanches Barreto (2023) em sua Tese, no subitem *A origem e a trajetória Bará de Dona Francisca* (p. 43 - 44), registra, por meio da narrativa da sua mãe, a trajetória do Povo Bará pelo Rio Papuri e dos rituais

⁴ Cumatá é uma espécie de peneira redonda com trançado bem cerrado, que serve para colocar a massa de mandioca, por onde o líquido cai numa bacia e decanta embaixo a goma e em cima o líquido venenoso.

⁵ Arumã é uma planta de cana de colmo liso e reto utilizado na confecção de cestaria dos povos indígenas.

⁶ Por conta de trocas de casamentos entre os indivíduos do Povo Dessana e Tukano e vice-versa.

⁷ Refiro-me somente ao surgimento do Povo Dessana a qual pertencço, por compreender que não tenho autoridade de falar sobre o surgimento de outros povos.

realizados junto aos seus cunhados. Assim como o povo Bará, outros povos passaram pelo Rio Papuri, por isso o rio é considerado importante pelos povos da região. Nessa trajetória, alguns povos e seus clãs permaneceram no Rio Papuri com seus descendentes, outros se deslocaram para outras regiões da bacia do Rio Uaupés e Rio Tiquié, formando *Makarĩ* (espaço de convivencialidade) ao longo do curso dos rios, tanto no território brasileiro quanto no colombiano. O antropólogo indígena do Povo Tukano, João Paulo de Lima Barreto (2018) afirma:

Quando a embarcação aportou na Cachoeira de Ipanoré, na casa *dia-petawi*, destino final da aventura humana, toda sua tripulação remanescente emergiu da embarcação, na forma e na condição de humanos, como *pamuri-mahsã*, constituindo os diferentes povos habitantes da região do Alto Rio Negro. É importante ressaltar que alguns grupos prosseguiram a viagem, por isso possuem outras cachoeiras como referência de sua formação humana, seja rio acima e seus afluentes. Os especialistas comparam com uma malha viária, ou seja, cada grupo seguiu com embarcações menores, mas com as mesmas qualidades da embarcação principal. (Barreto, 2018, p.75)

O surgimento dos povos indígenas do Alto Rio Negro não ocorreu necessariamente na Cachoeira de Ipanoré, outros povos emergiram nos cursos dos rios Papuri e Uaupés para se tornarem humanos, após deslocaram para outros territórios. Ressalto que cada povo, cada clã possui uma narrativa sobre o surgimento da humanidade na região do Alto Rio Negro, porém com pouquíssimas diferenças dependendo de quem conta a narrativa e do qual povo pertence. O trecho acima foi escrito somente para situar o surgimento dos povos indígenas da região do Alto Rio Negro.

Mosã Kayã (Igarapé Urucum), território de surgimento dos *Dihputiro*

Segundo meu pai, *Diakuru* Olavo Monteiro, os Dessana do grupo social *Dihputiro*, ao qual pertenço, tem seu local de surgimento em *Mosã Kayã* (Igarapé Urucum), no Rio Papuri. Viviam em dois territórios, *Mimi Bu'a* (Morro do Beija-flor) e no Igarapé *Bereyá*, atualmente localizados entre os territórios conhecidos como comunidade Santa Marta e comunidade São João, nome dado por missionários Salesianos. Conforme a narrativa do *Diakuru*, durante um diálogo comigo por meio de uma carta, escrito por ele: “nesse território encontra-se o centro da narrativa do nosso Povo Dessana, Clã *Dihputiro*”. A carta foi escrita no ano de 2023, quando eu estava estudando o primeiro ano de Mestrado em Antropologia Social. Liguei para meu pai que se encontrava em São Gabriel da Cachoeira, por meio de aplicativo de conversa

WhatsApp, para consultar sobre a nossa trajetória e mobilidades, então meu pai decidiu escrever uma carta e enviou para Manaus. Quando surgia dúvidas no momento da escrita, enviei áudios ao meu pai que respondia por meio de áudios também. Meu pai foi o interlocutor e proporcionou-me a conhecer esses temas para esta pesquisa.

Meus ancestrais habitaram o território do *Mimi Bu'a* (Morro do Beija-flor), onde faziam o que hoje designamos como "gestão ambiental e territorial", "manejo dos recursos naturais", sempre respeitando as regras estabelecidas desde os tempos da origem: regras alimentares, regras de comportamento, regras de manejo e acordos de uso de recursos e ocupação comunitária do território. Levavam em consideração a cosmologia, calendário específico lunar, respeito aos lugares *wametisé* (lugares que tem nome e dono do lugar), cuidados com o corpo, assim como faziam cerimônias de proteção, cerimônias de festas e participavam de uma ampla rede de troca (rituais, troca de utensílios e casamento) que fortaleciam as relações interétnicas.

As mobilidades dos meus ancestrais do Povo *Imiko mahsã* (Dessana), grupo *Dihputiro*, passa pelos rios *Akó Ĩsã* (Rio Papuri), *Mumiyá* (Rio Ira), *Kĩhsa* (Rio Tiquié), *Diá Pahsaya* (Rio Uaupés) e, no contemporâneo, Rio Negro.

Conforme dito anteriormente, meus ancestrais habitaram o território *Mimi Bu'a* (Morro do Beija-flor), no Rio Papuri. Com o passar do tempo, o grupo cresceu e o território ficou pequeno, surgindo conflitos. Isso resultou em deslocamento de alguns grupos para outro território em busca de novas áreas de caça, pesca coleta e roçado. Na carta, meu pai *Diakuru* afirmou: “Os nossos avôs partiram para outro lugar por meio de um varador [trilha, caminho] até chegar ao território Cucura no Rio Tiquié, permaneceram lá por pouco tempo”. Aquela época já havia trilhas que ligavam o Rio Papuri ao Rio Tiquié, sendo assim muitos grupos dos povos Tukano, Dessana, Tuyuca e Bará já tinham se deslocado para Rio Tiquié ou circulavam usando as trilhas para visitar seus parentes, para caçar e coletar frutas. Em seguida, desceram pelo Rio Tiquié e entraram no Rio Ira, afluente do Rio Tiquié, habitando em dois lugares, no *Sütüya Pitó* e Cachoeira do Rio Ira. Aquela época, meu avô *Siripó* Domingos Monteiro já havia nascido (segundo o registro de nascimento civil, meu avô nasceu no ano de 1912). Por lá viveram conforme seu modo de vida e as regras estabelecidas.

No período de 1915, os primeiros missionários chegaram à região do Alto Rio Negro e 1918, iniciaram a colonização ao território dos Tukano do grupo *Bohso Kaperi Porá*, no *Merë Weri Wi'i*, conhecida atualmente como Distrito de Taracuá, construindo

uma das sedes da missão salesiana no Alto Rio Negro. Em 1923, começou a ser construída a instalação para funcionamento de um internato, que começou a funcionar em 1925, reunindo crianças e jovens de toda a calha do Rio Uaupés e Baixo Rio Tiquié. Como mostra a figura 03.

Figura 03: Aula no internato de Taracúá em meados do século XX.



Foto: Arquivo da Diocese de São Gabriel da Cachoeira, disponível no link https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Etnias_do_Rio_Negro

Nesse período, meus ancestrais deixaram seus tios no Rio Ira e deslocaram-se novamente para o Baixo Rio Tiquié, no território *Kahsaya* (Matapi), para ficarem mais perto do povoado de Taracúá e poder visitar seus filhos no internato. Território do Povo Tukano, seus cunhados. Como tinham laços de parentesco e histórico de troca, desde rituais aos casamentos, os Tukano aceitaram os Dessana morar no território. Nessa época, meus bisavôs já tinham falecidos. Meu avô *Siripó* começava a trilhar a sua trajetória sem a presença dos seus pais e tios. Antes de casar-se com minha avó Maria Lopes, foi casado com uma mulher do povo Tukano, que meu pai sabia que o meu avô foi casado, mas não lembra o nome da moça.

Após a morte da primeira esposa, que deixou uma filha, meu avô *Siripó* casou-se com *Duhigo* Maria Lopes do Povo Tukano, do Clã *Kohapá Porõ*, deslocando-se novamente e estabelecendo moradia em *Poari Iri* (Colina), no Baixo Rio Tiquié, território da minha avó, onde construíram a sua família com seis filhos (três meninos e três meninas), meu pai *Diakuru* é o segundo filho. Porém, meu avô, como foi um dos primeiros alunos internos, já tinha aprendido marcenaria e trabalhos de pedreiro, por isso foi requisitado a morar na Missão Salesiana de Taracúá, para ajudar na construção

da igreja e das instalações do internato feminino. Sendo assim, a avó teve que se desdobrar sozinha para criar os filhos durante a permanência do meu avô em Taracuá. Esta é uma das consequências da colonização que rompe o processo tradicional da educação indígena. Aquela época, tinha sido imposta a nova forma de residência, já não moravam mais em malocas, cada família tinha sua casa.

O pai *Diakuru* nasceu em Colina e, quando tinha nove anos, foi para o internato na Missão Salesiana de Taracuá. Na juventude, no internato, conheceu a minha mãe, *Yusio* Josefina Menezes, do povo Tukano do território *Serã Yoã* (Ananás), localizada no baixo Rio Uaupés. Construíram uma família com seis filhas e um filho, Elisabete, Marisete, Zenaide, Maria Rosimar, Sonia Maria, Sileusa e José Eliomar, residindo em Colina, no Rio Tiquié.

A minha trajetória começou no dia 23 de dezembro de 1987. Aquele dia meus pais estavam em viagem com destino à missão Salesiana de Taracuá, para participar da festa de final de ano, Natal e Ano Novo. No trajeto, pernoitaram em Vila Nova, o local onde nasci.

Em busca de acesso à educação escolar para os filhos, meu pai se deslocou com a família para o território de Taracuá localizado no Baixo Rio Uaupés, onde morou durante vinte e dois anos. Foi liderança tradicional por cinco anos, valorizando o diálogo e o respeito, seja nos momentos bons ou nos momentos de conflito.

O território de Taracuá faz parte do meu pertencimento étnico, onde passei a maior parte da infância e da adolescência. Um período marcado por vários ensinamentos e construções de conhecimentos com os meus pais, éramos crianças e na fase de construir valores, saberes e habilidades para viver com os conterrâneos. Como disse anteriormente, somos seis meninas e um menino. Nós mulheres, aprendemos desde criança o ofício dos trabalhos femininos com a nossa mãe, por meio da oralidade, vivências e prática no cotidiano, no espaço *da'aré ba'ari wi'i*⁸, a casa de trabalho e preparo de alimentos, conhecida como cozinha e no espaço da *wehsé* (roça). Em diálogo com a Antropóloga Melissa Santana de Oliveira:

No cotidiano, a roça e a cozinha são espaços muito importantes de transmissão de conhecimentos para a formação da pessoa – da menina, da moça, da mulher. Na roça, a menina, desde pequena, acompanha a mãe – primeiro carregando um pequeno aturá; aprendendo a limpar a roça *arrancando* mato, a identificar espécies de manivas, a plantar manivas, a

⁸ Ressalto aqui o espaço da cozinha como *da'aré ba'ari wi'i* por ser um espaço importante de nossa vivência que fica separado da casa onde morávamos.

arrancar mandioca, a raspá-la, a distribuir a mandioca de acordo com o peso correto dentro do aturá; a equilibrar seu aturá pesado, caminhando com a postura corporal correta; a lavar a mandioca no igarapé. Na cozinha aprende desde pequena com a mãe, mas também com a avó paterna e com as tias, a realizar o trabalho de raspar mandioca, ralar no ralador ou no caititu, movimentar o corpo da maneira correta para *espremer* a mandioca no cumatá, torcer no tipiti, separar a goma, fazer e manter o fogo. Primeiro ela aprende a preparar o mingau de farinha. Com o tempo, ela vai aprender a preparar o beiju e a quinhampira (Oliveira, 2016, p. 88-89).

O espaço de trabalho e preparo de alimentos (cozinha) é um espaço de um espaço étnico de sociabilidade e afirmação de pertencimento - relações de afeto, construção, transformação e atualização de conhecimentos femininos e construção de valores a partir do imitar, ouvir, do fazer junto, do querer fazer igual, do narrar vivências e fatos experienciados para a construção de *ayurõ nisetisé ou ayurõ nisetiro*, uma política que faz parte da cosmologia dos povos da região de Taracúá, traduzindo para língua portuguesa é a construção do "bem viver" indígena.

O termo "bem viver" tem origem equatoriana, por meio da expressão indígena *sumak Kawsay*, "uma filosofia de vida" (Acosta 2016) do povo do indígena Kíchwa. As filosofias de vida dos povos do Alto Rio Negro têm suas especificidades e ao mesmo tempo semelhanças com o modo de pensar e praticar o "bem viver" dos povos indígenas latino-americanos, por isso o conceito do "bem viver" não pode ser homogêneo, cada povo tem autonomia em definir conforme o seu contexto cultural.

O conceito de *Ayurõ nisetisé ou ayurõ nisetiro* (bem viver) para uma indígena do povo Dessana é a construção de conhecimentos e boas práticas que são repassadas de geração em geração por meio da oralidade, práticas e vivências permeadas por valores e ensinamentos que orientam a vida e a convivência respeitosa entre os humanos e também com as outras formas de vida presentes na natureza, inclusive com os outros humanos (*Waimahsa*), no manejo da terra de forma sustentável e evitando ações que prejudiquem o equilíbrio natural dos ecossistemas.

Ayurõ nisetisé também está ligado à saúde (prevenção e cura de doenças), ancestralidade, espiritualidade, educação indígena, danças, cantos, entre outras coisas que nos permitem ser o que somos dentro do território e fora dele. Este conceito implica em conhecimentos e práticas que estão interconectados pelo contexto histórico, por isso, no contemporâneo, os povos indígenas também estão entrelaçados à realização do "bem viver" à maneira ocidental, como, por exemplo, ter formação escolar e acessar serviços de saúde pública. No entanto, o Estado brasileiro, por meio de políticas públicas

específicas, deve garantir que os povos indígenas tenham educação escolar e atenção à saúde diferenciados que respeite sua diversidade étnica. Algumas tecnologias não indígenas, por exemplo a rede de energia elétrica e internet, também estão sendo consideradas pelos povos indígenas como necessárias para seu cotidiano e, para obtê-las, estão demandando políticas do Estado.

O espaço da cozinha era também espaço do meu pai, onde ele tecia os utensílios domésticos feitos de arumã para sua esposa, como peneira, tipiti, cumatá e cesto. Nesta atividade de nosso pai, nós filhas contribuimos no processo da raspagem da casca de arumã. O meu pai coletava, media o comprimento e cortava no tamanho adequado, conforme o tipo de utensílio a ser confeccionado, marcava a partir do qual centímetro poderíamos fazer a raspagem. Além de saber fazer utensílios feitos de arumã, meu pai, é construtor do saber fazer utensílios domésticos femininos como abano (feitos de tala de tucum), remo, pilão, camuti⁹ feitos de madeira. Também é construtor de conhecimentos de *basesé*¹⁰. Construiu esses conhecimentos ao logo das vivências para cuidar da família.

Reconheço o espaço da cozinha como também espaço de homem, porque além de confeccionar utensílios domésticos para sua esposa, o homem ajuda a raspar mandioca, carregar lenha para cozinhar alimentos, farinha e beijú, ajuda a torrar a farinha e, quando sua esposa está com muito afazeres domésticos, prepara o alimento. Digo isto com propriedade, porque presencie, em vários momentos, o meu pai ajudando sua esposa e filhas com os trabalhos domésticos, porém devo também dizer que cada homem constrói o seu próprio modo de cuidar da sua esposa e filhos. Aqui trouxe exemplo do meu pai para afirmar que o espaço da cozinha é também espaço de homem, onde ele cria e fortalece relações de afeto e cuidados com sua as filhas.

A sustentabilidade da família

O principal meio de sustentabilidade da minha família, assim como é ainda a realidade de muitas famílias da região de Taracua no contexto atual, é a roça. Quando a minha família morava no território de Colina no Baixo Rio Tiquié, meu pai e minha mãe trabalhavam muito para vender derivados de mandioca (como farinha, beijú e

⁹ Cocho feito de madeira para colocar bebida fermentada (caxiri).

¹⁰ Meu pai tem afirmado que quando a terceira filha nasceu, os tios dele não quiseram mais benzer o trabalho de parto e os cuidados pós-parto da minha mãe e falaram para ele “aprende *basesé*, você é pai de meninas”. Assim começou a construir esse conhecimento para cuidar da sua família e até agora cuida da saúde das filhas, do filho, netos e netas.

goma) para os comerciantes, que eram conhecidos como regatão na época, e vendiam também para as freiras e padres na Missão Salesiana de Taracuí. Outro meio de sustentabilidade dos meus pais foi o artesanato. Tanto meu pai como minha mãe confeccionavam redes e tapete feitos de tucum: - “o Senhor Thomás [missionário Salesiano] comprava uma rede de tucum por R\$ 150,00 (cento e cinquenta reais) a R\$ 200,00 (duzentos reais), na época e enviava para a Europa, não se sabe por quantos ele vendia por lá” (fala de Olavo Monteiro, 2024). Meu pai confeccionava também urutu feito de arumã e com grafismos e vendia ou trocava por outros materiais de necessidade da família.

Em Taracuí, meus pais continuaram a trabalhar na roça e nós, desde crianças, participamos desses momentos de trabalho em família. Estudávamos pela manhã e pela tarde, depois de fazer os deveres escolares, ajudávamos a nossa mãe nos afazeres domésticos. Nos finais de semana e feriados, íamos à roça. Toda vez que tínhamos oportunidade de vender farinha e goma, minha mãe vendia. Além de trabalhar na roça, meu pai pescava. Às vezes, na volta da roça para casa, parávamos em algum lugar do rio e pescávamos com nosso pai e mãe, momentos de descontração e de diálogos sobre a vida. Tínhamos momentos de trabalhos e descontração, de sermos crianças, banhar no rio, correr pelo quintal, brincar de fazer comida, de esconde-esconde, brincar de remar etc. Esses momentos foram muitos importantes, nas quais os pais estavam preparando seus filhos a viverem no mundo e, ao mesmo tempo, momentos de obter experiências e referências para a vida. Em diálogo com a antropóloga Adriana Ines Strappazon (2013), autora da Dissertação, “Pelos caminhos de manivas e mulheres: Conhecimento, transformação e circulação no Alto Rio Negro”, junto as mulheres indígenas do rio Tiquié:

Em uma quantidade de momentos em que as mulheres praticam seus conhecimentos elas estão rodeadas de pequenos espectadores ativos e participativos. Por entre as mãos da mãe que trabalha, por vezes se intrometem mãos mais miúdas querendo experimentar texturas, movimentos ou brincadeiras mais serias. Habitando um mundo que vagueia entre o cotidiano de trabalhos, diversões e sossegos dos pais e o mágico das brincadeiras nos quintais, na casa, no porto e nos caminhos, as crianças experienciam. E experimentando com autonomia e curiosidade, imitando e fazendo junto, vão aprendendo alguns dos conhecimentos que precisam dominar para se constituírem como adultos, como homens e mulheres. (Strappazon, 2013, p. 115)

Por questões de estudos e acesso ao ensino superior dos filhos, meu pai *Diakuru* mudou com nossa família para a cidade de São Gabriel da Cachoeira no Rio Negro, onde reside há dezoito anos. Um espaço diferente de onde viemos e tivemos que nos adaptar a outro modo de vida, as outras formas de trabalho e aprender a falar fluentemente a língua portuguesa. Nos primeiros anos, foi desafiador morar na cidade, pois não tínhamos uma residência e morávamos de aluguel. Minhas irmãs trabalhavam como empregadas domésticas para morar com patrões e poder estudar de noite. Muitas vezes não foram remuneradas, praticamente trabalhavam em troca de comida, roupa e moradia. Uma realidade de muitas meninas e mulheres indígenas que se deslocam para cidade em busca de estudos e melhores condições de vida e, nesse meio desafiador, as mulheres indígenas se tornam vulneráveis a todos tipos de violência, física, sexual, psicológica e racial, com acesso precário a políticas públicas.

Minhas três irmãs mais velhas, cada uma teve sua trajetória, uma delas conseguiu terminar o estudo no curso técnico em enfermagem, começou a trabalhar e ajudou as outras financeiramente. Com o passar do tempo, terminamos o Ensino Médio, nível superior, conseguimos trabalho e meus pais conseguiram aposentaria por idade no Instituto Nacional do Seguro Social (INSS), nos estabilizamos e posso dizer que no momento temos uma vida tranquila.

Muitas famílias do Alto Rio Negro têm trajetórias de vida semelhantes com o da minha família, como eu e minha orientadora, Professora Maria Helena Ortolan, relatamos no texto escrito em conjunto e apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia¹¹:

A história de vida dos familiares de Sileusa, assim como das mulheres fazedoras de cerâmicas em Taracuá, é exemplar quanto aos desafios cotidianos enfrentados pelos povos do Alto Rio Negro para manter sua diversidade étnica em um contexto histórico de imposição cultural do modo de vida ocidental, como também sua autonomia como povo indígena com direitos específicos inseridos no Estado brasileiro. (Monteiro e Ortolan, 2024, p. 2)

Ingressei na Graduação no final de ano de 2015, sou licenciada em Educação Escolar Indígena na área de Ciências Humanas e Sociais, pelo Curso de Formação de Professores Indígenas da Faculdade de Educação - FACED, Universidade Federal do Amazonas - UFAM. Este curso é resultado da luta do movimento indígena em parceria

¹¹ No Alto Rio Negro, contar história de vida de mulheres que fazem cerâmica é reconhecer o protagonismo etnopolítico feminino.

com UFAM, Instituto Federal do Amazonas – Campus São Gabriel da Cachoeira, movimentos sociais e a Prefeitura Municipal de São Gabriel da Cachoeira.

No ano de 2021, tive experiência como professora indígena no território de Cabari, localizada no Médio Rio Negro, no município de São Gabriel da Cachoeira, Terra dos povos Baniwa, Curipaco, Tukano, Hupda e Baré, que são falantes de língua indígena Baniwa, Tukano, Curipaco, Nhengatu, Hupda, além da língua portuguesa.

Nessa ocasião, lecionei para turma multiseriada que abrangia 4º e 5º anos do Ensino Fundamental. Foi uma experiência bastante desafiadora, por eu ter que trabalhar com duas turmas em única sala de aula, lecionando nove disciplinas (Língua Portuguesa, Língua Indígena, Artes, Matemática, História, Geografia, Ciências, Educação física, Formas Próprias de Educar), com alunos falantes de línguas indígenas diferentes e de contextos específicos. Esta experiência exigiu de mim ter metodologias inovadoras, criatividade e muita pesquisa, visando um ensino-aprendizagem intercultural, interdisciplinar e intercientífico.

Por outro lado, foi uma experiência enriquecedora e abriu horizontes que me fez perceber que precisava estudar mais. Foi quando compreendi que eu precisava ter um olhar antropológico teórico para poder contribuir no fortalecimento da Educação Escolar Indígena e com a comunidade, em especial com as mulheres indígenas. Durante estas minhas vivências, percebi o quanto continua sendo desafiador para as mulheres fortalecerem seu protagonismo e estarem presentes no espaço mais amplos de tomadas de decisões, apesar dos avanços envolvendo políticas específicas para mulheres. Esta visão levou-me para mais uma jornada acadêmica, o ingresso no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

No ano de 2023, ingressei no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas - UFAM. O projeto de pesquisa que apresentei, inicialmente, estava voltado ao movimento de mulheres indígenas no Alto Rio Negro. Iniciando a pesquisa com a Associação de Mulheres Indígenas da Região de Taracúá (AMIRT), passei a observar a "Cerâmica Tukano" como um artefato político e de resistência de mulheres indígenas de Taracúá.

Durante a apresentação do meu projeto de pesquisa na oficina de intercâmbio promovida pelo *Projeto Co-Conhecer: Estudos Indígenas Sobre Línguas, Conhecimento Tradicional E Meio Ambiente* no âmbito da colaboração Amazônia - Finlândia, mais precisamente na sessão *Mulheres Indígenas, conhecimentos tradicionais e meio ambiente*, em diálogo com os colegas e antropólogos indígenas

Silvio Sanches Barreto do Povo Bará e Justino Sarmiento Rezende do Povo Tuyuca, eu passei a refletir sobre meu tema de pesquisa (atuação política das mulheres indígenas) com nova perspectiva analítica: a cerâmica faz de sua prática no cotidiano um fazer político de mulheres indígenas no Alto Rio Negro. Este novo olhar analítico trouxe desdobramentos para minha pesquisa etnográfica, que foram refletidos na minha definição da problematização e dos objetivos da pesquisa.

A problemática da pesquisa é transformada ao reconhecer que, desde os tempos ancestrais, as mulheres indígenas de Taracúá possuem um fazer político presente nas suas práticas cotidianas do confeccionar as cerâmicas, que se expressam por estratégias de transmissão de conhecimentos, técnicas e habilidades, cuidados com o corpo, negociações com os *mahsã* (humanos) e *Waimahsã* (outros humanos) e, atualmente, por compor ações do movimento de mulheres indígenas.

A questão orientadora da pesquisa passa a ser como mulheres indígenas de *Merẽ Weri Wi'i* (Taracúá) atuam etnopoliticamente na esfera cotidiana de seus afazeres, o que implicou em rever teórica-metodologicamente a caracterização do campo de atuação política das relações étnicas e interétnicas no contemporâneo. Devemos levar em conta que as mudanças de práticas e de discursos dos povos indígenas ocorridas, historicamente, no campo das relações interétnicas não conseguiram romper todos os conhecimentos ancestrais dos povos enquanto suas referências étnicas. Portanto, as reconfigurações contemporâneas da atuação etnopolítica das mulheres indígenas, como ocorreu com as de *Merẽ Weri Wi'i* (Taracúá) ao criarem a Associação de Mulheres Indígenas da Região de Taracúá (AMIRT), não excluem conhecimentos e práticas ancestrais. Assim, coube a pesquisa etnográfica demonstrar essa resistência.

Seguindo tal problemática, defini como objetivo geral da minha pesquisa etnográfica: compreender como o fazer da “carne da terra” em cerâmica constitui no cotidiano um fazer político de mulheres indígenas de Taracúá. Quanto aos objetivos específicos, os defini como sendo:

1. Apresentar uma descrição etnográfica das práticas cotidianas da "Cerâmica Tukano" das mulheres de Taracúá;
2. Abordando conhecimentos ancestrais, formular uma análise interpretativa de como a transformação da carne da terra em cerâmica compreende um processo de atuação política de mulheres indígenas de Taracúá;
3. Refletir sobre a "Cerâmica Tukano" como agência política que constitui atos de fala das mulheres indígenas de Taracúá.

Assim, a pesquisa etnográfica mostra que na cerâmica em negrito com grafismos existem narrativas sobre o surgimento da carne da terra e um fazer político de mulheres no território do Distrito de Taracua, permeada por ancestralidade, saberes, experiências, cuidados, inovações. No cotidiano, agendas coletivas contemporâneas, como por exemplo, sustentabilidade, geração de renda e o movimento de mulheres indígenas, constituem o fazer político da cerâmica. O que significa reconhecer que as mulheres que fazem cerâmica acessam diversos espaços políticos, sejam eles local, regional e nacional.

Abordagem Teórico-Metodológica: Movimentos que modelam o conhecimento ancestral sobre cerâmica

A minha linha de vida é entrelaçada com a vida das mulheres do Distrito de Taracua, por termos relações de parentesco e por nossas vidas serem permeadas por ancestralidade, valores e conhecimentos indígenas. Como dito anteriormente, por ter saído do território ainda adolescente, as linhas de vida fluíram para caminhos diferentes e nos desencontramos. O acesso ao Programa de Pós-Graduação levou-me de volta ao território feminino de um fazer político de mulheres indígenas, no qual as linhas de nossas vidas foram novamente reconectadas.

Faço da abordagem teórica-metodológica constituída de um diálogo entre modos de fazer Antropologia, o dos indígenas acadêmicos e dos acadêmicos não indígena. Explico agora o que estou querendo dizer com esta distinção de modos de fazer Antropologia. Não faço isto de forma a essencializar estes modos, isto seria totalmente inapropriado segundo os caminhos que estou seguindo em minha formação antropológica. O que estou propondo fazer é reconhecer a possibilidade da pesquisa etnográfica ser construída e referenciada também pelas compreensões étnicas dos povos indígenas envolvidos (tanto dos sujeitos indígenas pesquisadores como dos sujeitos indígenas pesquisados) quanto à definição de "tema", "problema", "objetivos", "métodos e técnicas" e a "escrita" do trabalho antropológico¹². É importante reconhecer, historicamente, que a Antropologia tem um fazer plural, o que inclui, neste momento, propostas diferenciadas também de um fazer indígena da Antropologia.

¹² Eu e minha orientadora de Mestrado, Professora Maria Helena, reconhecemos que a organização do projeto de pesquisa da Antropologia continua pautado disciplinarmente pela definição de "tema", "problemática", "objetivos", "métodos e técnicas" e a "escrita". Isto não invalida dizer que há pluricidade no fazer antropológico. Mudanças neste tipo de organização disciplinar é uma discussão bem mais complexa do que eu poderei abordar no meu Mestrado.

Esta minha proposta teórica-metodológica remete à reflexão que minha orientadora, Professora Maria Helena Ortolan, me instiga a fazer sobre a presença de indígenas na universidade ser "uma estratégia acadêmica com propósitos epistemológicos de possibilitar a reconfiguração do campo de produção de conhecimentos científicos" (Ortolan e Gramkow, 2019, p.5). Sua reflexão toma como referência a leitura de Roberto Cardoso de Oliveira (1998, p.175) sobre as três esferas propostas pelo filósofo alemão Karl-Otto Apel para o campo da ética (micro-ética; meso-ética e macro-ética):

Digamos que as expectativas geradas pela entrada de alunos indígenas nas universidades possam ser compreendidas também a partir destas três esferas sociais, cada uma delas com suas especificidades. Na microesfera, consideraríamos a trajetória pessoal dos indígenas para dimensionar suas intenções e interesses pela formação acadêmica. Na meso esfera, estaríamos lidando com o posicionamento do aluno indígena como representante de seu coletivo étnico na interlocução com acadêmicos não indígenas no campo de produção de conhecimentos científicos. A instituição de ensino superior determina os termos deste posicionamento, por meio de deliberações de seus colegiados acadêmicos, entre as quais a definição de políticas afirmativas viabilizando o acesso de povos indígenas às universidades. Na macro esfera, caberia situar o espaço de interseção no qual se relacionaria as epistemologias dos conhecimentos indígenas e as dos conhecimentos científicos. Seria nesta esfera que dialogaríamos sobre as condições político acadêmica da promoção deste encontro epistemológico interétnico (intercultural). O diálogo reflexivo aqui envolveria as relações de poder presentes no campo da produção de conhecimento nas universidades, o que implicaria em discutir as hierarquizações epistemológicas estabelecidas não apenas entre áreas de conhecimento, mas também entre agentes produtores deste conhecimento. A distinção das três esferas tem sentido enquanto uma proposta analítica para orientar a refletir sobre as expectativas geradas com a inserção de indígenas nas universidades, mas não deve ser abordada sem considerar que nas situações interétnicas vivenciadas na academia estas esferas estão articuladas entre si e não separadas uma das outras. (Ortolan e Gramkow, 2019, p.6)

Meu fazer indígena Antropologia traz as falas das mulheres indígenas construtoras do saber fazer e fazedoras de cerâmica como referencial teórico, permeada por conexões de conhecimentos ancestrais que dialogam com os conhecimentos contemporâneos. Mesmo sendo eu uma indígena fazendo trabalho de campo etnográfico, faz sentido para minha proposta teórica-metodológica considerar a possibilidade de ter a "fusão de horizontes", no sentido hermenêutico abordado por Roberto Cardoso de Oliveira (1998, p.174) para "prática dialógica discursiva" presente no trabalho de pesquisa do antropólogo. Roberto Cardoso de Oliveira (1998, p. 68) reconhece a Antropologia como sendo "ela própria uma 'cultura científica' de origem ocidental", por isso o encontro etnográfico entre pesquisador e pesquisado é um

encontro intercultural. Isto implicaria dizer que a produção de conhecimento antropológico resultante deste encontro ocorre por meio de relações dialógicas que negociam, entre modos distintos de compreensão, uma "fusão de horizonte" de interpretação. Apesar destas considerações teóricas-metodológicas de Roberto Cardoso não terem sido feitas para o caso de indígenas antropólogos, eu posso me relacionar com elas por ter a condição étnica de ser Dessana estudando "Cerâmica Tukano" e, mais precisamente, por ter uma trajetória de vida específica como indígena:

Ao ressaltar a importância da trajetória pessoal dos indígenas que estão nas universidades, a proposta é usufruir de, pelo menos, dois alcances metodológicos: obter "interpretações individuais de experiências sociais" (KOFES,1994, p.118) e compreender, por meio da narrativa pessoal, o campo de relações interétnicas constituído no espaço sociopolítico das instituições de ensino superior - campo este no qual os conhecimentos indígenas confrontam-se com a hegemonia dos conhecimentos científicos. As duas possibilidades indicadas implicam no exercício hermenêutico, o que as qualificam à tarefa de fomentar diálogos reflexivos sobre a produção acadêmica indígena (Ortolan e Gramkow, 2019, p.7-8).

O trabalho etnográfico traz outra proposta importante para compreensão da "Cerâmica Tukano" como um fazer político das mulheres do Distrito de Taracua. Eu valorizo a escrita polifônica, no sentido dado por Clifford (2009): "propõe uma produção colaborativa do conhecimento etnográfico". Nessa perspectiva, está presente no texto também, as falas de lideranças indígenas tradicionais.

As etapas da pesquisa etnográfica desta Dissertação foram definidas por mim inspirada na manufatura do fazer cerâmica das mulheres do Distrito de Taracua. Nos movimentos de modelagem do conhecimento ancestral como vivências e práticas de referência para o meu trabalho etnográfico. Como disse anteriormente, tenho como proposta teórica-metodológica conjugar meu modo indígena de fazer antropologia com o modo de fazer de antropólogos não indígenas. Para esta "fusão de horizontes", eu e minha orientadora, Professora Maria Helena Ortolan, concordamos que o modo como Roberto Cardoso de Oliveira (1998) faz Antropologia seria um referencial indicado para caminhar juntos em novos desafios interétnicos e interculturais do trabalho do antropólogo. Roberto Cardoso de Oliveira não só apresenta o "olhar, ouvir e escrever" como "atos cognitivos"¹³ do fazer Antropologia, mas traz questionamentos sobre eles, o

¹³ Ressalto que dialogamos com Roberto Cardoso de Oliveira sobre "olhar, ouvir e escrever" como "atos cognitivos" com o cuidado reflexivo de considerar que são etapas que foram pensadas para pesquisadores

que lhe faz estar disponível para formar comigo uma "comunidade de comunicação" e "de argumentação" ¹⁴ teórica-metodológica:

Alguém já escreveu que o homem não pensa sozinho, em um monólogo solitário, mas o faz socialmente, no interior de uma "comunidade de comunicação" e "de argumentação". Ele está, portanto, contido no espaço interno de um horizonte socialmente construído - o de sua própria sociedade e de sua comunidade profissional. Desculpando-me pela imprecisão da analogia, diria que ele se pensa no interior de uma "representação coletiva": expressão essa, afinal, bem familiar ao cientista social e que, de certo modo, dá uma ideia aproximada daquilo que entendo por "idioma" de uma disciplina. Como podemos interpretar isso em conexão com os exemplos etnográficos? (Cardoso de Oliveira, 1998, 26).

A Dissertação é composto por quatro capítulos. O capítulo I aborda A "Cerâmica Tukano" no *papera turiri*, traz as pesquisas que já foram feitas sobre cerâmica no Alto Rio Negro e as interlocutoras e interlocutores da Dissertação. O capítulo II *Di'i Yekõ*: a agenciadora da "carne da terra", é a etnografia da construção de campo, referenciada no processo de manufatura da cerâmica. O capítulo III, as modelagens da política de transmissão do fazer cerâmica: modos de construir, produzir e atualizar os conhecimentos, aborda a dinâmica da transmissão de conhecimento do fazer cerâmica. O capítulo IV *Di'i Yekõ gera sustentabilidade com a "carne da terra"* em Taracúá, é uma demanda das mulheres fazedoras de cerâmica. Para concluir, faço algumas considerações finais que sublinham os desafios, algumas conclusões e contribuições da Dissertação.

não indígenas. Minha pesquisa pretende contribuir com mais reflexões sobre como nós indígenas fazemos trabalho de campo etnográfico com nosso próprio povo, compreendendo que neste fazer somos repositados dentro do contexto social e político ao qual pertencemos etnicamente.

¹⁴ Uso estes termos tendo como referência a leitura de Roberto Cardoso de Oliveira sobre o que diz Karl-Otto Apel (Cardoso de Oliveira, 1998, 26).

CAPÍTULO I

A "CERÂMICA TUKANO" NO PAPERATURIRI¹⁵

Abordar sobre a “cerâmica Tukano” é trazer a importância da cerâmica pré-colombiana que se refere à arte cerâmica criada pelos povos indígenas das Américas antes da chegada dos europeus ao continente, por volta do século XV. Então, falar de cerâmica feitas pelas mulheres do Alto Rio Negro é falar também de cerâmica ameríndia por afirmar que esse fazer independente do território em que está situado, é um conhecimento ancestral, há muito tempo praticado em alguns territórios como conhecimento específico de mulheres indígenas, mas também em outros territórios como conhecimento de homens indígenas ou também como conhecimento de ambos. A arqueóloga Camila A. de Moraes Wichers (2017) traz na sua escrita a produção de cerâmica indígena no Brasil em diálogo com outros autores pesquisadores de cerâmica:

Tania Andrade Lima (1987), ao fazer uma síntese da produção cerâmica indígena no Brasil, aponta que “Entre os indígenas do Brasil, a fabricação da louça de barro está ligada à área doméstica, constituindo-se em domínio quase que exclusivamente feminino” (LIMA, 1987, p.173). Algumas exceções são apontadas como no caso dos Yanomâmi, em que os homens são responsáveis por essa produção, e entre os Juruna e Tapirapé onde os homens são responsáveis pelo fabrico de determinados objetos. Berta Ribeiro comenta, com base em observações feitas por Orlando Vilas Boas, que entre os alto-xinguanos o barro é moldado pelas mulheres (RIBEIRO, 1989, p.52). Para os Waurá, Aristóteles Barcelos Neto (1999) aponta que essa atividade, antes de domínio exclusivo das mulheres, passou a ser masculina. Segundo o autor, os homens seriam ceramistas mais hábeis que as mulheres, embora essas últimas iniciem essa prática na puberdade, enquanto os homens iniciam apenas na idade adulta. Estudos etnoarqueológicos, como os trabalhos de Irmhild Wust (1975), e Fabíola Andreia Silva (2000) apontam o fabrico das coisas de barro como atividade feminina no povo Karajá e Assurini, respectivamente. (Moraes Wichers, 2017, p.5)

A antropóloga Berta G. Ribeiro, no livro *Os índios das águas pretas (1995)*, registra a presença de cerâmica na região do Alto Rio Negro.

Os Baniwa, exímios ceramistas, recebiam cuias e cabaças de seus vizinhos do alto Uaupés, os Wanano, os quais, como os demais grupos da família linguística Tukano, também fazem cerâmica, porém menos esmerada que a Baniwa. (Ribeiro, 1995, p. 66)

No médio Tiquié, de Pari-Cachoeira para baixo, só existe barro para cerâmica no povoado de Santo Antônio, distante quatro horas em canoa a remo de Pari-Cachoeira. Antes da introdução de painéis de alumínio, os

¹⁵ *Paperaturiri* segundo o antropólogo indígena do Povo Tukano Dagoberto Lima Azevedo (2018), refere-se a livros, Dissertações, Teses, artigos entre outros onde as pesquisas são registradas.

moradores de todas as aldeias dessa área iam buscar argila naquela reserva. Mas é em Santo Antônio que se encontram as melhores ceramistas. (Ribeiro, 1995, p. 66)

O livro *Cerâmica Tukano (2020)* traz informações sobre a presença da cerâmica na Amazônia e no Alto Rio Negro.

A cerâmica para os povos indígenas é uma arte milenar. Sítios arqueológicos repletos de cacos de cerâmica por toda Amazônia são testemunhas disso: no Alto Rio Negro, os sítios mais antigos com presença de cerâmica datam de 4.000 anos antes do presente; se considerarmos toda a Amazônia, podemos voltar no tempo em 3.000 anos mais.

Desde séculos passados, naturalistas e etnólogos admiraram-se com a qualidade da louça do Alto Rio Negro. O botânico inglês Richard Spruce (1817- 1893), que durante 15 anos percorreu muitas regiões da Amazônia e dos Andes, deixou registrado em suas notas de campo que a cerâmica do rio Uaupés, especialmente grandes panelas, surpreendiam pela qualidade da argila e do caraipé. O etnólogo alemão Theodor Koch-Grünberg (1872-1924), que viveu dois anos entre os povos do Alto Rio Negro, comentou nos seus escritos sobre a elegância das formas das cerâmicas dos rios Uaupés e Içana (onde vivem os Baniwa), segundo ele, ambas fabricadas com material de excelente qualidade. (Cerâmica Tukano, 2020, p. 10)

Uma das descobertas recentes de sítios arqueológicos envolvendo cerâmica no Alto Rio Negro foi no ano de 2023. No município de São Gabriel da Cachoeira, foram mapeados vestígios e fragmentos de cerâmicas em vários pontos da cidade por pesquisadores da Universidade do Estado do Amazonas (UEA).

A cerâmica desempenha um papel significativo em diversos contextos, como na vida cotidiana e durante rituais festivos e funerários, conforme o modo de vida e particularidades de cada povo indígena. Ela reflete seus modos de vida e representa a visão de mundo, as narrativas, os rituais e a ancestralidade desses povos. Portanto, a cerâmica não é apenas uma forma de arte ou um produto para comercialização na contemporaneidade, mas também uma expressão profunda da identidade cultural que se perpetua ao longo dos séculos, sendo reinterpretada e ressignificada com o passar do tempo.

Nesta perspectiva, é preciso compreender que a "Cerâmica Tukano" refere-se a um elemento cultural de valorização étnica e que incorpora também o valor patrimonial cultural do Alto Rio Negro, entre tantos outros exemplos ("Cerâmica Baniwa"; "Pimenta Baniwa"; "Cestaria Baniwa"; "Cerâmica Koripaco"; "Banco Tukano"; "Cestaria Yanomami"). Portanto, minha pesquisa não está tratando da fabricação de cerâmicas como práticas costumeiras dos povos indígenas de diversas etnias, mas sim

do processo de fazer cerâmica das mulheres indígenas de Taracúá que produz um artefato que é, em si mesmo, uma afirmação etnopolítica.

É bom que se diga aqui que o conhecimento de fazer cerâmica permeia toda a região conhecida como Triangulo Tukano, que compreende os Distritos de Iauaretê no Médio Rio Uaupés, Pari- Cachoeira no Alto Rio Tiquié e Taracúá no Baixo Rio Uaupés ou podemos dizer também que “Triângulo Tukano é formado pelo rio Tiquié, rio Uaupés e o rio Papuri” (Barreto, 2023, p. 21). O fazer cerâmica não está restrito ao conhecimento das mulheres do Distrito de Taracúá, mas permeia toda a região do Triangulo Tukano. E o termo “Cerâmica Tukano” é uma marca coletiva pensada politicamente que se refere à cerâmica produzida pelas mulheres pertencentes à família linguística Tukano Oriental:

Esses povos compartilham, além de línguas de origem comum, uma mesma estrutura social e narrativas de origem que remetem a viagem de uma Cobra - Canoa (Pa'muri Yuhkusu), vinda do Lago de Leite (Opekō Ditara), geralmente associado ao Oceano Atlântico, e que trouxe em seu ventre a futura humanidade, chamada Gente de Transformação (Pa'muri Mahsã)”. (Cerâmica Tukano, 2020, p.13).

No contexto atual, mulheres pertencentes ao Povo Tariana, da família linguística Aruak, falantes da língua indígena Tukano, também são fazedoras e especialistas em saber fazer “Cerâmica Tukano”. A ocorrência deste fato pode ser explicada pelas regras de casamento e pelas mobilidades, que é quando uma família sai de um território e se muda para outro território dos parentes do marido ou da esposa por diversos motivos:

As regras de casamento exogâmico e de virilocalidade, trazem mulheres de outras aldeias, e outros grupos exogâmicos, etnias, para morar com o marido na aldeia de seu clã ou seguimento de clã. Isso reúne em uma só aldeia mulheres de diversos grupos exogâmicos. (Strapazzom, 2013, p. 59).

No território de Taracúá, a “Cerâmica Tukano” é manufaturada pelas mãos de mulheres indígenas que pertencem aos povos Tukano, Dessana, e Piratapuia, pertencente à família linguística Tukano Oriental, assim como pelas mulheres indígenas do Povo Tariana, pertencente à família linguística Aruak.

A "Cerâmica Tukano" inspirou estudiosos a produzir textos e imagens descrevendo o processo de sua produção. Entre eles está Tese da antropóloga Melissa Santana de Oliveira (2016), na qual somos alertados que o conhecimento de produção

de cerâmica estava em processo de desaparecimento, pois apenas algumas mulheres “já avós” dominavam o saber fazer cerâmica:

Atualmente, apenas algumas mulheres, já avós, dominam a arte de produção de cerâmica, e existem algumas experiências de transmissão desses conhecimentos realizadas no âmbito das organizações indígenas, que têm incentivado, por um lado, a continuidade da produção e, por outro, a criação de novos modelos de peças – tipos de utensílios e de decoração mais adequados ao gosto ocidental – menos espessas e com motivos mais detalhados (Oliveira, 2016, p. 245)

Um grupo de pesquisadores da Universidade Estadual do Amazonas (Moreira *et.al*, 2017) apresentaram, na forma de artigo, uma etnografia do processo de produção da cerâmica com as mulheres indígenas de Taracúá, no qual descrevem desde a seleção e coleta da matéria-prima, a produção e a logística para escoamento da cerâmica até a cidade de São Gabriel da Cachoeira para serem vendidas. O artigo chama atenção sobre a participação masculina em alguns momentos do processo de produção da cerâmica, em função do grande esforço físico necessário para realização de atividades como: em algumas retiradas de argila e do caraipé; no carregamento e racha de lenha para queima dos artefatos; na virada das peças e colocação de lenhas dentro do tambor.

Em 2020, foi lançado dois livros sobre cerâmica indígena produzida no Alto Rio Negro, *Cerâmica Tukano* (2020) e *Cerâmica Baniwa* (2020), resultado da parceria das associações de mulheres indígenas com Instituto Socioambiental (ISA) e Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). Os livros explicam com imagens e textos o processo da produção da cerâmica. É relevante considerar que a produção destes livros está relacionada ao movimento político de valorização dos agentes culturais e seus conhecimentos tradicionais como defesa dos direitos dos povos indígenas, recorrendo também ao movimento político de patrimonialização cultural no contexto do Estado brasileiro.

O livro *Cerâmica Tukano* (2020) tem a autoria indígena:

Oscarina Caldas (Pirarara-poço); Clara Massa, Suzana Menezes, Regina Duarte, Sebastião Duarte, Verônica Castilho, Olga Castilho, Lucimar Lins, Rosália Lopes, Gertrudes Solano, Hermínia Vásquez, Salete Ribeiro, Marineia Gonçalves, Bernardina Murilo, Maria Assunção, Alba Viana, Albina Pimentel, Francineide Monteiro, Vitória Freitas, Irene Lopes, Lucimar Gonçalves, Ronilda Aguiar, Lucia Gimenes, Rosalina Vasconcelos (Taracúá); Eugênia Pimentel, Maristela Aguiar, Rivelina Pimentel, Zilda Lima, Joyce Azevedo, Vilmar Azevedo, Rafael Azevedo, (Pirarara-poço); Auxiliadora Massa, Cecília Valência (São Sebastião do Igarapé Umari); Suzana Costa (Cucura Manaus); Carmen Valência (Santo Alberto); Leda

Pena (Bela Vista); Laura Macedo (Santa Rosa); Higino Tenório (in memoriam), Teodoro Barbosa, Benjamim Uribe, Tarcísio Barreto, Guilherme Massa, Pedro Bastos, José Pimentel, Mário Campos, Nelson Pedrosa, (conhecedores nas oficinas). (Cerâmica Tukano, 2020, p. 3)

O livro registra que entre tantos conhecimentos e práticas culturais dos povos indígenas que foram atingidos pela colonização, está o fazer cerâmica, cuja tecnologia de produção ficou restrita ao conhecimento de pouquíssimas mulheres indígenas:

Com a chegada dos missionários católicos salesianos, no início do século XX, a cerâmica dos povos Tukano começou a ser substituída por utensílios de metal. Naquela época, os padres trocavam produtos industrializados como terçados, bacias, espingardas, anzóis e panelas de alumínio por mão-de-obra indígena para a construção das missões da região, além de farinha e outros produtos. Bacias para decantar a goma espremida da massa de mandioca, fornos para torrar farinha e assar beiju, panelas para cozinhar peixe e carne de caça, trempes para apoiar panelas no fogo, camutis para fermentar caxiri, alguidares para carregar e armazenar água estão entre os objetos de cerâmica que começaram a desaparecer, rapidamente sendo suprimidos pelas mercadorias dos pehkasã. Todo o complexo conhecimento relacionado à manufatura da cerâmica manteve-se vivo somente com algumas anciãs (Cerâmica Tukano, 2020, p.11).

Este livro traz detalhadamente o processo de produção da cerâmica, desde a seleção da argila e do caraipé, coleta, tratamento das matérias primas, modelagem, polimento, secagem, queima e acabamento com grafismos, defumação (enegrecer as peças com fumaça) e raspagem da crosta que protegeu os grafismos na hora da defumação. Aborda também os símbolos das formas e grafismos empregados e as inovações. A "Cerâmica Tukano" é identificada no livro como um produto de economia sustentável, que traz autonomia, autoestima, identidade cultural e protagonismo da mulher indígena, com a produção e venda do produto por meio da associação de mulheres indígenas.

O livro *Cerâmica Tukano* (2020) ressalta a importância das oficinas realizadas para troca de experiências e transmissão das técnicas de produção da cerâmica, envolvendo ceramista, algumas escolas e *kumuã* (benzedores), em parceria com o Instituto Socioambiental (ISA) e Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). Abordarei com mais detalhes sobre as oficinas de cerâmica no Capítulo III.

1.1 Indígenas modeladoras (es) de linha de pensamento na cerâmica

Destaco aqui as construtoras do saber ancestral de fazer cerâmica e construtoras de diversos conhecimentos pelo “uso de teorias-práticas na vida” (Barreto, 2023), reconhecidas como especialistas em saber fazer cerâmica, que foram minhas interlocutoras nesta pesquisa e são referenciais teóricas da Dissertação.



Vera Lucia Castro da Silva

Vera Lucia Castro da Silva. Entrevista cedida no dia 13 de abril de 2024, na casa da interlocutora, especificamente no espaço da cozinha no Distrito de Taracuí. Yusio, na língua Tukano, Vera Lucia Castro da Silva, do Povo Tukano, tem 50 anos, nasceu no território São Pedro, Baixo Rio Uaupés. Seu primeiro contato com a argila foi com a sua mãe, aperfeiçoou o conhecimento durante a oficina realizada em Taracuí. Dona Vera é especialista em saber fazer cerâmica. É construtora de diversos conhecimentos femininos como saber fazer cuia, trabalhos de roça, culinária tradicional entre outros.



Solange Azevedo

Solange Azevedo. Entrevista cedida no dia 14 de março de 2024, na casa da interlocutora, especificamente no espaço da cozinha no Distrito de Taracuí. Solange Azevedo, 37 anos, do Povo Tukano, nasceu no território Pirara Poço no Médio Rio Tiquié. Seu primeiro contato com a cerâmica foi com sua avó paterna e com a sua mãe Oscarina Caldas Azevedo, umas das autoras do livro *Cerâmica Tukano* (2020). Ao participar da terceira oficina realizada em Taracuí, teve a oportunidade de ampliar seus conhecimentos e habilidade no fazer cerâmica. Possui um vasto conhecimento da culinária tradicional e trabalhos com a roça.



Maria Suzana Menezes Miguel

Maria Suzana Menezes Miguel. Entrevista cedida no dia 17 de março de 2024, na casa da interlocutora, especificamente no espaço da cozinha no Distrito de Taracuí. Yĩgó, Maria Suzana Menezes Miguel, do Povo Piratapuaia, tem 49 anos, é natural do território São Tomé no Baixo Rio Uaupés. Na infância, Suzana

sempre viu sua avó paterna, Idalina Brito, do Povo Tukano, Clã Dukaporã, trabalhar com a cerâmica. Lembra que a mãe, Olga Menezes, do Povo Tukano, fazia cerâmica e vendia para as irmãs salesianas, mas que nunca se interessou por este fazer. Mas, por necessidade de autosustentabilidade, Suzana decidiu participar da terceira oficina de cerâmica realizada em Taracuá, o que a fez rememorar as lembranças da infância e aperfeiçoar seus conhecimentos. É considerada como uma das principais especialista em fazer cerâmica. No mês de abril de 2024, foi eleita para assumir o cargo de Secretária Executiva da Coordenadoria das Organizações Indígenas do Tiquié, Uaupés e Afluentes - Dia Wii¹⁶. É discente do Curso de Graduação em Desenvolvimento Sustentável e Políticas Educacionais do Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais (IFCHS), pela Universidade Federal do Amazonas - Polo Taracuá. Foi presidente da AMIRT no período do mês de maio de 2016 a maio de 2019.



Rosalia Lopes Monteiro

Rosalía Lopes Monteiro. Entrevista cedida no dia 18 de março de 2024, na casa da interlocutora, especificamente no espaço da cozinha no Distrito de Taracuá. Yüsüro, na língua Dessana, Rosália Lopes Monteiro, do Povo Dessana, tem 62 anos, nasceu no território Colina, Baixo Rio Tiquié. Sua primeira experiência com a argila foi com a sua mãe Maria Lopes, do povo Tukano.

Quando se casou, aperfeiçoou o conhecimento com a sua sogra Maria dos Anjos, do povo Miriti Tapauia. É funcionária pública do quadro efetivo administrativo da Secretaria Estadual de Saúde do Estado do Amazonas e especialista em saber fazer cerâmica, associada à AMIRT e construtora de conhecimentos tradicionais e da culinária indígena.



Rosalina Vasconcelos Solano

Rosalina Vasconcelos Solano. Entrevista cedida no dia 13 de junho de 2024, na sede da Associação de Mulheres Indígenas da Região de Taracuá no Distrito de Taracuá. Duhigó, na língua indígena Tukano, Rosalina pertence ao povo Tukano. Natural do território de Taracuá. Durante a infância vivenciou sua mãe fazer

¹⁶ Uma das cinco coordenadorias da FOIRN “abarca a região do baixo rio Uaupés e todo o curso do rio Tiquié e afluentes, até a faixa de fronteira com a Colômbia. Também inclui o extenso trecho da margem esquerda do rio Traira e afluentes, até a boca do rio Apapóris, região de fronteira com a Colômbia e área contígua entre a Terra Indígena Alto Rio Negro e Terra Indígena Apapóris”. (PGTA Dia Wii, 2020, p. 8)

cerâmica, mas não praticava. Durante a realização de oficina de cerâmica em Taracuí, foi participar, se interessou e começou a praticar o ofício. Além de ser especialista em fazer cerâmica, Rosalina é professora municipal efetiva aposentada, associada e presidente da AMIRT.



Clara Mota Massa

Clara Mota Massa. Entrevista cedida no dia 13 de junho de 2024, na casa da interlocutora, no Distrito de Taracuí. Clara pertence ao Povo Dessana. Aprendeu a fazer cerâmica com sua sogra dona Anita Lemos. É associada e já esteve à frente da AMIRT. Considerada como uma das principais especialistas em fazer cerâmica no território de Taracuí, além de ser construtora de conhecimentos de culinária tradicional e trabalhos com a roça.



Josefina Menezes

Josefina Menezes (minha mãe). Entrevista cedida no dia 01 de novembro de 2024, na casa da interlocutora em São Gabriel da Cachoeira. Yusio, na língua indígena, pertence ao Povo Tukano, não é especialista em fazer cerâmica, porém conhece o processo de fazer cerâmica através de vivências com sua mãe, Natalia Correia do Povo Tariana, e sua avó durante a infância.

Minha pesquisa etnográfica incluiu também interlocutores homens que se apresentaram como referências de conhecimento por também participarem do processo de fazer cerâmica, através de ouvir, olhar e vivenciar o saber fazer cerâmica, tanto de forma teórica ou praticando, junto com sua esposa e mãe.



Sebastião Mário Lemos Duarte

Sebastião Mario Lemos Duarte. Entrevista cedida no dia 13 de junho de 2024, na casa do interlocutor no Distrito de Taracuí. Sebastião é do Povo Tukano, professor e liderança tradicional indígena, filho da Dona Anita Lemos e esposo da Dona Clara Massa Mota. Conhece o processo do fazer cerâmica, por vivências com sua mãe, agora falecida, e sua esposa.



Juvenal Fonseca Alencar

Juvenal Fonseca Alencar. Entrevista cedida 17 de março de 2024, na casa do interlocutor, especificamente no espaço da cozinha no Distrito de Taracuí. Pertencente ao Povo Tukano, conhece o processo de manufatura e pratica o saber juntamente com sua esposa Maria Suzana Menezes Miguel, que ele acompanha durante as viagens de venda de cerâmica, nos eventos do movimento de mulheres indígenas e do movimento indígena ampliado. Atualmente é liderança geral do território de Taracuí.



Olavo Monteiro

Olavo Monteiro (meu pai). Entrevista cedida no dia 01 de novembro de 2024, na casa do interlocutor em São Gabriel da Cachoeira. *Diakuru*, nome na língua indígena, é do Povo Dessana, conhece o processo de fazer cerâmica por meio de vivências com a sua mãe Maria Lopes, que é do Povo Tukano.

São os interlocutores da *papera turi* (Dissertação) “Da carne da terra se faz a cerâmica: um fazer político de mulheres indígenas”. Além, dos pesquisadores indígenas e não indígenas com quem dialoguei para a construção da Dissertação.

CAPÍTULO II

***DI'I YEKÕ*: A AGENCIADORA DA “CARNE DA TERRA”**

Neste capítulo, trago os movimentos de modelagem do conhecimento ancestral de fazer cerâmica como vivências e práticas de referência para o meu trabalho etnográfico. A minha etnografia é orientada pelos processos de manufatura da "Cerâmica Tukano" das mulheres do Distrito de Taracuí, que inicia com o pedido de autorização para a retirada da argila a *Di'i Yekõ* até a pintura de grafismos.

Primeiramente, vamos entender o que é a “carne da terra”. Na língua portuguesa, a “carne da terra” é conhecida como argila ou barro, na língua indígena Tukano chamamos de *di'i* e em Nheengatu (língua geral amazônica) de *tuyuca*. O termo *di'i* possui dois significados na língua Tukano, *di'i* - carne humana e animal e *di'i* – a “carne da terra” presente dentro da terra, que pode ser encontrada nas margens ou leito dos cursos de rio e nas cabeceiras dos igarapés, que podem ter colorações branca, marrom, azul, amarela e avermelhada. Para os povos indígenas do Alto Rio Negro da região de Taracuí, Iauarete e Pari-Cachoeira, a “carne da terra” é *di'i*, a carne da dona da argila chamada *Di'i mahsõ*, ou *Di'i Yekõ*, ela é a agenciadora da “carne da terra” e do fazer cerâmica.

2.1 O diálogo e a negociação com a avó da argila

Eu sou sua avó, *Di'i Mahso*. Eu vou fazer cerâmicas para você, pois sua avó ainda está viva. Eu sou aquela que existe desde a criação deste mundo. Quando não tiver onde cozinhar, venha me pedir. (Cerâmica Tukano, 2020, p. 16)¹⁷.

Desde os tempos ancestrais, a outra humana chamada *Di'i mahsõ* ou *Di'i Yekõ*, pertencente ao povo *Di'i mahsã* (Gente Argila), é *dona do lugar* de jazidas de “carne da terra” e agenciadora do fazer cerâmica. *Di'i Yekõ* tem suas exigências e regras ao tocá-las, ao retirá-las e no processo de manufatura, quando contrariada dá doenças ou faz as peças de cerâmica racharem ou quebrá-las no momento da queima. É agenciadora no manejo da “carne da terra” e mulheres indígenas ceramistas têm contato constante com

¹⁷ Esta citação é um trecho de uma das versões do mito Tukano de como a argila se originou que foi narrada por Umusipo Oscarina Caldas Azevedo, ceramista Dessana, baseada no que sua sogra contou. A narrativa completa está no livro "Cerâmica Tukano".

a avó argila durante o processo de manufatura, independente das transformações culturais.

O local onde tem *di'i peeri*, buracos ou jazidas de “carne da terra”, é considerado pelos povos indígenas do território de Taracuí como *wametisé*, lugares que tem nome, que possuem narrativas e *dona do lugar*. O termo “dona do lugar” não é no sentido de “propriedade vinculada ao capitalismo e no individualismo” (Cardoso, 2018), mas no sentido de política de manejo de povos indígenas da região de Taracuí, na qual há um diálogo entre *mahsã* (humanos) e outros humanos, que são os *Waimahsã*, “que são seres que habitam os domínios dos espaços aquáticos, da terra/floresta e dos espaços aéreos” (Barreto J.P. 2022, p. 222). Desta forma, é importante o diálogo, a negociação e o pedido de permissão para uso dos recursos naturais. Essa política faz parte da responsabilidade de manejo da terra e cuidados com o território, evitando conflitos de convivencialidade entre os *mahsã* e *Waimahsã*, prevenindo doenças advindas dos *Waimahsã*, chamadas *duhtitise* ou *wai mahsa wehëoké*.

Durante todo o processo da manufatura, mulheres indígenas são agenciadas pela Avó da Argila e seguem os *betisé*, que são um conjunto de regras e cuidados para ter uma boa produção de cerâmica e que começa desde o acesso ao local de *di'i peeri* (buracos de argila). Quando o buraco é recém-descoberto, antes da retirada da argila é preciso *basesé* feito pelo *kumu* (benzedor): por meio do cigarro, o *kumu* dialoga, negocia e pede permissão para retirada da argila com a *Di'i Yekõ*, além de *wetidaré* (proteger) o corpo das mulheres que estão presentes no local para não contrair doenças advindas da dona da argila e dos *Waimahsã*, que habitam aquele lugar e que são os donos dos animais e dos vegetais. Esta regra comportamental é necessária para o equilíbrio ambiental e em respeito a outros humanos presente nesse território. Quando não há mediação do *kumu* com a *Di'i Yekõ* e com *Waimahsã* para acessar pela primeira vez um *di'i peeri*, o lugar se torna *wuaró*, um lugar passível de causar doenças, porque tanto a *Di'i Yekõ* como os *Waimahsã* são capazes de desferir doenças aos humanos em defesa do seu território por e sentirem atacados pelos humanos.

Antigamente após a mediação do *kumu* com a *Di'i Yekõ* e *Waimahsã* para a retirada da argila, mulheres indígenas acessavam o *di'i peeri* com corpo protegido por meio de *basesé* e seguiam regras: não podiam estar menstruadas, tinha que ter feito abstinência sexual, estarem bem alimentadas, não ter comido pimenta e, no momento da retirada de argila, pediam permissão proferindo:

- *Yekō* (avó), eu vim pedir argila para a senhora, que é dona da argila e construtora do conhecimento de saber fazer cerâmica, quero argila para fazer *Kipotii*, panela para cozinhar, panela para carregar água, *Di'i paari* (bacia de cerâmica) para cozinhar manicuera, decantar goma, forno para fazer beiju, *witari* (tripé) para apoiar panelas no fogo. (Maria Suzana Menezes Miguel, 2024).

- *Yekō* (avó), quero argila para fazer cerâmica, assim como a senhora é *merigó* [especialista], assim quero ser também, não deixe que as peças quebrem. (Rosalina Vasconcelos Solano, 2024).

- *Yekō* (avó), me dá argila, não tenho utensílios domésticos, faça com que as peças não quebrem do mesmo jeito como a senhora fazia. Quando não pedi, não dão certo, as peças de cerâmica quebram ou racham. (Clara Mota Massa, 2024)

Atualmente, devido às novas reconfigurações dos modos de viver e ressignificação no saber fazer cerâmica, mulheres indígenas recriaram a fala das suas avós de “pedir permissão”. O diálogo com *Di'i Yekō* é enunciado “em voz alta ou mentalmente” (Rosalina Vasconcelos Solano, 2024):

- *Yekō* (avó) quero argila para fazer cerâmica para vender e comprar roupas, perfumes, material escolar para os meus filhos, alimentos dos *perkasã* (brancos) para minha família, *koméparü* (panelas de alumínio), *Komepaari* (bacias de alumínio) e outras necessidades do meu cotidiano (Maria Suzana Menezes Miguel, 2024)

O pedido de permissão para retirar a argila demonstra uma relação de respeito entre as mulheres indígenas com a dona do lugar e da argila e com outros humanos que habitam aquele território. A partir do pedido de autorização para retirada da “carne da terra” para Avó da Argila, trago as vivências e o processo do diálogo e negociação para pesquisar no território de Taracuí. O diálogo e as negociações aconteceram ao longo da pesquisa em momentos distintos, seguindo o mesmo processo que as mulheres indígenas realizam quando pedem autorização para *Di'i Yekō*, para poder coletar a “carne da terra”.

Por mais que eu tenha minha história de vida tecida na região de Taracuí, senti como se fosse uma "estranha", pois aquele território teve mudanças durante os últimos vinte e três anos. Elenco aqui algumas mudanças observadas: muitos construtores de conhecimentos faleceram, seja por velhice ou por doenças; fluxo e refluxo de moradores; incidência de bebidas alcoólicas e, como consequência, gera violência doméstica atingindo mulheres indígenas e crianças; maior preocupação dos notórios saberes em perpetuar seus conhecimentos, pois os jovens apresentam pouco interesse em aprender os conhecimentos tradicionais; o enfraquecimento da política linguística

(muitas crianças e jovens usam a língua Portuguesa como a primeira língua e não falam a língua Tukano, apenas entendem); o fortalecimento do movimento de mulheres indígenas, mesmo após a extinção das Associação de Mulheres Indígenas de Taracúá, Rio Uaupés e Tiquié (AMITRUT) em 2004, mas com a criação, em 13 de agosto de 2007 da Associação de Mulheres Indígenas da Região de Taracúá (AMIRT). Apesar de reencontrar meus parentes, conhecer novos moradores e a atual geração, aos olhos deles, sou uma “estranha”.

A partir dessa reflexão, decido informar sobre os objetivos da pesquisa e solicitar autorização das mulheres indígenas do Distrito de Taracúá para realizar meu trabalho etnográfico. Considerando também a política da FOIRN sobre pedido de autorização da pesquisa dentro do território indígena, entrei em contato por WhatsApp com a presidente da Associação de Mulheres Indígenas da Região de Taracúá -AMIRT, que se encontrava no Distrito de Taracúá. Expliquei a ela que o motivo de estar entrando em contato era para apresentar a minha proposta de pesquisa. Na ocasião, foi acordado que enviaria uma carta formal para que fosse apreciado o pedido de autorização da pesquisa juntamente com as associadas. Entretanto, quando entrei em contato novamente, ela informou que estava se desligando da associação e que haveria outra eleição da nova Diretoria.

Passado algum tempo, a vice-presidente da AMIRT da nova diretoria eleita entra em contato comigo pelo WhatsApp, informando sobre a realização da eleição na associação e de que apoiaram minha pesquisa. Sendo assim, escrevi uma carta à AMIRT solicitando a autorização da pesquisa e a encaminhei por e-mail. Depois de alguns dias, recebi o documento de autorização.

Quando fui ao território em março de 2024, tive a oportunidade de participar de uma reunião da AMIRT juntamente com os comunitários e pude falar sobre os objetivos e a importância da pesquisa. Foi o mesmo processo de chegar ao local de jazida de argila e falar para Avó da Argila, o porquê e para que preciso da “carne da terra” para fazer cerâmica, com a expectativa de ter permissão das mulheres ceramistas do Distrito de Taracúá para dialogar sobre como "a carne da terra" constrói a cerâmica como "um" fazer político. A proposta de pesquisa foi aceita por lideranças tradicionais, pelas mulheres e pelo público participante da reunião.

O pedido de permissão para a retirada da “carne da terra” é importante porque, quando mulheres indígenas retiram a argila, elas estão retirando a carne da batata da perna da *Di'i Yekõ*, por isso esse processo exige técnica e cuidados para não a

machucar. Antigamente, as mulheres usavam somente a lasca da árvore chamada turi¹⁸ para a retirada de argila. No contexto atual, quando não tem a lasca de turi, escolhem qualquer árvore que está por perto do buraco de argila para o processo de retirada, o que não é desejado, como me explicaram as minhas interlocutoras Maria Suzana Menezes Miguel e Rosalina Vasconcelos Solano:

- É usada *müpüri pihĩ* (lasca de turi) e mão para cavar a argila, para não machucar a avó da argila. Os velhos contam que esse cuidado é importante, porque estamos tirando a argila da batata da perna da avó da argila, se cavar com terçado ou enxada, estamos machucando a carne dela, ela se machuca, sangra e fica irritada, assim ela dá doença para nós, como dores nas mãos e no corpo. (Maria Suzana Menezes Miguel, 2024)

- Na fonte de argila que está localizado abaixo do sítio São Paulo, só usamos *müpuriphĩ* para coletar argila, no *Di'í Peeri*, coletam a argila com a mão, eu vi pelas fotos, mas, nunca fui para lá. No Sussuaca (ponta fria), tem um igarapé, na cabeceira, no leito do igarapé dá para coletar a argila com as mãos, tem argila bonita da cor amarela. Atualmente, muitas recomendações são desvalorizadas, as mulheres vão coletar argila mesmo no período de menstruação, assim pegam doenças. Mas os *bükürã* [velhos construtores de conhecimentos] sempre falam que devemos ter cuidados e nos aconselham que devemos utilizar somente *müpuriphĩ*, para não machucar a avó da argila para não pegar doenças. Daí vimos a importância dos cuidados. (Maria Suzana Menezes Miguel, 2024)

- É difícil usarmos terçado ou pá para retirar a argila, usamos as mãos, mas nos lugares em que a argila é meio dura, tentamos usar a palhinha, mas a argila empedra e perde a qualidade para produção de cerâmica. (Rosalina Vasconcelos Solano, 2024)

Após o pedido, mulheres retiram a argila, amassam e moldam em forma de bola, nesse movimento, vão removendo impurezas como pedrinhas, folhas e pedacinhos de galhos, já prevenindo a quebra das peças de cerâmica no processo de queima por conta das impurezas, e as colocam no aturá (cesta feita de cipó) revestido com folhas de sororoca ou embaúba. Costumam usar também vasilhas de plásticos (carotes cortados e reutilizam baldes de plástico de tinta) para transporte até a casa e para guardar a argila. Algumas guardam a argila no baldes de plástico com pouca água, outras amassam bem a argila, colocam numa sacola plástica, amarram bem e guardam no recipiente de

¹⁸ A lasca da árvore turi é usada desde os tempos ancestrais por mulheres para retirar argila. A lasca era usada também como facho para iluminar a casa durante a noite. Lembro-me quando criança, a minha avó e meus pais que usavam a lasca de turi como uma espécie de lamparina. Meu pai usava a lasca para fachear peixe, era lanterna ou lamparina da época.

plástico. Mulheres ceramistas¹⁹ afirmaram que durante a retirada da argila, a “carne da terra” exala um cheiro de pitiú de sangue humano, “*dií moartí niwü, teheró wuatüawü*”²⁰ (Vera Lucia Castro da Silva, 2024)

No período da menstruação, mulheres evitam de ir aos lugares onde tem “carne da terra”, devido que o cheiro do sangue da menstruação da mulher provoca ciúmes na dona da argila. Outra condição que agrava ciúme é a relação sexual. Se uma mulher vai retirar a “carne da terra” menstruada ou após relações sexuais, a Avó da Argila percebe o cheiro e fica enciumada e dá doenças e a argila empedra facilmente. Antigamente mulheres indígenas não contrariavam a *Di'i Yekõ*, mas atualmente, algumas seguem as regras e outras não. Mas são cientes que contraem dores no corpo e nas juntas das mãos por manusear a argila quando estão menstruadas. Afirmam que quando uma mulher está menstruada por mais que não fale a ninguém que está no período menstrual, as peças não queimam bem e ficam com manchas escuras, isso afeta o processo do delineamento de grafismo, o grafismo não fica perfeito. Dizem que o segredo para que as peças não se quebrem está no processo de escolha da qualidade de argila, qualidade do caraipé e sovamento da argila com caraipé.

Nesta etapa, para a consecução desta pesquisa, comecei a dialogar com as interlocutoras e construir relação mulher indígena pesquisadora - mulheres indígenas interlocutoras, sempre respeitando seus valores, saberes, vivências, experiências e o contexto em vivem.

Enquanto aguardava a eleição da nova Diretoria da AMIRT, decidi entrar em contato com uma interlocutora ceramista. No entanto, foi uma tentativa frustrada, pois a interlocutora cobrou um valor para poder contribuir com a pesquisa. Fiquei abalada com a situação, mas por outro lado, procurei compreender as motivações do acontecido. Muitos interlocutores indígenas não querem falar abertamente sobre seus conhecimentos e alguns chegam a afirmar que os pesquisadores ganham dinheiro à custa dos seus conhecimentos e informações. Por isso, um dos possíveis motivos seria o fato de alguns pesquisadores realizarem uma pesquisa exploratória, usam e apropriam-se do conhecimento indígena. A cobrança feita para colaborar com a pesquisa poderia ser uma forma de compensar a desigualdade da relação estabelecida entre os sujeitos pesquisador e pesquisado quanto aos resultados da pesquisa. Ao considerar uma violência sofrida, seria justo cobrar de um pesquisador sobre a informação concedida.

¹⁹ Trago o termo ceramista, pois durante as reuniões da AMIRT, elas se autodenominam ceramista.

²⁰ Tradução: Tem cheiro de sangue, por isso é brabo (no sentido de dar doenças).

No caso específico dos povos indígenas do Alto Rio Negro, pesquisadores têm estado constantemente presentes no seu cotidiano vinculados às mais diversas instituições (por exemplo, de instituições de ensino e pesquisa; de organizações não governamentais indigenistas e ambientais; órgão governamentais das variadas esferas - municipais, estaduais e federal). Devo observar aqui que há complexidade no caso vivenciado por mim, ao ser cobrada por uma possível interlocutora para colaborar com minha pesquisa de Mestrado. Pesquisadores indígenas (como eu), também estão sendo tratados como agentes "estranhos" que se apropriaram de conhecimentos alheios. O que isto está nos dizendo? Será que os projetos indígenas de pesquisa não estão sendo considerados de interesse dos povos indígenas? Até onde as informações pagas são legítimas teórica-metodologicamente, sobretudo para pesquisa etnográfica que pressupõe interlocução? Ou seja, podem ser considerados dados etnográficos? Que tipo de textualização será possível ter na forma de Dissertação ou Tese? E para o povo pesquisado, negociar individualmente informações sobre os conhecimentos tradicionais, cujo caráter é ser coletivos, é uma atitude legítima para quem?

A partir das perguntas, refleti sobre o nosso lugar dentro do nosso território em relação as pesquisas realizadas. Há muito tempo vem sendo feitas pesquisas de diferentes linhas e historicamente, os povos indígenas não têm vistos benefícios positivos das pesquisas, isso no território de Taracúá. Durante a trajetória de minha vida, já escutei afirmações “os pesquisadores chegam na nossa comunidade, nos pesquisam e vão embora, não tem retorno das pesquisas”. As afirmações são compreensíveis, já teve pesquisas no território de Taracúá envolvendo temáticas como: movimento de mulheres indígenas, logística para a venda de cerâmica, alcoolismo entre outros. A comunidade não teve retorno das pesquisas para encaminhamento de estratégias para ajudar a mitigar as problemáticas, isso gera uma certa desconfiança, quando um (a) pesquisador (a) indígena chega ao território.

Diante da reflexividade reposiciono o campo de pesquisa. Eu pensei no papel que a minha pesquisa teria para meus parentes de Taracúá, bem na importância de eu ser pesquisadora indígena do Povo Dessana e com pertencimento étnico ao território. Isso fez envolver na política do território, através de trabalho com projetos sociais envolvendo a cerâmica, com o objetivo de fortalecer o “bem viver”. Tenho percebido nos diálogos, que é isso que os meus parentes esperam de uma pesquisadora indígena, que retorna para o território e contribui na construção de políticas de *ayuro nitesé*, “bem viver” por meio da pesquisa. Tenho afirmado aos meus parentes que não posso estar

diretamente ou morando no território, mas onde eu estiver contribuirei no que for do meu alcance. Isso é um sentimento de afeto que me liga ao meu território de pertencimento étnico e para desconstruir aos poucos que nem toda pesquisa “rouba conhecimentos”, há pesquisas que podem trazer benefícios aos sujeitos pesquisados, valorizando como referências teóricas e ajudando a construir projetos de seus interesses, assim como beneficia o pesquisador.

Tive outra experiência de interlocução quando estive em Taracuí, em março de 2024. Perguntei para as interlocutoras o horário que poderiam me receber em suas residências para uma roda de conversa. Os momentos de conversas foram momentos muito especiais, elas me ofereceram *chibé* (farinha de mandioca misturada com água), *chibé* com "vinho de açaí" ou "vinho de *umari*"²¹ (*umari* é uma fruta redonda da cor amarela, alaranjada ou preta, tem gosto adocicado), suco natural de cupuaçu e *quinhapira* (faz parte da culinária dos povos indígenas do Alto Rio Negro, um prato feito com água, pimenta e peixe, em algumas localidades usam o tucupi derivado de mandioca). Foram momentos na qual caímos nas gargalhadas, rememoramos vivências e conhecimentos e práticas do fazer cerâmica. Esta experiência dialógica contou com a presença de seus familiares mais próximo (filhas e filhos; netas e netos; maridos).

Com esta experiência inicial de campo etnográfico, compreendi que a minha pesquisa deveria seguir a dinâmica de diálogo das mulheres ceramistas do Distrito de Taracuí. Ao invés de levar um roteiro de perguntas, mesmo que preferencialmente na língua Tukano, previamente definidas para entrevistá-las de forma academicamente mais formal, eu dialoguei com elas participando de uma roda de conversa em que suas falas fluíram conforme seus interesses no diálogo e sua compreensão do que deveria ser falado naquele momento. Reconheço que, como mestranda de Antropologia, eu trazia comigo intencionalidades de falas pautadas pelos meus objetivos de pesquisa. Eu pedi autorização para minhas interlocutoras para gravar as suas falas, o que tem sido prática usual prevista no trabalho do etnógrafo, isto porque o antropólogo necessita de "ouvir"²² várias vezes estas falas para se tornarem dados etnográficos.

²¹ "Vinho" para nós indígenas do Alto Rio Negro é o suco das frutas como açaí, umari, buriti, patauí, que é misturado com farinha de mandioca, tornando-se um *chibé* para ser consumido. Chamamos de “vinho” também a bebida fermentada da fruta pupunha (sem mistura com farinha). Diferente dos *perkasã* (brancos) que consideram vinho a bebida originária de uva.

²² Eu coloquei entre aspas a experiência de ouvir, porque poderia ser a experiência de anotar em caderno de campo. O que quero dizer aqui é que devo ter uma "escuta" qualificada antropologicamente, mesmo que seja relendo, várias vezes, as anotações feitas no caderno de campo.

Nesta etapa, assim como as mulheres indígenas têm cuidado para tirar a argila da batata da perna da avó da argila para não os machucar, nós pesquisadores devemos ter cuidado para respeitar as emoções dos sujeitos pesquisados, isto é, para não os machucarem ou magoá-los. As mulheres indígenas, por exemplo, ao rememorar fatos marcantes sobre suas vidas, podem acessar boas lembranças, mas também lembranças negativas que lhes causam mal-estar. Como mulher indígena pesquisadora, estive e estou atenta para que minha pesquisa não provoque sentimentos ruins que venham ferir minhas interlocutoras, ao falarem comigo sobre suas vivências no território e fora dele. Porém, teve momentos em que fui afetada pelas emoções, quando entrevistei o filho da Dona Anita Lemos, Sebastião Lemos Duarte e a nora Clara Massa Mota, quando eles rememoram os momentos que antecederam a morte da Dona Anita, a especialista em fazer cerâmica. Sebastião e Clara estavam em viagem, Clara foi participar de um intercâmbio em São Paulo, sobre a produção de cerâmica. Quando retornaram para Taracúá, encontraram a Dona Anita Lemos muito doente, nos últimos momentos de vida:

Tínhamos acabados de voltar de uma viagem a São Paulo, depois de uma troca de experiência, encontramos a minha sogra muito doente e antes de morrer ela me deu duas pedras de polir e falou “trabalhe com isso, nunca pare de fazer cerâmica, vão vir muitas pessoas interessadas no conhecimento de fazer cerâmica e para comprar também”. Depois disso, faleceu (Clara Mota Massa, 2024).

Tive outros momentos de interlocução também relevantes para minha pesquisa: o diálogo com minha tia paterna e meu pai sobre conhecimentos de fazer cerâmica da minha avó paterna, o diálogo com minha mãe sobre o fazer cerâmica da minha avó materna. Durante a escrita da Dissertação, pude rememorar vivências e fatos acontecidos.

Rememorar vivências é um exercício importante para um(a) antropólogo(a) indígena para situar-se no espaço em que se encontra e sua construção enquanto sujeito indígena e pesquisador e pesquisadora indígena, construindo antropologias, no sentido de que existem modos e diversidade de fazer Antropologia. Quando se fala em antropologia indígena não é diferente, há uma pluricidade, modos de pensar, ver, ouvir, escrever e fazer reflexividade antropológica indígena. Desse modo trago as minhas memórias de infância, as memórias dos meus pais, Olavo Monteiro e Josefina Menezes, e de minha tia Rosalia Lopes Monteiro, para dialogar com a Dissertação.

A minha ancestralidade feminina vem dos povos Tukano e Tariana. Como dito anteriormente, minha avó paterna Maria Lopes pertence ao povo Tukano e é nascida em Colina/Baixo Rio Tiquié. A Minha avó materna Natalia Correia pertence ao povo Tariana e é nascida em Urubuquara, localizada no médio Rio Uaupés. Quando ela se casou com meu avô materno, do povo Tukano, se mudou para Ananás no Baixo Rio Uaupés, local de nascimento da minha mãe Josefina.

Quando eu tinha uns cinco ou seis anos, convivi com minha avó paterna e paterno, em Colina, Baixo Rio Tiquié, devido à viagem do meu pai à cidade de São Gabriel da Cachoeira para tratamento de saúde. Minhas lembranças desse tempo me remetem às coletas de *ipadu*²³, acompanhei algumas vezes durante coleta das folhas de *ipadu* e folhas de fumo, por não ter quem cuidasse de mim em casa, enquanto minha avó estava na roça. Assim, meu avô convidava-me para acompanhá-lo durante coletas das folhas, o que fazia juntamente com seu amigo e seu neto (meu primo, filho da minha tia paterna). Eles coletavam as folhas e colocavam num *aturá* (cesta feita de cipó) pequena. De volta em casa, torravam as folhas no forno e depois socavam no pilão para que se tornassem um pó. O cheiro das folhas torradas atraía-me e sempre quis experimentar, mas meu avô não permitia. Como toda criança curiosa para testar aquele sabor, algumas vezes comi às escondidas, minha boca ficava adormecida. Mas, meu avô chamava minha atenção dizendo que eu não podia, pois aquele pó era para velhos construtores de conhecimentos de *basesé* (benzimentos).

As memórias com a minha avó paterna remetem ao caminho da roça, um trajeto perigoso por conta dos animais (como, por exemplo, onça, cobra, insetos) e outros perigos, mas, ao mesmo tempo, proporciona longas conversas e ensinamentos por ser um caminho que não é um simples caminho de roça:

O caminho da roça tem nome ancestral e é o principal caminho que constrói outros pequenos caminhos. Além desse caminho principal existem outros, os caminhos dos pássaros, o caminho aéreo; caminhos dos animais com suas pegadas, o caminho das formiguinhas, o caminho das manivaras, o caminho do vento. (Barreto, 2023, p. 106)

No caminho da roça, os avôs e pais ensinam aos netos e filhos a conhecerem e reconhecer plantas medicinais, o tipo de terra, o local da coleta de frutas silvestres, o caminho de animais e formigas etc. Ou seja, eles nos ensinam a conhecer, reconhecer,

²³ Árvore pequena (*Eythroxylum novogranatense*), cultivada pelos indígenas do Alto Amazonas, semelhante a coca, porém com menor concentração de alcaloides. Meu avô comia o pó antes e durante as conversas sobre *Basesé* (benzimentos) e durante as festas tradicionais.

cuidar e ter cuidados com o território onde vivemos, pois esse território não pertence somente aos humanos, pertencem aos animais e aos *Waimahsã* (outros humanos) que agenciam esses lugares:

[...] as crianças aprendem a partir de sua experiência em seu ambiente e no território. [...] elas aprendem nos deslocamentos das viagens sobre os lugares, nas rotinas de manejo das plantas na roça e nas práticas do dia-a-dia (Pereira, 2021, p. 158).

Lembro-me que meu avô não era um bom pescador, quando não havia o que comer durante retorno da roça, minha avó me convidava a ir "tinguijar" no igarapé próximo a roça ou no caminho da roça, para podemos pegar peixinhos. Depois de serem tratados com cuidado devido o veneno usado durante "tinguijamento"²⁴ prevenindo intoxicação alimentar. Coletávamos frutas silvestres, frutas e tubérculos da roça e procurávamos caminho de *me'kã* (maniwara)²⁵ para coletar. Tinham dias que coletávamos cogumelos e folhas comestíveis *yamã puri* (caruru) para podermos nos alimentar. Sobre os cogumelos e folhas, ela me mostrava quais cogumelos eram comestíveis e quais eram tóxicos, eu acompanhava a forma como ela preparava os alimentos. Minha avó estava me ensinando através da prática e do caminho da roça a como viver no mundo. Em diálogo com o antropólogo indígena Silvio Bará, "O caminho da roça é o caminho dos saberes do universo feminino" (Barreto, 2023, p. 107)

Outra memória da infância é o espaço da cozinha da minha avó paterna, era um espaço de troca e compartilhamento de conhecimentos femininos e espaço de afeto e, em alguns momentos, um espaço de conflito também, discordâncias por assuntos familiares e por regras quebradas, relacionados a regras alimentares, regras comportamentais, cuidados com o corpo entre outros. Havia artefatos e utensílios domésticos que minha avó *Duhigó* (Maria Lopes) usava no cotidiano, artefatos feitos de arumã (peneira, tipití, cumatá, cesta grande), artefatos feitos de cipó (*bhatí*, aturá, vassoura) e peças feitas de argila (*witarí* e pratos) dividindo espaço com trempe, faca, enxada, forno, panelas, copos e bacias feitos de alumínio. Durante um diálogo com meu pai *Diakuru* e com Tia Rosália Lopes Monteiro, soube que minha avó foi construtora de saber fazer cerâmica e confeccionava seus utensílios domésticos feitos de cerâmica como *Kipotü* (panela de cozinha caldo de peixe, panela de quinhapira, panela de

²⁴ Lançar timbó em água do lago ou igarapé para envenenar os peixes. Antes de comer os peixes são desintoxicados através de benzimentos para não fazer mal para o corpo. Se não dá diarreia.

²⁵ Maniwara ou maniuara é uma espécie de formiga de cor alaranjada utilizada na culinária dos povos indígenas do Alto Rio Negro.

mujeca²⁶), bacia de decantar goma, bacia para cozinhar manicuera, panelas pequenas, pratos, *witari* e forno.

Durante a pesquisa de campo em Taracuí, estive na casa da tia Rosalia Lopes Monteiro. Antes do encontro, já havia combinado com ela que passaria lá para conversarmos e que a conversa fazia parte da minha pesquisa. Quando cheguei à casa da tia Rosalia Lopes Monteiro, ela me ofereceu quinhapira e chibé. Após, começamos a conversar e como o diálogo tinha a haver com a pesquisa, ela ficou nervosa (eu estava gravando áudio com a autorização dela) e disse que tem medo e vergonha quando tem alguém gravando áudio enquanto ela fala. Teve um momento que ela me pergunta:

Lembra daquele igarapé em Colina? Não sei se você lembra, você era muito pequena [criança]. Lá tem argila, lá que a vovó (Maria Lopes – in memoriam), a vovó Maria Padilha (in memoriam) e a vovó Maria dos Anjos (in memoriam) retiravam argila para fazer panelas, fogareiros, forno de cerâmica, *witari*, bacia de decantar goma e bacia de cozinhar manicuera. Elas faziam os seus próprios *darébasé* (utensílios domésticos). (Rosalia Lopes Monteiro, 2024)

Guardo algumas memórias dessa época, mas não lembro ou simplesmente não devo ter presenciado as minhas avós fazerem cerâmica. Mas, quando questionada se lembrava desse fato, na minha memória veio outras lembranças das vivências, mas não lembrava das minhas avós trabalhando com cerâmica, eu tinha uns cinco ou seis anos na época. Nesse momento, senti falta da minha avó Maria Lopes (in memoriam), lembrei-me do caminho da roça, do espaço da roça, da coleta dos cogumelos, da cozinha, dos momentos de banho cedinho. Por outro lado, fiquei com o coração apertado, pois deveria ter conversado mais com ela, poderia ter tido tantas outras vivências. A minha avó faleceu em Taracuí no ano 2023, quando eu estava estudando o primeiro semestre em Pós-Graduação em Antropologia Social e quando ainda a pesquisa não estava relacionada à “carne da terra”. Naquele momento, percebi o quanto estava afetada por emoções e quanto tenho que ter cuidado comigo mesma como pesquisadora indígena e com interlocutores com quem tenho laços de afeto, delinear essas linhas também trouxe emoções.

Na oportunidade, trago também as memórias de minha mãe Josefina Menezes, para falar sobre minha avó materna, Natalia Correia (in memoriam), do Povo Tariana. Não conheci minha avó materna, pois faleceu após um ano de casamento de minha mãe. Porém sempre conheci minha avó pelas memórias de minha mãe, como uma senhora

²⁶ Tipo sopa de peixe, uma mistura de água, peixe e goma.

trabalhadora, de temperamento forte. Na atualidade consigo enxergar a minha avó como uma senhora com empoderamento feminino e construtora de vários conhecimentos, inclusive do saber fazer cerâmica. A minha mãe Josefina Menezes rememora:

Minha mãe foi muito trabalhadora, tinha vários conhecimentos sobre cuidados com roça e tinham *basesé* próprios para cuidar da sua roça. Plantava várias espécies de maniwas, batatas e árvores frutíferas na roça. Não deixava faltar comida. Quando seu avô (dirigindo-se a mim) não ia pescar na época de muita chuva, minha mãe que fazia sopa de batatas, mingau de abacaxi, fazia beijú, e tinha sua quinhapira com maniwara.

Minha mãe e minha avó eram fazedoras de cerâmica também, naquela época ainda não tinha panelas feitas de alumínio. As mulheres confeccionavam os seus utensílios domésticos feitos de cerâmica como panelas, bacias, pote para pegar água e pratos. Elas pediam da avó da argila, faziam seus resguardos e *betisé* (regras e dietas) durante o processo da manufatura. Minha mãe fazia pequenas panelas, chamada *pi'ikapá* [panela biribá] e dava para nós. Eram panelas para servir comida nas horas das refeições e para evitar que houvesse brigas entre as crianças no momento de refeições. Cada um cuidava da sua panela e quando um de nós quebrava por falta de cuidados, tinha que dividir a panela com outro irmão ou irmã. Mas isso depois de ouvir vários conselhos e ela não fazia outra panela de imediato. Tinha que dividir com outros irmãos durante um longo tempo, até ela fazer novamente outras panelas e pratos de cerâmica, porque ela fazia cerâmica quando era necessário e quando precisava de novos utensílios e sempre dava conselhos dizendo “fazer cerâmica exige paciência, *duhuirí utu kīorā yeé ni'i*, e quem faz muita cerâmica passa fome também, tem que saber dividir o tempo de ir a roça, dos afazeres de casa e momento de fazer cerâmica, se não passa fome”.

Na época as panelas de cerâmica não tinham tampa, hoje as mulheres fazem as tampas. Minha mãe usava talas de folhas de buriti para fazer tampas em formato quadrado e tecidas com linhas de tucum, para servir como tampa das panelas de cerâmica. Isso era o cuidado que ela tinha com as panelas onde tinha comida e água. Lembro que ela fazia jarros, tipo aqueles jarros do Egito que costumamos ver na TV, com alças pequenas perto da boca do jarro para carregar e armazenar água para beber.

Lembro que os pratos onde serviam comida para adultos homens era em formato de um cálice, só que mais largo e aberto, para as mulheres eram pratos normais e não tinham grafismos nas peças. (Josefina Menezes, 2024)

Durante o diálogo, percebi que minha mãe conhece o processo de fazer cerâmica por meio do olhar o fazer cerâmica, só que nunca praticou. Então, pergunto à minha mãe o porquê de não ter nunca praticado. A resposta foi: - "Nem toda mulher indígena tem a habilidade de fazer cerâmica e eu sou dessas que não faz". Por outro lado, minha mãe foi, aos nove anos de idade, para o internato salesiano em Taracua. Isto afetou diretamente na educação indígena que minha avó e a minha bisavó materna poderiam construir junto a ela, pois minha mãe passou o final de infância, adolescência e a juventude dentro do internato. Mas compreendo quando afirma que “nem toda mulher tem a habilidade de fazer cerâmica”, pois nem toda mulher indígena é *di'i yemerigó* (especialista em fazer cerâmica).

Através do diálogo com meus pais e minha tia durante a pesquisa de campo, afirmo que a minha trajetória como pesquisadora indígena, pesquisando “carne da terra”, está entrelaçado ao fazer cerâmica. Minhas avós foram construtoras do saber fazer cerâmica; minha mãe não pratica, mas conhece o processo através de vivências com sua mãe e avó materna; eu, da terceira geração, sou pesquisadora da “carne da terra” e trago a discussão que o saber fazer cerâmica não é um simples fazer, mas está conectado com a ancestralidade e um fazer político de mulheres indígenas. Desse modo, registro na Dissertação, por meio das memórias dos meus pais e da minha tia, que minhas avós paterna e materna foram construtoras do saber fazer cerâmica. Portanto, concluo aqui que os conhecimentos das nossas avós não morrem, vivem em nós e perpetuam para a nova geração, seja por meio da prática do saber fazer cerâmica, seja por meio de registro e escrita em livros, artigos, dissertações entre outras formas de transmissão e disseminação do conhecimento.

O meu esforço de trazer aqui estas memórias, por meio de minha interlocução com meus pais e minha tia Rosalia Lopes Monteiro, é por reconhecer que sou parte de uma história familiar que se constrói com os conhecimentos, vivências, práticas e discursos, cujas referências étnicas são nossos ancestrais. Ajuda a compreender quem é a indígena pesquisadora, ao reconhecer e valorizar quem veio antes de mim, honrando nossas raízes, carregando legados de conhecimentos indígenas perpetuados de geração em geração, por meio da oralidade e de práticas, que nos conectam aos nossos ancestrais. Esta conexão instiga-me a buscar, lutar e encarar os desafios para estar nos espaços onde posso falar, escrever e apresentar os nossos conhecimentos indígenas como pesquisadora indígena que reconhece os termos de nossas “ciências”²⁷ como povos etnicamente diferenciados.

2.2 O preparo da argila, modelagem e polimento

Tendo a argila e o pó de cinzas de *caraipé*²⁸, faz-se a mistura com as mãos até chegar à textura grossa e com aparência orgânica. Depois começa o processo de

²⁷As nossas “ciências” indígenas não foram experimentadas dentro de um laboratório e comprovadas cientificamente para serem aceitas dentro de um contexto. As nossas “ciências” são saberes atemporais, passadas de geração em geração, por meio da oralidade e da prática no cotidiano e são experimentadas e comprovadas que são eficazes durante as nossas vivências. Essas “ciências” que nos permitem manejar o mundo e dialogar com os outros humanos (Waimahsã) que vivem nesse plano terrestre e em outros planos dentro da nossa cosmologia, desde os tempos ancestrais até o contemporâneo.

²⁸ Caraipé (*Licania ssp.*, Chrysobalanaceae) é *nohãgü* na língua Tukano. O pó de caraipé é resultado do processo após a queima das cascas da árvore, pilada e peneirada, transformando-se em pó de cinzas que

modelagem chamada de "acordelado", é a técnica ameríndia mais comum de dar forma ao barro, começando pela base, dando a ele um formato circular, para começar a fazer rolete e colocar em torno do círculo, formando uma borda. Depois as mulheres vão sobrepondo outros roletes, apertando-os levemente com os dedos, alargando as paredes até ganhar forma. Durante esse processo de "acordelamento", mulheres ceramistas não podem peidar, caso isso ocorra, os "acordelamentos" ficam ociosos por dentro e no momento da queima se quebram.

Quando a peça ganha forma, raspam as partes que ficaram grossas com pedaço de cuia para que fique linear. As raspagens são separadas no pote ou cuia com pouca água para que não se sequem para serem utilizadas no momento da delimitação dos grafismos. Para tirar o excesso da argila na peça usam a faca para raspagem também. Após esta ação, deixam a peça secar para começar o processo de polimento, na maioria das vezes, usam a própria saliva na pedra de polir, tornando aparência fosca em brilhoso. É um processo que exige habilidade, paciência e muita saliva para polir. Como o processo é demorado nessa etapa, as ceramistas recebem ajuda do marido, filha e filhos.

Neste processo, trago o preparo da argila, a organização da roda de conversa, a reflexividade indígena na qual as perguntas devem ser pensadas, refletidas e colocadas na língua indígena Tukano para facilitar a interação. A modelagem configura a construção da relação mulher indígena pesquisadora - mulher indígena interlocutora, na qual construo uma base sólida de confiança para começar a construir os primeiros roletes, visando transformar em uma panela de conhecimentos permeada por diferentes saberes, experiências e um fazer político. O polimento corresponde aos momentos que gasto saliva para conquistar as mulheres construtoras do saber ancestral a fazer parte da minha pesquisa e abrilhantar o conhecimento de fazer cerâmica que, por muito tempo, ficou ofuscado, adormecido e voltou a ser lembrado, valorizado e praticado.

A roda de conversa que trago aqui são específicas de mulheres indígenas de Taracúá, que ocorreram no espaço de *da'aré ba'ari wi'i* (casa de trabalho e preparo de alimentos/cozinha), durante o momento de raspagem de mandioca: mulheres indígenas estão sentadas em círculo, no meio está presente o aturá de mandioca, elas raspam a mandioca e conversam sobre diversos assuntos, inclusive o fazer cerâmica. A roda de conversa também foi feita no momento da quinhapira, com a presença também de

serve para misturar com a argila para elasticidade da massa até apresentar uma textura grossa e manuseável para processo de modelagem.

homens: elas me ofereciam alimentos e a conversa sobre o fazer cerâmica fluía nesses momentos, sentadas e sentados no círculo enquanto alimentávamos e dialogávamos sobre cerâmica. Nesses momentos poucas vezes as interlocutoras estiveram sozinhas, estavam presentes os filhos, filhas, netos e principalmente os maridos dialogando com juntos com elas. Os homens acompanham suas esposas durante o processo de manufatura e, desta forma, conhecem o saber fazer cerâmica a partir do ver, ouvir e do ajudar no processo.

Tivemos uma roda de conversa entre pesquisadora e mulheres fazedoras de cerâmica, no mês de junho de 2024, realizada no centro comunitário da Vila Sagrado Coração de Jesus. Convidei mulheres para dialogarmos sobre o fazer cerâmica e para confirmar algumas entrevistas. Organizei o encontro em forma de roda de conversa, porque eu queria que elas sentissem acolhidas e que percebessem que não sou superior a elas por ser pesquisadora indígena. Compreendo que o formato de conversa no qual uma pesquisadora posiciona-se à frente falando enquanto as interlocutoras estão sentadas enfileiradas é um comportamento colonial que demonstra superioridade e inferioridade. Poucas mulheres compareceram, mas o que chamou minha atenção foi a presença do Sebastião Mario Lemos Duarte, que trouxe em suas falas a importância da valorização do saber fazer cerâmica e do não esperar por projetos e oficinas para o fortalecimento e transmissão do conhecimento. Ele também disse sobre a importância da pesquisa para a comunidade.

2.3 Após seca e queimada, inicia o processo dos desenhos de grafismos

No processo de *bóposé* ou *nhãmdse* (secar), as peças de cerâmica são colocadas em um local com sombra e arejado ou, para acelerar o processo de seca, são colocados no girau em cima do fogo baixo. As peças pequenas, chamadas miniaturas, secam com maior facilidade do que as peças grandes, que podem passar dias sendo secadas no girau até ficarem prontas para queima. É normal encontrar as ceramistas moqueando as cerâmicas junto com os peixes. Conforme demonstra a figura 14. Elas até caem na risada quando rememoram um fato, quando um viajante passou em Taracuí, viu fumaça na casa de uma ceramista e foi perguntar se estavam vendendo peixe. A ceramista respondeu que não e mostrou um girau repleto de cerâmicas.

No processo, é normal as cerâmicas que estavam na cor cinza tornarem-se na cor preta devido à fumaça do fogo. No momento da queima, a peça passará a ter a cor alaranjada ou branca, depende da cor da argila no seu estado matéria-prima.

Figura 14: Peixe sendo moqueado e a cerâmica sendo seca no mesmo girau.



Fonte: arquivo pessoal, 2024

Quando a ceramista observa que as peças estão prontas para serem queimadas, organiza a lenha e as cascas de árvore, que tem que ser bem secas e não podem ser oleosas. As mulheres costumam usar lenha da árvore *bo'tépurĩgũ* (embaúba), *wehkĩtũ* (goiaba-de-anta), *siomiopũ* entre outras. Antigamente as mulheres carregavam as cerâmicas até a roça para queimá-las. Faziam um arranjo cômico usando lenhas e cascas de árvores. Após a queima, esperavam as peças esfriarem para levar de volta a casa ou deixavam na roça para buscar no dia seguinte, devido que as peças não esfriam de imediato. Maria Suzana Menezes Miguel afirmou que na trajetória entre a casa e a roça, algumas peças quebravam e “era um trabalho perdido”.

Atualmente as mulheres queimam as peças de cerâmica no quintal de casa, usando tambor de alumínio, estrutura feita com tijolo e cimento ou usam estrutura de barro de um forno de torrar farinha e fazer beiju que fica na cozinha. Durante o processo, mulheres fazedoras de cerâmica manejam o fogo. O manejo é essencial para transformar a argila em uma peça sólida e durável. Fazem isso controlando a quantidade de lenha a ser usada, conforme a sua prática e experiência, elas conhecem a densidade de fogo de cada madeira usada no processo. Esse conhecimento de manejo do fogo, faz com que as cerâmicas sejam queimadas na temperatura certa. Mas já teve casos em que

foi usado muita lenha de uma madeira de alta densidade e as peças “derreteram”²⁹ por excesso do calor do fogo.

Nesse processo, se alguma peça não foi bem seca ou teve alguma impureza (como pedrinha ou algum sedimento na massa de argila, ou então a ceramista contrariou a Avó da Argila em algum *betisé*), as peças costumam quebrar, rachar ou estourar deixando a peça esburacada em alguma parte. As ceramistas devem ter cuidado com o vento. Quando não cobre bem as peças com pedaços de alumínio e alguma peça fica exposta ao vento, as peças ficam manchadas e afeta no processo da delineação de grafismo, comprometendo o contraste. Maria Suzana Menezes Miguel afirmou que “o melhor horário para a queima é no final da tarde, quando há pouco vento”.

Figura 15: Processo de queima na estrutura feita de tijolo e cimento.



Fonte: arquivo pessoal, 2024

As peças devem ser retiradas depois que a brasa se apague por completo. Após esfriadas, as peças são colocadas dentro de uma bacia de alumínio. A argila que exalava cheiro de sangue no momento de retirada, agora tem cheiro de terra queimada e tem coloração alaranjada ou branca.

²⁹ Durante uma conversa informal com minha tia Vitoria Freitas em São Gabriel da Cachoeira, no ano de 2024, ela contou que uma vez, em Taracuá, durante o processo de queima, colocaram muita lenha e cascas da árvore *simiógü*, para queimar uma panela em tamanho grande. Segundo minha tia, quando o fogo apagou, perceberam que a panela tinha “derretido”, “*sihpikiaro niwü*”. A árvore *simiógü* é conhecida por ter alta densidade de calor no momento de queima.

Figura 16: Cerâmicas já queimadas exalando cheiro de terra queimada.



Fonte: arquivo pessoal, 2024

Antigamente, durante o processo de queima, mulheres indígenas não tomavam água e nem banho. Regra da Avó da Argila a ser seguida prevenindo a rachadura e quebra das peças. No contexto atual, algumas seguem as regras, outras afirmam que sentiam muita sede e fome durante o processo e quebraram a regra. Normalmente, as mulheres seguem as regras quando manufaturam peças em tamanho grande. Minhas interlocutoras tanto explicaram como refletiram sobre o significado destas determinações culturais:

Quando comecei a fazer cerâmica eu tinha muito medo e fazia os *betisé* [seguia as regras e os cuidados]. No processo de queima dos produtos, ficava com muita sede, suada e agoniada com o calor. Mas com o tempo comecei a quebrar os tabus. Experimentei de tomar água e tomar banho, não aconteceu nada com as cerâmicas, não quebraram, mas, acredito que, meu corpo que sofreu, *soãwü* [choque de temperatura do corpo quente em contato com a água fria], porque acabei tendo dores nas mãos e no corpo. Porque eu estava ao redor do fogo queimando as cerâmicas e depois fui banhar. Acredito que teve choque de temperatura. Quando entrei na água fria com o corpo quente senti um frio estranho e depois me deu muita dor de cabeça e dores nas mãos e no corpo.

Mas percebi que mesmo que tomei banho, as peças não quebraram. Então, percebi que a argila bem *tudioké* (bem amassado) e bem *su'uké* (bem sovado) não quebra. Se não fazer bem esse processo, realmente eles quebram, é trabalho perdido. Outra coisa que percebi é que as peças produzidas com argila que ficou muito tempo fora do local natural, perde qualidade e as peças de cerâmica manufaturada com essa argila quebram bastante no momento da queima.

Atualmente não costumo fazer *betisé*, quando faço peças pequenas, mas sinto dores nas mãos e no corpo. E estou ciente de que fico doente por não seguir as regras e recomendações da Avó da Argila. (Maria Suzana Menezes Miguel, 2024)

Tentei seguir os *betisé*, ainda, no momento da queima das cerâmicas, não tomava água e não comia, para que as peças queimem bem e não quebrem, mas não consegui, é muito difícil, eu ficava com muita fome e sede. Então não fiz mais. Talvez por isso que tenho muitas dores nas mãos e sou doentia. Mas se amassar bem a argila e sovar bem, as peças não se quebram. Depende da qualidade da argila, tem argilas que não prestam, quebram muito e depende da lenha também, do tipo de árvore que vamos coletar as cascas e as lenhas para queima. Assim nos vamos buscando novas estratégias e descobrindo novas formas para que as peças não quebrem. (Rosalia Lopes Monteiro, 2024)

Minha sogra Anita ensinou que quando faz bacia grande de decantar goma, *kipotü*, que é panela grande, panela de cozinhar manicuera, forno e outras peças grandes, tem que fazer *betisé* para não quebrar, quem tomou banho, que comeu pimenta, não olham para essas panelas, nem quem está menstruada, porque quebra. Ela repassava esse conhecimento nos momentos de polir a cerâmica. Quando faz miniaturas não tem problema, eu não faço *betisé* quando produzo, minha sogra também não fazia. As peças que agora chamam de inovação, são peças pequenas e não quebram facilmente no momento da queima. (Clara Mota Massa, 2024)

Com as peças queimadas e esfriadas começa a etapa da impermeabilização, é passada sumo de plantas como *ehtoa pūri* (folhas de cubiú), *yháá pūri* (folha de pinu-pinu), *kāre pūri* (folhas de abiu) e *pamó pihkorõ* (folhas de rabo-de-tatu) misturado com água ou saliva. Cada mulher usa uma planta específica, nem todas as plantas dão o efeito esperado, é conforme as ceramistas, depende “da mão de cada uma”. Esse procedimento é importante para a impermeabilização da peça, para processo de enegrecimento para que a peça fique em negrito e brilhosa e para que a pintura funcione. Atualmente algumas ceramistas não usam mais essa técnica. Em vez de usar o sumo das folhas das plantas citadas, as peças são bem polidas até chegar na textura brilhosa. Segundo as ceramistas, peças bem polidas se transformam em peças enegrecidas e brilhosas, sem a necessidade do uso do sumo das folhas de plantas. Maria Suzana Menezes Miguel ressalta “quando acontece falha técnica, as peças saem feias e sem brilho, quando isso ocorre é preciso queimar novamente e recorrer ao sumo das folhas de plantas para corrigir o erro”.

Antes de abordar sobre o processo de delineamento de grafismo nas peças de cerâmica, resalto que, historicamente, as cerâmicas utilizadas no cotidiano não levavam grafismos, sendo sua funcionalidade a principal característica valorizada. No entanto, algumas peças ritualísticas apresentavam grafismos. Na região do Rio Uaupés, por exemplo, o *Kaapitü* era uma peça cerimonial que incluía tais elementos. Na

contemporaneidade, influências externas e práticas ligadas aos modelos capitalistas têm transformado a estética indígena da cerâmica, que passou a ser vista como um objeto comercializável. A perspectiva ocidentalizada e capitalista considera a cerâmica não apenas como utensílio doméstico, mas como "arte" que deve conter grafismos para ter valor de mercado. Cerâmicas manchadas, ásperas ou com grafismos imperfeitos são desvalorizadas ou vendidas por preços inferiores às peças consideradas "bonitas". Esta mudança afeta a autoestima das fazedoras de cerâmica, que se preocupam cada vez mais com a perfeição estética das cerâmicas destinadas à comercialização. Esse tema será abordado em detalhe em um capítulo específico.

No processo de delineamento de grafismos, mulheres fazedoras de cerâmica preparam a tinta para o grafismo, é a argila misturada com caraipé, que foi raspada no processo da modelagem e que foi guardada na cuia ou no pote. Começa o processo de *Ohôri da'reró* (pintura dos grafismos) nas peças de cerâmica. Os *ohôri*, usados pelas mulheres indígenas nas pinturas de cerâmicas, são os grafismos acessados pelos especialistas indígenas (*kumú, baya e yai*) durante o uso do *Kaapi* (ayahuasca) e os petróglifos presentes nas pedras nos lugares *wamétisé* (lugares que tem nome e que fazem da rota da canoa de transformação).

O antropólogo indígena Jaime Moura Fernandes do Povo Dessana, na sua Dissertação, entre as páginas 60 a 65, discorre sobre os efeitos da “*gaapi*” (ayahuasca na língua indígena Dessana) quando ingerida:

Os primeiros seres que beberam gaapi queriam conhecer como o mundo era formado e também os diversos tipos de doenças existentes. Através da participação na cerimônia de gaapi foi que os seres criaram cantos e danças, acessando o mundo das flautas. Nossos antepassados bebiam o gaapi para se sentirem bem, aprendiam os cantos e danças, aprendiam o bahse e conheciam o sentido das diferentes cores que viam pelo efeito da bebida. Meu pai disse-me que os efeitos do Gaapi não são todos iguais: para aquele que se tornaria kumu apareciam as cores e as pinturas de gaapi. Para aqueles que tinham o dom de tornarem-se bayá apareciam símbolos relacionados aos cantos e danças. E para aqueles que seriam especialistas em oratória, viria a visão na “forma de discursos”, uma linguagem em cores e formas específicas. Para aqueles que seriam especialistas na arte do bahse teriam visão sob o efeito da bebida através de imagens, símbolos e cores que anunciavam os benzimentos.

Atualmente, quem agencia o gaapi injeta nele efeitos de conhecimentos sobre o corpo e da face, sobre as pinturas que fazem nos bastões utilizados nos cantos/danças, pinturas da entrada da casa ritual, pinturas dos esteios da casa ritual, das cestarias, pinturas das cerâmicas; existem também as pinturas para rejuvenescer. Existe ainda os bahse de gaapi para o estrago das meninas provocando dores de cabeça. (Fernandes, 2018 p. 60 a 65)

O antropólogo indígena Silvio Sanches Barreto afirma que:

Na língua tukano *ohôri* é o conjunto imagético que se refere às pinturas faciais e corporais, às pinturas no banco, às artes rupestres, aos instrumentos musicais, às paredes da Casa de ritual, às vestimentas de danças como tururi dos *bayaróá*. (Barreto, 2024, p. 104).

Uns dos grafismos usados por mulheres nos desenhos de grafismos em cerâmicas são: *wãtĩ üsepekuri* (Joelho do diabo), *kaapitũ ohôri* (desenho de caapi) *kumuro ohori* (pintura para banco Tukano)³⁰ entre outros. Usam os grafismos das pinturas faciais como *mĩpĩké* (folha de açaí), *yawi ohori* (Desenho de samambaia) entre outros, além das pinturas presentes em instrumentos musicais e pinturas rupestres.

Com o pincel feito de capim pé-de-galinha, começa o processo de pintura dos grafismos, que exige das mulheres atenção e habilidade na arte do desenho dos grafismos. É necessário colocar mais de uma camada de argila para proteger o grafismo para que saia perfeito. A pintura é temporária somente para proteger o grafismo durante o processo de enegrecimento, após a crosta será raspada contrastando com a pintura em negativo. Os maridos, filhas e filhos ajudam no processo.

Figura 17: Delineamento de grafismo em cerâmica com desenhos pintados no instrumento musical *kapiwaya*.



Fonte: Hebert Alencar, 2024

³⁰ “O desenho feito no assento do banco tem diversos significados. Dentro do contexto ritual, representa o desenho do corpo de uma cobra, a Cobra Canoa de Transformação (Pamuri Pirõ), que transportou a primeira humanidade em seu bojo. Por isso, a cobra tem uma posição privilegiada na cosmologia tukano”. (Kumurõ Banco Tukano, 2015, p. 54)

Figura 18: Delineando grafismo no jabuti feito de cerâmica.



Foto: arquivo pessoal,2024

Mesmo com as novas configurações, *Ohôri* continua sendo símbolo da manifestação cultural dos povos indígenas do Alto Rio Negro, e desempenha um papel fundamental no cotidiano das mulheres indígenas fazedoras de cerâmicas, dos artesãos e artesãs, não só como uma forma de expressão artística, mas também como uma forma de preservar e transmitir sua cultura e identidade. Os *ohôri*, estão presentes nas cerâmicas, cestaria, banco Tukano, *sokorô* (ralador de mandioca) entre outras peças de artesanatos. Assim como está presente nos rituais, nas pinturas faciais e nos instrumentos de danças.

2.4 O enegrecimento das peças de cerâmicas

Após o processo de delineamento de grafismo, começa o processo de enegrecimento das peças com a fumaça. Este é um processo muito trabalhoso, cada ceramista procura a lenha em estado de decomposição, conforme a “sua mão”, não pode ser qualquer lenha. A mesma lenha que enegrece bem a cerâmica de uma pode ser um desastre para outra. Então, cada ceramista escolhe a lenha que melhor atende o seu desempenho:

É preciso usar combustíveis específicos, idealmente uma lenha seca, em estado de decomposição. A preferida é macucu-da-caatinga (bohpei, Aldina discolor), mas pode-se usar outras, como mangueira e ingá-macaco-barrigudo

ou ingá- -comprido (sêramerê, mãe yoase, Inga spp.). Algumas mulheres usam folhas de caranã (mui puri, *Mauritia carana*), uma palmeira cujas folhas são ótimas para cobertura de casa. (Cerâmica Tukano, 2020)

Durante o processo, as ceramistas ficam em contato direto com a fumaça devido o fogo necessitar de ser manejado continuamente. As lenhas são colocadas dentro de um tambor. As cerâmicas são colocadas no suporte de ferro (suporte de ventilador é usado bastante) e cobertas com alumínio, bacias velhas de alumínio ou papelão. As peças ficam horas no banho de fumaça.

Figura 19 e 20: Processo de enegrecimento.



Fonte: arquivo pessoal, 2024

A ceramista tem que estar atenta ao ponto do brilho de cada peça que, no início, fica de cor caramelizada, como mostra a figura 21 e, em seguida, adquire tons avermelhados, até tornarem-se negras. Durante o processo, a ceramista tem que estar virando cada peça para que o enegrecimento e o brilho fiquem uniformes. Qualquer descuido com manejo do fogo resulta em bolhas, descascamento da camada escura ou a superfície das peças ficam ásperas. Se isto acontecer, a ceramista tem que retornar para o processo da queima e reiniciar o processo de impermeabilização, desenho dos grafismos e enegrecimento. A figura 22 mostra o manejo do fogo pela ceramista Vera Lucia Castro Silva.

Figura 21: Início de caramelização



Fonte: arquivo pessoal, 2024

Figura 22: Manejo do fogo



Fonte: Arquivo pessoal, 2024

O contato direto com a fumaça tem afetado a saúde das ceramistas, inclusive as mulheres têm reclamado da perda da visão por conta do contato direto com a fumaça, isso afeta o processo de delineamento dos grafismos, que não saem “perfeitos”, por conta da visão embaçada. Afetam os pulmões por elas estarem inalando fumaça em cada processo de enegrecimento. Durante o processo, mulheres por descuido ou falta de atenção, costumam queimar as pontas dos dedos no momento de virar as peças.

Após o enegrecimento e com a peça em temperatura ambiente, vem o processo de raspagem, quando a crosta de argila que protege o grafismo é retirada com *wahtapĩ* (lasca de paxiúba) ou pedacinho de madeira, aparecendo grafismos com a cor natural do barro, contrastando com a superfície negra. Esta técnica é conhecida com pintura em negativo, tendo como resultado a cerâmica em negrito com registros específicos de grafismo. Assim, a cerâmica torna-se uma obra de arte. O processo exige atenção e delicadeza no momento da raspagem, caso coloque muita força na mão, risca a cerâmica e perde a qualidade do grafismo ficando arranhada ou pode arranhar a peça. Quando não é trabalhado com delicadeza e paciência, as mãos cansam rápido, os braços doem, pois são movimentos repetitivos. No processo, os maridos e filhos ajudam a cerâmica, como mostram as figuras 23 e 24.

Figura 23 e 24: raspagem da crosta de argila que protege o grafismo. O marido ajuda a esposa.



Fonte: arquivo pessoal, 2024

Fonte: arquivo pessoal, 2024

Outra reclamação recorrente é de dores nas juntas das mãos e na lombar. As mulheres acreditam que são doenças advindo dos *Waimahsã*, que são humanos que pertence ao mundo outro e da Dona da Argila por descumprir os *betisé* (regras e cuidados) no processo de manufatura. Por outro lado, observei que as dores nas mãos e na lombar podem ser decorrentes de lesões por movimentos repetitivos, postura inadequada e por ficar muito tempo na mesma posição, pois passam muito tempo sentadas e realizando movimentos repetitivos. Quando há muitas encomendas, ficam empolgadas para entregar ao cliente e, muitas vezes, esquecem de se alimentar e de se hidratar adequadamente. Nesses momentos, os maridos e os filhos entram em ação, servem comida e oferecem chibé a elas, mesmo assim, tais comportamentos afetam a saúde das mulheres ou pode gerar estresse e ansiedade por querer produzir cerâmica como se fossem máquinas.

Trago para minha metodologia dentro da academia a etapa do processo de delineamento dos grafismos, que demanda das mulheres atenção e habilidade na arte do desenho dos grafismos. Essa etapa configura a escrita da Dissertação e dialoga com o conceito de “*Ohôri da’reró*” construída pelo antropólogo indígena Silvio Sanches Barreto, que afirma: “*Ohôri da’reró* é a arte (pinturas e desenhos) e a escrita da experiência de formação e produção antropológica indígena”. (Barreto, 2023, p. 61)

Nessa etapa, mulheres indígenas começam a desenhar os *ohôri* (pinturas) nas peças de cerâmica, chamam também de *ohasé* (escrita). Nesta Dissertação, trago o

sentido da palavra *ohasé*, escrita de cerâmicas como a escrita acadêmica, na qual sistematizo os dados etnográficos que são construídos por mim a partir de minhas vivências de trabalho de campo da pesquisa. Um momento que exige muita reflexividade, na qual estou delineando grafismos em forma de letras no papel para que se transforme em Dissertação:

Alguns estudiosos definem a escrita como parte do comportamento comunicativo humano de transmitir e trocar informações; ou seja, a escrita pode ser vista como uma forma de interação pela qual uma ação das mãos (com ou sem instrumento) deixa traços numa superfície qualquer; nesse sentido, a escrita pode ser concebida como uma forma não apenas alfabética para representar ideias, valores ou eventos. Entendido assim a escrita sempre esteve presente nas culturas indígenas no Brasil na forma de grafismos feitos em cerâmica, tecidos, utensílios de madeira, cestarias e tatuagens. (Souza, 2006)

O ato de escrever é considerado uma das tarefas mais desafiadoras do trabalho do antropólogo, por exigir uma produção do conhecimento que envolve mais do que uma tradução cultural do modo de vida do povo pesquisado para que se tenha sua compreensão no mundo dos acadêmicos. O desafio aqui diz respeito ao que diz Roberto Cardoso de Oliveira:

Essa relação dialógica - cujas consequências epistemológicas, todavia, não cabem aqui desenvolver - guarda pelo menos uma grande superioridade sobre os procedimentos tradicionais de entrevista. Faz com que os horizontes semânticos em confronto - o do pesquisador e o do nativo³¹ - abram-se um ao outro, de maneira a transformar um tal *confronto* em um verdadeiro "encontro etnográfico". Cria um espaço semântico partilhado por ambos interlocutores, graças ao qual pode ocorrer aquela "fusão de horizontes" - como os hermeneutas chamariam esse espaço -, desde que o pesquisador tenha a habilidade de ouvir o nativo e por ele ser igualmente ouvido, encetando formalmente um diálogo entre "iguais", sem receio de estar, assim, contaminando o discurso do nativo com elementos de seu próprio discurso (Cardoso de Oliveira, 1998, p.24, grifo meu).

O que aprendi com a leitura de Roberto Cardoso de Oliveira (1998) é que escrita etnográfica vem do encontro etnográfico entre distintos sujeitos produtores de conhecimentos (no meu caso, o meu encontro como mulher Dessana pesquisadora da área de Antropologia com mulheres ceramistas do Distrito de Taracuá) e, por isso, deve constituir com eles (com mulheres indígenas) uma "comunidade de comunicação" e "de argumentação", por meio da qual seja o processo de construção dos dados etnográficos

³¹ Ressalto aqui "nativo" para dizer que resignifico o termo usado por Roberto Cardoso de Oliveira para que eu possa usufruir da sua reflexão teórica-metodológica. Neste caso, tanto o "nativo" (as mulheres ceramistas do Distrito de Taracuá) como o "pesquisador" (eu, mulher Dessana mestranda em Antropologia) são indígenas, mas com trajetórias étnicas diferentes, o que influencia suas compreensões.

e eles próprios fariam sentido em mão dupla para os sujeitos pesquisados e para os sujeitos pesquisadores.

Para finalizar esta reflexão, trago a compreensão teórica-metodológica da antropóloga Mariza Peirano (2014) para afirmar que “a pesquisa de campo não tem momento certo para começar e acabar” e “não há receitas preestabelecidas de como fazer”. A escrita também não tem momento certo para começar e acabar, começa no projeto de pesquisa, com as anotações no caderno de campo e depois se configura como a etapa final do trabalho antropológico, por meio da dissertação ou tese. Mas, conforme o interesse do pesquisador ou da comunidade pesquisada, a escrita continua em artigo, outro livro e/ou simplesmente em outro momento do fazer a pesquisa de campo.

Dessa forma, sempre é possível repensar a Antropologia, reescrever a pesquisa partindo de outras perspectivas e possibilidades, prezando o diálogo intercultural e os diálogos Antropológicos³² e o respeito às múltiplas práticas e discursos. É o que diz Mariza Peirano (2014): “Se é boa etnografia, será também contribuição teórica”. Assim, a proposta etnográfica “da carne da terra se faz a cerâmica” e um fazer político tem potencial para se transformar em uma contribuição teórica para a Antropologia.

2.5 As formas de agência da *Di'i Yekō* (Avó da Argila) e suas transformações

Em todo o corpo do texto foi possível ver e sentir as transformações das formas de agência da *Di'i Yekō*, que inicia deste a retirada da matéria-prima, no processo de manufatura, a relação de intimidade de mulheres indígenas ceramista com Avó da Argila. O conhecimento das consequências de não respeitar as regras impostas pela agenciadora, como a quebra e rachadura das peças e/ou ficam doentes. Com o passar do tempo, algumas formas de agência da *Di'i Yekō* foram inovadas e ressignificadas, por meio de atualização do discurso no momento de pedido de permissão para retirar a “carne da terra”, construção de novas técnicas de manufatura para uma boa produção de cerâmica e ao se tornar uma especialidade feminina permeada por participação masculina (esposos das ceramistas) filhos, filhas e netos.

A transformação social reconfigura a interação da *Di'i Yekō* com a ceramista em si e com sua família. O homem que ajuda sua esposa torna-se agenciado pela Avó da Argila por meio de sua participação nos momentos de coleta da argila, caraipé,

³² Quando falo “diálogos Antropológicos” refiro aos modos de fazer antropologia e suas epistemologias. O fazer Antropologia como um espaço de diálogo entre os modos de fazer antropologia indígena dialogando com os modos de fazer Antropologia Ocidental, Oriental, Africana, Indiana e outros modos de pensar e fazer Antropologia.

polimento, carregamento de lenha necessário para queima, no momento de virar as peças, na raspagem da crosta de argila que protege o grafismo e na limpeza das peças, por conhecer as narrativas de como a *Di'i Yekô* tem poder sobre a “carne da terra” e vivenciar as regras e os cuidados junto com sua esposa durante a manufatura. Inclusive os homens passaram a sofrer as consequências quando as regras não são respeitadas: quando a esposa está menstruada e o marido a acompanha para o local de jazida de argila, ele corre risco de ficar com a doença ou se não fizeram abstinência sexual antes de acessar as jazidas, correm risco de sofrer as consequências.

Senhor Juvenal Fonseca Alencar é liderança tradicional indígena e esposo da Maria Suzana Menezes Miguel, sempre a acompanha e ajuda sua esposa em todo o processo de manufatura.

Eu ajudo a minha esposa (Suzana) na produção da cerâmica, acompanho na coleta e carrego a tuyuca (argila), corto as lascas de caraipé, carrego cascas secas de árvores e lenha para queimar, ajudo na hora de queimar, no processo de enegrecimento, na raspagem das crostas de argila dos grafismos e na limpeza. É um trabalho árduo que exigem tempo e paciência. Mas, o trabalho compensa, porque no final, temos uma renda por meio da venda dos produtos. (Juvenal Fonseca Alencar, 2024)

Maria Suzana Menezes Miguel tem afirmado constantemente que o fazer cerâmica “é um trabalho familiar”. Além do seu companheiro, seus filhos e suas filhas quando moravam em Taracuá os ajudavam. Caso não ajudassem, Maria Suzana Menezes Miguel dizia a eles que não compraria sapatos, roupas e material escolar. A filha mais nova está aperfeiçoando o conhecimento com sua mãe, é reconhecida como a ceramista mais jovem de Taracuá. Inclusive Maria Suzana Menezes Miguel está ensinando o seu neto de cinco anos a manufaturar a cerâmica, ela finaliza o processo, vende as peças e entrega dinheiro para seu neto. Conforme demonstra a figura 25.

Figura 25: Neto da Maria Suzana Menezes Miguel modelando a “carne da terra”.



Fonte: Maria Suzana Menezes Miguel, 2025

Maria Suzana Menezes Miguel tem narrado que antigamente crianças não podiam nem brincar com a cerâmica, a Avó da Argila dava doença ou, como consequência, se a criança for do sexo masculino corria risco de sofrer disfunção erétil na vida adulta. Os homens que trabalham com cerâmica ajudando suas esposas afirmam que a consequência não ocorre, pois era uma forma das mães e avó “suvinar” a argila que foi retirada de tão longe e que não podia ser desperdiçada, devido que nem toda cabeceira de igarapé ou curso do rio é rica em jazida de argila. Maria Suzana Menezes Miguel conta que sua avó paterna retirava argila do território de Taracuí e levava para seu território em São Tomé, localizada no baixo Rio Uaupés, para poder confeccionar utensílios domésticos feitos de cerâmica.

A narrativa da Maria Suzana Menezes Miguel dialoga com a antropóloga Luiza Elvira Belaunde (2017), que escreveu sobre a cerâmica dos povos Awajún e Wampis do Perú,

[...]. No passado, não havia panelas de alumínio nem louça industrial, o acesso aos depósitos de argila era uma necessidade vital. Um dos fatores que determinava a escolha do local para construir a casa familiar era proximidade de minas de argila, onde cada mulher pudesse adquirir os ingredientes necessários para queimar as panelas necessárias com que iria depois alimentar os habitantes e os visitantes no lar. Quando não havia minas de argilas nas proximidades, as mulheres recorriam as minas de seus familiares, de modo que o território era moldado por redes de caminhos, onde as mulheres circulavam a argila e outros ingredientes fornecidos pela floresta para a cerâmica. (Belaunde, 2017, p. 3)

Desta forma, a Avó da Argila interage e agencia as mulheres ceramistas e seus familiares e os demais do território, através de transmissão do conhecimento de saber fazer cerâmica. Do deslocamento de argila para outros territórios que perpassa por narrativas. Da agência feminina de *Di'i Yekõ* no fazer cerâmica e no manejo de argila. Além do agenciamento da saúde da mulher e dos outros sujeitos que fazem parte do contexto cultural, através de respeito as regras e cuidados impostos por ela para que não fiquem doentes ao manejar a “carne da terra”. Essas agências feita pela Avó da Argila ocorrem no espaço de domínio doméstico.

Di'i Yekõ agencia também o espaço público em Taracuí por meio da “Cerâmica Tukano”, que é uma marca coletiva de mulheres indígenas ligado ao movimento de mulheres. A agencia da Avó da Argila ocorre por meio da agência feminina, na qual ceramistas são corpos políticos que estão no espaço de decisão, discutindo política específica de mulheres, interesses coletivos e políticas públicas.

No território de Taracua, durante a pesquisa de campo, observei que a AMIRT é uma associação de referência do movimento indígena com abrangência política mais ampla. Particpei de uma reunião, em que percebi que AMIRT não é uma associação somente de mulheres, é mista com associadas e associados, mas a diretoria executiva é majoritariamente feminina, tendo um assessor, secretario e alguns homens que fazem parte de conselheiros fiscais. Quem toma à frente de reuniões é a presidente, depois passa a palavras para outras mulheres e para os homens que fazem parte da diretoria. No momento de tomada de decisão, mulheres e homens, sendo associados ou não, participam. Dessa forma, a agência feminina agência os homens, assim como os homens agenciam as mulheres. Como dito anteriormente, a Avó da Argila não agencia somente a ceramista, mas todos que fazem parte daquele contexto cultural.

Quando mulheres viajam para participar de eventos do movimento indígena ou eventos políticos, regionais e nacionais, viajam como agência feminina e corpo político representando outras mulheres ou todos do território, no caso da AMIRT. E costumam levar cerâmicas para comercializarem durante o evento, assim a *Di'i Yekõ* deslocaria-se para outros territórios. Nesses espaços, as peças de cerâmica são compradas por indivíduos não pertencentes ao contexto cultural do fazer cerâmica e a *Di'i Yekõ* perderia sua influência, porque o artefato é descolado para fora seu contexto cultural, quem compra desconheceria a agência da *Di'i Yekõ* no processo de manufatura e tem a visão ocidentalizada de que a cerâmica é apenas um artesanato que pode ser usado como decoração em ambientes. Esta é a compreensão baseada no que diz Dayana Soares de Araujo Paes (2022, p.92), que pesquisou a cerâmica do Povo Macuxi em Roraima:

[...] Quando uma peça cerâmica é adquirida por não indígena, as funções do pensamento indígena são deslocadas, ou seja, Vovó Barro pode não mais influenciar, já que saiu de seu contexto cultural. Se esse é um agente social, que tem funções em um grupo social devido às funções que são atribuídas a ele, seria necessário conhecer e acreditar nessas agências para permanecer com a mesma função, o que é possível quando passamos a conviver e seguir os conhecimentos repassados pelas anciãs, do contrário, seria possível imaginar que:

o uso de um artefato indígena que, para ser utilizado ou confeccionado no seio de sua comunidade, precisaria de rituais ou cânticos, mas, ao ser adquirido e utilizado por outro indivíduo que não seja de sua etnia, modificasse a agência ou, na verdade, perde-se a agência social daquele determinado povo. E isso justamente porque o que leva uma pessoa a adquirir um produto de outra cultura pode ser a estética ou, quem sabe, o valor cultural, mas não a função que esse objeto exerce dentro de uma determinada cultura. Um exemplo disso seria uma pessoa que pintaria um grafismo no corpo não para ir pescar ou pedir proteção, mas porque gostaria, simplesmente, de ter uma pintura corporal para atender a algum gosto estético (PAES, 2018, p. 44).

Mas e quando um indígena compra o artefato? A *Di'i Yekõ* continuaria influenciando? Em alguns casos sim, quando o comprador indígena vem de um contexto cultural em que a argila tem sua agência e conhece as narrativas, vivenciou experiências, conhece a função da cerâmica e as valoriza. Caso contrário, perderia também a influência. Como pesquisadora indígena, durante as vivências em campo e no espaço acadêmico, percebi que a maioria dos indígenas que não tem vivências com a manufatura da cerâmica, desconhece a agência da *Di'i Yekõ* sobre a prática.

Dialogando com minha orientadora, Professora Maria Helena Ortolan, ela me instigou ter outra possibilidade reflexiva sobre o tema. A agência da *Di'i Yekõ* teria seu alcance ampliado, mesmo na situação de venda da cerâmica como artesanato para quem a desconhece, se considerarmos a sua ação política de intervenção feminina no mundo social. Por meio das cerâmicas vendidas, as mulheres e também, como observei, os homens que se associam a elas afirmam sua autodeterminação como povo com afirmação de seu pertencimento étnico. Quando a "Cerâmica Tukano" tornou-se um projeto político de promover a economia indígena a partir da valorização dos conhecimentos tradicionais, a agência da *Di'i Yekõ* continuaria presente e atuante, mesmo com o desdobramento da cerâmica como mercadoria. Para esta compreensão, o foco da análise seria ampliado para além do objeto material e recairia sobre as concepções e ações da "Cerâmica Tukano".

Minha dissertação é agenciada pela Avó da Argila, por trazer a manufatura de fazer cerâmica como metodologia-teórica, a narrativa das mulheres como referências teóricas do fazer cerâmica, por eu ter vivenciado alguns momentos do processo de fazer cerâmica e ter sentado e escutado as vozes de mulheres ceramistas. A agência da Avó da Argila fez parte de outras minhas várias experiências com o conhecimento do fazer da cerâmica: na participação de eventos acadêmicos, apresentando a minha pesquisa; nos projetos selecionados em editais; por trazer a argila como "um" fazer político das mulheres do Triângulo Tukano; por ter tido experiências em viajar para outros lugares do país carregando cerâmica na minha mochila para vender e me manter em eventos acadêmicos, que participei em Belo Horizonte, Boa Vista, São Paulo, Manaus; ser premiada em evento nacional de valorização à pesquisa. Nunca viajei sozinha para esses espaços, sempre carreguei cerâmica, a Avó da Argila e valorizando trajetória de mulheres ceramista em minhas falas com muito orgulho.

Figura 26: Cerimônia de Premiação do Programa Ancestralidade de Valorização a Pesquisa: meio ambiente e raça. São Paulo/2024.



Foto: Flavia Ribeiro, 2024

No contemporâneo, a agência da Avó da Argila sai do espaço de domínio doméstico para o espaço público (espaço coletivo ampliado de fala e de poder de decisão), por meio do fazer feminino da cerâmica que atinge discussões sobre políticas públicas para o "bem viver" de mulheres e do seu território. Devemos também considerar que, nas sociedades indígenas, o espaço doméstico e o espaço público são esferas sociais e políticas vivenciadas de forma entrelaçadas. O que propus em minha pesquisa etnográfica é trazer a compreensão de como as mulheres fazem uma política através da cerâmica nestes espaços. Portanto, nos tempos atuais, mesmo com outras mobilidades, é importante reconhecer que a *Di'i Yekõ* continua promovendo a agência feminina de um fazer político em nós mulheres indígenas, dentro ou fora de nossos territórios.

Assim, *Di'i Yekõ* para povos do tronco linguístico Tukano Oriental de Taracua/Alto Rio Negro, Vovó Barro para o Povo Macuxi, *Nugkui* (Dona da Terra) entre os Awajún do Peru ou outros nomes que se referem à figura feminina que agencia a argila e o fazer cerâmica ameríndia, possui suas particularidades e semelhanças. Cada povo indígena, construtores e construtoras desde saber, independente do período em que suas terras foram invadidas e colonizadas, continua transmitindo e valorizando o conhecimento. Com o passar do tempo, vai se transformando, ressignificando,

inovando, mas a Avó da Argila segue agenciando este sistema de conhecimento ancestral.

Ressalto que a “carne da terra” por si só não se transforma em cerâmica, precisa de um antiplástico, chamado *nohã* (pó de caraipé). O *nohã* adicionado a argila, melhorar a manuseabilidade e diminuir a plasticidade da argila, tornando a massa manuseável para a modelagem e atingir formas almeçadas das peças de cerâmica, ao mesmo tempo impede que as peças sequem rápido no processo de secagem e queima. Por isso é importante destacar a importância da árvore caraipé (*Licania spp.*) no processo de manufatura da cerâmica, por compreender que a valorização e o manejo desta árvore está entrelaçado no fortalecimento e na prática do fazer cerâmica desde os tempos ancestrais até o contemporâneo. A antropóloga Berta Ribeiro (1995) afirma:

Nohagá [d.] e [t.] caraipé [p.] *Licania octandra* (Hoff. ex R & S) Ktze. (Chrysobalanaceae) Árvore de terra firme (solo argiloso e arenoso), de casca marrom, alburno branco, folha verde redonda e pequena, heliófila, medindo 15 m de altura por 15 cm de diâmetro (quase não tem cerne). A casca dura e arenosa dessa árvore é queimada até calcinar. A cinza, reduzida a pó, adiciona-se o sumo de cansação (*Ureca sp.*) e argila. (Ribeiro, 227-228)

Antes de manufaturar a cerâmica, mulheres indígenas fazedoras de cerâmica, vão atrás da árvore caraipé, que pode ser encontrada no igapó, capoeira e terra firme. Elas não escolhem o pé de caraipé aleatoriamente, é conforme a qualidade da casca e por nome: *so'ó nohãgü*, *dihké nohãgü* e *nohã wegü*. A coleta é feita com a extração das cascas com a derrubada da árvore. Nesse processo, as mulheres devem ter uma técnica de como extrair as cascas, usando uma faca ou machado amolado, devido que as cascas são muito duras. Maria Suzana Menezes Miguel explica: - “é preciso cortar as cascas com a faca bem amolada e na posição inclinada, se não for assim, fica difícil”. Após a extração, mulheres colocam as cascas no aturá e retornam para a casa. Os maridos, filhos e filhas participam no processo.

Começa o processo do preparo do *nohã* (pó de caraipé): as cascas são queimadas até reduzi-las a cinzas, nesse momento, as mulheres aproveitam para queimar as peças de cerâmica que já estão prontas. Com as cinzas esfriadas, começa o processo de pilar, no pilão feito de madeira. Após, é peneirado. No final do processo, o *nohãgü* (caraipé) se transforma em *nohã* (pó de caraipé) e misturado a “carne da terra”.

O antropólogo Mauricio Hepp (2021) autor da Tese “A emergência e dispersão do caraipé na cerâmica arqueológica da Amazônia e cerrado brasileiro: temporalidade,

relações sociais, identidade, resistência e cultura material” discorre entre a página 53 a página 60, sobre as características de performance do caraipé, nas peças de cerâmica que levam adição de caraipé na sua manufatura. Segundo o autor “às características intrínsecas do caraipé enquanto material qualitativo na olaria doméstica” (Hepp, 2021, p. 49), são a: manuseabilidade, secagem e perda de massa, eficiência térmica, resistência ao choque térmico, resistência ao impacto, resistência à abrasão, porosidade ou permeabilidade, portabilidade ou leveza.

O caraipé é um elemento essencial na transformação da argila em cerâmica por isso é importante o destaque na árvore na Dissertação.

CAPÍTULO III

AS MODELAGENS DA POLÍTICA DE TRANSMISSÃO DO FAZER CERÂMICA: MODOS DE CONSTRUIR, PRODUZIR E ATUALIZAR OS CONHECIMENTOS

No Alto Rio Negro, os conhecimentos de *poterikarã*³³ *numia*³⁴ (mulheres indígenas) são construídos através de uma gestão de política de transmissão de conhecimento e são “marcadamente intergeracional” (Oliveira, 2016) e atemporal, com o passar do tempo são ressignificados e continuam perpetuando para nova geração conforme o contexto, especificidade, prática e discurso de cada povo indígena.

Os conhecimentos de mulheres indígenas são construídos por meio da oralidade, discurso, vivências e prática no cotidiano entre mulheres indígenas de virilocalidades, pertencente a distintos povos, clãs e grupos exogâmicos que compartilham seus conhecimentos, ensinam, aprendem e praticam no cotidiano. Conforme os autores indígenas Silvio Sanches Barreto e Rosiane Lana Pena:

[...] A transmissão de conhecimento da mulher Tukano Oriental comumente se dá de avós/mães para netas/filhas, enquanto o conhecimento masculino se transmite de avô/pai para neto/filho. Esta é a forma de pensar do Alto Rio Negro, [...] (Barreto e Pena, 2023. P. 3).

Quando as mulheres se casam, aprendem os conhecimentos com a sogra, a cunhada e as concunhadas. Desse modo, conhecimentos femininos tornam-se coletivos e circulam entre as mulheres de diversas formas e são acessíveis e “se atualizam constantemente, se transformando em uma nova realidade que constrói a vida” (Barreto e Pena, 2023, p.3).

Porém, cada mulher tem sua política de construção, manejo, transmissão e aperfeiçoamento do conhecimento, que começa durante a infância e é aperfeiçoada durante a menarca, na qual é “acionados e ofertados pelo *basegi*” (Barreto 2024) - os artefatos de trabalhos femininos. A mulher apropria-se do conhecimento e dos artefatos de trabalho que “são uma agência para a vida pessoal, para a vida familiar e para a vida coletiva” (Barreto, 2024), entrelaçando com suas habilidades e segredos que as torna uma *merigó* (especialista) e *masĩgó* (construtora de conhecimentos), tornando-a

³³ Na sua tradução literal significa "povos das cabeceiras". Trago no texto o significado do termo como "povos indígenas".

³⁴ Tradução: "mulheres".

reconhecida pelas demais como a especialista e construtora de conhecimentos femininos. No âmbito de *merigó*, estão as mulheres que têm habilidades em trabalhar, as que sabem fazer seus próprios utensílios domésticos feitos de barro e cuia, as que têm diversidade de plantas medicinais, manivas e espécie de frutas na roça, as especialistas em culinária indígena, as que fazem o caxirí forte, entre outras características. Entre elas é criada hierarquia relacionada ao “domínio e à prática” (Oliveira, 2016) dos conhecimentos que possuem.

Entre vários conhecimentos de mulheres indígenas, está a prática de saber fazer cerâmica, um conhecimento passado de geração em geração por meio da oralidade, vivência e prática no cotidiano entre mulheres de virilocalidade e distintos grupos exogâmicos. Portanto, a valorização atual do fazer "Cerâmica Tukano" constitui, além do fator econômico, uma estratégia política de afirmação étnica e, conseqüentemente, de seus direitos como povos indígenas. Por isso, é fundamental reconhecer a importância das mulheres ceramistas nos dias de hoje: "não existe e não persiste um saber desvinculado da prática"(Carneiro da Cunha & Almeida, 2002, p. 13)

Rosalia Lopes Monteiro (2024) narra como aprendeu a fazer cerâmica:

Eu sempre presenciei minha mãe fazer cerâmica e aprendi com ela, vendo ela fazer cerâmica, então já sabia fazer um pouco, quando me casei aperfeiçoei o conhecimento com a minha sogra do povo Mirititapuia. Mas parei de praticar quando sai de Colina e vim morar em Taracúá.

Aproveito o diálogo da antropóloga Melissa Santana de Oliveira (2016) com antropóloga Adriana Ines Strappazzon (2013), para explicar mais detalhadamente sobre os conhecimentos femininos:

[...] se num primeiro momento a menina aprende com a mãe, a avó paterna e as tias, que são de outro grupo exogâmico que não o seu, ao casar ela irá acessar conhecimentos e técnicas relativos ao seu próprio grupo, através do contato com a sogra e as concunhadas. [...] se antigamente, quando as regras de casamento eram seguidas mais estritamente, ao casarem as mulheres encontravam, nas comunidades de seus maridos, suas irmãs ou outras mulheres do grupo exogâmico do seu pai – e, portanto, do seu próprio grupo –, atualmente podem encontrar, em certos casos, mulheres de grupos diversos. [...]Nesse contexto, é interessante mencionar a pesquisa de Strappazzon (2013) entre mulheres no médio Tiquié, na qual a autora argumenta que, nesta sociedade exogâmica, patrilinear e hierárquica, em que conhecimentos masculinos são tidos como propriedades de clãs e transmitidos verticalmente, os conhecimentos femininos desenham um eixo de horizontalidade, pois “são cotidianamente partilhados, ensinados e aprendidos, porque [são]praticados por mulheres de diferentes etnias e lugares de origem que se encontram, trocam saberes e trabalham juntas” (STRAPPAZZON, 2013, p. 133). De qualquer modo, é importante relativizar esta noção de horizontalidade, pois essa transmissão de conhecimentos, principalmente daqueles considerados mais relevantes, dá-se em um circuito

restrito de mulheres: antes de casar, entre avó paterna-neta, mãe-filha, tia paterna-sobrinha; e, após o casamento, entre sogra-nora, entre concunhadas. E é, portanto, marcadamente intergeracional. (Oliveira, 2016, p. 242-243)

As mulheres indígenas, por meio de práticas e vivências com suas mães, tias, avós, sogras e concunhadas, são identificadas socialmente conforme suas habilidades com o fazer cerâmica: *merigó*, a especialista; *di'i yemerigó ou di'i yemasigó*, a especialista em fazer cerâmica, tornando-se conhecida e reconhecida pelas suas qualidades, diferenças e habilidades sendo considerada e reconhecidas como *di'i yemerigó* em um artefato específico; *di'i yemüyãgó*, aquela que manufatura rápido a cerâmica; *di'i ohoá merigó*, a especialista em arte do grafismo; *di'i ohoá müyãgó*, aquela que delineia o grafismo com agilidade e facilidade, e outras qualidades que as próprias mulheres reparam no trabalho das outras. Assim como existe *merigó* (especialista), há também a *merĩtigó*, aquela que não possui a habilidade/técnica de fazer cerâmica, é uma qualidade reparada por mulheres também.

Como construtoras deste conhecimento, por meio do agenciamento da Avó da Argila, mulheres indígenas confeccionavam seus próprios utensílios domésticos feitos de “carne da terra”: *kipotü*, que são panelas para cozinhar caldo de peixe e carne de caça, quinhapira, mujeca e mingau; forno para torrar farinha, maniwara e fazer beijú; *witarí* (tripé feito de argila) como base para apoiar as panelas e bacias no processo de cozimento dos alimentos; *di'i paari* (bacia de cerâmica) de decantar goma e cozinhar manicuera, que são derivados de mandioca; *peerütü* (pote) para fermentar caxiri; potes para guarda minhoca (isca para peixe); jarros para armazenar água e pratos e panelinhas para servir alimentos. As mulheres que não tinham habilidades para fazer cerâmica para obtê-las trocavam com outros artefatos domésticos feitos pelos maridos, como tipiti, cumatá, peneira, abano, entre outros utensílios domésticos. Ou seja, a cerâmica fazia parte da economia indígena através de troca de artefatos domésticos entre distintos povos:

As peças de cerâmicas também faziam parte da vida cerimonial, através dos recipientes usados nas cerimônias de caapi, nos camotis para fermentar caxiri, dos cochos de cerâmica para secar tabaco e das vasilhas nas quais se torrava folhas de coca, substâncias que para os povos Tukano são alimentos da alma. (Cerâmica Tukano, 2020, p. 10)

Figura 27: *Peerütü* (pote para fermentar caxiri)

Fonte: Arquivo pessoal, 2024.

Nas conversas que tive com as interlocutoras durante a pesquisa de campo, elas tiveram a oportunidade de rememorar as vivências junto a suas mães e avós construtoras do saber fazer cerâmica, tendo seu primeiro contato com a “carne da terra” através do olhar e ouvir. O olhar entendido como vivências durante a retirada da argila e do caraiapé, olhar o processo de manufatura, pois enquanto a avó ou mãe trabalha com argila, a criança está por perto brincando, porém atenta para o processo de transformação da argila em cerâmica. A criança acompanha a transformação das cores de argila no processo e os formatos das peças que ganham corpo conforme a sua utilidade no cotidiano. A criança não toca na “carne da terra”, por recomendação da mãe ou avó, porque terá tempo certo para aprender a fazer cerâmica.

A criança constrói o conhecimento de fazer cerâmica por meio do ouvir, quando escuta as narrativas de que a argila tem dona e que existe uma relação de respeito entre humanos e outros humanos durante a retirada de argila, assim como há cuidados e regras durante o processo de manufatura. O momento de manufatura de cerâmica da mãe e da avó era um momento de concentração voltada para “carne da terra”, por isso quando os filhos e netos afetam o momento com suas brincadeiras, a mãe ou avó chamava atenção: - “Não pode correr por perto, pode jogar areia na massa e as peças quebram no momento da queima” (Solange Azevedo, 2024). Se for menino a mãe fala: - “Não brinca com argila menino, o pênis perde ereção na vida adulta” (Maria Suzana Menezes Miguel, 2024). Assim algumas mulheres fazedoras de cerâmica de Taracúá tiveram o primeiro contato com a “carne da terra”, por meio do olhar, vivenciado a prática da mãe e da avó, construindo teoricamente o saber fazer cerâmica

que seria aperfeiçoada após primeira menstruação, quando a menina se torna mulher e estaria apta para aperfeiçoar os conhecimentos femininos. Porém, por processos coloniais, o saber fazer cerâmica adormeceu, as meninas perderam o contato com a “carne da terra” e só voltaram acessar o conhecimento na fase adulta, durante a oficina de cerâmica realizada em Taracuí, no âmbito do movimento indígena.

Outro momento rememorado pelas interlocutoras foram os momentos de afeto entre seus familiares durante as refeições, onde as mães e avós ofereciam comida em prato de cerâmicas. O prato das crianças era pequeno ou *pi'ikapá* (prato biribá ou panelinha biribá), as crianças desde pequenas tinham a responsabilidade de cuidar dos seus pratos. O prato feminino era um prato comum e dos homens em formato de cálice, ambos em tamanho grande e sem grafismos, pois cada família compartilhava sua comida com outros parentes, momentos marcados por troca de afetos, risos e compartilhamento de conhecimentos.

Quando um utensílio doméstico feito de argila perdia o enegrecimento, como mostra a figura 28, mulheres reiniciavam o processo de seca, queima e enegrecimento. Assim, o utensílio se tornava reutilizável. Registro aqui que as panelas de cozinhar alimentos eram impermeabilizadas e enegrecidas por dentro, o lado externo permanecia com a cor natural, porém com tempo, por conta da fumaça do fogo, ficavam com aparência em negativo e não levavam grafismo.

Figura 28: Panela de cerâmica *Kipotü*, com a pintura em negativo desgastada pelo uso.



Fonte: Arquivo pessoal/2025.

3.1 *Anita Lemos (in memoriam)*, uma importante construtora de conhecimento do fazer cerâmica em Taracuí

"Os conhecimentos dos velhos jamais morrem, mas sempre perpetuam, renovam e atualizam para a nova geração", são as palavras do antropólogo indígena Silvio Bará (2022), que escreveu a Tese de Doutorado "O peixe sobre o beijú é o leite e a espuma de Buiuiu: Uma reflexividade antropológica indígena sobre a gestão cosmopolítica Tukano no Alto Rio Negro" (2023), na qual seu padraсто senhor *Benedito Meireles Dias (in memoriam)*, do Povo Mirititapuaia, foi interlocutor importante e faleceu durante a pandemia com Covid 19³⁵, porém continua vivo, no pensamento e nas escritas acadêmicas de Silvio Bará. Assim como "os conhecimentos dos velhos não morrem", os conhecimentos das nossas avós também não morrem, são heranças preciosas repassadas de geração em geração, por meio da oralidade e práticas no cotidiano. Concordo quando os autores Silvio Sanches Barreto e Rosiane Lana Pena (2023, p. 3) afirmam: "As nossas avós estão presentes através de seus conhecimentos. Por isso, esses saberes das avós jamais morrem. Os conhecimentos estão vivos em nosso *ehêri pō'ra* (coração)".

Completo o pensamento dos autores afirmando que no contemporâneo, nós, as filhas e netas, somos as agenciadoras desses conhecimentos das avós, seja praticando, valorizando e transmitindo os conhecimentos no cotidiano, ou então registrando os conhecimentos nas nossas escritas acadêmicas ou em outras formas de registro como vídeos, filmes, livros, artigos entre outros.

Com o passar do tempo, os conhecimentos são ressignificados, inovados e vão se perpetuando. No caso do fazer cerâmica, o conhecimento foi ressignificado porque antes o conhecimento foi usado para confeccionar utensílios doméstico para o uso no cotidiano, com o passar do tempo, passou a ser um artefato de economia sustentável, geração de renda para mulheres indígenas e símbolo de resistência e luta por direitos específicos de mulheres e direitos coletivos, dando um novo significado ao fazer cerâmica. As peças de cerâmicas passaram pelo processo de inovação, pois as mulheres indígenas, além de confeccionar artefatos de uso domésticos tradicionais (como pratos, panelas, bacias entre outros), começaram a modelar utensílios domésticos que não faziam parte do seu cotidiano (como copos, fruteiras, xícaras, entre outras peças que

³⁵ Uma infecção respiratória aguda causada pelo coronavírus SARS-CoV-2, grave e de elevada transmissibilidade que afetou o mundo. Nesse período, nós povos indígenas perdemos muitos "velhos" construtores de conhecimentos ancestrais e o senhor Benedito, foi uma das vítimas dessa doença.

fazem parte dos utensílios domésticos dos não indígenas), visando à venda para os *perkasã* (brancos). Esse comportamento é visto pelas mulheres indígenas como “inovação”.

Nesse contexto está a história de vida de Anita Lemos (in memoriam), do Povo Arapaso, que perpassa por essas vivências de ressignificação, inovação e perpetuação do fazer cerâmica. Anita Lemos aprendeu a fazer cerâmica com a sua mãe, quando se casou confeccionava seus próprios utensílios domésticos feito de cerâmica, como panelas, fornos, bacia de decantar goma, bacia para cozinhar manicuera, pratos, *peerútü*, entre outros utensílios que usava no cotidiano. Por mais que ela tivesse acesso a utensílios feitos de alumínio, Anita Lemos continuava confeccionando seus utensílios feitos de cerâmica.

Seu filho Sebastião Mario Lemos Duarte narra:

Minha mãe foi especialista em fazer cerâmica, além disso fazia tecelagem, fazia espanadores feitos de tucum, fazia corujas de tucum e foi costureira, para mim ela era uma doutora. Costurava e dava para nós. A gente usava, não se importava se estava mal costurado ou não.

Com o passar do tempo, as Irmãs Filhas de Maria Auxiliadora interessaram pelas cerâmicas produzidas pela minha mãe. A irmã Olga foi responsável pelo ambulatório de enfermagem que atendia a região de Taracúá. Por falta de pratos e copos feitos de alumínio para as refeições dos doentes, a Irmã Olga pedia para minha mãe confeccionar pratos e copos feitos de cerâmica, às vezes a Irmã Olga trocava com alimentos ou roupa usada. Na maioria das vezes, minha mãe fazia prato e copos e dava sem pedir nada em troca, minha mãe era bondosa. A Irma Firmina também comprava peças feitas de cerâmica como jabuti, tucunaré, ganso, panelas. Irma Firmina era Diretora da escola na época e convidou minha mãe a ensinar a fazer cerâmica para as meninas na escola. Minha mãe ensinou por um tempo. Outro que comprava cerâmica da minha mãe foi o antropólogo Aloisio Calbazar, levou as cerâmicas para outros lugares, assim surgiu a demanda para minha mãe. Regina [irmã do Sebastião] sempre trabalhou com ela. Nesse tempo o fazer cerâmica estava morrendo. Era tudo usado plásticos e alumínio. (Sebastião Mario Lemos Duarte, 2024).

Sua esposa Clara Mota Massa contribui com a fala do seu marido:

Depois que cheguei aqui [Taracúá], quem encomendava e comprava cerâmica foi o Antropólogo sr. Aloisio Calbazar, ele trabalhava [fazia pesquisava] com os Tuyucas do Rio Tiquié, quando retornava para a cidade parava aqui para comprar cerâmica da minha sogra. E falava para minha sogra, “a senhora poderia vender, a FOIRN poderia vender as cerâmicas para outros lugares”. A Dona Flora (esposa do Aloisio Cabalzar) vinha comprar também.

Anita Lemos ancestralizou-se, mas deixou um legado, o saber fazer cerâmica, os ensinamentos do conhecimento para sua filha, noras e netas. A filha ou neta sempre será

associada como sucessora da mãe falecida ou avó, carregando uma memória afetiva em sua habilidade e na qualidade de saber fazer cerâmica. No caso da Anita Lemos, além da sua filha, as noras são conhecidas e reconhecidas como sucessoras do seu conhecimento de fazer cerâmica. Com o passar do tempo, vão atualizando o conhecimento e buscando aperfeiçoar a prática e as técnicas do fazer cerâmica, ao mesmo tempo que buscam novas técnicas para afinar o modo de fazer. A neta de Anita Lemos, uma das filhas do Sebastião Mario Lemos Duarte e Clara Mota Massa, é construtora do saber fazer cerâmica, é a sucessora da sua avó Anita Lemos e da sua mãe Clara Mota Massa.

O conhecimento de fazer cerâmica transmitido por Anita Lemos foi importante para a retomada do fazer em Taracúá, sua filha e noras se tornaram “oficineiras”³⁶ durante as oficinas de cerâmicas realizadas em Taracúá, no âmbito do movimento indígena, e ensinaram outras mulheres. Anita Lemos continua viva por meio do conhecimento de saber fazer cerâmica em Taracúá, as mulheres indígenas guardam uma memória afetiva da Anita Lemos, como a avó, tia, irmã, dependendo da consideração conforme a relação de parentesco entre elas, mas todas a reconhecem como a construtora do saber fazer cerâmica em Taracúá. Assim, Anita Lemos continua viva nos discursos das mulheres e dos povos indígenas do território de Taracúá.

3.2 As “outras” modelações de transmissão do fazer cerâmica

Com o passar do tempo ocorre as transformações e ressignificações no processo de construção e transmissão de conhecimentos indígenas, acompanhando a dinâmica dos modos de vida, a prática e o discurso. Esses processos fazem parte de uma política de existência e resistência dos povos originários. A política de transmissão do saber fazer cerâmica no território de Taracúá teve transformações e ressignificações ao longo do tempo. Antes a construção e transmissão do conhecimento do saber fazer cerâmica por meninas e mulheres indígenas era a partir de vivências e/ou práticas junto com suas mães, avós, tias, sogras e concunhadas. Mas com o processo de colonização na região do Alto Rio Negro no século XX, o modo de transmissão do conhecimento passou por (re)configurações.

³⁶ Termo usado pelo movimento indígena para se referir as mulheres fazedoras de cerâmica que ensinaram outras mulheres a aprenderem o fazer cerâmica, durante a realização das oficinas. É comum as mulheres usar o termo quando rememoram as oficinas de cerâmica.

Os colonizadores apresentaram novas formas de unidade familiar, sociabilidade, formas de trabalho e apresentaram outros utensílios domésticos feitos de alumínio e de plástico para povos do Alto Rio Negro. Esses fatos afetaram diretamente o processo de educação tradicional e a transmissão de conhecimentos indígenas. Muitos conhecimentos foram considerados “coisas do diabo” e muitas práticas adormeceram, inclusive o saber fazer cerâmica. Quando este fazer é acordado e retomado nos anos 2000 (dois mil), vem atribuído por novo significado, ligado à ancestralidade e, ao mesmo tempo, ao movimento de mulheres indígenas e à geração de renda. Antes com função de uso doméstico repleto de relações de afetos e os artefatos rituais de cerâmica com estética de grafismos específicos, a cerâmica agora adquire outra função, passa ser vista como “artesanato”, artefato de decoração de ambientes e produto de geração de renda. O modo de transmissão passa a ser por meio de oficinas de cerâmica, onde mulheres de virilocalidades e povos distintos se reúnem em centro comunitários ou na sede de associações de mulheres para ensinar, aprender e compartilhar conhecimentos do fazer cerâmica. O mesmo espaço de modelar a “carne da terra” torna-se um espaço de discussões e decisões políticas de mulheres para acessar outros territórios de políticas públicas, por meio do associativismo de mulheres indígenas. É neste sentido que o fazer cerâmica tem se ressignificado no território de Taracúá.

As primeiras oficinas no âmbito do movimento indígena foram realizadas em diversas comunidades do Rio Uaupés e Tiquié, no início dos anos 2000:

[...] O trabalho para a valorização da cerâmica, fortalecimento da transmissão do ofício entre as gerações e estímulo à atividade enquanto geração de renda teve primeiro ponta a pé no início os anos 2000, quando foi realizada uma série de oficinas de trocas de experiência e conhecimentos com a participação de mestras ceramistas, algumas envolvendo escolas indígenas, outras com a presença de velhos conhecedores e benzedores (kumuã). Essas oficinas ocorreram em diversas localidades nos rios Uaupés e Tiquié, organizadas por associações locais, apoiadas pela Foirn e o ISA. Em 2006 foram feitas outras duas grandes oficinas de cerâmica em Taracúá, cobrindo as diferentes fases do trabalho – já que é difícil na mesma oficina cobrir todas as etapas da fabricação, desde buscar a argila até a impressão do grafismo final. (PGTA Dia Wii, 2020, p. 76-77)

Como dito anteriormente, o fazer cerâmica permeia toda a região do Triângulo Tukano. No contemporâneo, pela política indígena da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), a região é dividida em duas grandes áreas: a área *Dia Wii*, Coordenadoria das Organizações Indígenas do Tiquié, Uaupés e Afluentes, que abrange a região do Baixo Rio Uaupés, todo o curso Rio Tiquié e afluentes; e a área da

COIDI, Coordenadoria das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê, que abrange o Distrito de Iauaretê, Médio e Alto Rio Uaupés e Rio Papuri. As oficinas de cerâmica envolveram também as mulheres indígenas fazedoras de cerâmicas da área de COIDI:

Entre 2017 e 2018 a cerâmica voltou a ser foco de oficinas que aconteceram no baixo Uaupés (Taracuí) e no médio Tiquié (Pirarara-poço), com a participação de mulheres não apenas da área da DIA WII mas também de Iauaretê (área da COIDI). Essas oficinas, além da troca de conhecimentos e práticas sobre a produção da cerâmica, tiveram como objetivo conversar sobre o amadurecimento da organização da rede produtiva. Dentre os pontos levantados e debatidos pelos participantes, os principais foram: a dificuldade no transporte das peças, os enormes desafios para a profissionalização das associações e para a comercialização em uma escala maior. (PGTA Dia Wii, 2020, p. 77)

No ano de 2017, foi realizada a oficina *II parte da oficina de Cerâmica Tukano: elaboração do plano de negócio da produção e comercialização da cerâmica Tukano*, uma realização do Instituto Socioambiental (ISA) e Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). O público-alvo da oficina foram as mulheres indígenas da Associação das Mulheres Indígenas da Região de Taracuí (AMIRT) e Associação de Mulheres Indígenas do Distrito de Iauaretê (AMIDI).

A mobilização e a organização da Associação de Mulheres Indígenas da Região de Taracuí (AMIRT) em parceria com a FOIRN e ISA, foi essencial para despertar o interesse das mulheres em participar das oficinas e aprender a fazer cerâmica em Taracuí. Durante a pesquisa de campo etnográfico junto às mulheres indígenas ceramistas de Taracuí, registrei alguns efeitos sociais das oficinas: mulheres indígenas que nunca tiveram contato com a argila, aprenderam a manufaturar a cerâmica; mulheres que tiveram contato com a argila durante a infância junto com mãe e avó ou que aprenderam o ofício com sua sogra, aperfeiçoaram as habilidades e se tornaram mestras e passaram ensinar outras mulheres durante a realização das oficinas. Por meio das oficinas, o fazer cerâmica foi valorizado e se tornou uma fonte de geração renda das mulheres e de afirmação etnopolítica das mulheres de Taracuí.

3.3 *Di'i mahsã numia* (mulheres de argila): a etnopolítica de mulheres de *Merë*

***Weri Wi'i* na transmissão do conhecimento de fazer cerâmica**

A política de transmissão do conhecimento de fazer cerâmicas das mulheres indígenas de Taracuí permeia tanto o espaço de cotidiano junto a suas mães, avó, tias e cunhadas e o espaço de oficinas de cerâmica.

A tia Rosália Lopes Monteiro teve o primeiro contato com a cerâmica com a minha avó e, depois que se casou, aperfeiçoou o conhecimento com a sua sogra. Após vários anos sem trabalhar com a cerâmica, rememorou o conhecimento e adquiriu mais técnicas por meio da terceira oficina de cerâmica realizada em Taracuí. A tia Rosalia Lopes Monteiro é reconhecida pelas outras *di'i yemerirã nunia*, especialistas em cerâmica, como aquela que sabe modelar com perfeição o pássaro João-de-Barro e seu ninho:

Primeiro, aprendi a fazer cerâmica com minha mãe, fazia panelas pequenas e *witari*. Depois aprendi com a vovó Maria dos Anjos, fazia pratos, pratos para homens e para as mulheres, pote para caxiri, bacia para cozinhar manicuera. Quando vim para Taracuí, comecei a participar da AMIRT, como já tinha um pouco de conhecimento de fazer cerâmica, me aperfeiçoei, começamos a fazer combuquinhas, pratos com suporte, pote de caxiri, tijela e muitas outras inovações que aprendemos durante a oficina. (Rosália Lopes Monteiro, 2024)

Maria Suzana Menezes Miguel é uma das *di'i yemerigó* (especialista em fazer cerâmica) conhecida na região de Taracuí e reconhecida por outras mulheres de outros territórios e dentro do movimento indígena regional. É ativa no movimento indígena e sempre está nas trincheiras pela luta dos direitos dos povos indígenas. Durante a entrevista, ela rememora:

Minha avó paterna fazia cerâmica, minha mãe também, quando criança sempre as presencie elas fazendo cerâmica, mas nunca me interessei em aprender. Minha mãe vendia para irmãs salesianas para comprar comida dos brancos, às vezes ela trocava a cerâmica por roupas usadas com as *perkasá numia* (mulheres brancas), esposa de militares em São Gabriel. (Maria Suzana Menezes Miguel, 2024)

Na vida adulta, já casada, Maria Suzana Menezes Miguel teve a necessidade de ter uma geração de renda para contribuir no sustento da família. Por meio da produção e venda de cerâmica, ela viu a possibilidade de ter recursos financeiros para as despesas:

No ano de 2007, comecei a participar da associação AMIRT, quando tive a III Oficina de Cerâmica em Taracuí. Comecei a refletir, vou aprender a fazer cerâmica para ter uma renda, foi por necessidade para sustentar minha família (...). Fui me aperfeiçoando a cada oficina. Fui vendo e aprendendo a fazer cerâmica com a Regina, Clara e Lucimar [filha e noras de Anita Lemos]. Atualmente conseguimos vender os nossos produtos. A FOIRN dizia que precisava de produtos para vender e nos falamos: - "Nós não vamos jogar os produtos numa praça para vender, nossos produtos são de ótima qualidade e não podemos trocar com roupas usadas ou rancho, porque são produtos que dão trabalho para fazer." A partir dessas discussões, fortalecemos a criação

do Casa Wariró³⁷. Agora o Wariró compra nossos produtos e revende. O objetivo de fazer cerâmica e vender foi para termos sustentabilidade. Para não depender das outras pessoas [marido]. Nós trabalhamos com nossos filhos e marido. É um trabalho familiar. (Maria Suzana Menezes Miguel, 2024)

Maria Suzana Menezes Miguel foi eleita no ano de 2016 como Presidente da AMIRT. Mulheres fazedoras de cerâmica reconhecem que no período em que ela assumiu o cargo, Maria Suzana Menezes Miguel instigava as mulheres a aprender a fazer, produzir e vender cerâmica, visando a autonomia financeira de mulheres indígenas:

Quando eu fui presidente em 2016, convidava outras mulheres a aprender fazer a cerâmica, falava: - "Venham, vamos aprender juntas, vou ensinar o que eu sei também! Trabalhem com cerâmica, vou vender para vocês na cidade." Assim as mulheres tinham sua fonte de renda através da cerâmica. Atualmente, com o dinheiro da venda de cerâmica, as mulheres ceramistas conseguem comprar bote de alumínio, motor, rabeta, alimentação e produtos necessários para seu bem-estar. Consegui comprar materiais de construção da minha casa. Quando tem muitas encomendas dos clientes, da Casa Wariró, conseguimos vender bastante. O menor valor de venda costuma ser de dois mil reais. Mas conseguimos vender até cinco mil reais. Mas, depende muito da produção (...). Quando a associação precisa da nossa mão de obra para fazer cerâmica para a venda para termos dinheiro no caixa da AMIRT, nos reunimos e fazemos cerâmica (Maria Suzana Menezes Miguel, 2024).

Clara Mota Massa é conhecida e reconhecida pelas mulheres da região de Taracuí e de outros territórios como a *di'i yemerigó* (especialista em fazer cerâmica). Aprendeu a fazer cerâmica com sua sogra Dona Anita Lemos (*in memoriam*), a especialista em fazer cerâmica que deixou seu legado para as mulheres de Taracuí e com sua cunhada. Clara Mota Massa tem uma trajetória dentro do movimento indígena de mulheres de Taracuí, é uma das fundadoras da AMIRT.

Clara Mota Massa rememora:

Aprendi a fazer cerâmica com minha sogra, como fui órfã cedo, minha sogra que me ensinou os trabalhos de mulher, depois que me casei com o filho dela. Eu sempre as ajudava, mas eu não fazia muito cerâmica por conta das crianças. Fui fazendo devagar. Com o passar do tempo, ela percebeu que eu me interessei e falou: - "Se quiser fazer faça, eu vou te dar pedras de polir". Ela ensinou tudo para nós [cunhada e concunhadas], mostrou três diferentes pés caraipé para serem misturada com a argila. Uso mais o caraipé que tem cascas pequenas, que tem aqui por perto. Caraipé da terra firme quase não tenho conhecimento, ela não levava muito a gente para a floresta. Ela dizia que *So' o nohã* era para ser usado somente para miniaturas (tijelinha, copinho

³⁷ A Casa Wariró é uma marca coletiva de venda de artesanatos do Alto Rio Negro e faz parte da estrutura da FOIRN, é o principal comprador de "Cerâmica Tukano". A Casa Wariró está localizada na Avenida Álvaro Maia, nº 78, Centro, São Gabriel da Cachoeira - AM. A rede social (instagram) da marca coletiva é @casa.wariro

e panelinhas). Explicava que para a fabricação de *kipotu* (panela), o caraipé *So' o nohã* não era indicado, pois, o alimento azeda rápido (*sa'apo pa'asé uaniwü*). Ela me ensinou todo o processo de fazer cerâmica. Aprendi com minha cunhada também, ela aprendeu a fazer cerâmica com sua mãe (Anita Lemos). Então, uma vez ela me falou: - "Os grafismos que minha mãe faz são grafismo dela [digamos que seria uma marca da dona Anita Lemos]. Ela (Regina) falou: - "Tenho e conheço vários grafismos". Assim ela começou a nos ensinar os grafismos, aprendemos com ela e ajudamos a minha sogra a delinear grafismos. Com o tempo fui me aperfeiçoando. (Clara Mota Massa, 2024)

Clara Mota Massa conta que as responsáveis pela realização da oficina em Taracuí indicaram, em primeiro momento, senhoras, já avós, para serem “oficineiras” de cerâmica. Mas as indicadas não eram construtoras de saber fazer cerâmica, sendo assim Clara Mota Massa, sua cunhada e concunhada foram indicadas para serem “oficineiras”, pois elas já eram especialistas em fazer cerâmica através dos ensinamentos da Anita Lemos, além da Verônica Castilho, pertencente ao povo Tariana:

Durante a realização da oficina em Taracuí, eu, Lucimar, Regina e Verônica, ensinamos outras mulheres a aprenderem a fazer cerâmica. A coordenação da oficina tinha indicado outras mulheres mais velhas, só que elas não sabiam fazer cerâmica. Assim nos tornamos oficinairas. (Clara Mota Massa, 2024)

Vera Lucia Castro Silva vivenciou a mãe trabalhar com a cerâmica na infância, ajudava no processo de pilar caraipé e no sovamento da argila com caraipé, a partir desse processo em diante somente a mãe manuseava a argila. A mãe não deixava a Vera Castro Silva chegar perto das peças para não atrapalhar o processo ou quebrá-las. Enquanto isso, Vera Lucia Castro Silva ficava brincando por perto, porém de olho no processo. A mãe ensinou que “as panelas de cerâmica são defumadas somente por dentro para evitar infiltração da água, por fora são pretas devido a fumaça do fogo”. Ensinou diferenciar os pratos, “os pratos com base em formato de triangulo são para homens e pratos sem base pertencem a mulheres e não levam grafismos”. Na adolescência e na juventude, Dona Vera Lucia Castro Silva não teve mais contato com a cerâmica. Rememorou o ofício, aprendeu e aperfeiçoou o conhecimento durante a realização da oficina de cerâmica realizada em Taracuí. Atualmente, Dona Vera Lucia Castro Silva vem trabalhando com a cerâmica por encomenda.

Solange Azevedo narrou que aprendeu a fazer cerâmica com a mãe, que aprendeu o conhecimento com sua sogra:

Quando criança sempre tive curiosidade em aprender a fazer cerâmica, mas minha avó paterna nunca quis me ensinar e não deixava também acompanhar no processo de produção. Ela não deixava a gente correr ou brincar perto do

espaço onde ela fazia cerâmica. Dizia que com o barulho a cerâmica rachava ou quebrava. A cozinha da minha avó era de palha, para poder aprender, tive que ficar deitada quietinha entre as folhas de caraná e ficar olhando de longe o processo da manufatura. Quando minha avó descobria, me ralhava. Então minha mãe viu que eu me interessava em aprender a fazer cerâmica e começou a ensinar. Com passar do tempo, saí da comunidade e andei por outros lugares. Não trabalhei mais com a cerâmica, fui reviver essa experiência na terceira oficina e comecei a trabalhar com cerâmica. (Solange Azevedo, 2024)

Assim, mulheres indígenas de Taracúá foram fortalecendo a transmissão do saber fazer cerâmica. Porém, desde o ano de 2019, na região, não teve mais a realização de oficinas de cerâmica no âmbito do movimento indígena. Isto tem afetado com enfraquecimento da transmissão do ofício para a geração atual. As ceramistas afirmam que as jovens não têm demonstrado interesse em aprender, somente uma menina está construindo a habilidade de manufaturar a cerâmica junto com a sua mãe, que é especialista em fazer cerâmica.

Sebastião Mario Lemos Duarte, Filho da Dona Anita Lemos (in memoriam), especialista em fazer cerâmica, afirma:

As crianças daqui não querem aprender a fazer cerâmica. O que acomoda são benefícios do Governo Federal como a bolsa família e auxílios. E se de repente a Suzana e Clara [especialista em fazer cerâmica] morrem, quem vai fazer? Quem vai ensinar? [...] Sinto falta de oficina de cerâmica para fortalecer a transmissão desse conhecimento, tem que ir à FOIRN? Solicitar alguma alimentação para fazer oficina? Não. Não precisava. Bastava ir tirar argila, caraipé, juntar farinha, peixe, frutas e realizar oficina, sem depender de recursos de fora. (Sebastião Mario Lemos Duarte, 2024)

Dona Clara, sua esposa, concorda, mas afirma que o movimento das mulheres indígenas tem enfraquecido nos últimos anos em Taracúá e que a falta de união das ceramistas nos momentos de decisões coletivas tem colaborado com a situação e afirma a importância de repassar o conhecimento ancestral de saber fazer cerâmica para a atual geração. Essa questão, preocupa a Maria Suzana Menezes Miguel também, ela reconhece que o fazer cerâmica é muito trabalhoso e desafiador, mas que o resultado vem como geração de renda. Como em Taracúá não tem posto de emprego suficiente a não ser vagas para cargo de professor, agente indígena de saúde e algumas vagas pela prefeitura, na visão da Maria Suzana Menezes Miguel, aprender a fazer cerâmica é uma das possibilidades de autonomia financeira feminina e que para isso mulheres precisam de unir e fortalecer a AMIRT, assim como ensinar o ofício do saber fazer cerâmica no espaço doméstico para suas filhas.

Durante a realização da oficina do projeto *Tecendo linhas para fortalecimento do bem viver de mulheres indígenas de Taracúá*, algumas mulheres ceramistas, que não participaram da minha pesquisa, afirmaram³⁸ que nos últimos tempos tem se afastado da associação e das discussões políticas. A partir das reflexões durante a Oficina, afirmaram que voltarão a participar dos eventos e das discussões da associação. A realização do projeto foi um passo dado para o fortalecimento do empoderamento feminino que estava fragilizado. Quando o empoderamento feminino se fragiliza, o movimento das mulheres e a associação se fragilizam, isso afetou o fazer cerâmica, muitas pararam de praticar. Antes reuniam-se no centro comunitário ou na sede da associação para fazer cerâmica, problemas administrativos da associação e a desunião resultou no desânimo e não participação das mulheres. O projeto trouxe a perspectiva de que é possível fortalecer novamente por meio do associativismo feminino, um espaço importante da voz feminina no espaço de decisão política.

Durante a oficina foi abordado sobre a gestão financeira que perpassa também por questão de geração de renda que não se limita em venda de cerâmica, mas por outras formas de geração de renda como a artesanatos, venda de alimentos derivados de mandioca, frutas, peixe e caça e que o auxílio do Governo Federal por meio do Programa Bolsa Família faz parte da complementação de renda. Uma fala potente foi da ceramista Gertrudes Dias Solano:

Façam cerâmica para vender, não esperem somente o dinheiro do Bolsa Família, eu sou aposentada, mas ganho mais fazendo cerâmica e vendendo. Quem quiser aprender a fazer cerâmica, podem ir à minha casa, vou ensinar a vocês (Gertrudes Dias Solano, ceramista do Povo Tariana)

Por outro lado, o movimento indígena através da FOIRN tem fortalecido o fazer cerâmica em outras regiões, como a *I oficina integrada de cerâmica e artesanatos*, realizada na comunidade de São Joaquim do Rio Ayari, no ano de 2022.

A pesquisa sobre as realizações de oficinas de “Cerâmica Tukano”, foi etnografada a partir das memórias das ceramistas, do livro *Livro Cerâmica Tukano* (2020), PGTA Dia Wifí (2020), na internet no site do Instituto Socioambiental. Procurei por registros de documentos como projetos de oficina de cerâmica, atas, relatórios e registros fotográficos no Departamento de Mulheres Indígenas do Rio Negro (DMIRN), com a autorização do Diretor presidente da FOIRN Dario Emilio Casimiro. Como a

³⁸ Coordenei o projeto e estive presente na realização da oficina em Taracúá e registrei as falas no relatório da oficina que foi encaminhado para a CESE.

sede da FOIRN passou por reformas e o departamento de mulheres mudou de sala, muitos arquivos do departamento foi descolado para um galpão onde havia vários outros arquivos da instituição. Foi difícil encontrar uma caixa de arquivo do departamento de mulheres contendo informações sobre as oficinas, quando conseguir encontrar duas caixas de arquivo, tinha outras informações. Por outro lado, encontrei diversos registros de relatórios, projetos e material didático sobre a língua indígena Dessana. Quando estive em Taracua perguntei se a AMIRT tinha arquivo com registros de oficinas, infelizmente a associação não tinha.

A partir disso trago a reflexão de como a oralidade é importante para registrar e rememorar os acontecimentos, mas o registro de memórias em forma de relatórios, atas, registro fotográfico das oficinas de cerâmica, são importantes para que as gerações futuras tenham acesso a narrativa de como o saber cerâmica ficou adormecido, o processo de fortalecimento, o processo de associativismo feminino para a venda e por considerar que a “Cerâmica Tukano” compõe o Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro, reconhecido em 2010 como patrimônio cultural imaterial pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

3.4 *Watesé perí* (pedras de polir): uma herança feminina na transmissão do conhecimento

A política de transmissão do conhecimento de fazer cerâmica está associada às pedras de polir, que possuem uma cor amarela. Na língua indígena Tukano, essas pedras são denominadas *watesé perí*. As pedras possuem um valor significativo, tanto afetivo quanto ancestral e são passadas de mãe para filha, de avó para neta e de sogra para nora.

Essas pedras, carregadas de afetividade, são inexistentes nos cursos baixos dos rios Uaupés e Tiquié, e por isso devem ser importadas de um lugar distante, o Rio Apapóris, localizado em território colombiano (Cerâmica Tukano, 2020, p. 33)

Maria Suzana Menezes Miguel presenciou sua avó usando a pedra de polir, quando Dona Idalina Brito morreu, a pedra de polir passou a pertencer a Dona Olga Menezes, mãe de Maria Suzana Menezes Miguel. Atualmente está nas mãos da Maria Suzana Menezes Miguel.

Mulheres ceramistas não negociam as pedras de polir, pois são heranças femininas deixadas por sua mãe e avós. Negociam com outras mulheres que não tem, as pedras que compraram ou que ganharam de outras pessoas. A mulher que não possui

pedras, polem as cerâmicas com caroço de inajá, pedaço de óculos, vidros pequenos (costuma usar vidrinhos de remédio para injeção penicilina) ou pedras que compraram de turistas e parentes que viajaram para outros estados, mas que não tem afetividade. Quando conseguem comprar ou trocar cerâmica por uma pedra de cor amarela, por mais que a pedra seja comprada, a ceramista cria um laço de afetividade, ela pode repassar para a filha e neta, tornando a pedra numa herança feminina que será repassada de geração em geração.

Figura 29: Pedra de polir que pertenceu a Dona Idalina Brito do povo Tukano, avó paterna da Maria Suzana Menezes Miguel.



Fonte: arquivo pessoal, 2024

3.5 Contar histórias de vida de mulheres de Taracuá com a perspectiva de um fazer político da "Cerâmica Tukano"

Trago aqui uma parte do texto *No Alto Rio Negro, contar história de vida de mulheres que fazem cerâmica é reconhecer o protagonismo etnopolítico feminino*, escrito por mim em coautoria com minha orientadora, Professora Maria Helena Ortolan, apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (2024). Neste trabalho, nós apresentamos reflexões sobre a importância etnográfica de fazer conhecida as histórias de vida (Kofes, 1994) que fazem cerâmica, isto porque proporciona uma compreensão antropológica do fazer etnopolítico feminino no Alto Rio Negro.

No atual momento histórico das relações interétnicas no Brasil, reconhecemos ser ainda maior a relevância de escolher estas mulheres para contar suas histórias por suas ações não possuírem o mesmo destaque político (nacional e internacional) que as

de outras lideranças femininas com papéis representativos relevantes assumidos em espaços públicos mais amplos, sejam eles tanto os governamentais (por exemplo, Congresso Nacional, Ministério dos Povos Indígenas, FUNAI, SESAI, etc.) como os não governamentais (por exemplo, organizações indígenas de representatividade regional e nacional, Fóruns nacionais e internacionais, redes sociais).

As histórias de vida das mulheres produtoras de cerâmica no Alto Rio Negro abordam mais do que feitos pessoais, por demonstrarem como a história dos povos indígenas no Brasil é composta por ações cotidianas de resistência que são praticadas nos contextos das relações interétnicas locais e regionais nos quais os povos indígenas estão inseridos. Ou seja, falar das experiências de vida destas mulheres fazedoras de cerâmicas no Alto Rio Negro é reconhecer historicamente a importância do protagonismo etnopolítico feminino quando "da carne da terra se faz a cerâmica".

A compreensão de que há um fazer político das mulheres indígenas do Distrito de Taracuaá ao produzirem "Cerâmica Tukano" está fundamentada no reconhecimento da agência etnopolítica feminina em contextos diários da vida de suas famílias, comunidades e povos. Esta agência configura-se pelos conhecimentos que as mulheres indígenas possuem referenciadas pelas suas ancestralidades e repassadas de geração em geração, por meio da oralidade, técnicas, habilidades e vivências.

Ressaltamos que nem todas as mulheres indígenas do Alto Rio Negro têm habilidades e práticas em fazer cerâmica, mas este saber político é construído pela dinâmica cultural e, por isto, na contemporaneidade mulheres pertencentes a diversos povos estão se reunindo e aprendendo umas com as outras este fazer. Dessa forma, o conhecimento de fazer cerâmica torna-se um conhecimento coletivo, formando um entrelaçamento de relações interétnicas, ligados à ancestralidade e constituídos de experiências, saberes, técnicas e habilidades, além da afirmação do pertencimento étnico, tendo como resultado o artefato (cerâmica).

As mulheres indígenas ao fazer "Cerâmica Tukano" dialogam com os parentes indígenas e com *perkasã* (não indígenas), assim como dialogam e negociam também com *Waimahsã* (outros humanos). No fazer cerâmica, as mulheres pedem a permissão para avó da argila para coletar o barro, assim como fazem *Betisé* (cuidados) para que tenham sucesso no processo de produção cerâmica. Portanto, o corpo feminino indígena dentro do território também é um corpo político, na qual as mulheres indígenas são protagonistas. Assim como reconhecemos a voz da mulher indígena que fala em espaço público fora do território como sendo política, no território sua voz não é individual,

pois também representa a voz coletiva de outras mulheres, dialogando com vários corpos indígenas de diferentes povos e territórios e com não indígenas. Sendo assim, é importante extrapolar a compreensão da etnopolítica feminina como sendo aquela exercida no movimento de mulheres indígenas e por meio de sua participação em associação de mulheres, ocasiões de maior visibilidade justamente por acessarem espaços públicos mais amplos de tomadas de decisões. O tom etnopolítico da voz da mulher indígena está presente no espaço dos afazeres cotidianos como o da "Cerâmica Tukano". É preciso considerar estas práticas etnopolíticas cotidianas como fazendo parte das decisões coletivas dos povos do Alto Rio Negro, sejam elas referentes aos assuntos de âmbitos local, regional e nacional.

As mulheres do Distrito de Taracuá, ao contarem suas histórias de vida, falam do seu corpo como não indissociável do território. Hoje, as próprias mulheres indígenas organizadas em movimento (como na *Marcha das Mulheres Indígenas*, realizadas em Brasília) reconhecem que seu corpo é território, assim como o território é seu corpo. Na contemporaneidade, mulheres indígenas estão se afirmando, cada vez, mais protagonistas políticas por estarem diretamente conectadas com o universo, com a terra e com o "bem viver" coletivo. O que é preciso dizer agora é fazer estas afirmações considerando as práticas diárias das mulheres como no fazer "Cerâmica Tukano". Isto implicaria em valorizar as histórias de vida dessas mulheres a partir também do ponto de vista etnopolítico.

A história de vida de Dona Anita Lemos, pertencente ao Povo Arapaso, é um excelente começo para esta nova perspectiva analítica. No território do Distrito de Taracuá, enquanto para muitas mulheres indígenas o conhecimento de fazer cerâmica adormecia no seu sono profundo, Dona Anita Lemos colocou em prática o fazer cerâmica e ensinou a sua filha Regina Duarte. Quando seus filhos se casaram, Dona Anita repassou este conhecimento também para suas noras. A narrativa do filho de Dona Anita Lemos, Sebastião Mario Lemos Duarte, presente no decorrer desta Dissertação, contextualiza historicamente muito bem como a vivência étnica de sua mãe está entrelaçada com o fazer da cerâmica no Distrito de Taracuá como uma agência indígena, portanto, política, de valorização cultural com perspectiva de autonomia econômica.

Histórias de vida como a de Dona Anita são referências etnográficas importantes para compreendermos como este saber ancestral de fazer cerâmica é fundamental para fortalecimento do conhecimento de transformar "a carne da terra em cerâmica" na

região de Taracuí e, por isto, é parte de um fazer político que atualmente tem, estrategicamente, envolvido tanto as mulheres que já tiveram algum contato com a "carne da terra" (por meio de suas mães, avós e tias), como também aquelas que não tinham nenhum contato com argila antes (por meio da realização de oficinas). Portanto, as mulheres do Distrito de Taracuí têm na produção da cerâmica mais do que sua fonte de renda sustentável, por terem no cotidiano o potencial de um fazer político que atua diretamente na vida dos povos indígenas do Alto Rio Negro.

As transformações socioculturais vivenciadas pelos indígenas do Alto Rio Negro em diversos contextos históricos de relações com os não indígenas, desde os tempos de práticas coloniais até os dias de hoje, não deslegitimaram a história e os conhecimentos das mulheres indígenas. Pelo contrário, as práticas cotidianas, como as do fazer cerâmica, foram reconfiguradas para atuar como estratégias de resistência étnica na manutenção da autonomia política dos povos indígenas.

CAPÍTULO IV

DI'I YEKŌ GERA SUSTENTABILIDADE COM A “CARNE DA TERRA”

Figura 30: A foto representa o diálogo entre a “carne da terra” e a AMIRT.



Fonte: Arquivo pessoal, 2024.

Os povos indígenas são construtores de diversos conhecimentos de manejo de recursos naturais para sustentabilidade de seus territórios, construídas e praticadas no cotidiano, permeada por relações entre humanos e outros humanos, os *Waimahsã*, são os outros humanos na interpretação/ teoria do Alto Rio Negro na gestão do território e do “bem viver”. Esses conhecimentos estão presentes quando representantes indígenas relacionam com as políticas públicas do Estado brasileiro para as terras indígenas, tanto com aquelas que orientam o processo oficial de regularização das terras indígenas como também de gestão territorial e ambiental.

A Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial das Terras Indígenas (PNGATI) é um Decreto Federal de 2012, cujo objetivo é:

[...] garantir e promover a proteção, a recuperação, a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais das terras e territórios indígenas, assegurando a integridade do patrimônio indígena, a melhoria da qualidade de vida e as condições plenas de reprodução física e cultural das atuais e futuras gerações dos povos indígenas, respeitando sua autonomia sociocultural, nos termos da legislação vigente. (Decreto Nº 7.747, de 5 de junho de 2012)

São ferramentas de implementação do PNGATI os PGTAs (Planos de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas) e o GATI (Projeto Gestão Ambiental e Territorial Indígena), como afirma o antropólogo Alessandro Roberto de Oliveira:

Os PGTAS surgiram como elo entre os contextos específicos e a política nacional. Tecnicamente, os chamados “Plano de Gestão” ou “Planos de Vida” são documentos resultantes de processos de articulação entre

comunidades e organizações indígenas, setores de Estado, de organizações da sociedade civil e da cooperação internacional. Como instrumentos de planejamento e ferramentas de diálogo, esses “planos” implicam na construção de consensos em torno de problemas e visões de futuro para as terras indígenas. São acordos coletivamente elaborados pelos povos indígenas e seus parceiros, que definem linhas de ação no campo da proteção territorial, do uso dos recursos naturais existentes nas terras indígenas e da educação para a gestão. (Oliveira 2020, p.38)

Nesse contexto, no Alto Rio Negro, foi construído o PGTA Wasu (Plano de Gestão Territorial Indígena do Alto Rio Negro), resultado de um longo processo de construção coletiva liderada pela FOIRN juntamente com as cinco Coordenadorias Regionais³⁹. Colaboraram e fizeram parte da Comissão de Governança dos Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTAs), o Instituto Socioambiental, FUNAI – Coordenação Regional do Rio Negro, Instituto Chico Mendes para Conservação e Biodiversidade (ICMBIO). Dentro do PGTA Wasu, consta o PGTA DIA WII, Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Coordenadoria das Organizações Indígenas do Tiquié, Uaupés e Afluentes (2020), o território de Taracúá faz parte desse PGTA. Entre a página 75 a 77, está registrado a “Produção e comercialização da cerâmica pelas mulheres da AMIRT” como uma atividade de geração de renda:

A produção de cerâmica pelas mulheres da região da DIA WII é um saber ancestral passado de geração em geração e que nos últimos anos ganhou destaque também como uma atividade de geração de renda, principalmente através do esforço da AMIRT-Associação das Mulheres Indígenas da região de Taracúá e parceiros. (PGTA Dia WII, 2020, p. 75)

Desse modo no contemporâneo, os sistemas de conhecimentos indígenas para o manejo da terra, dialogam com os Planos de Gestão Territorial e Ambiental, construídos coletivamente para uma boa governança dos territórios indígenas. Sendo assim, abordar questões da atualidade envolvendo a sustentabilidade e geração de renda com a venda de “Cerâmica Tukano” por mulheres indígenas de Taracúá é importante para a compreensão de como utensílios domésticos de cerâmica passam a ficar fora do circuito cotidiano e torna-se um produto de venda denominado como “artesanato”. Nesse contexto, mulheres indígenas têm demonstrado ter uma autonomia financeira com a venda de cerâmica e, ao mesmo tempo, demonstram preocupações e desafios

³⁹ Coordenadoria das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê (COIDI); Coordenadoria das Associações Indígenas do Médio e Baixo Rio Negro (CAIMBRN); Organização Baniwa e Koripaco (Nadzoeri); Coordenadoria das Associações Indígenas do Alto Rio Negro e Xié (CAIBARNX); Coordenadoria das Associações Indígenas do Baixo Uaupés, Rio Tiquié e Afluentes (Dia WII).

relacionados à valorização do conhecimento, das peças de cerâmica e manejo do caraipé.

O contexto histórico para que a cerâmica transformasse em artesanato para venda começa em meados dos anos noventa, quando a luta por demarcação de terra no Alto Rio Negro, era a pauta importante. Em Taracúá, Sebastião Mario Lemos Duarte, seu cunhado Manoel Moura, entre outros, estavam à frente dessa política. A filha de Anita Lemos, Regina Lemos Duarte, casada com Manoel Moura, acompanhava a luta, quando criaram a Associação de Mulheres Indígenas de Taracúá, Rio Uaupés e Tiquié (AMITRUT), sediada em Taracúá. Como me explicou Sebastião Duarte (2024):

Regina veio com ideia de criar uma associação de mulheres para fortalecer a luta pela demarcação de terra, quando foi criada a AMITRUT, foi para lutar pela demarcação de terra, ainda não tinha a ver com a sustentabilidade e produção de cerâmica. Depois veio essa política, que tinham que fazer cerâmica para a venda. (Sebastião Mario Lemos Duarte, 2024).

Com o passar do tempo, mulheres compreenderam que AMITRUT não abrangia somente as mulheres indígenas da região de Taracúá, que envolve o Baixo Uaupés e Tiquié, mas também as mulheres de todo o Rio Uaupés e Tiquié. Diante dessa reflexividade, no ano de 2004, a presidenta da AMITRUT, Rosilda Cordeiro, do Povo Tukano, juntamente com sua equipe, organizou viagens para Baixo Rio Uaupés e Baixo Rio Tiquié, com o objetivo de repensar a atuação política da associação abrangendo somente a região de Taracúá e discutir a criação de uma nova sigla que representasse o momento mais atual da política de mulheres da região de Taracúá. O objetivo da diretoria da AMITRUT, antes de ser aceita, foi questionada e cobrada por não ter uma atuação efetiva nos territórios. No ano 2004, AMITRUT foi extinta e criada a Associação Mulheres Indígenas da Região de Taracúá (AMIRT), reconhecida formalmente no ano de 2007, tendo como um dos objetivos a geração de renda por meio de produção e venda de “Cerâmica Tukano”. Assim, a *Di’i Yekõ* começou a interagir com o movimento de mulheres indígenas e com o capitalismo, por meio da política de economia sustentável, gerando autonomia financeira às mulheres fazedoras de cerâmica e contribuindo com sustentabilidade de suas famílias com a produção e venda de cerâmica. Ressalto que a *Di’i Yekõ* já fazia parte da economia indígena, mas com outras características, conforme o subitem a seguir.

4.1 *Di'í Yekõ* e a economia indígena

Quando se fala em economia indígena, é preciso compreender que existem modos de ver, pensar e praticar a economia indígena conforme a especificidade e contexto cultural de cada povo. Nesse contexto, compreende-se que há diversidade de concepções sobre o que é economia indígena, portanto, não há uma conceituação definida. O antropólogo indígena do Povo Baniwa Gersem dos Santos Luciano (2006) afirma que não é possível escolher uma certa concepção para falar sobre as economias indígenas:

A primeira questão que precisamos resolver é o que entendemos por “economia indígena”. Muitas pessoas a tomam como formas tradicionais de subsistência dos povos indígenas – **as economias indígenas tradicionais** – que privilegiavam princípios de reciprocidade, troca, intercâmbio, solidariedade e autonomia produtiva. Outros abordam economia indígena como as formas atuais de produção capazes de darem conta das velhas e das novas necessidades do pós-contato – **economias indígenas tradicionais em vias de adaptação**. Por fim, outros ainda tratam economia indígena a partir de demandas do mercado, privilegiando formas produtivas voltadas para suprirem as necessidades externas, portanto, segundo as regras impostas pelo mercado – **economia indígena segundo a lógica do mercado**. Talvez nenhuma delas reúna elementos suficientes para suprirem as realidades vivenciadas pelos povos indígenas na atualidade. Não se trata, portanto, de escolher certa concepção, pois seria sempre reducionista, mas de tratar as diferentes concepções e formas de organizar as economias dos diversos povos indígenas a partir do que oferecem como possibilidades de solução dos velhos e dos novos problemas, não somente na economia, mas em todas as dimensões da vida individual e coletiva. O desafio é como fazer isso sem que se fique dependente desta ou daquela concepção, pois como veremos são sistemas econômicos que carregam com eles interesses políticos divergentes e excludentes. (Luciano, 2006, p. 191)

A partir da reflexividade com Gersem dos Santos Luciano (2006), as economias indígenas estão relacionadas a manejo da terra entre humanos e outros humanos, que são os donos dos recursos naturais, à circulação da economia por meio de rede de trocas, está relacionada com o as relações sociais e entrelaçada com vida individual e coletiva visando *ayuro nisetisé* – “bem viver” indígena. Entre várias formas de economia indígena está a relação entre a *Di'í Yekõ*, mulheres indígenas e a rede trocas no Alto Rio Negro, especificamente na região do Triângulo Tukano. A cerâmica foi um dos artefatos da economia indígena que fazia parte de uma ampla rede de trocas entre os povos indígenas, que envolvia troca de utensílios domésticos, frutas, peixes, caça, manivas, cestaria, até troca de casamentos. A rede de trocas fortalecia as relações interétnicas e a convivencialidade entre os povos indígenas. A antropóloga Berta

Ribeiro (1995) descreve um dos momentos de trocas por meio de dabuciri, *po'osé*, na língua Tukano, entre os povos do Rio Tiquié, na Terra Indígena Alto Rio Negro:

Os Desana faziam também dabucuris com os Makú, nas mesmas condições. Os Makú traziam caça moqueada e frutas silvestres trocadas por raízes de mandioca, massa ralada desse tubérculo e tapioca. Os artefatos de especialização Makú - aturás e peneiras (bah tí [t.], o' é [d.]) - eram trocados por panelas ou trempes de cerâmica, ou então por tipitis, cumatás, peneiras e apás, urna vez que os Makú não dominavam, até recentemente, as técnicas de cerâmica e tecnologia da mandioca. Atualmente, uns poucos aprenderam a fazer o equipamento respectivo. (Ribeiro, 1995, p. 61)

O antropólogo indígena Justino Sarmiento Rezende, do povo Utãpinopona (Tuyuca), em sua Tese *A festa das frutas uma abordagem antropológica das cerimônias rituais entre os Utãpinopona (Tuyuka) do Alto Rio Negro (2021)*, registra em sua Tese que as mulheres indígenas trocavam artefato de cerâmica por outros materiais.

Outra especialidade das mulheres que o meu interlocutor Uremiri me ensinou é a confecção de Perutu (Camotim). Estou me referindo àquilo que se fazia há muito tempo. Ainda hoje algumas mulheres confeccionam. Porém, vale dizer que nem todas as mulheres conseguem preparar um bonito Perutu (pote de caxiri). Somente algumas conseguem, conforme as suas habilidades de trabalhar com a argila, do início ao fim do processo de sua confecção. As mulheres faziam troca com outros bens materiais. As mulheres que nasceram em territórios onde existe a argila tuiuca aprendem com as suas mães a confeccionar o perutu (Camotim), biperipa (bacia para armazenar o líquido de mandioca), base bapari (prato para servir comida), kípūtuparu (panelas de cerâmica para cozinhar), ataro (forno), witaripa (apoio para panela) (Rezende, 2021, p. 117)

Na mesma Tese, Justino Sarmiento Rezende traz a importância de fortalecimento da relação entre sogro, genro e cunhados por meio de trocas:

Os Utãpinopona são conhecidos como exímios preparadores de canoas e não queriam passar vexame diante dos Yepamasa em Pari-Cachoeira. Então, prepararam bonitas canoas para exibirem entre os Yepamasa em Pari-Cachoeira. Eles sabiam que os Yepamasa acabariam pedindo a canoa em troca de outros bens materiais. Os próprios Utãpinopona tinham o propósito de fazer a troca de outros bens com os seus genros. Se a filha casada com os Yepamasa pedisse de seu pai e de seu irmão a canoa eles davam, em sinal de respeito e responsabilidade pelo seu bem-estar (Rezende, 2021, p. 183)

Em diálogo com os autores citados, podemos observar que, dentro da ampla rede trocas existiam vários modos de fazer circular a economia indígena. E os utensílios domésticos feitos de “carne da terra” tinham sua função, seu valor e sua importância dentro do contexto cultural e a Dona da Argila estava presente nesse espaço econômico,

agenciado o fazer cerâmica para troca. A sustentabilidade compreendida como o manejo dos recursos naturais e cuidados com o território, portanto, tinha atuação da Dona da Argila no agenciamento das relações interétnicas que eram fortalecidas por meio da rede de trocas.

Em contato com a colonização, a economia indígena ganha outras configurações, como dito pelo Gersem dos Santos Luciano (2006): “como possibilidades de solução dos velhos e dos novos problemas”. A invasão aos nossos territórios impôs um novo modo de pensar e praticar a economia, tudo gira em torno de dinheiro e nós, povos indígenas, não estamos fora dessa prática, sem dinheiro não se pode comprar nada. Uma das estratégias para que os povos indígenas tenham uma autonomia financeira no contemporâneo é a política de uso dos recursos naturais, transformando-os em artesanatos para a venda. É uma estratégia boa, desde que venha associada aos manejos dos recursos naturais e com políticas públicas. Não podemos cair na armadilha de olhar a floresta como um grande diamante verde que oferece recursos naturais para transformar em dinheiro. Esse diamante verde tem um ecossistema, que abriga uma enorme biodiversidade, a morte contínua desses e o desequilíbrio ambiental gera consequências drásticas como as mudanças climáticas onde todos são afetados, até nós, povos indígenas que mais cuidam e manejam a terra.

Nossos corpos sofrem, porque o nosso corpo é conectado a terra e está situado no espaço de relações sociais entre *mahsã* (humanos) e *Waimahsa* (outros humanos) que são os donos da floresta, água e ar. Os nossos antepassados e nossos pais, costumam dizer que quando o ecossistema desequilibra, os outros humanos entristecem e vão embora levando consigo os peixes, as aves, animais e vegetais, deixando o território escasso de alimentação. A falta de diálogo com os outros domínios da floresta pode nos afetar também com enchentes, secas, escassez de alimentação e doenças. Por isso para nós indígenas do Alto Rio Negro, especificamente da região de Triângulo Tukano, o manejo ambiental, da terra e do corpo, por meio do respeito a outros domínios da natureza e *basesé*, é importante para a promoção do "bem viver" e sustentabilidade na terra em que vivemos. O fortalecimento das práticas de manejo intergeracionais tem um papel fundamental na conservação da biodiversidade e nas políticas que respeitem a natureza e as outras formas de vida presentes que coexistem dentro do território.

4.2 *Di'i Yekõ* e a economia indígena na lógica do mercado

No contemporâneo, a economia indígena que acontecia por meio de uma ampla rede de trocas vem vestida com os termos “sustentabilidade”, “bioeconomia”, “cadeias produtivas” e “economia de sociobiodiversidade”. Ou seja, apresenta-se articulada a uma política econômica entrelaçada com os interesses da política do Estado quanto à promoção de sustentabilidade, que gera desenvolvimento e autonomia financeira em territórios indígenas. Mas, de acordo com o Gersem dos Santos Luciano, é possível questionarmos a compreensão de “desenvolvimento”:

A primeira questão é a noção de que o desenvolvimento humano está associado necessariamente ao desenvolvimento econômico, e este é propriedade da sociedade ocidental, portanto, dos Estados nacionais. Sendo assim, não há alternativa para os índios. Se pretenderem o desenvolvimento, têm que aceitar e se sujeitar à lógica do sistema, ou seja, do mercado. Do contrário, estarão condenados ao fracasso, ao atraso à “não-civilização”. O que ninguém esclarece é de que tipo e para quem é o desenvolvimento do qual estamos falando. (Luciano, 2006, p. 199)

Na região de Taracuí, a ideia de que os utensílios domésticos feitos de “carne da terra” pudessem se transformar em “artesanato” para a comercialização, visando a autonomia financeira de mulheres indígenas, surgiu no contexto da política de demarcação de terras. Indigenistas, pesquisadores e salesianos que passavam em Taracuí, compravam as peças de cerâmica com a Dona Anita Lemos e falavam: - “Dona Anita, a senhora poderia produzir cerâmicas e vender fora de Taracuí” (Sebastião Mario Lemos Duarte, 2024). Segundo Sebastião Mario Lemos Duarte, após a demarcação de terras, a política de sustentabilidade por meio de venda de artesanatos promovida pelo associativismo indígena, foi fortalecida como uma das estratégias para construir uma autonomia financeira dentro dos territórios indígenas. Nessa trajetória, o território de Taracuí tornou-se referência na produção e venda de “Cerâmica Tukano”, por meio da Associação de Mulheres Indígenas da Região de Taracuí (AMIRT).

Nesse contexto, a *Di'i Yekõ* continua agenciando a economia por meio de trocas⁴⁰ e venda de cerâmica, agenciando junto com a mulheres indígenas a marca coletiva para a comercialização denominada “Cerâmica Tukano”.

Com a criação da marca coletiva, as peças de cerâmica confeccionadas antigamente por mulheres para o uso doméstico passaram ter valor de venda. Peças que

⁴⁰ Durante a pesquisa de campo em 2024, presenciei a minha tia fazer uma troca de uma peça de cerâmica por serviço de *basesé*. Meu tio estava doente e precisava de *basesé*, como ela não tinha dinheiro para pagar o serviço de *basesé*, ela deu cerâmica ao pajé que aceitou de bom agrado.

não faziam parte dos utensílios domésticos indígenas (como xícara com pires, caneca, potinho com tampa, potinho sem tampa, panelinha, vaso, coruja, jabuti, peixe, sapo, cinzeiro, bandeja, tigela em formato de peixe, portas joias, fruteira, porta lápis, bules, entre outros produtos) passaram a ser chamadas por ceramistas de “inovações”. Todas as peças passaram a ter pintura de grafismo, pois assim, agregam valor ao produto e chama atenção por sua beleza estética no mercado

O fazer cerâmica para a venda exige-se a “perfeição” das peças e cada ceramista tem sua “estética” ou melhor, tem um estilo próprio de fazer cerâmica, dependendo da sua experiência e habilidades. Pela ótica capitalista, ela teria que avaliar sua produção por critérios de “qualidade” e de “estética” a partir de referências mercadológicas impostas pelo sistema econômico não indígena. Por mais que as ceramistas busquem perfeição, as peças nunca serão padronizadas por um estilo único de “perfeição”, porque são manuseadas pelas mãos das mulheres, o que implica dizer que as peças trazem estilos diversos a partir de quem as manuseia para sua criação⁴¹. O manusear não é só no sentido de tratos físicos das mãos, mas também implica em outras condições que definem o tratamento da peça, como por exemplo: a relação da ceramista com a natureza através das regras da Avó da Argila no fazer cerâmica. Um processo individual que exige pedido da “carne da terra” para a dona da argila e *betisé* na manufatura; o estado emocional e paciência em modelar; a conexão com a terra, fogo e ar no momento da queima; a cerâmica é símbolo de identidade, expressando as narrativas sobre o surgimento da argila, os modos de vida, que perpassa da função utilitária da peça para guardar e cozinhar alimentos e fermentação de bebida (caxiri). Então cada peça representa o trabalho, habilidades e técnicas de uma fazedora de cerâmica e, quando chega no mercado, se torna uma marca coletiva “Cerâmica Tukano”, por isso algumas mulheres se preocupam com imagem positiva da marca coletiva a partir da “estética” das peças. Mas nem todas possuem esta preocupação.

As fazedoras de cerâmica avaliam a qualidade de cerâmica para a venda em três categorias de estética, que vai da cerâmica “imperfeita”, “parcialmente boa” e “perfeita”. A **cerâmica imperfeita** apresenta os seguintes aspectos: base torta, grafismos mal delineados e sem contrastes, superfície áspera e sem brilho e não emite som agudo de “títití” ao bater na peça, soa “*phóphópho*”, como se estivesse oco por dentro. A **cerâmica parcialmente boa** apresenta características: com base meio torta,

⁴¹ Ao meu ver, o estilo diferenciado do fazer a cerâmica de cada mulher indígena poderia agregar mais valor de venda do que a padronização.

grafismos com pouco contrastes ou com aparência arranhada, aparência fosca ou com fundo pouco enegrecido, porque foi mal defumada e mau acabamento da peça. A **cerâmica considerada perfeita** para a venda apresenta: aspecto brilhoso, preta, lisa, leve, base plana, grafismos definidos, fixados e contrastando, emite som agudo ao bater na cerâmica, o som agudo “títití” significa que a cerâmica foi bem-feita e bem queimada.

As interlocutoras especialistas em fazer cerâmica afirmaram que o fazer cerâmica para a comercialização é trabalhoso, exige habilidade, técnica e paciência, “é para quem tem *duhiri utú*” (quem tem paciência e se senta para trabalhar) e muitas vezes os produtos não são valorizados no mercado. Quando mulheres indígenas ceramistas afirmam que “os produtos não são valorizados no mercado” estão dizendo que deixam outros afazeres para se dedicar a fazer cerâmica, seguem *betisé* (conjunto de regras e cuidados) quando manufaturam peças grandes, colocam em prática suas habilidades, técnicas e criatividade na inovação das peças, além de seguir todo o processo que vai desde o pedido de retirada da argila para Avó da Argila até o acabamento e limpeza das peças.

Como dito por Gersem dos Santos Luciano (2006), do qual “desenvolvimento” e autonomia financeira estamos falando aqui? Onde as mulheres para ter uma autonomia financeira se sujeitam a lógica do mercado, que exige a perfeição das peças, mas invisibiliza o processo de manufatura. Acredito que a resposta não poderia ser outra, “o desenvolvimento capitalista”.

4.3 O desafio da venda de “Cerâmica Tukano”

A reflexão sobre a venda da cerâmica em minha Dissertação foi uma demanda das mulheres indígenas fazedoras de cerâmica de Taracuí, durante uma roda de conversa. No discurso, mulheres afirmaram que a escrita de um texto sobre os desafios da manufatura e venda de cerâmica é importante para visibilizar os desafios enfrentados e por mostrar que a “Cerâmica Tukano” não se limita no artefato com aspecto enegrecido e com grafismos fixados, mas que existe todo um processo que exige, habilidades, técnicas, cuidados e diálogos entre outros humanos e a dona da argila para uso da “carne da terra” que se transforma em cerâmica. Esta preocupação faz parte da agência feminina para *ayuro nisetisé* (“bem viver”) individual e coletiva do território.

Durante a pesquisa de campo, registrei algumas adversidades que afetam a venda de cerâmica por mulheres indígenas. O transporte das peças pelo rio Uaupés até a

cidade de São Gabriel da Cachoeira precisa de uma logística segura e eficiente. Antes as mulheres embrulhavam as peças com papel ofício, em folhas de caderno ou folhas de jornal e revistas e as transportavam em caixa de papelão. Durante o trajeto perdiam muitas peças, pois quebravam. Então começaram a comprar caixa de isopor e bolha plástico. O resultado foi positivo. Mas quem não tem condições de comprar bolha plástico, continuam embrulhando as cerâmicas com papel para o transporte até a cidade de São Gabriel da Cachoeira.

Registrei desafios sobre a gestão financeira. Mulheres fazem a gestão financeira conforme o próprio entendimento e suas necessidades. Com a venda de cerâmica compram seus mantimentos e outros produtos do seu interesse, compram gasolina para motor rabeta ou gasolina e óleo 2 tempos (aditivo para gasolina) quando é motor de popa, necessários para seu retorno da cidade de São Gabriel da Cachoeira a Taracúá. Caso sobre algum dinheiro, guardam para gastar dentro do território. Quando questionei se os gastos com a compra de caixa de isopor, plástico bolha e gasolina para transporte, no momento de retirada da argila e durante o transporte para cidade, são contabilizados no preço final de venda das peças de cerâmica, a resposta foi "não" e que seguem a tabela de preço da loja *Wariró*. O “preço do *Wariró*” citado aqui, conforme a ceramista Maria Suzana Menezes Miguel, é o preço final do produto que a loja vende. Segundo Maria Suzana Menezes Miguel, a loja compra as cerâmicas pela metade do preço para a revenda.

Figura 31: Peças de “Cerâmica Tukano” expostas na Loja *Wariró*.



Fonte: Arquivo pessoal/2025

Dentro do território a maioria das ceramistas seguem os preços da tabela da loja *Wariró*. Algumas afirmaram que quando o cliente compra diretamente a cerâmica *in lócus*, o preço da cerâmica diferencia, saindo até mais barato, quando o cliente é

indígena o preço varia também, tem peças que saem mais baratas e o comprador indígena, pertencente e conhecedor do contexto cultural, não cobra a perfeição da estética das peças de cerâmica.

Outra dificuldade é o desafio de vender cerâmica nos espaços da cidade. Mulheres ceramistas tem muita dificuldade em vender seus produtos no espaço da cidade, os clientes consideram os preços das cerâmicas muito caras, por mais que elas sigam a tabela de preços da *Wariró*. Por exemplo, uma miniatura de cerâmica custa entre R\$10,00 (dez reais) a R\$50,00 (cinquenta reais). Com medo de perderem a viagem e sua produção retornando para o território sem dinheiro e compras necessárias para o sustento da família, acabam baixando os preços. Vendem abaixo de R\$ 50,00 (cinquenta reais) as miniaturas e menos de R\$ 100,00 (cem reais) as peças maiores, que custariam entre R\$ 70,00 (setenta reais) a R\$ 150,00 (cento e cinquenta reais) ou até mais dependendo do tamanho. Quando não conseguem vender, oferecem para alguns comerciantes a preço abaixo do normal ou trocam com gênero alimentícios e até roupa usada. Isso é decorrência de não terem uma moradia na cidade, pois chegam na casa dos parentes e tem pressa para o retorno. Isso traz um sentimento de não valorização de um trabalho árduo investido no fazer do artesanato. No PTGA Dia Wii (2020), mulheres registraram a necessidade de ter um ponto de venda na cidade e apoio de alojamento para as ceramistas que descem para a cidade levando peças de cerâmica para a comercialização.

Além do desafio de não ter sede própria na cidade, tem a figura do “atravessador”, que compra as peças por um preço abaixo do mercado e revende a preço caro em outros espaços de comercialização ou até para clientes de outras cidades:

A falta de uma sede própria em São Gabriel da Cachoeira é outro entrave para AMIRT. De fato, para ser reconhecida como cerâmica indígena de Taracúá, a produção precisa ser realizada no distrito, mas nesse percurso para comercialização algumas cerâmicas se quebram prejudicando financeiramente a associação. E na ausência de uma sede, entra a figura do atravessador, que muitas vezes vangloriam-se com trabalho alheio, recebendo toda notoriedade. Tendo a sede, o atravessador seria descartado e os produtos seriam vendidos diretamente para o cliente e quem sabe, até alcançar o mercado nacional e internacional. (Moreira *et al*, p. 20)

Porém, as mulheres indígenas têm outra estratégia para ter sucesso na venda, a chamada por elas de "venda em avulso por encomenda", que é quando o cliente encomenda diretamente o artefato com a ceramista. Neste caso, assim que ela chega na cidade, entrega o produto e recebe o dinheiro. Maria Suzana Menezes Miguel afirma

que essa é a melhor opção de venda, pois “é um dinheiro certo a ser recebido e não ficamos no prejuízo”.

Outro desafio enfrentado pelas especialistas em fazer cerâmica é quando as cerâmicas, que antes tinham função de uso domésticos e não precisavam ter tamanhos e medidas, quando se tornam “artesanato” para venda, exigem delas um padrão a ser seguido relacionado a tamanhos e medidas para serem aceitos no mercado. Mulheres fazedoras de cerâmica têm questionado: - “Como medir? Nem todas as peças saem iguais”, por mais que elas usem fitas métricas para medir os tamanhos. Maria Suzana Menezes Miguel tem dito: - “É muito difícil fazer peças iguais, eu faço panela, depois já quero fazer xícara ou pratinho”. As peças consideradas inovações também precisam seguir padrões conforme a tabela da loja Wariro.

Como tido anteriormente, o principal comprador em São Gabriel da Cachoeira é a loja *Wariró*. A loja agência os preços dos artesanatos das associações que fazem parte da base da FOIRN. Inclusive no ano de 2024, representantes das associações que trabalham com artesanato participaram das discussões para a atualização da tabela de preços de compra da *Wariró*. Os preços da venda dos artesanatos no território indígena também são influenciados pela comercialização na loja. Durante as vendas avulsas de cerâmica em Taracúá, é normal escutar: - “Eu vendo ao preço da *Wariró*”; - “Não sei quanto custaria, mas costumo vender conforme a tabela de preços da *Wariró*”. Ou então perguntam da Maria Suzana Menezes Miguel ou da Clara Mota Massa por quanto elas vendem as peças de cerâmica dentro de Taracúá, para poderem precificar seus preços.

Todos esses desafios dá uma falsa sensação de valorização do produto, ao mesmo tempo que são instigadas pelo movimento indígena e pela política do Estado a trabalharem com sustentabilidade para gerar renda e autonomia financeira. Por outro lado, o trabalho artesanal, o conhecimento do fazer cerâmica, não tem uma logística efetiva de venda. Digamos que as mulheres “se viram como podem” para poder vender ou entregar suas peças na cidade. Isso traz uma sensação de que as ceramistas não são empreendedoras, embora eu reconheça que elas são. No entanto, elas próprias também não se enxergam como empreendedoras, apenas como mulheres que fazem cerâmica e vendem para o sustento de suas famílias.

4.4 A conciliação do fazer cerâmica e outros meios de sustentabilidade

Durante a pesquisa de campo, mulheres tem demonstrado aflições e preocupações relacionadas a gestão de tempo, tendo em vista que a venda de cerâmica não é o único meio de sustentabilidade de suas famílias. Além de serem fazedoras de cerâmica, as mulheres são as principais produtoras de alimentos derivados de mandioca, da culinária local e cuidam de suas famílias. Isso requer gestão de tempo, porque o fazer cerâmica exige das mulheres tempo, dedicação e a perfeição das peças. A dedicação exclusiva para manufatura de cerâmica para a comercialização interfere nos outros afazeres domésticos, principalmente, nos cuidados com a família e trabalhos da roça. Vera Lucia Castro Silva contou que a produção e venda de cerâmica “é bom”, “dá dinheiro”, mas, quando não faz a gestão de tempo, atrapalha e afeta outros meios de sustentabilidade: - “Quando vou para a roça, a cerâmica fica aí, trabalho parado e quando trabalho com a cerâmica a roça fica de lado. Ou eu faço cerâmica ou vou a roça”. A fala da Vera Lucia Castro Silva coincidiu com as falas de outras mulheres ceramistas. As mulheres sempre estão buscando estratégias para conciliar as atividades. As ceramistas que não têm filhos pequenos conseguem, trabalham pela manhã com a cerâmica e de tarde vão para a roça ou vice-versa. Mas reconhecem que o trabalho no cotidiano fica muito pesado. Para as mulheres com filhos pequenos o peso dos serviços dobra, o que leva as mulheres deixarem de confeccionar as cerâmicas e dedicar aos cuidados com a família e a roça.

Outras fazedoras de cerâmica compram alimentos derivados de mandioca com o dinheiro da venda de cerâmica, para poderem se dedicar somente ao trabalho com manufatura da cerâmica para a venda. Mesmo assim são afetadas por ficarem sem a roça, que para nós indígenas é um espaço de sociabilidade entre a dona da roça e as manivas. Quando a mulher não cuida da roça, o capim cresce e as manivas morrem, por entenderem que não tem “dona da roça” para cuidá-las. As nossas avós e mães costumam dizer que quando isso acontece, as manivas procuram outra dona e vão embora, aos nossos olhos morrem. Em Taracuí, quando uma família deixa de ir a roça durante dois ou três dias, os porcos do mato passam para se alimentar da mandioca e costumam destruir as roças.

A dedicação exclusiva em fazer cerâmica para a venda afeta, em alguns casos, o relacionamento com os companheiros, devido as mulheres passarem muito tempo dando atenção para o trabalho de fazer cerâmica, o que gera certo ciúme dos companheiros, que cobram atenção e cuidados. No entanto, segundo as mulheres, há possibilidade de

diálogo, pois essa dedicação da mulher em produzir cerâmica trará renda à família. O homem que ajuda sua esposa no processo de manufatura recebe uma parte da venda e gasta conforme suas necessidades e da família. Senhor Juvenal Fonseca Alencar, marido da Suzana Menezes Miguel afirma:

Eu ficava com raiva da Suzana, porque ela ficava muito tempo trabalhando com a cerâmica e deixava de lado a roça e os cuidados da casa. Depois fui percebendo que com a venda de cerâmica, a Suzana ganhava mais dinheiro que eu, que pescava e vendia peixe. Percebi que eu não tinha condições de manter a família [sete filhos], financeiramente, sozinho. A Suzana arcava com maior parte de pagamento das despesas. Então, comecei de ajudar e trabalhar junto com ela. Agora trabalhamos juntos e a manufatura de cerâmica é nossa fonte de renda.

Por mais que seja desafiador produzir e vender “Cerâmica Tukano”, a venda gera renda e traz autonomia financeira às mulheres indígenas fazedoras de cerâmica, o que significa promover a sustentabilidade de suas famílias. Dessa forma, a *Di'i Yekõ*, gera renda e sustentabilidade às mulheres indígenas com a “carne da terra”.

A cerâmica se tornou um produto de mercado, isto gerou um uso maior de recursos naturais como a argila, o caraipé e os tipos de árvores específicas para serem usadas como lenhas para a queima e enegrecimento das peças. Esta demanda requer um plano de manejo de recursos. A *Di'i Yekõ* agência a retirada de argila e processo de manufatura, essa agência é uma política de manejo da argila. No entanto, a árvore caraipé, um elemento essencial para que argila se transforme em cerâmica, não foi contemplada nesta política. Quando a cerâmica se torna um produto de venda, requer mais derrubada de pés de caraipé para tirar as cascas e transformá-las em pó de caraipé a ser misturado com a argila. Como consequência, há poucos pés de caraipé na floresta ao redor de Taracuí. No PGTA Dia Wií (2020), mulheres registraram a preocupação em construir um plano de manejo de caraipé:

Para produção da cerâmica em maior escala, além das dificuldades inerentes à própria produção, escoamento e comercialização, há ainda um desafio relacionado à sustentabilidade do caraipé, espécie vegetal cuja casca, em forma de cinzas, é essencial para “temperar” a argila, dando-lhe a consistência ideal para a produção das peças. Como o caraipé é derrubado para isso, é preciso pensar em um plano de manejo para que o caraipé não se acabe (PGTA Dia Wií, 2020, p. 77).

A preocupação das mulheres fez escrever o Projeto *Nohãgü (caraipé): um elemento essencial na transformação da argila em cerâmica*. A escrita foi em parceria

com a professora Jonise Nunes Santos, tendo como a proponente do projeto a Rede de Mulheres Indígenas do Estado do Amazonas (Makira E'ta), financiado pelo Labora/Fundo Brasil, que iniciou as atividades em fevereiro de 2025. No dia 25 de março, tivemos a primeira oficina de políticas ambientais indígenas e mapeamento e zoneamento de caraipé. Nesta oficina, o palestrante, Senhor Cristóvão Solano⁴² (in memoriam), afirmou que no tempo ancestral o pé de caraipé foi humano, por isso é necessário pedir ao dono do lugar quando forem derrubar a árvore. A FOIRN é nossa parceira no projeto por compreender que a preocupação do manejo do caraipé faz parte do PGTA Dia Wií e que o diálogo e construção de parcerias fortalecem a política para construção e efetivação do plano de manejo. Eu sou coordenadora do projeto, as fazedoras de cerâmica Maria Suzana Menezes Miguel e Clara Mota Massa são assistentes de projeto e Cleocimara Raquel Galvão da Silva é assessora de comunicação, além do jovem Lucas Escobar dos Santos que assumi o cargo de assessor financeiro.

Durante a pesquisa de campo, observei que é preciso construir também um plano de manejo da “carne da terra” ao longo prazo. Por mais que existem várias jazidas de argila na região, é necessário refletir sobre a questão de construir uma política de manejo da argila, porque esses lugares são moradias de outros humanos. Pretendo aprofundar esta linha de raciocínio no meu Doutorado sobre a temática.

Durante a roda de conversa, na pesquisa de campo, mulheres fazedoras de cerâmica compartilharam suas preocupações sobre a gestão financeira na comercialização de cerâmicas. Reconhecendo a importância de associar a gestão financeira à questão do direito das mulheres, a discussão tomou um rumo essencial para o fortalecimento do empoderamento dessas mulheres. Com base nessas preocupações, apresentei o *Edital Pataky Maymu- Autonomia de Participação das Mulheres Indígenas da Amazônia e do Cerrado na Defesa de seus Direitos*, financiado pela Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE) e União Europeia. As ceramistas decidiram participar do edital e, a partir das informações da pesquisa de campo, fui legitimada para escrever o projeto e submeter ao edital. Porém, a associação AMIRT estava com problemas na organização de documentos para a legalização da diretoria atual no cartório. Sem esta legalização, as mulheres da diretoria não poderiam ser reconhecidas como representantes legais da associação.

⁴² Cristóvão Solano foi um importante construtor de conhecimentos indígenas em Taracuá, que faleceu no dia 26/03/2025. Sua morte nos deixou muito triste, pois ele ia contribuir com o projeto para a construção de estratégias de manejo de caraipé.

Como as mulheres indígenas demonstraram ânimo para participar do edital, informar que não tinham como participar por questões administrativas da associação seria um desafio para mim. Então, decidi construir uma parceria com a Rede de Mulheres Indígenas do Estado do Amazonas - MAKIRA E'TA, para ser parceira na execução do projeto como a proponente legal para conseguirmos submeter o projeto *Tecendo linhas para fortalecimento do bem viver de mulheres indígenas de Taracúá*. Desta maneira, o projeto conseguiu ser selecionado pela CESE.

O tema central da iniciativa foi a "Gestão Financeira e Direito das Mulheres", com o objetivo de proporcionar as participantes os conceitos básicos de finanças, enquanto promove reflexões sobre os direitos das mulheres indígenas, fortalecendo sua autonomia para lidar com os desafios econômicos e sociais em seu território e em outros espaços de decisões. O evento foi realizado nos dias 04 e 05 de novembro de 2024, em parceria com AMIRT, MAKIRA E'TA e FOIRN.

Figura 32: Projeto Tecendo linhas para fortalecimento do "bem viver" de mulheres indígenas de Taracúá.



Fonte: Deise Alencar, 2024

O palestrante sobre a Gestão financeira foi o Mestre em Sustentabilidade pela Universidade de Brasília, Flavio Pereira Ferraz, do Povo Kotiria. A temática “Direito das Mulheres e Violência contra as mulheres” foi palestrada por Marinete Almeida Costa, pertencente ao povo Tukano e membro da Rede de Mulheres Indígenas do Estado Amazonas (MAKIRA E'TA). Na sua metodologia, usou slides passando informações sobre os direitos de mulheres, as formas de violência contra as mulheres e

a Lei Maria da Penha. Em alguns momentos explicou com a língua indígena Tukano⁴³, o que fez diferença no entendimento das mulheres, homens e jovens na compreensão da temática. Quando o evento encerrou algumas mulheres vieram parabenizar pela palestra e afirmaram que quando “brancos” realizam palestras fica difícil entender alguns termos, com o uso da língua indígena facilita a compreensão. Um momento inesperado, foi um abraço caloroso que recebi de um adolescente, ele me falou: - “Obrigado por trazer esse evento, gostei muito das palestras e espero que retorne mais vezes para nos ajudar a compreender sobre várias questões da nossa realidade”.

Em diálogo informal com a liderança geral de Taracuí, durante a realização do evento, registrei algumas estratégias possíveis para o enfrentamento ao alcoolismo e à violência contra as mulheres de Taracuí: a realização de oficinas de cerâmica para que as mulheres aprendam a fazer cerâmica e ocupem seu espaço livre manufacturando para ter uma renda; realização de oficinas de corte e costura, de doces e salgados, de artesanato, como uma forma de acolhimento das mulheres vítimas de alcoolismo e de violência; além de palestras de sensibilização e conscientização com todos os comunitários em parceria com movimento indígena e poder público.

Quando estive em Taracuí em março de 2024, já tinha observados os problemas sociais relacionados a alcoolismo e violência contra mulheres, por isso o projeto realizado abordou a temática de gestão financeira, direitos de mulheres e violência contra as mulheres.

Antes da realização do evento, alguns acontecimentos trouxeram reflexões sobre nós indígenas que estamos na academia, precisamos estudar sobre as temáticas da atualidade envolvendo gênero, violência contra as mulheres e a trajetória de mulheres para estar no espaço de decisões. Esse pensamento levou-me a fazer o curso *O Protagonismo das Mulheres: passos para atuação política de mulheres em espaços de poder e decisão*, realizado pela Escola Nacional de Administração Pública -ENAP, que abordou questões de gênero e política de mulheres dentro dos movimentos sociais e a participação feminina dentro da política pública. O curso trouxe um panorama geral da trajetória de mulheres na participação dentro da política no Brasil, mas trouxe também uma reflexão de como essa política afeta a vida de mulheres indígenas, que precisam ser vistas a partir de uma ótica diferenciada conforme a especificidade e o contexto em que vivem. Cursos como esse, contribuem na compreensão de política de gênero e violência

⁴³ Maior parte da explicação foi na língua Portuguesa, devido a presença de alguns participantes não entenderem a língua Tukano, por pertencer ao povo Baré.

contra as mulheres, desta forma é possível refletir sobre a realidade de mulheres indígenas, dentro do contexto cultural em que vivem, para contribuir na sensibilização, conscientização e busca por estratégias de enfrentamento junto aos parentes indígenas.

Apesar dos desafios da luta por direitos específicos e coletivos, mulheres indígenas do Brasil tem fortalecido e tem conquistado espaços de decisões. Para compreensão da trajetória do movimento de mulheres indígenas e acesso delas ao espaço de decisões públicas é preciso entender a trajetória de luta das mulheres indígenas, desde a participação dentro do movimento indígena liderado por homens, a criação de associação de mulheres para luta do bem comum, que foi a luta por direitos e terra, até a criação de associações e departamento de mulheres indígenas. Nessa trajetória há processos de luta, protagonismo histórico, resistência anticolonial e luta por direitos.

Conforme antropóloga Ângela Sacchi (2003), desde a década de 1970, os movimentos indígenas organizam sua atuação política formalmente por meio de assembleias e articulações regionais, tendo como principal bandeira a luta pelo direito à terra e, com o passar do tempo, passaram a lutar para que o Estado garantisse o direito à gestão dos seus recursos, à educação e saúde específicas. Nesse espaço, as mulheres acompanhavam seus esposos, filhos e parentes, mas transitavam no espaço de decisões.

Em diálogo com a antropóloga e pesquisadora de políticas indigenistas, Maria Helena Ortolan:

Na trajetória histórica do movimento indígena no Brasil, as mulheres indígenas criaram, no início de sua participação, associações com o intuito de fortalecer as reivindicações e ações do movimento ampliado, cuja coordenação se concentrava nas mãos das lideranças masculinas. Nos primeiros momentos, agruparam-se em associações específicas ou de gerenciamento feminino (como as associações artesãs criadas na cidade de São Gabriel da Cachoeira), organizadas por interesses políticos e econômicos. Por meio dessas associações, lidavam com problemas comuns aos homens (demandas por terra, geração de renda, educação, saúde etc.), mas a partir da perspectiva indígena feminina. (Ortolan, 2012, p.148)

No Alto Rio Negro, no ano de 2002, foi criado o Departamento de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (DMIRN), no Primeiro Encontro de Mulheres Indígenas, um departamento que faz parte da estrutura organizacional da Federação de Organizações Indígenas do Alto Rio Negro, específico para reivindicar, discutir e lutar por demandas de mulheres indígenas e por interesses coletivos.

O Departamento de Mulheres Indígenas (DMIRN) da FOIRN vem realizando discussões sobre gênero, violência contra as mulheres e a *Lei Maria da Penha*⁴⁴. Mulheres indígenas lideranças afirmam e reafirmam a importância das discussões sobre gênero e violência contra as mulheres. A partir da Carta de Manifesto (2018), escrita por mulheres indígenas durante a realização do *XI Encontro das Mulheres Indígenas do Rio Negro*, na Casa do Saber da FOIRN, em São Gabriel da Cachoeira, entre os dias 30 de abril e 03 de maio de 2018, ficam nítidos os aspectos comuns com movimento feminista global e também a característica específica do movimento de mulheres indígenas, “um espaço de especificidade e complementariedade” (Ortolan, 2012). Cito abaixo o trecho da Carta de Manifesto:

[...] que a voz feminina seja escutada efetivamente, que a mulher seja respeitada e sua opinião levada em consideração. Exigimos que a violência contra a mulher indígena em todas as suas formas seja combatida e não mais velada por meio de justificativas socioculturais. Nesse manifesto deixamos claro o nosso “BASTA” a violência, que maltrata a nós mulheres desde a infância, tanto no ambiente público, quanto privado. A inclusão do debate sobre gênero na FOIRN é essencial para que possamos avançar em direção à igualdade entre homens e mulheres nos espaços de decisão do movimento indígena rionegrino. Temos como maior desafio lutar pelo empoderamento da mulher indígena, pela sua visibilidade na sociedade e pelo enfrentamento dos problemas que a acometem. Que a sororidade seja incorporada por nós indígenas e que nossa voz se junte a de milhares de mulheres ao redor do mundo que buscam por melhores condições de vida e justiça social. Remuneração justa pelo nosso trabalho, reconhecimento da nossa participação na economia e de nosso papel vital na sustentação da família são aspectos em comum que temos com o movimento feminista global. Nós, mulheres indígenas do Rio Negro, caminhamos junto com todas as outras mulheres, sejam brancas, negras, caboclas ou ribeirinhas, por uma sociedade igualitária e justa para homens e mulheres. Nosso compromisso, como mulher indígena do Rio Negro, é com a justiça social, com a demarcação de nossas terras, com nossas crianças e jovens indígenas e com o futuro sustentável da Amazônia. (Manifesto das Mulheres Indígenas do Rio Negro, FOIRN, 2018).

Dentro do movimento de mulheres indígenas, a questão de gênero e a violência contra mulher indígena tem ganhado destaque, conforme o livro organizado por Ricardo Verdum (2008), intitulado *Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas*. Mas a Lei Maria da Penha não atentou para a especificidade de mulheres indígenas. A Subprocuradora da República do Ministério Público Federal, Ela Wiecko Volkmer de Castilho, que escreveu um dos textos do livro organizado por Ricardo Verdum, intitulado “A violência doméstica contra a mulher no âmbito dos povos indígenas: qual lei aplicar?” afirma que:

⁴⁴ Lei n.º 11.340, de 7 de agosto de 2006 é a lei brasileira que visa proteger as mulheres de violência, criando mecanismos para prevenir, enfrentar e punir a agressão,

Como uma das integrantes do grupo de entidades e de pessoas que, nos idos de 2002, tomou a iniciativa de elaborar um anteprojeto de lei para estabelecer mecanismos de combate à violência doméstica contra a mulher — que foi encaminhado ao Executivo, tendo servido de base ao projeto de lei depois convertido na Lei n.º 11.340, de 7/8/2006 —, posso afirmar que não pensamos na situação da violência contra as mulheres indígenas, praticada no contexto de uma aldeia indígena ou fora dela por homens do mesmo grupo étnico. Todavia, é certo que, nos termos do art. 2º, baseado na Convenção Interamericana para prevenir, punir e erradicar a violência contra a mulher (Convenção de Belém do Pará) “toda mulher independente de classe, raça, etnia, orientação sexual, renda, cultura, nível educacional, idade e religião” tem direito a viver sem violência. Por outro lado, o conceito de unidade doméstica, bem como o conceito de relações de parentesco ou afeto, é compatível com a realidade da vida indígena e menos questionável, pois todo o grupo que vive em uma aldeia ou mesmo fora dela é aparentado. Nas aldeias, o âmbito da unidade doméstica extrapola o espaço das habitações para abarcar toda a aldeia, pois esta é o espaço de convívio permanente das pessoas. Lembre-se, por último, que a lei do Estado brasileiro é, em princípio cogente e aplicável a todos os brasileiros de forma igual. (Castilho, 2008, p. 26-25)

Apesar das discussões dentro do movimento indígena, sobre violência contra as mulheres e a Lei Maria da Penha, estas informações ainda não alcançaram a maioria das mulheres indígenas, sejam moradoras dos territórios indígenas ou mulheres indígenas residentes no contexto urbano. Continua sendo um desafio tanto para o movimento de mulheres indígenas, que estão à frente desta bandeira, como também para as políticas públicas, que não atentam e atendem para a especificidade das mulheres indígenas. Desse modo, por não ter acesso a este conhecimento de forma falada especificamente de e para mulheres indígenas, elas permanecem vulneráveis a todas as formas de violência contra a mulher. Sem acesso a informações e a falta de conscientização e sensibilização, esta problemática acaba sendo vista como algo “normal” e “cultural” no contexto em que vivem. Se não há conhecimento, como irão denunciar, como poderão se defender, quem poderá acolher? Mas, se tem acesso a esta informação, para quem denunciar e quem vai acolher essas mulheres em estado de vulnerabilidade dentro de seu território ou na cidade? E de que forma a Lei Maria da Penha pode ser aplicada, tendo em vista o contexto e a especificidade de cada território?

Nesse contexto, Ela Wiecko Volkmer de Castilho, aponta que é necessário observar que a aplicação deste dispositivo normativo deve levar em conta a organização social das comunidades indígenas e, uma vez que o direito à autodeterminação é reconhecido pela Constituição Federal, são as mulheres indígenas quem devem ser escutadas sobre como gostariam que a referida lei fosse aplicada dentro de suas comunidades. Desse modo, a autora destaca para a escuta de mulheres indígenas através

da *Consulta Livre, Prévia, Informada e de Boa-Fé*, disposta pela Convenção 169 da OIT que estipula que é dever do Estado garantir a povos indígenas e populações tradicionais uma consulta prévia e informada antes de serem tomadas decisões que impactem o modo de vida destas comunidades, independentemente de as decisões tomadas resultarem em leis ou medidas administrativas.

No mesmo livro, as indígenas Valéria Paye Pereira Kaxuyana, na época (ano de 2008) do Departamento de Mulheres, Infância e Juventude Indígena/Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira - COIAB, e Suzy Evelyn de Souza e Silva, na época Assessora da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, relatam no texto escrito conjuntamente que, muitas vezes, informações adequadas sobre a Lei Maria da Penha não são passadas às mulheres indígenas, o que resulta em elas terem grande dificuldade para acessarem, em contexto de violência, os direitos já reconhecidos. As autoras também observam que o contato com a sociedade não indígena resultou na forte presença do machismo no interior das comunidades indígenas, o que acentuou a vulnerabilidade de mulheres e crianças. Como maneira de combater à vulnerabilidade no interior das comunidades, há reivindicações para que as políticas públicas desenvolvidas sejam orientadas a partir das particularidades locais, das diferentes perspectivas de relações de gênero presentes nos diversos territórios indígenas.

Nessa perspectiva, está previsto o evento *1ª Conferência Nacional de Mulheres Indígenas*, a ser realizado em agosto de 2025⁴⁵ em Brasília, por Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade - ANMIGA, em parceria com o Ministério das Mulheres e Ministérios dos Povos Indígenas. Com debates divididos em cinco eixos temáticos: Direito e Gestão Territorial; Emergência Climática; Políticas Públicas e Violência de Gênero; Saúde; Educação e a transmissão de saberes ancestrais para o bem viver. O evento é de suma importância para o fortalecimento de política indígena feminina e para escutar as demandas e desafios de políticas de mulheres indígenas, inclusive o enfrentamento da violência contra mulheres indígenas. Espera-se que mulheres indígenas que vivem nas cabeceiras dos rios, nas fronteiras com outros países, que vivem dentro das florestas e nos centros urbanos, sejam de fato escutadas através de suas representatividades, conforme suas especificidades, e de que fato sejam construídas políticas efetivas para atender as demandas de mulheres indígenas.

⁴⁵ Antes da realização da Conferência Nacional, está em andamento a realização de sete etapas regionais, para a construção dos grupos de trabalhos e rodas de conversas para a construção de propostas coletivas.

Deixo aqui na Dissertação uma provocação para que sejam propostas mais pesquisas etnográficas com reflexões de como as mulheres indígenas compreendem as relações de gênero e feminismo dentro do contexto cultural e em outros espaços; como compreendem as temáticas relacionadas a todas as formas de violência contra mulheres e as discussões dentro contexto cultural e no poder público.

Considerações finais

A trajetória de pesquisa acadêmica de Mestrado foi marcada por muitas aprendizagens junto as mulheres indígenas construtoras do conhecimento de saber fazer cerâmica. Compreendi que a cerâmica constitui no cotidiano um fazer político de mulheres indígenas de Taracua. Esforcei-me para apresentar a descrição etnográfica fundamentada no processo de fazer cerâmica para formular uma análise interpretativa de como a transformação da “carne da terra em cerâmica” compreende um processo de fazer político de mulheres indígenas, que é permeado por espaços de vivencias individuais e coletivo.

Prezei pelo diálogo antropológico entre pesquisadores indígenas, pesquisadores não indígena, interlocutoras e interlocutores que são referências teóricas na construção do conhecimento de saber fazer cerâmica. Durante a pesquisa, descobri que sou neta de mulheres fazedoras de cerâmica. No momento, não tenho habilidade em modelar a “carne da terra” propriamente dita, mas aprendi que não preciso ser construtora do conhecimento de fazer cerâmica para vivenciar um fazer político de mulheres indígenas entrelaçada com a ancestralidade e movimento de mulheres indígenas. Durante a pesquisa, compreendi que há mulheres não fazedoras de cerâmica, mas que participam ativamente dos eventos e das pautas do movimento indígena. Eu, como pesquisadora indígena, durante minha formação de Mestrado em Antropologia, tive a oportunidade de contribuir na escrita e organização de projetos conforme já mencionado na Dissertação. Portanto, ao fazer de minha pesquisa etnográfica me conduziu à agência feminina política. Os projetos que apoiei as mulheres fazerem têm o objetivo comum de valorizar e fortalecer o fazer cerâmica, ao mesmo tempo que fortalece as práticas de manejo de caraipé, o que significa promover a agência feminina no contexto das relações sociopolíticas e econômicas dos povos indígenas, tanto na região do Alto Rio Negro como também nacional e, até mesmo, internacional (começando por articular financiadores internacionais).

Pretendo abordar temas que ainda ficaram sem análise nesta Dissertação em pesquisa antropológica de Doutorado, como, por exemplo, as narrativas sobre o surgimento da “carne da terra”. Minha pesquisa com “carne da terra” continuará no Doutorado, ampliando a temática para “*Manejo da terra: conhecimentos de mulheres indígenas sobre o território*”. A questão orientadora da pesquisa que estou propondo para o Doutorado é: como os conhecimentos de manejo da terra das mulheres indígenas ceramistas dialogam com os conhecimentos não indígenas para construção da gestão

territorial e ambiental, sobretudo os que fundamentam a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas - PNGATI (Decreto Nº 7.747, de 5 de junho de 2012)? Pretendo refletir sobre as concepções e conceitos que constitui o PGTA a partir do fazer cerâmica das mulheres. A possível contribuição desta pesquisa, é a reflexão de como os conhecimentos das mulheres indígenas contribuí nas discussões e efetivações de políticas de manejo indígena e da política de PNGATI.

Sobre os desafios da pesquisa

Toda pesquisa tem desafios de campo e limitações e pode ser reescrita e pesquisada por outros pesquisadores, através de outra perspectiva teórica-metodológica. Ou então, pode ser continuada pelo mesmo pesquisador, com o desejo de entrar com mais profundidade no fazer do trabalho de campo e na compreensão teórica. Mas para isto, considero importante ter claro os desafios e limitações da primeira fase da pesquisa. Por isto, fiz questão de registrar aqui alguns dos meus desafios e limitações.

Começo pelo desafio de ser mãe e pesquisadora. Ser mulher antropóloga do povo Imiko Mahsã (Dessana) implicou em vivenciar o trabalho de campo etnográfico junto ao meu terceiro filho de cinco anos, como outras mulheres indígenas vivenciam suas atividades cotidianas junto aos seus também. Ressalto aqui que a vida acadêmica tem desafiado historicamente as mulheres, tanto indígenas como não indígenas, a vivenciar sua maternidade conjugada com seus afazeres acadêmicos, sem poder contar com apoio institucional ou mesmo julgadas como desviantes de seus objetivos intelectuais por compartilhar a maternidade.

Outro desafio é o de transformar as falas em língua indígena Tukano para a escrita acadêmica. Sou falante da língua indígena Tukano, as interlocuções com as mulheres fazedoras de cerâmica e com os homens que fazem parte do contexto cultural, foram em língua Tukano, mas transformar as falas para linguagem acadêmica, quando não estou citando diretamente, foi muito difícil. Foram muitas as informações a serem escritas e, ao mesmo tempo, eu tinha o desafio de transformá-las em escrita acadêmica. Conteí para isto com a orientação com minha orientadora, Professora Maria Helena Ortolan, que estabeleceu comigo intensos diálogos na escrita desta Dissertação, fazendo deste momento uma troca de saberes. Com certeza muitas informações não foram registradas e discutidas nesta Dissertação, mas espero aprofundar algumas questões que deixei em aberto no Doutorado. Para mim, foi desafiador construir, enquanto processo contínuo, um diálogo entre os autores e autoras, seja indígena ou não, com meus dados

etnográficos constituídos no trabalho de campo, a partir de minhas e meus interlocutores. As reflexões antropológicas desta Dissertação fazem parte deste encontro dialógico, no qual conhecimentos diversos se entrelaçam para produzir a escrita final do trabalho da pesquisa.

Algumas das minhas conclusões com esta pesquisa

Nessa parte aponto algumas conclusões da pesquisa “Da carne da terra se faz cerâmica: um fazer político de mulheres indígenas”. O fazer cerâmica faz parte do sistema de conhecimentos indígenas repassada de geração em geração por meio da oralidade, prática e vivências no cotidiano. Atualmente é conectada com a ancestralidade e entrelaçada com o movimento de mulheres indígenas. Permeada pela participação de homens que ajudam suas esposas no processo de manufatura e desempenha um papel significativo na resistência e valorização da identidade dos Povos do Alto Rio Negro.

No fazer cerâmica *Di'i Yekõ* (Avó da Argila) é uma figura agenciadora da "carne da terra" simbolizando a conexão profunda com a terra e os conhecimentos ancestrais. Ao ser descrita como "agenciadora da carne da terra", ressalta-se sua importância em diversos aspectos como, riqueza cultural: a Avó da Argila simboliza a sabedoria ancestral e o legado cultural que é transmitido por meio do fazer cerâmica, refletindo a identidade dos povos indígenas; a "carne da terra" refere-se à argila utilizada na produção da cerâmica, que é retirada de maneira respeitosa através de um “pedido”, por compreender que “a carne da terra é retirada da batata da perna da Avó da argila”. O pedido da argila para a *Di'i Yekõ*, garante a preservação do ecossistema e demonstra respeito as outras formas de vida que coexistem no território; empoderamento feminino: são as mulheres que exercem o papel de guardiãs e construtoras deste conhecimento, fortalecendo seu território e promovendo a autonomia feminina através da cerâmica; educação e transmissão de conhecimento: a prática de moldar a “carne da terra” não é apenas uma habilidade técnica, mas também uma forma de educação onde narrativas, cosmologias e valores são ensinados às novas gerações; economia local: a “carne da terra” que se transforma em cerâmica para a venda gera renda e autonomia financeira as mulheres fazedoras de cerâmica, apesar dos desafios relacionados a valorização da cerâmica no mercado; relação com a terra: *Di'i Yekõ* simboliza a importância da conexão com a terra, destacando a visão indígena sobre o manejo do meio ambiente, onde cada elemento é valorizado e respeitado.

Ao entender a *Di'i Yekõ* como uma agenciadora da "carne da terra", reconhecemos sua responsabilidade em manter vivos os saberes, práticas e a conexão com a terra, promovendo uma cultura que resiste e se adapta às novas realidades. Essa figura é essencial para a continuidade do fazer cerâmica e para o fortalecimento da identidade dos povos indígenas do Alto Rio Negro. *Di'i Yekõ*, não é apenas figura simbólica da ancestralidade e do fazer cerâmica, é a força que move e agencia toda uma prática que resiste a colonização. É figura fundamental para a preservação e fortalecimento do conhecimento de fazer cerâmica e no fortalecimento do espaço de fala e poder de decisão de mulheres indígenas no espaço público.

As modelagens da política de transmissão do fazer cerâmica entre as mulheres indígenas de virilocalidade e distintos povos, são fundamentais para a preservação, fortalecimento e atualização desse saber ancestral. No contemporâneo a transmissão do conhecimento de fazer cerâmica está presente tanto no espaço doméstico de mulheres fazedoras de cerâmica, quanto a realização de oficinas de cerâmica, onde são ensinadas em contextos comunitários, onde as mulheres se reúnem, ensinam, aprendem e compartilham o conhecimento. Essas modelagens são essenciais para construir, produzir e atualizar os conhecimentos relacionados a este fazer. Assim, assegura-se que essa prática ancestral continue a florescer, dialogando com as outras realidades sociais e econômicas. Em Taracúá, as modelagens de fazer cerâmica faz parte de um fazer político de mulheres indígenas. A compreensão de que há um fazer político das mulheres indígenas do Distrito de Taracúá ao produzirem "Cerâmica Tukano" está fundamentada no reconhecimento da agência etnopolítica feminina em contextos diários da vida de suas famílias, território e povos. Esta agência configura-se pelos conhecimentos que as mulheres indígenas possuem referenciadas pelas suas ancestralidades e repassadas de geração em geração, por meio da oralidade, técnicas, habilidades e vivências.

Quando a cerâmica sai do circuito interno e torna um produto de mercado, agenciado pela marca coletiva "Cerâmica Tukano", *Di'i Yekõ* gera renda e sustentabilidade para as mulheres indígenas. A manufatura e a comercialização de cerâmica gera uma fonte de renda, fortalecendo a economia local e a autonomia financeira. Mas, ao mesmo tempo, mulheres indígenas têm demonstrados desafios relacionados a valorização de peças de cerâmica no mercado e desafios em conciliar a atividade com outros meios de sustentabilidade e cuidados com a família para atender a

demanda do mercado, ou seja, mulheres fazedoras de cerâmica tem sobrecarga de trabalho e responsabilidades.

Essas foram algumas das minhas conclusões da Dissertação. Destaco também, algumas contribuições desta pesquisa etnográfica. A primeira citada aqui é a contribuição de que é possível construir uma argumentação teórica-metodológica a partir das etapas do fazer cerâmica, construindo um diálogo intercultural entre diferentes conhecimentos, reflexividades antropológicas e referenciais teóricos indígenas e não indígenas. O resultado é um diálogo inter epistemológico respeitando a diversidade de conhecimentos. A segunda contribuição é quanto à apresentação de dados etnográficos para formulações de reflexões que estimulem inovações teóricas. Como diz Mariza Peirano (2014, p.383) “Se é boa etnografia, será também contribuição teórica”, cada etnografia é uma experiência e que toda boa etnografia pode ser lida por outros antropólogos e ser reescrita. Neste sentido, a presente Dissertação pode contribuir como referência etnográfica sobre o fazer cerâmica e contribuir também no ensino-aprendizagem dentro do espaço escolar por mostrar que a prática e o discurso dos povos indígenas sempre estão em constantes mudanças, assumindo novas reconfigurações, mas também mantendo suas referências étnicas ancestrais. Essas transformações socioculturais fazem parte do processo histórico dos povos indígenas do Alto Rio Negro, marcado por rupturas, recomeços e resistência. Deste modo, minha pesquisa não cumpre apenas o ritual acadêmico de apresentar uma Dissertação, mas sobretudo fortalece a Educação Escolar Indígena, que tem como um dos princípios o ensino voltado ao conhecimento intercultural. E este fortalecimento é parte da minha atuação como professora indígena que, a partir de agora, tem disponível o instrumental da Antropologia para valorizar ainda mais os saberes e fazeres dos povos indígenas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acosta, Alberto. *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Tradução de Tadeu Breda, São Paulo: Editora Elefante, 2016.

Azevedo, Sueg̃ Dagoberto Lima. Agenciamento do mundo pelos kumuã ye'pamahsã o conjunto dos bahse na organização do espaço Di'ta Nuhku. Coleção reflexividades indígenas. Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena – Neai. Manaus, Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2018.

Barreto, João Paulo Lima. *Waimahsã: peixes e humanos*. Coleção reflexividades indígenas. Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena – Neai. Manaus, Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2018.

Barreto, João Paulo Lima. *O mundo em mim: uma teoria indígena e os cuidados sobre o corpo no Alto Rio Negro*/João Paulo Lima Barreto – Brasília, DF: Editora Mil Folhas, 2022.

Barreto, Silvio Sanches. *O peixe sobre o beijú é o leite e a espuma de Buiuiu: Uma reflexividade antropológica indígena sobre a gestão cosmopolítica Tukano no Alto Rio Negro*/Silvio Sanches Barreto. 2023. Orientador: Carlos Machado Dias Junior, Coorientadora: Melissa Santana de Oliveira. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas.

Barreto (Bará), Silvio Sanches. *Aos filhos dos Tukano são ofertados os artefatos de trabalho*. In. *Ecologias ressurgentes: práticas, relações e políticas do cuidado na Amazônia* / Thiago Mota Cardoso, Melissa Santana de Oliveira (Orgs.). – Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2024.

Barreto, Silvio Sanches. *Os discursos dos velhos jamais morrem*. Disponível em <https://www.pandemiasamazonia.com.br/post/os-discursos-dos-velhos-jamais-morrem> /Acesso em: 15 de maio de 2024.

Cardoso de Oliveira, Roberto. 1998. *O Trabalho do Antropólogo*. Brasília/São Paulo: Paralelo Quinze/Editora da UNESP. 220pp.

Cardoso, Thiago Mota. *Paisagens em transe: ecologia da vida e cosmopolítica Pataxó no Monte Pascoal*/ Thiago Mota Cardoso. – Brasília (DF): IEB Mil Folhas, 2018.

Carneiro da Cunha, Manuela e Almeida, Mauro Barbosa de (orgs.). 2002. *Enciclopédia da Floresta: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Cia. das Letras.

Carta de Manifesto das Mulheres Indígenas do Rio Negro (2018). Disponível em [Microsoft Word - manifesto das mulheres.docx](#) acesso em 18/02/2025.

Cerâmica Tukano/ [texto Juliana Lins]. – 1. ed. São Paulo: ISA - Instituto Socioambiental: FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2020.

Cerâmica baniwa/[texto Thiago da Costa Oliveira]. —1. ed. —São Paulo: ISA – Instituto Socioambiental: FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2020.

Clifford, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: A experiência etnográfica: Antropologia e Literatura no século XIX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008, p. 17-58.

Decreto Nº 7.747, de 5 de junho de 2012. Institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI, e dá outras providências. Acesso no dia 20/01/2025 https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm

Fernandes, Jaime Moura. Gaapi Elemento fundamental de acesso aos conhecimentos sobre esse mundo e outros mundos: fundamental de acesso aos conhecimentos sobre esse mundo e outros mundos / Jaime Moura Fernandes. Orientador: Gilton Mendes dos Santos. Orientador: Justino Sarmiento Rezende. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas, 2018.

Hepp, Maurício. A emergência e dispersão do caraipé na cerâmica arqueológica da Amazônia e cerrado brasileiro [manuscrito]: temporalidade, relações sociais, identidade, resistência e cultura material/ Mauricio Hepp. – 2021. Orientador, Luís Claudio Pereira Symanski. Tese (doutorado) Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Kofes, Suely. Experiências Sociais, Interpretações Individuais: histórias de vida, suas possibilidades e limites. In: **Cadernos Pagu** (3) 1994: pp. 117-141.

Kumurõ Banco Tukano/[texto Aloisio Cabalzar/ISA, Beto Ricardo/ISA (pg 4-5, 10), Roberta Dabdab (pg 8)]. —1. ed. —São Paulo: ISA – Instituto Socioambiental: FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2015.

Luciano, Gersem dos Santos. 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

Moreira, Cledson Gomes *et al.* Etnografia na produção das panelas de cerâmica indígena da AMIRT – Associação das Mulheres Indígenas da Região de Taracua. Universidade do Estado do Amazonas - UEA Edições. São Gabriel da Cachoeira – Amazonas, 2017.

Moraes Wichers. Camila A. de. Potes sem artesãs? a invisibilidade das mulheres indígenas nos discursos arqueológicos acerca da produção cerâmica. Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017, ISSN 2179-510X. Disponível no link [1499431951_ARQUIVO_MoraesWichers_Invisibilidadedamulhernasnarrativashistoricas_final.pdf](#) acesso no dia 08.02.2025

Oliveira, Melissa Santana de. Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os Tukanos Hausirõ e Ñahuri porã, do Médio Rio Tiquié, Noroeste Amazônico/Melissa Santana de Oliveira; orientadora, Antonella Maria Imperatriz Tassinari – Florianópolis, SC, 2016. 463 p. Tese (doutorado).

Oliveira, Alessandro Roberto de. 2020. “Awnetypan amazad: políticas indígenas do habitar e gestão territorial-ambiental em terras indígenas”. *Anuário Antropológico* v. 45, (1): 25-46. <https://doi.org/10.4000/aa.4932>. Acesso em 20 de janeiro de 2025.

Ortolan, Maria Helena e Gramkow, Márcia Maria. Trajetórias acadêmicas e perspectivas coletivas em reflexão: as potencialidades dos diálogos acadêmicos na formação universitária. In: Congresso Internacional Povos da América Latina (CIPIAL), 3, 2019, Brasília, Anais, Brasília: CIPAL, 2019, Disponível em: <http://www.congressopovosindigenas.net/publicacoes> / Acesso em: 14 de maio de 2020

Ortolan, Maria Helena. Mulheres no movimento indígena: do espaço de complementariedade ao lugar de especificidade. In. Sacchi, Ângela; Gramkow, Márcia Maria. (Orgs.). **Gênero e povos indígenas**: coletânea de textos produzidos para o "Fazendo Gênero 9" e para a "27ª Reunião Brasileira de Antropologia". - Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/ GIZ / FUNAI, 2012.

Paes, Dayana Soares Araújo, 1984- Vovó Barro (ko'ko Non): cerâmica Macuxi em terras de Makunaimi - Roraima / Dayana Soares Araújo Paes. - São Paulo, 2022.

Pereira, Rosilene Fonseca. Cuidados na criação de gente: habilidades e saberes importantes para viver no alto rio negro/Rosilene Pereira Fonseca; Orientadora, Antonella Maria Imperatriz Tassinari, 2021. 202 p. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2021.

PGTA COIDI - Plano de Gestão Territorial e Ambiental Coordenadoria das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê FOIRN / COIDI, 2020.

PGTA DIA WII - Plano de Gestão Territorial e Ambiental Coordenadoria das Organizações Indígenas do Tiquié, Uaupés e afluentes, FOIRN / DIA WII, 2020.

Rezende, Justino Sarmiento. A festa das frutas uma abordagem antropológica das cerimônias rituais entre os ʘtãpinopona (Tuyuka) do alto rio Negro/ Justino Sarmiento Rezende, 2021. Orientador Gilton Mendes dos Santos. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas.

Ribeiro. Berta G. Os índios das águas pretas: modo de produção e equipamento produtivo/Berta G. Ribeiro. - São Paulo: Companhia das Letras: Editora da Universidade de São Paulo. 1995.

Sacchi, Ângela. **Mulheres indígenas e participação política**: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. *Revista Antropológica*, ano 7, volume 14 (1 e 2), p. 95-100, 2003. Disponível em:

<file:///F:/DISSERTAÇÃO/Artigo%20mulheres%20indígenas-%20ANGELA%20SACCHI.pdf> Acesso em 19 de junho de 2017.

Souza, M.T.M.L. Uma outra história, a escrita indígena no Brasil, 2006. Disponível [Uma outra história, a escrita indígena no Brasil - Povos Indígenas no Brasil](#) acesso 20/02/2025

Strappazon, Adriana Ines. Pelos caminhos de manivas e mulheres: Conhecimento, transformação e circulação no Alto Rio Negro / Adriana Ines Strappazon ; orientador, Marnio Teixeira-Pinto ; co-orientador, Jose Antonio Kelly Luciani. - Florianópolis, SC, 2013. 187 p. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social.

Verdum, Ricardo (org.). **Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas**. Brasília: Inesc, 2008.

<https://www.ibge.gov.br/> acesso em 05/04/2024.

ANEXOS

Figura 33 e 34: Meus saudosos avôs paternos. Domingos Monteiro e Maria Lopes.



Fonte: Arquivo pessoal, 2008



Fonte: Arquivo pessoal, 2023

Figura 35 e 36: Meu saudoso avô materno, Benedito Menezes. Não tenho foto da minha avó, mas a flor representa a vó Natalia Correia.



Fonte: Arquivo Pessoal, 2011.



Fonte: Arquivo pessoal, 2024.

Figura 37: Meus pais Olavo Monteiro e Josefina Menezes.



Fonte: Jose Eliomar Menezes Monteiro, 2024.