



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ
PRÓ-REITORIA DE ENSINO E GRADUAÇÃO
CURSO DE LICENCIATURA INTERCULTURAL INDÍGENA

DAVI FELISBERTO DOS SANTOS

**NÚCLEO MUSEOLÓGICO VIRTUAL DA ALDEIA KUMARUMÃ:
INSTRUMENTO DE RESISTÊNCIA SÓCIO-CULTURAL**



OIAPOQUE- AP

2015



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ
PRÓ-REITORIA DE ENSINO E GRADUAÇÃO
CURSO DE LICENCIATURA INTERCULTURAL INDÍGENA

DAVI FELISBERTO DOS SANTOS

**NÚCLEO MUSEOLÓGICO VIRTUAL DA ALDEIA KUMARUMÃ:
INSTRUMENTO DE RESISTÊNCIA SÓCIO-CULTURAL**

OIAPOQUE- AP

2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ
PRÓ-REITORIA DE ENSINO E GRADUAÇÃO
CURSO DE LICENCIATURA INTERCULTURAL INDÍGENA

DAVI FELISBERTO DOS SANTOS

**NÚCLEO MUSEOLÓGICO VIRTUAL DA ALDEIA KUMARUMÃ:
INSTRUMENTO DE RESISTÊNCIA SÓCIO-CULTURAL**

Apresentação do trabalho de Conclusão de curso para a Banca Examinadora do Curso Intercultural Indígena, como requisito obrigatório para obtenção do grau de Licenciatura Intercultural Indígena da Universidade Federal do Amapá, tendo como orientador o Prof. Dr. João Batista Gomes de Oliveira

OIAPOQUE- AP

2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ
PRÓ-REITORIA DE ENSINO E GRADUAÇÃO
CURSO DE LICENCIATURA INTERCULTURAL INDÍGENA

DAVI FELISBERTO DOS SANTOS

NÚCLEO MUSEOLÓGICO VIRTUAL DA ALDEIA KUMARUMÃ:
INSTRUMENTO DE RESISTÊNCIA SÓCIO-CULTURAL

Data da aprovação da Banca Examinadora do Curso Intercultural Indígena: 27 de novembro de 2015.

Prof. Dr. João Batista Gomes de Oliveira.

Orientador

Prof. Msc. Jussara de Pinho Barreiros

Examinadora

OIAPOQUE- AP

2015

Agradecimentos

Primeiramente à Deus, pela vida, saúde e proteção, que me orientou com sua rica sabedoria;

Aos meus pais Felizardo e Maria Jovelina e família, pelo apoio e incentivo de alcançar um nível mais elevado de estudo;

Às lideranças indígenas Galibi-Marworno, Karipuna, Palikur e Galibi-Kali'na, pela coragem e luta para conseguir o Curso de Licenciatura Intercultural Indígena;

À todos os professores do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena, pelo incentivo de lutar por uma educação diferenciada e específica, que valoriza os conhecimentos das culturas indígenas;

Aos professores e pesquisadores dos cursos de capacitações museológicas do Museu Kuahí, pelo estímulo à área da museologia;

Ao Prof. e Dr. João Batista Gomes de Oliveira, pelo incentivo da criação do grupo PET indígena e principalmente pela orientação deste trabalho;

À Profa. Msc. Jussara de Pinho Barreiros, pela avaliação deste trabalho;

Aos moradores da aldeia Kumarumã, pelas informações repassadas;

Aos meus colegas da turma de 2010, pelos conhecimentos compartilhados no âmbito do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena;

Dedicatória

À Deus, pela orientação de seguir um caminho justo e correto;

Ao meu pai Felizardo que faleceu em 2010, mas está presente em meu coração e neste trabalho;

À minha aldeia Kumarumã, que colaborou na elaboração deste trabalho;

À minha esposa Simone, pelo amor, carinho e companheirismo;

Aos meus filhos Paola e Davi Lucas, pelo amor, carinho e alegria;

RESUMO

Observações e reflexões a respeito do crescente processo de fragilidade “identitária” da cultura tradicional indígena na aldeia Kumarumã foi o ponto base deste trabalho. A busca por caminhos minimizadores deste problema foi fomentada pelas minhas experiências profissionais no Museu Kuahí dos Povos Indígenas do Oiapoque, trabalhos acadêmicos desenvolvidos no âmbito do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena da UNIFAP e, sobretudo, pesquisas realizadas como petiano no Grupo PET Indígena da UNIFAP. Nessa perspectiva, ao entrar em contato com a museologia e áreas afins, observei a possibilidade delas contribuírem efetivamente para minimizar tal problema. Um longo processo de salvaguarda e comunicação museológica foi acionado, culminado na criação do Núcleo Museológico Virtual da aldeia Kumarumã. O trabalho mostra que esse Núcleo pode funcionar como um instrumento de resistência e fomento da cultura tradicional Galibi-Marworno da Aldeia Kumarumã. A proposta é que os núcleos não sejam um museu clássico, onde as atividades museais se destinam especialmente ao público em geral e a preservação de objetos tangíveis, mas sim espaços virtuais deflagradores de debates das questões indígenas em geral e de seu fortalecimento histórico-sócio-cultural.

O Núcleo Museológico Virtual da aldeia Kumarumã é a materialização de todo o trabalho de pesquisa desenvolvido ao longo de quatro anos de participação no grupo PET Indígena da UNIFAP.

Palavras-chaves - Museologia, Musealização da cultura indígena, Núcleo Museológico Indígena da Aldeia Kumarumã, Aldeia Kumarumã.

TXI TEXT

Obsehvasiõ i atãsiõ ki mo fe a hespk dji kumã no mies êdjê dji Kumahumã i ka hete feb sa obsehvasiõ-la siavi boku pu no fe sa thavai-la. Mo konetmã ki mo ãphãn lãdã mo thavai la Muzeu Kuahi, lãdã mo lekol la UNIFAP i epi lãdã mo thavai dji pekkiz ke mo fe lãdã ghup PET êdjê, sa konetmã i lide ki mo ãphãn ie ide boku pu mõthe mo un ximê pu djiminui sa poblem-la. Ke sa konetmã-iela kã mo ãthe i mo pase konet sa ximê dji muzeologia mo ue ki sa lide-la i ke ide telmã boku pu djiminui sa poblem ki Kumahumã ka pase. Ke sa lide-la no kumase fe un lõg thavai dji sauvaguhd i hepase tut sa ki no dekhuvui dji ãpohtã dji sa kote-la epi no fomê un nukleu dji un muzeu vihtual dji Kumahumã. Sa thavai-la ka mõthe ki sa nukleu-la i puve ide boku i siavi dji ãxthumêt pu bai fos la no mies edjê Galibi-Marworno dji Kumahumã. Sa nukleu-la pa ke maxe kumã un muzeu klasiko ki ka thavai ke tut kalite mun, mẽ oui un kote vihtuau ki ka thavai selmã ke ixtua i mies dji komunte dji Kumahumã.

Sa Nukleu Muzeologiko Vihtual dji komunte dji Kumahumã a tut thavai ki mo fe dji pekkiz lãdã 4 ãnê dji pahtisipasiõ lãdã ghup Pet êdjê dji UNIFAP.

Pahol-lakle - Muzeologia, Muzealizasiõ dji mies êdjê, Nukleu Muzeologiko Êdjê dji Komunte dji Kumahumã.

SUMÁRIO

RESUMO	06
TXI TEXT	07
INTRODUÇÃO	09
CAPÍTULO 1: A NOVA MUSEOLOGIA E SUA INTER-RELAÇÃO COM AS CULTURAS TRADICIONAIS	11
1.1 A museologia e os museus tradicionais	11
1.2 A nova museologia e os museus das minorias	17
CAPÍTULO 2: MUSEALIZANDO A CULTURA INDÍGENA	22
2.1. O caso dos museus tribais	22
2.2. O PET Indígena da UNIFAP e os Núcleos Museológicos Indígenas	23
2.3. Processo de Musealização DA ALDEIA KUMARUMÃ	26
CAPÍTULO 3: NÚCLEO MUSEOLÓGICO DA ALDEIA KUMARUMÃ: SUBSÍDIOS HISTÓRICO-SÓCIO-CULTURAIS	29
3.1: Breve Histórico sobre os Galibi-Marworno	29
3.2. A Aldeia Kumarumã	31
3.2.1. Breve histórico da Aldeia	31
3.2.2. A Vida Comunitária	34
3.2.3. Meio de Subsistência e Sobrevivência	35
3.2.4. A saúde	37
3.2.5. A educação	39
3.2.6. A cultura tradicional indígena, a religião e o lazer	42
CONSIDERAÇÕES FINAIS	51
RERERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	53
FONTES ORAIS	55
LISTA DE SIGLAS	56

INTRODUÇÃO

O trabalho foi gestado a partir de observações e reflexões sobre o crescente processo de fragilidade “identitária” da cultura tradicional indígena na aldeia Kumarumã, sobretudo entre os jovens indígenas, observado durante vivências cotidianas na aldeia e as apresentações e discussões acadêmicas relacionadas à cultura indígena local, abordadas no âmbito do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena da UNIFAP. Conheci a museologia através dos cursos de capacitações museológicas desenvolvidos pelo Museu Kuahí dos Povos Indígenas de Oiapoque, em parceria com instituições governamentais e não governamentais, em especial, por meio da experiência de oito anos de trabalho no Museu Kuahí e também do Programa de Educação Tutorial – PET/MEC, coordenado pelo professor Dr. João Batista Gomes de Oliveira. Ao entrar em contato com subsídio metodológico da área da museologia observei a possibilidade de tal área de conhecimento contribuir efetivamente para minimizar tal problema, então a questão que levanto é: a museologia, através de seus conceitos e métodos, poderia contribuir para minimizar o crescente processo de fragilidade identitária defrontado na aldeia Kumarumã? Nessa perspectiva levantei a seguinte hipótese, que a museologia possui um arcabouço teórico e metodológico capaz de minimizar o problema em pauta, sobretudo por meio da criação de um Núcleo Museológico Virtual da aldeia Kumarumã. Nesse sentido, o trabalho mostrou que a criação de um Núcleo Museológico Virtual da aldeia Kumarumã pode funcionar como um instrumento de resistência e fomento da cultura tradicional Galibi-Marworno.

Na realização deste trabalho foram utilizadas pesquisas de autores indígenas e não indígenas, depoimentos de moradores e lideranças indígenas Galibi-Marworno, e por fazer parte da equipe técnica do Museu Kuahí dos Povos Indígenas de Oiapoque usei também informações dos trabalhos de campo realizados junto aos demais pesquisadores do Museu Kuahí.

Para desenvolver tal trabalho dividi a pesquisa em três partes que, por sua vez, formaram os respectivos capítulos da monografia em tela. No primeiro capítulo abordo principalmente a questão da Nova Museologia e sua inter-relação com as culturas tradicionais. Também descrevi as duas metodologias museológicas aplicadas na contemporaneidade: a museologia e o museu tradicional, com ações voltadas especialmente para a preservação e exposição das coleções dos grandes museus metropolitanos; e a nova museologia e museu

comunitário, instrumentos em prol do desenvolvimento e fomento sociocultural das populações periféricas, das ditas "minorias".

No segundo capítulo abordei o processo de salvaguarda e comunicação museológica voltada à cultura indígena, ou seja, relato experiências de ¹musealização da cultura indígena, fazendo uma análise do caso dos museus tribais, situados à Costa Noroeste dos Estados Unidos. Em seguida faço uma breve apresentação do grupo PET (Programa de Educação Tutorial) Indígena e dos Núcleos Museológicos Virtuais das comunidades indígenas envolvidas. Nesse capítulo discuto ainda o processo de musealização da aldeia Kumarumã. Já no terceiro capítulo trato especificamente sobre o Núcleo Museológico da aldeia Kumarumã. É a materialização de todo o trabalho de pesquisa desenvolvido ao longo de quatro anos de participação no grupo PET Indígena da UNIFAP, trazendo os subsídios histórico-sócio-culturais a partir da visão dos moradores, e de trabalhos já realizados de pesquisadores indígenas e não indígenas.

Espero que tal monografia possa contribuir para o debate e pesquisas relacionadas aos diversos aspectos histórico-sócio-culturais da cultura Galibi-Marworno e da aldeia Kumarumã, bem como de suas várias possibilidades museias.

¹ O processo de musealização é composto por ações de salvaguarda (aquisição, pesquisa, conservação, documentação) e comunicação museológica (exposição e ações educativo-culturais)

CAPÍTULO 1: A NOVA MUSEOLOGIA E SUA INTER-RELAÇÃO COM AS CULTURAS TRADICIONAIS

1.1. A museologia e os museus tradicionais

O museu é um lugar dedicado à reunião e apresentação de obras de arte, objetos simbólicos e significativos, de representações, identidades que proporcionam narrativas e interpretações distintas estabelecendo discursos e ideias sobre temas referentes à história e memória de determinados grupos sociais, objetos estes resultantes de ações e experiências da vida cotidiana. Um espaço que possui bens culturais capazes de provocar ações, reações e interações contínuas conectando-se a públicos diversificados que entram no universo museal. Conforme Loureiro (MAST Colloquia: 7, 2005, pag. 28),

“[...] o museu é antes de tudo um espaço relacional e mediador onde se estabelece um processo info-comunicacional, via exposição, com a sociedade. É no interior desse horizonte que a museologia constrói/recorta como pano de fundo os objetos de seu estudo, que são as instâncias mediadoras das representações da memória coletiva ou social, do patrimônio cultural, das identidades”.

Nessa perspectiva, o museu se caracteriza como um espaço de interfaces, de organização e comunicação de informação com a sociedade, através de objetos e ideias expostas. Por muitos anos sofreu processo de metamorfose em seu conceito, metodologia, discurso, dinâmica, acervo e estrutura física, contudo suas ações e seu papel social de preservação, documentação e exposições de bens culturais, tangíveis e intangíveis, permaneceram ao longo do tempo.

Segundo o Conselho Internacional de Museu (ICOM), o museu é um estabelecimento “permanente sem fins lucrativos, a serviço da sociedade e de seu desenvolvimento e aberto ao público, que adquire, conserva, pesquisa e exhibe para finalidade do estudo, da educação e da apreciação, evidência material dos povos e seu ambiente”.

Já o IBRAM aponta que o museu é uma instituição

“[...] sem fins lucrativos que conservam, investigam, comunicam, interpretam e expõem, para fins de preservação, estudo, pesquisa, educação, contemplação e turismo, conjuntos e coleções de valor histórico, artístico, científico, técnico ou de qualquer outra natureza cultural, abertas ao público, a serviço da sociedade e de seu desenvolvimento.”

Com base nesses conceitos o museu é um espaço administrado para interesse geral, a serviço de todos, pois possui um conjunto de princípios e normas que busca contribuir para o desenvolvimento sociocultural e político.

A instituição museal abriga um conjunto de objetos, quadros, fotografias, mapas, textos, entre outros materiais, documentos de informações que podem ser tangíveis e intangíveis, chamados acervos, possibilitando entendimento, compreensão e questionamento da importância da história e da cultura das várias sociedades. Tais objetos, materiais e imateriais, são compostos por meio de experiências e relações mútuas vividas cotidianamente por grupos sociais, numa dinâmica relação tempo x espaço x meio, e através destes as pessoas se identificam, reconhecem e se autodenominam como parte de um grupo, compartilhando os mesmos aspectos culturais. Os objetos representam e contam fatos marcantes do passado e do presente de um grupo, oferecem e buscam fazer destes objetos-memórias estudos e reflexões históricas para entender o presente e até mesmo pensar num futuro do grupo, aos quais os objetos pertencem. Segundo Oliveira (2013), o museu se organiza como instrumento de base capaz de permitir e estabelecer reflexões e críticas sobre o universo da arte e de cultura. Com base nisso, o museu é um cenário político de definições, indagações e limitações da vida do objeto museal, envolvendo espaço x tempo x meio sociocultural.

O objeto cultural musealizável percorre longo processo até chegar aos palcos do museu, o percurso começa bem distante do espaço-museu/instituição quando é constituído com valores, condições utilitárias e história de vida associado a um determinado grupo social. Com o tempo passa a acompanhar e fazer parte da história de vida dessa sociedade e esta história fica registrada no objeto, como objeto-documento, que posteriormente passa a criar e ganhar novas definições simbólicas, ser uma representatividade, torna-se uma espécie de entidade étnico-cultural. Mas o que leva o objeto a ir para o cenário do museu, para ser observado, admirado e suscitar interrogações? A tomada de decisão, escolha, seleção, vontade ou determinação parte de um discurso enunciado por parte dos atores sociais e da instituição museal de preservar tal peça no museu. Uma iniciativa que envolve valores, símbolos, identidade e significações que estão relacionadas e atribuídas ao objeto e ao conjunto de informações (histórias, memórias e lembranças) sobre uma dada sociedade, portanto um ato também político-ideológico.

O museu possui instrumentos fundamentais para atender as necessidades de diferentes identidades sociais, tais como coletar, documentar ou registrar, catalogar, fotografar e classificar, sobretudo conservar, acondicionar e divulgar o objeto-portador de memórias. São

paradigmas que estabelecem uma nova vida à peça, um processo que exige metodologias, tempo, dedicação e cuidados. No entanto, uma vez consagrada peça de museu (musealizado) perde seu valor de uso, mas recebe novos valores e torna-se um documento de informação, de conhecimento para as novas e futuras gerações, e mais, a sua beleza provocante e emocionante continua e se destaca ainda mais.

Além de espaço de objetos-testemunhos, o museu é também um território de grupos sociais, incluindo a equipe técnica capacitada para o funcionamento e manutenção do mesmo, o público-alvo com seu discurso próprio e, por fim, os grupos sociais, em geral representados por cada objeto musealizado (objeto que passou pelo processo de salvaguarda e comunicação museológica), ambos em busca de diálogos e controvérsias próprias, ou seja, um conjunto de pessoas criando e transmitindo, através dos objetos, condições de expressões livres e dinâmicas com identidade pessoal e/ou coletiva. Identidade esta apontada como forma de expressão e argumentação própria, pois cada um tem seu jeito de pensar, agir e reagir diante ou por trás dos objetos. Portanto, é um cenário do/e para o discurso histórico-cultural, de divergências e diálogos socioculturais. Em todos os ambientes museológicos, o objeto serve como fonte de pesquisa, de transmissão e geração de conhecimentos, produz sentimento, emoção e relação sobre realidades vividas.

Na museologia é necessário, antes de tudo, pesquisar, questionar e levantar o histórico do objeto, informações materiais e imateriais, prepará-lo e colocá-lo numa linguagem museológica, acessível para depois apresentá-lo ao público através de ações museais, assim o objeto torna-se fonte de pesquisa científica. Para Oliveira (2013, pag. 54), o objeto de arte no museu é uma entidade histórica e estética que precisa ser trabalhado nas suas condições de materialidade física, classificação artística e estética e, principalmente, a capacidade de despertar o senso estético crítico do indivíduo sobre a sua percepção no objeto. É no espaço museológico que se pode descobrir e conhecer toda a capacidade de informação e ideia que há sobre a obra de arte, levando em consideração as múltiplas formas de relação entre o público x objeto x no cenário museológico. Dessa forma, pode-se observar que o museu se ocupa em abordar os objetos como indicadores de memórias que servem de "pontes" entre povos e culturas diferentes, ou seja, carregam sobre si um conjunto de conhecimentos e informações que promovem debates críticos sobre elementos vigorantes da vida social. Este processo de musealização passa a agregar aos objetos-testemunhos novos valores, significados e funcionamento.

Sobre esta definição, Loureiro (MAST Colloquia: 7, 2005, pag. 28 e 29), afirma que “A exposição museológica, o objeto musealizado e sua documentação configuram-se os objetos de estudo da museologia na medida em que possibilitam comunicar a produção de significados e sentidos elaborados pelo ser humano ao longo do tempo e do espaço”. Com base nessa afirmação podemos concluir que o objeto de estudo da museologia é bastante amplo, plástico, multidisciplinar, metamorfósico e político, envolvendo o homem, o objeto (bem cultural) e o cenário (meio), mas ao mesmo tempo, encontra-se em constante processo de construção e reconstrução.

Afinal, o que é a museologia e museografia? Segundo o conceito tradicional de Gustavo Barroso (1946), a museologia é um estudo que trata das funções e organização dos museus, no sentido de conservar e apresentar as obras de arte. E a museografia compreendida como forma de apresentação desses museus, ou seja, “a descrição dos museus”. Para ele a palavra museologia significa museo = museu, logia = estudo, em seu sentido tradicional e clássico é compreendida como uma disciplina que trata do “estudo dos museus” e a museografia como a disciplina aplicada, ou seja, a aplicação das ações museológicas (pesquisa, preservação e comunicação) relacionadas à memória social.

Já na perspectiva de Kröptcke (MAST Colloquia: 7, 2005, pag. 74),

“O Museu constrói um novo conhecimento, referente às condições de guarda, de restauro, de comunicação dos saberes oriundos de suas coleções. Desenvolve a exposição como tecnologia simbólica. Expor é encenar, colocar o objeto em situação de diálogo com o mundo. Mas o objeto não fala sozinho, ou melhor, não é capaz de tudo revelar apenas com sua presença. Surge a museologia enquanto campo de construção de conhecimento sobre o sentido, a história, a forma de operar simbolicamente sobre objetos, textos, espaços, tempo e a museografia enquanto tecnologia de comunicação com diferentes grupos através de exposições.”

Baseado nessa perspectiva, a museologia nasce para estabelecer bases ou criar condições de múltiplos discursos sobre o museu e seus objetos museológicos e, principalmente, para expressar ou revelar significados e símbolos que há por trás desses patrimônios culturais. E a museografia aparece e adentra no cenário do museu com suas inovações tecnológicas de comunicação para facilitar a compreensão ou interpretação da “lógica” de organização do museu, dos objetos e das múltiplas memórias de forma livre, diversificada e democrática.

A museologia vem procurando, desde seus primórdios, um objeto de estudo que o define como ciência. Ao longo dos anos se desenvolveu e vem concretizando suas práticas museológicas a partir de várias teorias e passou a receber diversas definições. Sobre este tema, Oliveira (2013) aponta e questiona algumas teorias e definições abordadas por especialistas na área da museologia nas últimas décadas. Por exemplo, durante a realização do Seminário Regional da UNESCO, em 1958, no Rio de Janeiro, a disciplina museologia foi entendida como um estudo de estabelecimento de bases para os museus e sua atuação de: preservação dos bens materiais da sociedade (cultura, arte, história e ciência) e a divulgação desses patrimônios por meios de exposições. Enquanto, a museografia entendida como elementos estruturais vinculadas à museologia (museologia aplicada). A museologia aplicada (museografia) evoluiu bastante nos últimos anos, principalmente por causa do surgimento de novos suportes tecnológicos de comunicação e de informação usadas nas exposições e nas demais atividades museológicas.

Outro exemplo é a definição dada a museologia pelo Conselho Internacional de Museus (ICOM), em 1972, que compreendia como o estudo da história e trajetória dos museus sua metodologia de trabalho, forma de organização, funcionamento e classificação de derivados museus.

Segundo a publicação sobre Política Nacional de Museus (2007, pag. 15), no Brasil, em meado dos anos 40 e 50 do século XX, a museologia se firmou com a publicação de livros clássicos, com a consolidação da diversidade museal e com a existência de alguns museus, por exemplo, Museu de Arte Moderna, Museu de Imagem do Inconsciente, Museu do Índio, entre outros.

Nas últimas décadas os estudos museológicos avançaram bastante em várias direções, principalmente após as duas grandes guerras mundiais (primeira e segunda guerra mundial), quando começou a surgir instituições e o desenvolvimento de práticas preservacionistas de caráter nacional e internacional, especialmente no âmbito do ICOM. A proliferação de instituições a partir daquela época causou uma nova forma de compreensão dos museus e da museologia. Com isso, novas políticas de reflexões sobre a área da museologia têm aumentado e passaram a ser discutidas internacionalmente, por exemplo, durante a Mesa Redonda de Santiago do Chile, em 1972, e a reunião Internacional de Quebec (Canadá), em 1984. Tais encontros produziram documentos importantes que fomentam formas de se pensar e fazer crescer as práticas de uma museologia popular e comunitária.

Para Scheiner (MAST Colloquia: 7, 2005, pag. 94), a partir do final dos anos 70 do século passado, fica claro reconhecer o museu como “fenômeno”, que pode existir em qualquer espaço e tempo, sob as mais diversas condições e manifestações. Imaginar o museu como fenômeno, perceptível através de uma ligação entre homem, espaço, tempo e memória, é admitir que cada grupo social percebe e define de acordo com os significados particulares de seus sistemas simbólicos.

Segundo Oliveira (2013, pág. 56), em meado dos anos 80 do século XX, a museologia é conceituada “como estudo da relação específica entre o homem e a realidade, em um cenário – museu”. Nessa percepção a museologia passa a ser entendida como uma disciplina científica, estreitamente ligada aos museus, porém que proporciona o surgimento de novas experiências museais. Assim, os museus passam a ser compreendidos não apenas como lugares que protegem objetos de um passado, mas como espaços de práticas sociais amplas e específicas que se desenvolvem no presente, para o presente e para o futuro, como pontos de criação e produção de conhecimento, comunicação e preservação de bens culturais. Nesse sentido, a museologia ultrapassa os “muros” dos museus e “acontece” fora dos museus institucionais. Pode-se, por exemplo, realizar atividades museais fora dos museus, onde estiver em discussão um conjunto de representações de memórias atribuídas a diferentes atores sociais: em escolas, casas, cemitério, sítios arqueológicos, praças, parques, monumentos, comunidades indígenas, centros culturais. Nesse sentido, Santos (2008, pag.61), afirma que

“[...] a aplicação do processo museológico não está restrita à instituição museu, ele pode anteceder a existência objetiva do museu ou ser aplicado em qualquer contexto social. Estou assumindo neste trabalho a definição de fato museal como a qualificação da cultura em um processo interativo de ações de pesquisa, preservação e comunicação, objetivando a construção de uma nova prática social”.

Com base nessa afirmação esta nova prática museológica proporciona condições e liberdade de reflexões sobre espaços ou contextos sociais que podem receber e produzir um olhar museológico, ou seja, uma nova museologia que possibilita oportunidades e abre portas para muitos grupos sociais marginalizados e minoritários.

Outro fato importante abordado por Oliveira (2013, pág. 57) é o Documento Final do I Encontro Nacional do Conselho Internacional de Museus - ICOM, realizado em Petrópolis – RJ, em 1995, onde determine que o “objeto central de estudo da museologia é um *fenômeno*

de comunicação, construído a partir da articulação das múltiplas formas de relação entre o homem e o objeto, em um cenário”. Neste caso, o objeto de estudo da museologia sinteticamente constitui-se como intermediador de interface entre o homem e o objeto, em um espaço museológico. Tal interface faz com que a museologia desenvolva um estudo mais detalhado e específico de ambas as partes (homem e objeto). Por seu lado, a museografia ou museologia aplicada vai deflagrar um conjunto de técnicas para fazer entender de que maneira acontece esta relação entre o homem e o objeto, no cenário institucionalizado.

De acordo com as ideias de Scheiner (MAST Colloquia: 7, 2005, pag. 95 e 96), o museu hoje é, e deve ser compreendido, como um espaço capaz de assumir diferentes formas e expressar-se de formas desiguais a partir das concepções dos dispositivos simbólicos de cada grupo social. Por outro lado deve ser reconhecido como algo que representa um conjunto de manifestações de variados grupos ou sociedades diferentes. Também deve ser admitir que ele está em contínua transformação. Entretanto, a museologia pode ser entendida como área de conhecimento disponível ao estudo e análise do “fenômeno” museu, em tempos e em ambientes sociais diversificados. Nesta linha a autora destaca alguns exemplos de museus: “museus tradicionais, baseados no objeto; museus de território, relacionados ao patrimônio tangível e intangível das sociedades do passado e do presente; museus da natureza; museus virtuais”. Todavia, os museus existem e proliferam cada vez mais em tempos, espaços e meios diferentes.

Apesar dos avanços museológicos, há muito a ser discutido e definido sobre o objeto de estudo da museologia, pois ainda pode ser cedo para determinar um único objeto de estudo desta disciplina científica em construção. A museologia, porém, de acordo com as dimensões em jogo (tempo x espaço x meio), necessita de interlocuções com especialistas de diversas áreas de conhecimentos, saberes, discursos e artes, pois se trata de um território multidisciplinar que precisa ser pensada e discutida sistematicamente.

1.2. A nova museologia e os museus das minorias

Em meado dos anos 60 e 70 do século XX, duas propostas de instituições museológicas foram incrementadas: o museu como lugar de experimentação e criação de práticas sociais livres e democráticas; e o museu como instrumento em defesa do desenvolvimento dos grupos sociais marginalizados ou das minorias, que não tinham

oportunidades de vez e de voz nos grandes museus metropolitanos, instituições a serviço da classe alta e do Estado Nacional e da preservação de seus bens culturais.

Os debates e reflexões sobre estas propostas de instituições museológicas têm si multiplicado bastante, oferecendo condições de pensar ou repensar sobre as ações museológicas na contemporaneidade. Santos (2008, pág. 72) aponta que “Os anos de 1960 foram marcados pelo movimento artístico-cultural, que destaca o novo, com a participação da juventude, na recusa aos modelos estabelecidos, e prepara o terreno, lança as sementes”. Dessa forma, pode-se observar que as reflexões surgidas a partir de movimentos de artistas e intelectuais pós-modernos, no âmbito do museu expandiram seus espaços para a vida cotidiana, que aos poucos foram amadurecidas e contribuíram para a formação novas concepções de museologia e de museus. A busca pela conquista e ocupação de espaços sociais por parte de grupos sociais "periféricos" contribuiu para as reflexões da função social dos museus, principalmente da função educativa e de sua relação com o público, agora plástico, efêmero e diversificado.

Baseado nessa nova visão de museu como espaço de experimentação e de criação, onde se ligam o simbólico e o material, o sensível e o inteligível, Oliveira (2013) destaca a proposta apresentada em 1947, por André Malraux, o qual idealizou o museu imaginário. Segundo o autor, tal proposta exibia [...] um museu “livro de arte”, onde o indivíduo poderia transitar, via “fragmentos” de reproduções fotográficas de várias obras de arte, pela arte de vários povos, em todos os períodos históricos. Porém, esse “museu imaginário” representou um novo conceito de museu, proporcionando novas possibilidades no desenvolvimento de percepção do indivíduo sobre a arte. Neste caso há uma interação entre o mundo material e o imaterial e o visitante passa a ter acesso a todas as artes de diferentes épocas e experiências. No entanto, o museu passa ser visto de outra forma, muda seu modo de ser, estado ou situação.

Com base nesta e outras propostas e experiências museais inovadoras, onde há espaço para as experimentações livres, bem como para às várias narrativas artísticas, em especial aos grupos marginalizados, como de causas sociais e ecológicas, que surge na década de 70 do século passado a “Nova Museologia”. O desdobramento dessa Nova Museologia ocorreu a partir de movimentos desenvolvidos em vários países do mundo, por especialistas da área da museologia, grupos sociais minoritários, artistas, intelectuais, entre outros, sobretudo dos documentos produzidos durante a Mesa Redonda de Santiago do Chile, em 1972, e a reunião Internacional de Quebec (Canadá), em 1984, com objetivo de se pensar e fazer evoluir as

práticas de uma museologia popular e comunitária e os desafios de refletir e agir sobre o patrimônio, considerando-o como agente de mediação e ação político-ideológico, ou seja, uma museologia ativa, participativa e democrática. Foi a partir desse desdobramento que o Movimento Internacional da Nova Museologia (MINOM) se delineou e se organizou nos anos 80 do século XX, passando posteriormente a fazer parte do ICOM, como uma organização afiliada.

Ainda nos anos 70 do século passado, a imaginação de um novo tipo de museu, com novas práticas, levou Hugues de Varine a pensar e imaginar um museu que em vez de público, coleção e edifício, passaria a ser população local, patrimônio comunitário e território ou meio ambiente.

Com os movimentos internacionais da Nova Museologia, o conceito de patrimônio é revisto e ampliado. Santos (2008, pag. 87), ressalta que: considerando-se como patrimônio global ou integral “o homem, o meio ambiente, o saber e o artefato. Ou seja, o real na sua totalidade cultural, natural, material e imaterial [...]”. Neste caso, todo o espaço de atuação, habitação e desenvolvimento de um grupo social passa a ser considerado como patrimônio. Nessa concepção, vários grupos sociais começam a se movimentar, reclamar, reivindicar, lutar e defender seus direitos e patrimônios culturais, como os negros, os índios, os gays, as mulheres, entre outros.

Segundo Oliveira (2013), a partir dessa nova visão de museologia é que surge a ideia do ecomuseu que serve como “instrumento de resistência das minorias, fortalecendo sua cultura, seu patrimônio e seu território”, foi aprovada durante a IX Conferência do ICOM (Conselho Internacional de Museus), em 1971, em Paris e Grenoble – França. Um museu que busca defender o interesse dos grupos excluídos, que realize atividades museais para e com a comunidade. Nesse caso, a população ou a comunidade passa a ocupar e representar ao mesmo tempo o papel de atores e de espectadores, buscando fazer dessa instituição um instrumento de desenvolvimento social, cultural e econômico comunitário. Ou seja, a função do ecomuseu não está voltada somente no espaço sociocultural, mas também à questão econômica, pois esta instituição incentiva e oferece oportunidades de trabalhos e renda à comunidade local por meio da revitalização de atividades artesanais, agrícolas e industriais. Durante a 23ª Conferência do Conselho Internacional de Museus, realizada em 2013, no Rio de Janeiro, George Henri Riviere defini o ecomuseu como:

“Um espelho onde esta população se olha, para se reconhecer, onde ela procura a explicação do território onde vive, onde viveram as populações precedentes, na descontinuidade ou na continuidade das gerações. Um espelho que esta população mostra aos visitantes, para ser melhor compreendida, no respeito do seu trabalho, dos seus comportamentos, da sua intimidade”.

Esta definição ressalta a importância desse novo espaço de museu, voltado para o cotidiano e desenvolvimento da população local, onde o homem se olha e consegue se conectar ao passado, presente e futuro.

Nessa perspectiva, a Museologia clássica ou tradicional trabalha com uma metodologia de ensino, preservação, educação e lazer voltada para o público em geral, tendo suas coleções como parte principal da ação museal. Já a “Nova Museologia” desenvolve atividades de ensino, educação e lazer voltados para o público local, uma museologia que está focada na preservação do patrimônio global, da memória, do território e da cultura das pequenas e médias comunidades, que trabalha com os ecomuseus ou museus comunitários em prol do desenvolvimento das classes menos favorecidas, que se encontram nas periferias das grandes cidades e nos meios rurais. Cada um desses “fazeres” museais (museologia tradicional e nova museologia) possuem sua importância, seu papel social, muitas vezes, se entrelaçam.



Frente do Museu Kuahí dos Povos Indígenas de Oiapoque - AP

Fonte: Arquivo do Museu Kuahí, 2008.

No entanto, essa nova museologia passa a focar e se preocupar com os problemas e questões culturais das pequenas e médias comunidades, se colocando como um instrumento em benefício das minorias, ou seja, deixa os grandes museus metropolitanos e suas coleções e

debruça no desenvolvimento do homem, principal agente da criação, fomento e transformação das culturas e patrimônios das periferias.

É nessa perspectiva que apontamos a Nova Museologia como um possível instrumento de fomento de ações museais engajadas politicamente no fortalecimento da cultura indígena da Aldeia Kumarumã, por meio do Núcleo Museológico Virtual de Kumarumã.

CAPÍTULO 2: Musealizando a Cultura Indígena

2.1. O caso dos museus tribais

Os museus tribais são propostas museológicas que acontecem em várias partes do mundo. James Clifford (2003), em 1988, sobre instituições tribais, situadas à Costa Noroeste dos Estados Unidos, destaca que os mesmos tipos de objetos (máscaras cerimoniais, maracás, vestimentas e esculturas) são expostos em museus indígenas, mas abordam histórias divergentes, histórias de vitalidade cultural e de luta, em contextos totalmente diferentes. Outra característica é o crescente processo de repatriamento de objetos antigos que estavam nos museus nacionais e passaram a fazer parte das coleções de novas instituições “tribais”, como no Centro de U’mista e o Museu Kwagiulth. O autor relata também a realidade local, dos edifícios, dos tipos de exposição, os públicos específicos e os debates internos de cada instituição.



Museu Real da Colúmbia Britânica. Frente e atrás do Museu. Reprodução do livro CLIFFORD, James. “Museologia e contra-história: viagens pela Costa Noroeste dos Estados Unidos”. In: ABREU, Regina e CHAGAS, Mário. Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro, DP&A.



O Museu de Antropologia da Universidade da Colúmbia Britânica. Museu com parede de vidro, atrás do Museu mastros totêmicos e casas tradicionais. Reprodução do livro de CLIFFORD, James. “Museologia e contra-história: viagens pela Costa Noroeste dos Estados Unidos”. In: ABREU, Regina e CHAGAS, Mário. Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro, DP&A, 2003.



O Museu Kwagiulth / Museu Tribal. Reprodução do livro CLIFFORD, James. "Museologia e contra-história: viagens pela Costa Noroeste dos Estados Unidos". In: ABREU, Regina e CHAGAS, Mário. Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro, DP&A,

Segundo James Clifford (2003), apesar de várias comunidades indígenas da Costa Noroeste terem enfrentados diversos problemas desde a metade do século XIX, como doenças devastadoras, dominação comercial e política, repressão ao "potlatch" (grande festa cerimonial, com caráter sagrado, promovido por alguns grupos indígenas da Costa Norte do Pacífico, especialmente os kwakiltl), educação compulsória em internatos e catequese missionária, elas conseguiram sobreviver e resistir a esses prejuízos causados a cultura indígena e ainda muito desses grupos encontraram jeitos de viver como indígenas. Conforme os relatos de Clifford, durante a sua visita aos museus da Costa Noroeste observou que "a luta pela terra, o repatriamento das coleções para os museus indígenas, as restrições da comunidade à pesquisa científica são cada vez mais frequentes", pois muitos grupos indígenas querem retomar de volta para suas origens aquilo que um dia foi levado para fora, como os objetos antigos e outros tipos de patrimônios culturais. E cada vez a arte indígena tem sido a principal manifestação pública para o fortalecimento e desenvolvimento cultural dos índios daquele lugar.

2.2. O PET Indígena da UNIFAP e os Núcleos Museológicos Indígenas

O Programa de Educação Tutorial – PET - Conexões dos Saberes - , é um projeto do Ministério da Educação, em parceria com a Universidade Federal do Amapá - UNIFAP, voltado para estudantes em cursos de graduação. Tal programa vem contribuindo na questão da preservação e fomento da cultura indígena em vários Estados do Brasil. O grupo PET Indígena da foi criado em 2010 e está direcionado especificamente a estudantes indígenas do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena da UNIFAP. O grupo foi formado tendo como proposta principal funcionar como instrumentos de resistências sociocultural ao crescente processo de fragilidade "identitária" indígena de algumas aldeias, sobretudo entre os jovens. A ideia foi gestada entre 2007 e 2008, no âmbito do curso de Licenciatura Indígena da

UNIFAP, em suas atividades de extensão, realizadas nas aldeias no Município do Oiapoque. A proposta trabalhar os aspectos histórico-culturais e suas inter-relações com as questões relacionadas ao cotidiano, num processo transdisciplinar, onde prima conceitualmente as ideias da Nova Museologia.

Através do Edital Interno PROGRAD Nº 055 de 01 de Setembro de 2010, que tinha como objetivo selecionar propostas para novos grupos do Programa de Educação Tutorial – PET, o grupo PET foi aprovada. Tal proposta tem como objetivo a criação de Núcleos Museológicos nas aldeias indígenas do Estado do Amapá. No primeiro momento, tivemos 04 Núcleos Museológicos (Kumarumã, Estrela, São José dos Galibis e Bona) e posteriormente mais 04 Núcleos (Manga, Tukay, Xuixuimene (Suisuimĩn) e Jawarary). Estes núcleos passaram a funcionar como instrumentos catalisadores e fomentadores de ações que contribuem para o fortalecimento da identidade cultural de suas aldeias atuando, sobretudo no processo de pesquisa, documentação, preservação e dinamização das culturas local, um tema muito trabalhado pela Nova Museologia. O grupo é composto pelos estudantes indígenas do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena da UNIFAP, tendo como tutor o professor e Dr. João Batista Gomes de Oliveira. As atividades do grupo iniciaram em 2011, com o levantamento histórico e fotográfico das aldeias envolvidas, apresentações e divulgação do material em seminários, reuniões, encontros acadêmicos, palestras, oficinas e pesquisas de campo realizadas nas próprias aldeias. A proposta é que os núcleos não funcionem como um museu clássico, onde as atividades museais se destinam ao público em geral, mas sim espaços de direcionados ao debate das questões indígenas e de seu desenvolvimento. Objetiva-se que tais núcleos possam contribuir no fortalecimento das identidades histórico-culturais das aldeias.

A respeito do tema, a Constituição Federal do Brasil de 1988, no Art. 216, define como Patrimônio Cultural Brasileiro:

[...] os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira. Entre os bens que constituem o patrimônio cultural, incluem-se: a) as formas de expressão; b) os modos de criar, fazer e viver; c) as criações científicas, artísticas e tecnológicas; d) as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; e) os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

Nesse sentido, a Nova Museologia, como apontamos no capítulo 1, possui uma metodologia de trabalho bastante eficaz para o desenvolvimento de estudos, pesquisas e salvaguarda de Patrimônios Culturais material e imaterial de diferentes grupos sociais, em especial das minorias, que passam por constantes transformações ou são ameaçados em desaparecer. Esses bens Culturais necessitam ser protegidos e guardados para a transmissão às novas e futuras gerações. Para isso, é utilizado o processo de musealização, que é a metodologia aplicada pelos museus ou pela museologia para desenvolver a relação entre o homem e o objeto cultural, no espaço museal. Essa metodologia acontece durante os trabalhos de salvaguarda e comunicação museológica do patrimônio cultural de um povo.

Através dessa metodologia – salvaguarda e comunicação museológica – de trabalho foi realizado todo o processo de estudos, pesquisas, salvaguarda e comunicação museológica do Patrimônio cultural material e imaterial da aldeia Kumarumã, etnia Galibi-Marworno. O trabalho iniciou com o levantamento histórico e fotográfico do povo Galibi-Marworno, da aldeia Kumarumã, segundo métodos acadêmicos, bibliográfica, documental e virtual, desenvolvidos por pesquisadores indígenas e não indígenas. Em seguida foi feito o levantamento a partir da memória oral dos mais antigos da comunidade, onde foi possível coletar dados mais aprofundados e detalhados sobre a história e cultura do povo. Logo após, todo o material coletado (textos, mapas, desenhos, fotografias da aldeia, de atividades do cotidiano e de objetos significantes para o povo) foi organizado na memória do computador e em pen-drive, dividido por temas e subtemas. E para a comunicação museológica, exposição ou ação educativa, foi montada duas apresentações nos programas do *word* e *power point* ilustradas com mapas, desenhos e fotografias formatadas e adaptadas numa linguagem do público em geral. A comunicação museológica foi desenvolvida em diversos lugares do Estado do Amapá (escolas, aldeias, universidades e museus), onde atraiu diferentes públicos. Foram montadas várias exposições temporárias, por meio de banners, e palestras, apresentadas em vários locais, como museus, universidades, escolas e na própria aldeia. Depois de passar por todo esse processo de salvaguarda e comunicação museológica, todo o material, seja de natureza tangível ou intangível, passou a ser efetivamente musealizado, pois foi constituído de acordo com os padrões da Nova Museologia e agora faz parte de um acervo virtual. Estes são as bases do Núcleo Museológico da Aldeia Kumarumã.

2.3. O Processo de Musealização da Aldeia Kumarumã

Nos últimos quatro anos foi deflagrado um processo de musealização da aldeia Kumarumã. A aplicação das ações museológicas relacionadas à memória social do grupo, teve início com o levantamento histórico e fotográfico, segundo métodos acadêmicos (bibliográfica, documental e virtual). O segundo passo foi coletar informações na comunidade, por meio da memória oral, com os mais antigos moradores. Em seguida os dados (depoimentos, histórias, mitos, fotografias, desenhos, mapas e textos) foram sistematizados, (re) organizados e informatizados. Logo após, houve a comunicação museológica, desenvolvida durante os seminários, reuniões, encontros acadêmicos, etc, promovidos em museus, aldeias, escolas e universidades.

No decorrer dos trabalhos o grupo PET Indígena esteve em Macapá, no Campus da Universidade Federal do Amapá – UNIFAP e no Museu Sacaca palestrando sobre as ações e experiências de pesquisas nas aldeias, também participando de atividades nos laboratórios de arqueologia e farmacologia da UNIFAP.



Atividades dos petianos nos laboratórios da UNIFAP
Fonte: Arquivo do grupo PET indígena, 2011.

Em setembro de 2011 o grupo PET participou da Oficina de Artesanato Indígena na aldeia Manga e contou com a participação de artesãos e aprendizes de várias aldeias das quatro etnias da região. A oficina foi realizada pela Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão de Oiapoque – AMIM, em parceria com o Museu Kuahí dos povos Indígenas do Oiapoque e com a colaboração dos petianos indígenas. A iniciativa tinha como objetivo incentivar os jovens a produzir mais artesanatos, divulgar e principalmente promover uma relação mais próxima entre os quatro povos (Galibi-Marworno, Galibi-Kali'na, Karipuna e Palikur) através de trocas de conhecimentos, experiências e técnicas de artesanatos.

Em Oiapoque – AP, o Grupo PET realizou palestras e montou uma exposição no Campus Binacional da UNIFAP para os estudantes indígenas e também para os pesquisadores indígenas do Museu Kuahí, assim como na Escola Camilo Narciso da aldeia Kumarumã. A proposta do Núcleo de Kumarumã também foi apresentada recentemente no *IV Encontro Paulista: Questões Indígenas e Museus/V Seminário: Museus, Identidades e Patrimônio Cultural*, realizados na cidade de Tupã, São Paulo.

Tais pesquisas, incluindo os demais núcleos museológicos, resultaram em oito exposições em banners, sendo uma para cada aldeia. Porém, em 2014, os petianos se reuniram com seus respectivos caciques, lideranças e professores para doação do material à escola ou aldeia ao qual o núcleo pertence. Já o nosso Núcleo de Kumarumã doou a exposição à Escola Indígena Estadual Camilo Narciso, em junho de 2015, e foi montada numa sala da Escola pelos próprios professores indígenas. O material aborda temas sobre a origem do povo Galibi-Marworno, o histórico da aldeia Kumarumã, o ritual turé, os artefatos, a organização social e política da aldeia, além da religião e principais atividades e eventos culturais que envolvem a participação de toda a comunidade indígena.



Doação e montagem da exposição do Núcleo Museológico de Kumarumã
Fonte: Arquivo do Autor, 2015.

Na mesma ocasião, em 2015, ministrei para os estudantes da Escola citada uma palestra sobre a Arte indígena Galibi-Marworno e mostrei o trabalho que venho desenvolvendo dentro do Núcleo Museológico.

Portanto, além de trabalhar os aspectos histórico-culturais e suas inter-relações com as questões do cotidiano, o Núcleo (informações) tornou-se um importante espaço virtual de valorização e divulgação da memória local, proporcionando discussões de temas deflagrados no âmbito do processo de salvaguarda e comunicação museológica da cultura indígena Galibi-Marworno do Kumarumã.

Quais as informações produzidas no âmbito desse trabalho que fomentam o Núcleo Museológico Virtual da Aldeia Kumarumã?

CAPÍTULO 3: Núcleo Museológico da Aldeia Kumarumã: subsídios histórico-sócio-culturais

3.1. Breve Histórico sobre os Galibi-Marworno

Segundo os pesquisadores indígenas e não indígenas e antigos moradores Galibi-Marworno, este povo se formou a partir da mistura de várias etnias indígenas, principalmente Maraon e Aruã, que são primeiros citados por viajantes da região do Oiapoque desde o século XVII, e os segundos oriundos da ilha de Marajó que migraram no século XVIII em fuga das perseguições e explorações dos portugueses. Estes grupos, assim como Itoutan, Galibi e outros passaram pela experiência das missões jesuíticas no século XVIII, onde os índios eram catequizados, e pela exploração de comerciantes no século XIX. As explorações, perseguições e escravização eram constantes nessa região que ficaram marcadas na história e na memória deste povo que até hoje são contadas através dos mitos, como o mito do *pajé Uruçu e os caçadores de escravos*. Alguns membros dos povos Karipuna, Palikur e não indígenas vindos de Oiapoque, Pará, Ceará, Cassiporé e Guiana Francesa também se juntaram aos Galibi do Uaçá. Os indígenas que se fixaram no Uaçá reorganizaram seu modo de vida e organização social, cultural e econômica própria. Separados em grupos familiares extensos e nucleares, ocupavam as ilhas das savanas do Alto rio Uaçá, conforme aponta Gabriel (2011) e Silva (2011).

De acordo com o depoimento de alguns habitantes da aldeia, como o Cacique Paulo Roberto da Silva, e do ex-cacique e vereador já falecido, Felizardo dos Santos, quase todas as ilhas ao longo do alto rio Uaçá eram moradias de famílias que tinham uma organização própria, costumes bem preservadas e uma alimentação bem saudável tirada da própria natureza como caças, peixes, frutas, e havia pessoas que moravam mais à baixo do rio perto dos lagos e igarapés, outros à cima do rio, nas cabeceiras perto das cachoeiras. Por isso, quando foi formada a aldeia Kumarumã havia a denominação de *mun laho e mun āba*, ou seja, pessoal de baixo e pessoal de cima.

Conforme Gabriel (2011) as pequenas aldeias “se localizavam da vila do Tõ, (a “mutuca”) até a vila de Santa Maria do Galibi, atual Kumarumã”. As outras localidades são:

[...] Dolohik, Djiab, Manezin, Takaka, Urucum, Urussu, Biskot, Uahaku, Pom, Okô, Kalêbê, Kaxiuahi, Arãpuk, Mahipá, Zile Pos, Mapapwen, Tapamuhu etc. **O Vie Vil** (Vila Velha) era a maior aldeia e foram seus primeiros moradores que habitaram o Kumarumã. Todas essas e outras vilarejos foram se extinguindo a partir da atuação

do SPI na região. Hoje esses lugares são os retiros onde estão localizados os roçados.

Ainda, segundo Silva (2011), os Galibi-Marworno eram divididos por clãs, cada clã vivia em uma ilha separada e foram denominados pelos não índios como *Uacauara*, depois de um tempo ficaram conhecidos como índios do Uaçá.

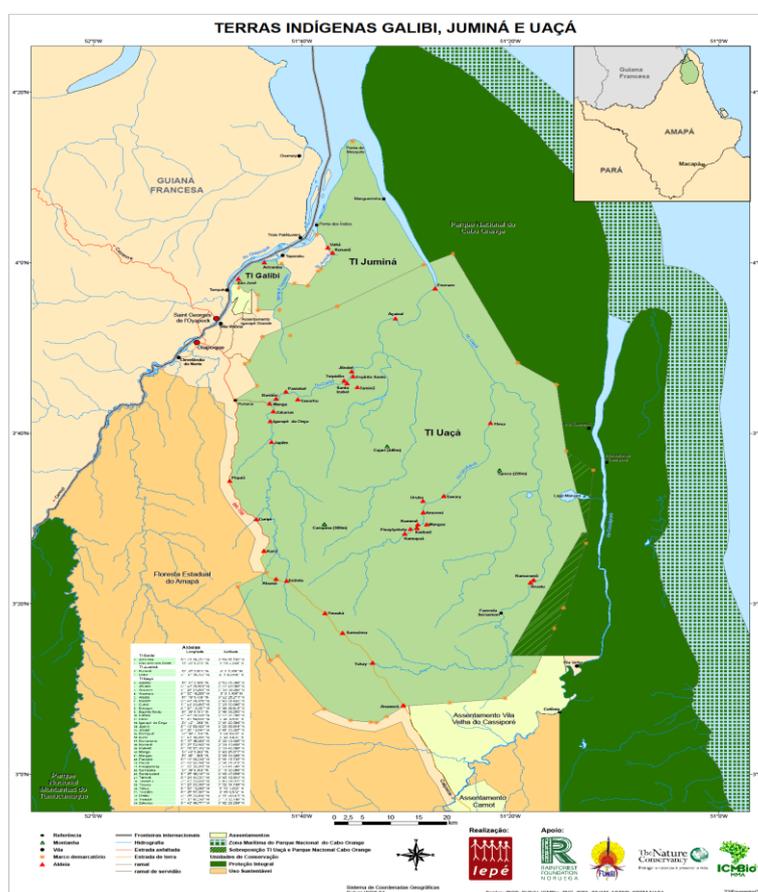
Com a chegada do Serviço de Proteção ao Índio – SPI, na década de 40 do século XX, iniciou-se uma atividade de assistência e tutela em relação aos índios da região. No caso dos Galibi-Marworno a ação ocorreu no sentido de concentrar todas as famílias, que até então viviam separados ao longo do alto rio Uaçá, num único aldeamento denominado Santa Maria, hoje denominado de Kumarumã. Ali, por mais de duas décadas o SPI implantou uma escola onde o uso do idioma português era obrigatório e a língua kleuól proibida, por parte das famílias Galibi-Marworno, também o respeito aos emblemas nacionais, como o Hino Nacional, o hasteamento da bandeira, etc. No início houve certa resistência por parte de algumas famílias, pois foi difícil convencê-las a deixar os seus ambientes de origens, casas, roças e suas plantações, mas aos poucos foram se mudando para o novo aldeamento.

Nesta perspectiva, a população Galibi-Marworno vivia dispersas em várias ilhas ao longo do rio Uaçá, mas hoje a maioria se concentra na aldeia Kumarumã, contando com o apoio de alguns órgãos públicos, por exemplo, escola, posto de saúde, igrejas católicas e evangélicas.

Houve um grande crescimento da população nas últimas décadas, devido que muitos começaram a trabalhar, estudar, casar e ter filhos. Segundo Ricardo (1983), no ano de 1982 a população de Kumarumã era de 860 indígenas distribuídos em 144 casas. Já em 2000, Tassinari (2003) afirma que o número de habitante era de 1.558. E até dezembro de 2014, conforme os dados da FUNAI – ADR Oiapoque, a população chegou a 1.749 pessoas que moram dentro da aldeia, porém existem os que residem fora da aldeia. Hoje existe aproximadamente 400 moradias ocupando quase toda a ilha e praticamente não há espaço para a construção de novas casas. As casas recém-construídas são todas de alvenaria e há moradores que estão desfazendo das antigas casas de madeira para seguir este modelo. Com o crescimento da aldeia pequenos grupos familiares estão se mobilizando para criar novas aldeias ao longo do rio Uaçá, nas antigas habitações de seus antepassados.

Segundo o censo de 2014 feito pela FUNAI – Oiapoque, a população Galibi-Marworno é de 2.118 pessoas que residem em 06 aldeias, mas esse número pode chegar a

2.300 pessoas se contar com os estudantes e trabalhadores que estão fora das aldeias temporariamente. São localizadas em duas terras indígenas: A aldeia Kumarumã está localizada na Terra Indígena Uaçá (homologada pelo Decreto 298, publicado no Diário Oficial da União 30.10.91), com 470.164 hectares, no município de Oiapoque, extremo norte do estado do Amapá, à margem esquerda do rio Uaçá, em uma ilha de formação geológica recente, cercada de campos inundáveis; aldeia Aruatú, à margem esquerda do rio Uaçá, próxima a aldeia Kumarumã; aldeia Tukay, localizada no Km 92 da BR 156, onde funcionava um posto de vigilância; aldeia Samaúma, no Km 83 da BR 156; aldeia Anuerá, no Km 102 da BR 156 e a aldeia Uahá situada na Terra Indígena Juminã, no igarapé Juminã.



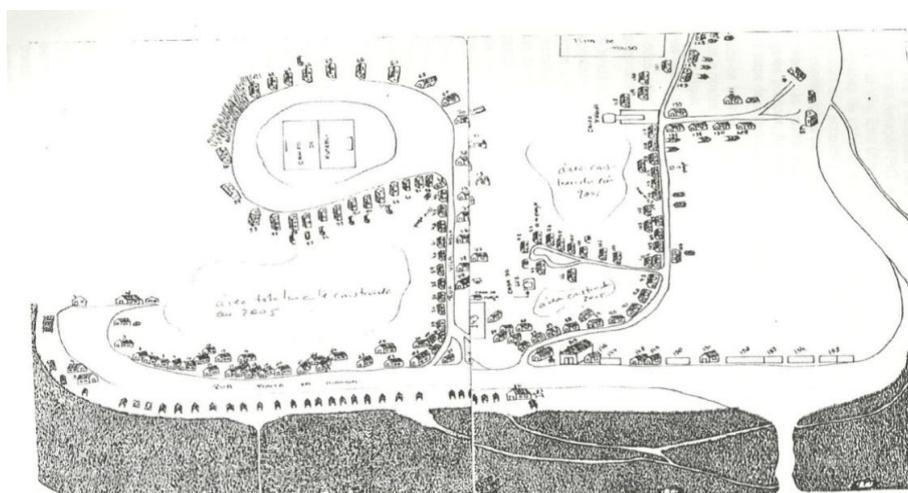
Mapa das Terras Indígenas de Oiapoque Galibi, Juminã e Uaçá
 Fonte: Arquivo do Instituto de Pesquisa e Formação Indígena – Iepé, em Oiapoque – AP.

3.2. A Aldeia Kumarumã

3.2.1. Breve Histórico da Aldeia

Primeiramente conhecida como Vila Santa Maria e posteriormente denominada de Kumarumã, homenagem a um antigo capitão que morou ali e também havia muito arumã ou

guarumã neste local, que é a matéria-prima para a confecção da cestaria. Segundo Gabriel (2011), “o nome Kumarumã surgiu através de um pajé que se chamava “Arumã”, o qual pertencia um antigo grupo indígena conhecido por raça “Arakarê”, atualmente extinto da região” e que era da etnia Palikur. A aldeia de Kumarumã se localiza numa ilha que tem forma de meia lua, contornando com campo alagado. Há aproximadamente 400 casas ocupadas em média por 6 a 12 pessoas. A distribuição espacial das casas é dividido em cinco “pontas”. A mais antiga é a ponta de Cima ou do Capitão. No centro da aldeia se localiza a Vila Nova, onde recentemente foi construída pelo Governo do Estado do Amapá uma escola de alvenaria para atender os alunos da 5ª a 8ª série do ensino fundamental e ensino médio modular. Nestas duas pontas as casas estão muito próximas umas das outras. A ponta da Bacaba é a mais longe da ponta do Capitão, ali está situada a pista de pouso, a usina que gera energia, a igreja Batista e o campo de futebol. A ponta do Porto ou Posto, também chamada de ponta do Grupo, ali não há habitações indígenas, também se localizam o Posto da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), a Escola Camilo Narciso, o posto de saúde, alojamento dos professores não indígenas e a sede do CIMI (Conselho Indigenista Missionário), onde o padre e sua equipe ficam hospedados. Mais próximo do centro está à igreja católica e bem em frente igreja está a Central da Oi. A casa de festa, casarão ou centro comunitário se localiza no centro da aldeia, local da realização de festas, reuniões, encontros e as grandes assembleias. A mais recente é a Vila Esperança, onde a maioria possui casas de alvenaria. Hoje a aldeia Kumarumã é a maior de todas da região e conta com uma população de 1.749 pessoas que residem na aldeia, segundo o levantamento feito em 2014 pela FUNAI-Oiapoque. Além disso, existem os que mudaram para as aldeias vizinhas, cidades de Oiapoque e Saint George (Guiana Francesa) em busca de trabalho e estudos.



Esquema da Aldeia Kumarumã datado em 1995.

Fonte: Desenho extraído do Relatório preliminar de 2005 sobre Estudo etnoecológico nas Terras Indígenas Uaçá, Galibi e Juminã.



A distribuição espacial das casas de Kumarumã
Foto: Vicent Carelli, 1982, extraído do livro
Povos Indígenas no Brasil 3, 1983)



A distribuição espacial das casas
Fonte: Arquivo do Autor, 2011.



As casas mais antigas da aldeia
Fonte: Arquivo do Autor, 2011.

A língua indígena dos Galibi-Marworno passou por um processo de metamorfose durante um longo período, devido o contato diretamente com outras culturas indígenas e não indígenas. Conforme Silva (2011),

Na época da guerra da Cabanagem houve muita migração de não indígenas e indígenas de outras etnias, principalmente os Palikur e Karipuna, além dos crioulos que vieram da Guiana Francesa e se refugiaram nas terras Indígenas do Uaçá. Esses crioulos se misturaram aos indígenas e para se entender adaptaram um dialeto, em que cada um falava um pouco da sua própria língua materna, isso foi a mudança sofrida pela língua dos Galibi. Essa língua não tem tronco linguístico, apenas família, que é a família Carib.

Atualmente este povo fala a língua Kheuol, que foi adaptada ao longo dos anos com diferenças na pronúncia entre aquela falada pelos Karipuna, possui um som mais fechado e também a grande maioria fala o idioma português e alguns o francês. Das várias línguas

faladas pelas etnias que originaram este povo, há hoje a memória de algumas palavras em “galibi” antigo, língua que entrou em desuso a mais de 100 anos, principalmente no vocabulário do pajé com os seres sobrenaturais, nos cantos do ritual do *xitoto/kheuól* (cantarola) e na dança do Turé.

Para Paulo Roberto da Silva (63 anos, cacique e pastor Galibi-Marworno), a grande transformação da aldeia Kumarumã surgiu através da educação escolar, que foi uma política que entrou nas comunidades indígenas. A aldeia Kumarumã é a mais distante do município de Oiapoque, com isso alguns hábitos foram se perdendo, por exemplo, antigamente as pessoas iam numa canoa grande ou batelão (tipo de montaria) a remo até as cidades de Oiapoque e Saint Georges para vender seus produtos e comprar gêneros alimentícios, passavam uma semana ou mais pra chegar lá, pois naquele tempo essa longa e lenta viagem era como se fosse um passeio ou lazer e, quando chegavam à foz do rio Uaçá, passavam dias pescando e comendo peixes do mar, caranguejo e caramujo, para eles era um grande divertimento. Com o passar dos anos esse transporte foi mudando, as grandes canoas ou batelão foram substituídos pela ubá, um estilo de canoa saramacá, que se pode usar com motor de popa. Hoje têm barcos motorizados de pequenos e médios portes para transportar, para a cidade de Oiapoque, pessoas, farinha de mandioca e frutas em grande quantidade. O dono do barco cobra uma tarifa por pessoa e carga. Também transportam mercadorias para serem comercializadas na aldeia, porque há pequenos comércios de gêneros alimentícios e até padarias na aldeia. Além disso, têm as voadeiras e motores de popas que facilitam o acesso mais rápido. Há também na aldeia uma pista de pouso, para casos de emergência de saúde e outras finalidades, bicicletas e até mesmo motos.

3.2.2 . A vida comunitária

A vida comunitária dos Galibi-Marworno é bastante estruturada, há reuniões comunitárias mensalmente, onde os assuntos importantes (Educação, Saúde, meio ambiente, limpeza da aldeia, Fiscalização da Terra indígena, alcoolismo e roças) são discutidos sob orientação do cacique e dos conselheiros e as tarefas que forem definidas nessas reuniões são realizadas por todos.

Os mutirões (maiuhi/kheuól) comunitários e familiares são ações solidárias e agregadoras praticadas sistematicamente na aldeia, que, entre outros aspectos, fortalecem o sentido de grupo entre os Galibi-Marworno. Os trabalhos em mutirões podem levar um tempo

longo, mas também que podem ser encerrados rapidamente. Os trabalhos comunitários são aqueles serviços indispensáveis para a coletividade (limpeza da aldeia, limpeza e fiscalização da terra indígena, limpeza do rio, reforma das pontes, reforma das malocas do ensino infantil etc.), ou seja, trabalhos que beneficiam toda a comunidade. Enquanto os mutirões familiares são aqueles que envolvem mais a parentela, contudo, em alguns momentos, os amigos participam. As tarefas da roça é uma das atividades que os Galibi-Marworno realizam em família ou com a “ajuda” de convidados, pois há todo um processo que é dividido por etapas (roçagem, derrubada, queimada, coivara, seleção das manivas, plantio, capina e colheita). Também há mutirão de construção de canoas e amarração da cobertura das casas de palha.

3.2.3. Meio de Subsistência e Sobrevivência

Os Galibi-Marworno dividem o ano em duas estações: a seca e a chuvosa, a primeira, entre julho a novembro e a segunda entre dezembro a junho. Durante essas estações realizam suas atividades tanto na aldeia como fora da aldeia. São grandes construtores de embarcações ou canoas de madeira de alta qualidade, feitas sob encomenda. O sistema econômico da aldeia Kumarumã, baseia-se principalmente na agricultura de subsistência familiar, cultivam a mandioca para fabricação de farinha e desse produto extraem a tapioca em rama, goma (*lãpua*), que serve para fazer diferentes beiju, tacacá e também pode fazer a farinha de tapioca para tomar café ou fazer mingau, além do tucupi (suco da mandioca), que depois de cozido é misturado com pimenta para acompanhar o peixe assado, e serve também para cozinhar peixe. A farinha de mandioca é vendida nas cidades de Oiapoque, Saint George (Guiana Francesa), aldeias vizinhas ou na própria aldeia para aquisição de gêneros de primeira necessidade.

Embora tenha algumas pequenas vendas na aldeia, mas ainda há o sistema de troca de produtos entre a população. Existem algumas pessoas assalariadas que são funcionárias públicas, como por exemplo: os professores e demais funcionários da escola; os enfermeiros, agentes indígenas de saúde e agentes ambientais. Além destes, existem as pessoas idosas que recebem benefícios de aposentadoria e as famílias beneficiadas por programas sociais como o bolsa família, auxílio doença, e as parteiras tradicionais. São essas pessoas que mobilizam parte da economia da aldeia. Alimentam-se essencialmente dos produtos da roça (mandioca, banana, abacaxi, cana-de-açúcar, cará, batata, daxina, entre outros), da caça, da pesca e de pequenos animais de criação, como galinha, pato, gado e porco.

Vale aqui apontar as etapas de formação da roça na aldeia, ação importante do ponto de vista econômico e cultural. O processo tem início com o término da estação chuvosa, no final de junho, quando se inicia o trabalho de sua abertura. No caso dos Galibi-Marworno do Kumarumã essa etapa começa a partir do final do mês de agosto, devido aos festejos da padroeira da aldeia (Santa Maria), entre os dias 03 a 06 e 14 a 16 de agosto. Há seis momentos marcados para a abertura das roças: a roçagem do terreno, a derrubada, a queimada, a coivara, a seleção das manivas de mandiocas e o plantio. As famílias que constituem os grupos locais costumam acompanhar umas às outras nessas etapas, de forma que só depois que todas as famílias têm seu terreno roçado é que começam a derrubada, e assim por diante. As etapas da roçagem e derrubada são destinadas somente aos homens ou dono das roças, porque é uma atividade masculina que exige bastante força. A queimada, coivara e a seleção das manivas envolvem a participação de toda a família e acontecem entre outubro a novembro. São momentos que reúne toda a comunidade ou grupos de vinte a 30 famílias. Dessa forma as roças costumam estar prontas para o plantio em novembro, quando começam a cair as primeiras chuvas do inverno. Nesse período, o dono da roça lança os convites a seus parentes ou amigos. Esse convite é denominado entre eles de *bai lamê* (dar a mão), onde o dono da roça convida outras famílias para participar da plantação de sua roça, e esta ajuda é retribuída também no plantio da roça dos convidados. Na etapa do plantio o dono da roça oferece almoço, água e chibé, e é fundamental contar com a ajuda dos homens, mulheres, crianças, jovens e idosos, pois é uma das atividades onde as tarefas são divididas para cada um. Os homens vão fazendo as covas, as moças e crianças vêm semeando, as mulheres plantam e os mais velhos cortem as manivas na medida certa. A cada rodada é feita uma pausa para tomar o xibé (água e farinha com ou sem sal e pimenta) distribuído em grandes cuias pelo dono da roça, assim se repete as tarefas até terminarem de plantar todas as roças.



O plantio da roça

Fonte: Desenho de Milton Galibis Nunes, da Aldeia Kumarumã. Extraído do Folder Casa de Farinha, Museu Kuahí, 2011.

Depois vem um longo período de acompanhamento e cuidados para evitar ataques de pragas, animais ou qualquer outra planta que prejudica o crescimento das mandiocas. Enquanto espera a mandioca amadurecer acontece a atividade da capina que se divide em duas etapas: a primeira em março e a segunda em julho, essa tarefa é destinada mais às mulheres, são elas que reúnem e fazem o mutirão, *maiuhi sekle*. E a tarefa dos homens é caçar e pescar para as mulheres. Depois de um ano, quando as roças já estão maduras, cada família faz sua colheita e inicia-se outro processo de produção da farinha de mandioca que é desenvolvida na famosa casa de farinha ou carbe. E a produção pode ser em grande quantidade ou não, ou seja, para consumo próprio ou para comercializar.



Produção da farinha de mandioca
Fonte: Arquivo do Museu Kuahí, 2010.

Atualmente houve um grande crescimento na produção da farinha de mandioca, os agricultores passaram a aumentar e cuidar mais de suas roças e hoje cada parentela formada pelos donos da roça, suas filhas e genros possui uma casa de farinha ou *kabe/kheuól* na aldeia e todos trabalham juntos. Há outras que tem seu *kabe* perto de suas roças, próximo do rio ou igarapé. O *kabe* tradicional não é cercado, é toda de madeira coberto com folha de palmeiras como inajá e açai, todos os artefatos que o compunha são confeccionados na própria comunidade. Mas hoje em dia a maioria são de telha brasilit, outras de alvenaria e alguns objetos deixaram de ser usados, como o tipiti e o ralador de mandioca (*ghaj/kheuol*), foram substituídos pela prensa e a máquina de ralar (o catitu, como é chamado na região).

3.2.4. A Saúde

A assistência à saúde dos Povos Indígenas de Oiapoque sempre foi precária, mas nos últimos anos também teve grandes avanços principalmente em termo de transporte e equipe técnica. O senhor Nilton Roberto dos Santos (45 anos, técnico em microscopista de

Kumarumã), contou que começou a trabalhar na saúde desde julho de 1987, na época era a FUNAI (Fundação Nacional do Índio) que administrava à saúde indígena e era tudo difícil, o atendimento era feito pelo o auxiliar de enfermagem e a FUNAI dava apoio com médicos e enfermeiros entre uma e duas vezes por ano ou de dois em dois anos. Em caso de emergência o paciente era encaminhado à cidade numa pequena embarcação, com um motor de popa 15 HP, que demorava entre 06 a 07 horas de viagem e muitas das vezes era o próprio auxiliar de enfermagem que ia conduzindo a embarcação de Kumarumã até a aldeia Manga e depois pegava o carro para Oiapoque. Segundo ele, quando a FUNASA (Fundação Nacional de Saúde) passou a tomar conta da saúde entre 2000 a 2001 melhorou um pouco, principalmente em relação a equipe multidisciplinar e o transporte, a comunidade passou a ter apoio de enfermeiro, técnico de enfermagem e agentes indígenas de saúde e de saneamento, além de uma equipe médica e odontológica com mais frequência nas aldeias e o atendimento na CASAI (Casa do Índio) em Oiapoque.

De acordo com senhor Sérgio dos Santos (44 anos, Galibi-Marworno, presidente do Conselho Distrital de Saúde Indígena – CONDISI representando o Amapá e Norte do Pará), a parti daí o movimento indígena vem discutindo outros meios para melhorar a saúde indígena no Brasil e foi criada a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) onde em 2012 passou a administrar a saúde indígena na região de Oiapoque.

A comunidade recebeu uma lancha nova, com motor de popa mais potente, e o transporte de pacientes ao Oiapoque passou a ser mais rápido, no máximo 03 horas de viagem. E hoje em Kumarumã os técnicos de enfermagem e de laboratório são indígenas e tem até médico na aldeia, que passa 20 vinte dias direto atendendo e acompanhando a saúde da população e fica 15 dias de folga, fora da aldeia. Em relação a medicamentos, só tem o básico para doenças menos graves. E no momento o atendimento à população está sendo realizado provisoriamente no prédio da OINAK (Organização Indígena da Aldeia Kumarumã), devido a reforma do polo base de saúde.

O surgimento de novas doenças são outros casos preocupantes que aconteceram. De acordo com Nilton R. dos Santos, até a década de 1990 era muito difícil diagnosticar uma pessoa com diabetes e pressão alta na aldeia, mas a partir do ano de 2000 começou a aparecer muitos casos. A malária é endêmica na região, mas de acordo com ele, desde o ano de 2013 aos dias atuais não apareceu nenhum caso. Têm surgido também alguns casos de dengue, gripe, diarreia, entre outras, além das doenças sexualmente transmissíveis (DSTs) e câncer.

Conforme o depoimento de Fernando Forte (55 anos de idade, Karipuna, trabalha há 30 anos na saúde, hoje chefe substituto da CASAI-Oiapoque), quando a saúde passou para SESAI melhorou ainda mais a assistência à saúde indígena. Ainda informa que hoje os Galibi-Kali'na, Galibi-Marworno, Karipuna e Palikur estão incluídos em vários Programas de Saúde, por exemplo, saúde da criança, da mulher e do idoso, que envolve também o acompanhamento de hipertensos e diabéticos, e saúde bucal, onde há um acompanhamento de odontólogos que desenvolvem ações voltadas mais a prevenção. Esses atendimentos são realizados na própria aldeia e na cidade de Oiapoque.

O acúmulo do lixo industrial é um grande problema na aldeia Kumarumã, pois as pessoas levam da cidade para aldeia muito material descartável como sacos plásticos, enlatados, pilhas, baterias, objetos de metal, etc. Há lixos que podem ser queimados e outros não e isso vai se acumulando prejudicando o meio ambiente, por exemplo, se esses lixos forem jogados no rio vão contaminar e prejudicar a saúde dos peixes, animais e plantas que vivem ali, a água e as pessoas. Na terra, contaminam o solo e os animais.

3.2.5. A Educação

O ensino escolar oficial na região do rio Uaçá teve início entre as décadas de 20 e 30 do século XX, através do SPI (Serviço de Proteção ao Índio), com o apoio de algumas lideranças como: o Capitão Camilo Narciso, Major Jeannet Alexandre, delegado Manoel Jerônimo e o chefe de posto Eurico Fernandes, do SPI.

De acordo com Silva (2011), a educação escolar começou em uma das pequenas ilhas, chamada “pós” (posto), que fica no alto rio Uaçá, com o primeiro professor por nome Abelardo e sua esposa Melanim. Esse casal permaneceu poucos meses, pois houve um acidente com a espingarda do professor. Um indígena, por não conhecer e saber utilizar a espingarda, pegou e puxou o gatilho na direção de um dos parentes, matando-o na mesma hora. Daí o professor foi expulso da área do Uaçá e nunca mais voltou. Depois disso, passou aproximadamente cinco anos, em 1930, quando iniciou a implantação da primeira escola na aldeia Kumarumã, na época chamada de Vila de Santa Maria.

Após muita insistência dos órgãos do governo e resistência dos indígenas, em 1945, dessa vez sob o comando do SPI, voltou a funcionar o ensino escolar no rio Uaçá. Naquela época o objetivo de implantar uma escola era de “abrasileirar” todos os indígenas, principalmente os que viviam em áreas de fronteiras, ou seja, integrá-los a sociedade nacional.

Eles eram forçados a deixar sua cultura de lado para aprender a cultura do não índio. Com isso, na escola ensinavam a fazer horta para plantar verdura, cozinhar, lavar e costurar roupa, cantar o hino nacional, falar o Português, sendo que aquele que falar o patoá ou kheuól era submetido a castigos corporais, como palmatória, e ficar de joelho por vários minutos e até mesmo hora. Além disso, os professores incentivavam os alunos a comerem carne de boi e verduras.

A partir da década de 70 do século XX, com a atuação do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e FUNAI (Fundação Nacional do Índio), essa situação começou a melhorar para o povos indígenas e também, com o advento da Constituição Brasileira de 1988, estes grupos passaram a ter determinados direito como a uma educação diferenciada e específica, e que com o apoio do CIMI, implantaram o programa de educação bilíngue, considerando o patoá ou kheuól, como língua materna. Desde então, a Escola Camilo Narciso começou a ter um ensino bilíngue (kheuól e português) envolvendo inicialmente o ensino infantil, alfabetizando as crianças na língua kheuól, antes do ensino oficial (monolíngue - idioma português).

Atualmente a escola Camilo Narciso, conta com 42 professores indígenas, 04 técnicos administrativos e 10 funcionários de apoio indígenas, além dos professores do Sistema de Organização Modular de Ensino Indígena – SOMEI, que inclui indígenas e não indígenas. Possui um total de aproximadamente 800 alunos entre os seguintes níveis de ensino: Ensino Infantil, Ensino Fundamental do 1º ao 5º ano de nove anos e de 5ª à 8ª série, e Ensino Médio Modular. Hoje na escola é obrigatório o professor trabalhar a língua materna Kheuól com os alunos do ensino infantil e do 1º ao 4º ano do ensino fundamental e também da 5ª a 8ª série e ensino médio, através da disciplina Língua Materna, que é lecionada pelos próprios professores indígenas da aldeia.

A Escola Indígena Camilo Narciso funcionou durante um longo período num prédio construído pelo Governo do Estado do Amapá, que ocupava um espaço de 1.027m² de área construída em dois blocos, com 06 salas, incluindo a sala da direção. Há também 04 pequenas malocas construídas pela comunidade para atender os alunos do ensino infantil.

Com o crescimento do número de alunos e professores, o espaço da escola se tornou insuficiente para atender tantas pessoas, por isso que as lideranças dos povos indígenas da região (Galibi-Marworno, Galibi-Kali'na, Karipuna e Palikur) se articularam junto às escolas para reivindicarem ao Governo do Estado do Amapá a construção ou ampliação das escolas

nas aldeias. Através de muita articulação as reivindicações foram atendidas. Por isso, no ano de 2012, iniciou-se a construção de uma nova escola em Kumarumã, na ponta que se chama Vila Nova, para atender os alunos da 5ª a 8ª série do ensino fundamental e ensino médio. A mesma ficou pronta e com previsão de ser inaugurada em agosto de 2014, e por apresentar algumas irregularidades estruturais não aconteceu. Porém, como a escola antiga não tem espaço suficiente para atender os alunos, o diretor da escola, juntamente com os professores, se reuniram e decidiram mudar para trabalhar na escola nova em maio de 2014. E o prédio da antiga escola foi cedido para a prefeitura municipal de Oiapoque, onde o ensino de educação infantil e o ensino fundamental de nove anos, com turmas do 1º ao 3º ano, passaram a ser de responsabilidade do município.



Estrutura da nova Escola Indígena Estadual Camilo Narciso
Fonte: Arquivo do Autor, 2015.

A educação melhorou muito nos últimos anos, muitos indígenas acadêmicos cursaram e cursam o ensino superior no Campus da UNIFAP/Oiapoque, no Curso de Licenciatura Intercultural Indígena, juntamente com indígenas de outras etnias. Este curso começou em 2007 e já se formaram três turmas, além de cinco turmas que estão cursando ou se encontram em fase de conclusão. Entre os que já se formaram alguns já atuam no SOMEI, junto aos professores não índios. De acordo com o currículo escolar Galibi-Marworno de Kumarumã, hoje a Escola Camilo Narciso tem como objetivo proporcionar ao povo Galibi-Marworno uma educação voltada para a sua realidade, que respeite e valorize sua própria cultura, tradição, costumes e crenças, e, ao mesmo tempo, que seja feita pelo indígena e para o indígena, por isso deve ser cultural, intercultural, comunitária, diferenciada e bilíngue, voltada para os interesses do povo e que contribua para a formação de uma sociedade crítica e justa. Ou seja, a partir da formação dos indígenas no Curso de Licenciatura Intercultural Indígena da

UNIFAP, pretende-se construir um modelo específico de educação para os Galibi-Marworno, onde possam incluir todas as necessidades culturais de seu povo.

Hoje os indígenas de Kumarumã valorizam bastante o processo de ensino escolar, pois oferece condições de conhecer e valorizar a sua própria cultura, com objetivo de obter mais conhecimentos e formação em diversas áreas de conhecimentos, visando defenderem seus direitos e garantir um futuro melhor para toda a comunidade, pois, a educação escolar hoje possibilita acompanhar e debater a diversidade cultural e a evolução do mundo na contemporaneidade.

3.2.6. A cultura tradicional indígena, a religião e o lazer

O artesanato

Os Galibi-Marwono são grandes sabedores e conhecedores de seu mundo, artistas e mestres-artesãos culturalmente reconhecidos que dominam muito bem os conhecimentos e as técnicas de um conjunto de objetos ricos e diversificado, como cesta, peneira, tipiti, escultura de madeira, chapéu plumária, remo, arma para pesca, coroa, cuias, prendedor de cabelo e adorno dorsal (*butxe*), além do colar, pulseira e anel feitos de sementes, miçangas, dente de macaco e ossos de animais. O artesanato é um processo tradicional de objetos manufaturados que mostra toda a arte, ciência e tecnologia desenvolvidas tanto pelos Galibi-Marwono como também pelos Karipuna, Palikur e Galibi-Kali'na e que fazem parte de suas culturas material e imaterial. A produção artesanal na comunidade indígena de Kumarumã é uma manifestação cultural bastante relevante, tanto do ponto de vista interno como externo, por exemplo, a diversidade e riqueza da produção artesanal e artística de seu povo como também para fins de comercialização e alternativa de subsistência. A produção do artesanato indígena cresceu bastante nos últimos anos, principalmente com a inauguração do Museu Kuahí dos Povos Indígenas de Oiapoque, em 2007, que incentivou muitos jovens a confeccionar e criar novos modelos de artesanatos. E atualmente a Escola Camilo Narciso promove anualmente a semana cultural, que já faz parte do calendário escolar, onde os alunos juntamente com seus pais confeccionam diversos tipos de artesanatos e expõem para à venda em pequenas barracas de palhas montadas pelos professores e alunos, em frente o centro comunitário da aldeia. Essa manifestação cultural reúne toda a comunidade.



Semana Cultural em Kumarumã
Fonte: Foto cedido pelo acadêmico Michel Santos Silva, 2015.



Exposição de artesanatos Galibi-Marworno
Fonte: Arquivo do Autor, 2012.

O senhor Manoel Azemiro Charles (62 anos, Galibi-Marworno) é um grande mestre-artesão e o único que dominam as técnicas de diversos tipos de artesanatos galibi-marworno, principalmente a parte da cestaria e da plumária. Segundo ele muitos objetos artesanais deixaram de ser confeccionados, por exemplo, jamaxi de cipó titica, pacará de guarumã, tipiti, paneiro, entre outros. Hoje ele é o único especialista que trabalha constantemente na confecção da peneira de guarumã e todo mês recebe várias encomendas. Hoje a sua vontade é tentar revitalizar a confecção desses artesanatos que foram ou que estão sendo “esquecidos”, por meio de oficinas juntamente com a escola, como já está acontecendo, e a comunidade ou transmitir a seus próprios filhos. Relatou ainda que está ficando com a idade avançada e todos esses conhecimentos e técnicas que ele têm sobre o artesanato galibi-marworno correm sérios riscos de serem esquecidos, por isso um de seus filhos está sendo preparado por ele para dar continuidade nesse trabalho.

Outro tema que merece destaque é a relação entre o avanço tecnológico e a cultura indígena tradicional no âmbito da aldeia Kumarumã. O que podemos constatar é que o avanço da tecnologia é um fato transformador e agravante que chegou aceleradamente nas aldeias indígenas, trazendo muitas novidades para a população, e, especialmente por estar despreparada, gerou alguns conflitos sociais e culturais que atingiram principalmente as novas gerações. Isso se tornou um motivo de preocupação para os acadêmicos do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena da UNIFAP, professores e lideranças indígenas de Oiapoque. Hoje em Kumarumã quase todas as famílias possuem em suas residências máquina de lavar roupa, freezer, fogão à gás, televisão, antena parabólica, aparelho de dvd, micro system, ventilador e bomba d’água, além de celular, notebook, câmera fotográfica digital, filmadora, tabletes e aparelho de vídeo game. Segundo os moradores mais antigos, antes

quando não existia energia elétrica e televisão na aldeia, as pessoas usavam lamparinas ou velas à noite e havia um momento antes de dormi em que os pais contavam histórias e mitos do seu povo a seus filhos, mas hoje há uma usina que gera energia para toda a comunidade, das 17:00 hs às 23:00, e quando não há energia comunitária algumas famílias funcionam os grupos geradores particulares para assistir jornal, novela, filme e jogar game. Por causa dessas modificações o costume de contar histórias à noite não existe mais. Mas, por outro lado os indígenas ficam atualizados dos fatos que ocorre no Brasil e no mundo, por meio dos jornais.

Durante a realização de um minicurso sobre *educação tradicional* que ministrei em junho de 2015, na aldeia Kumarumã, para 30 participantes de 13 a 24 anos de idade, perguntei a eles o que achavam da chegada da tecnologia na aldeia, todos demonstraram preocupação com as mudanças na cultura galibi-marworno, principalmente a desvalorização do conhecimento tradicional, que é o principal responsável pela preparação e formação da pessoa indígena. Os participantes ainda ressaltaram que a partir do século XXI a tecnologia de fora trouxe grandes avanços para a comunidade, por exemplo, diminuiu o tempo de trabalho nas atividades agrícola, pesca, caça e até mesma na confecção de determinados artesanatos, porém mostraram preocupação em relação à cultura indígena tradicional com esse processo, cultura essa que deve ser valorizada e praticada.

No depoimento do senhor Manoel Azemiro Charles percebe-se um descontentamento com essas transformações da cultura, pois ele confessa que a sua formação como mestre-artesão não foi fácil. Ainda criança seus pais se separaram e teve que ser criado pelo seu padrasto, que também era um grande artesão, e desde cedo aprendeu a caçar, pescar, confeccionar artesanatos e construir canoas, muita das vezes contava com o auxílio e ajuda de outras pessoas experientes e que não eram seus parentes, mas amigos de seu padrasto. Tudo que aprendeu foi observando os mais velhos fazendo e tentava imitá-los, já que seu pai não estava por perto para ensiná-lo, com essa dedicação foi aprendendo e descobrindo as técnicas e habilidades de todo tipo de artesanato, e criando novos modelos. Segundo ele, essa formação levou décadas para ser concluída e não foi numa sala de aula fechada que conseguiu se desenvolver, mas sim em lugares abertos tendo contato direto com as coisas que desejava aprender. E ainda aponta que parece que os conhecimentos dos antigos não têm mais valor, pois a nova geração não dar mais valor a esta riqueza cultural que temos e estão deixando de praticar aquilo que os nossos antepassados nos deixaram de valor para adquirir aquilo que vem de fora, que não pertence aos indígenas, antes apaga o que aprendemos com os nossos

pais ou avós, as nossas raízes. No final ele deixa uma pergunta: "Se continuar assim será que as futuras gerações vão saber dessas nossas riquezas?"

A Religião

Atualmente os Galibi-Marworno possuem a religião cristã (católica e evangélica) e o xamanismo. Desde a década de 1970, por causa da atuação do CIMI, a grande maioria frequenta o catolicismo, pois segundo eles permite a convivência com os rituais xamânicos e as pajelanças. Mas no ano de 2.000 foi implantada uma igreja evangélica da Batista, através de um casal de missionários que vieram como professores de 1ª a 4ª série para trabalhar na Escola Camilo Narciso e também numa missão evangelística. Mas a história de contato dos Galibi do Uaçá com a religião cristã começa muito antes da entrada e atuação de instituições dentro das comunidades indígenas. Recentemente, em 2013, foi implantada pelos próprios pastores indígenas da aldeia Kumarumã uma igreja da Assembleia de Deus, bem no centro da aldeia, esta iniciativa fez com que mais da metade da população se convertesse ao evangelismo. O xamanismo, por sua vez, continua sendo praticado anualmente através dos rituais de cura, da dança do Turé, entre outros. O Turé é realizado todo ano dentro e fora da aldeia, principalmente durante as datas comemorativas, por exemplo, dia do índio e semana cultural, sempre coordenado e assessorado pelo pajé.



Evento cristão

Fotos: Missionário Wendel Barbosa. 2013.



Evento Xamânico

Fonte: Fotos extraídos do livro Turé dos Povos Indígenas de Oiapoque, Museu do Índio/Iepé, 2009.

A entrada das religiões católicas e protestantes marcaram profundamente as relações sociais e culturais da aldeia. A religião católica foi introduzida na aldeia na década de 1970, por meio do CIMI (Conselho Indigenista Missionário), na pessoa do padre Nello Ruffaldi. Segundo Gabriel (2011), não foi uma tarefa tão difícil para o CIMI convencer e converter os indígenas ao catolicismo. Já a entrada da religião evangélica iniciou-se em 1998, quando chegou à aldeia um casal evangélico, o pastor Carlos e sua esposa, que vieram lecionar na Escola Camilo Narciso, ao mesmo tempo começaram uma missão evangelística através da celebração de cultos evangélicos, com isso, no ano de 2.000, foi implantada na ponta da Bacaba a 1ª igreja evangélica em Kumarumã, a Igreja Batista, influenciando na vida social, cultural, política e econômica das famílias que residem próximas dali. Esta iniciativa proporcionou cada vez mais a conversão de membros e famílias à religião evangélica, alcançando até os que eram do catolicismo e xamanismo, e isso gerou controvérsia e contradição dentro da aldeia, causando divisões por parte de algumas famílias ou grupos e enfraquecendo a prática da dança do Turé, o ritual de cura (*xitoto* ou cantarola) e o *potá*, ou sopro, que segundo a religião xamânica é também uma forma de cura. Recentemente, em 2013, os pastores indígenas de Kumarumã implantaram outra igreja da Assembleia de Deus, no centro da aldeia, incentivando e convencendo mais da metade da população a frequentar e se converter a religião evangélica, principalmente os jovens, que antes traziam muitos problemas para a comunidade, por exemplo, desobediência aos pais, as normas internas e prejuízos na vida de outras pessoas. Segundo o cacique Paulo Roberto da Silva, depois que os jovens passaram a frequentar a igreja diminuiu bastante o alcoolismo, o uso do cigarro, entre outras, e hoje a comunidade está mais tranquila quase não há problemas para o cacique e o conselho resolverem.

As Festas e outros eventos

Os Galibi-Marworno realizam anualmente as grandes festas: de Santa Maria, do Divino Espírito Santo, festa de São Benedito e as festas das igrejas evangélicas Batista e Assembleia de Deus de Kumarumã, além do Turé e outras comemorações. A festa Santa Maria, padroeira da aldeia, realizada entre os dias 4 a 6 e 14 a 16 de agosto, da qual participam também indígenas de outras etnias da região, os não índios que vem da cidade de Oiapoque, da Guiana Francesa e das comunidades de Vila Velha, Taperebá e Cassiporé, localizadas ao longo do rio Cassiporé. Geralmente três dias antes são realizados grandes torneios de futebol masculino e feminino, nos quais participam os times da comunidade e os

times visitantes. São primeiramente três dias de festa, iniciados com a realização de uma procissão ou xahite/kheuól com a imagem da Santa Maria, que passa de casa em casa arrecadando contribuições em dinheiro, mercadorias ou frutas. A procissão reúne festeiros, membros da comunidade, além de músicos que cantam, tocam viola, pandeiro e tambor. Todos que acompanham a procissão usam fitas de várias cores amarradas no braço ou no pescoço. Neste primeiro momento é levantado o mastro da festa cheio de diversas frutas (banana, abacaxi, cana-de-açúcar, cupuaçu, etc.), que marca o início da festa. Esta festa é denominada na região de “festa da levantação do mastro”. Após pausa de uma semana, o evento é finalizado com mais três dias de festejo, ou seja, esse segundo momento é a festa da derrubação do mastro, onde ocorre outra procissão com a santa, denominada *meialo/kheuól*, dessa vez é de barco, no rio, acompanhados de outros barcos e voadeiras. Nesse momento o mastro é derrubado anunciando o fim da festa. Além das procissões e da derrubação do mastro, ocorre também as missas, ladainhas na igreja realizadas pelos diáconos indígenas da aldeia. Também é nesse momento que são escolhidos os festeiros para o ano seguinte.



A realização da procissão em Kumarumã
Fonte: foto extraído do livro Povos Indígenas do Amapá e Norte do Pará, Iepé 2003.

Os bailes são realizados no centro comunitário ou casa de festa, onde toda a comunidade participa juntamente com os visitantes dançando vários ritmos musicais, por exemplo, lambada, carimbó, zouk, forró, dance e melody, além de beber e comer à vontade tudo por conta dos festeiros, responsáveis pela realização do evento.

O Turé é uma festa tradicional e sagrada realizada pelos Galibi-Marworno em agradecimento aos karuãnas, seres invisíveis que vivem no outro mundo, pelas curas que eles realizam através do pajé. Os Karipuna, do rio Curipi também realizam esta festa. O Turé é um

momento em que a comunidade de Kumarumã se reúne para dançar, cantar e beber bastante caxixi (bebida fermentada feita à base da mandioca e da batata doce), juntamente com o pajé e os karuãnas que vêm participar e ouvir o pajé e os ajudantes ou palikás cantarem várias vezes numa noite sem repetir os cantos, pois há uma dança e um canto para cada karuãna que vem do mar, da mata, dos rios, lagos e do espaço, ou seja, os cantos são para chamar os karuãnas que somente o pajé pode vê-los e usa o maracá e os cigarros de tauari para manter contatos com eles. O turé ou flauta, *sinál/patuá* ou *karamatá/galibi*, também é o nome do instrumento de sopro feito de um tipo de taboca que serve para acompanhar os cantos, danças e também para chamar os karuãnas.

O Turé é realizado no espaço sagrado chamado de *Laku*, que é cercado por varas denominadas *piroro/patuá* ligadas uma na outra por fios de barbantes ornamentadas com bolas de algodão, penas de garça e arara. O Turé é realizado durante a primeira lua cheia de outubro, quando as roças já estão roçadas e derrubadas e espera-se secar para a queimada, ou seja, é um período que os participantes do Turé estão menos atarefados com as roças. É durante esse intervalo que o pajé e a comunidade determinaram o momento ideal para a realização deste evento. Esta festa é denominada de “Turé de verdade”, quando há presença de Karuãnas. Mas pode ser realizado o Turé em qualquer momento ou data comemorativa da aldeia, por exemplo, uma apresentação no dia do índio, durante a semana cultural promovida pela Escola Camilo Narciso ou quando chega alguma autoridade importante na aldeia, por exemplo, o Governador do Estado do Amapá, entre outras.



Laku - Espaço sagrado da realização do Turé
Fonte: Desenho extraído do livro Turé dos Povos Indígenas de Oiapoque, 2009.

O pajé é um grande líder espiritual, conhecedor das plantas medicinais e pessoa que tem contato com o mundo dos invisíveis é ele quem anuncia e comanda a festa. Algumas pessoas já nascem com o dom de ser pajé, outras são preparados por pajés mais experientes ou herdaram dons dos pajés que já faleceram.

Os objetos que fazem parte do Turé são os grandes bancos da cobra grande, do jacaré e um enorme mastro que fica no centro do laku aonde os seres invisíveis que vem do espaço pousam e descem. O banco do pajé, que é representado por um pássaro, fica no pé do mastro central ao lado do pacará, o cesto onde ele guarda o maracá, cigarros de tawari e demais objetos sagrados. O banco kadaikaru ou espadarte onde sentam palikás e algum convidado. O maracá de cabo curto e longo, os quatro tipos de flautas (*mãmã/grande*, *mitã/meio*, *pitxi/pequeno* e o *kuti*, que é uma espécie de buzina feita de bambu tocada nos intervalos das danças), Os homens usam o *kalēbe* (tanga), que é um pedaço de pano vermelho preso à cintura, por cima da calça comprida, além do *butxe* masculino (flor), *kuhun* (coroa) de penas de arara e *plimaj* (chapéu de penas) na cabeça. As mulheres enfeitam o corpo com *kuhun*, colares de miçangas e *butxe* feminino. Usam saia de buriti ou de pano nas cores preta, vermelha ou verde e as blusas varia de cor. Tanto os homens como as mulheres pintam o rosto, braços e barrigas com diferentes marcas, por exemplo, *kuahí*, *patage kasab*, *kai atxipa*, *kai txuhi*, *kai totxi*, *dãdjilõ*, *iarari*, *ximẽ dji lavi*, *mak kulev*, entre outras.

O Turé dura até o caxixi terminar uma, duas ou três noites, parando ao amanhecer e continuando no final da tarde e sempre é finalizado com a dança e o canto da cobra grande.



A dança do Turé

Fonte: Foto extraído do livro Turé dos Povos Indígenas de Oiapoque

Dentro do espaço sagrado chamado de *laku* existe regras que são muito rígidas, por exemplo, os participantes não podem atravessar os bancos, pois estes têm *karuãna*, nem podem sair por baixo dos fios do *pirorô* (varas); pois seria um desrespeito aos seres invisíveis.

Também é proibido qualquer bagunça ou querer namorar dentro do *laku*. A pessoa que desobedecer a essas normas recebe um castigo chamado *lamãn*, ela terá de sentar no banco Urubu que fica fora do *laku* e tomar duas cuias grandes cheias de caxixi, sendo que a primeira é obrigada a tomar tudo, sem deixar derramar, mas pode pedir ajuda a outros participantes para tomar a segunda cuia.

Os Jogos Olímpicos Indígenas

O futebol está presente já há bastante tempo dentro das comunidades indígenas, quase todas as aldeias possuem um campo de futebol. O futebol é um meio de brincar e se divertir cotidianamente nos finais de tarde com os amigos, chamada de “pelada”. No caso da comunidade de Kumarumã que possui quase 20 times de futebol incluindo masculino e feminino. Durante os finais de semana ou dois dias antes da festa de padroeira da aldeia são realizados grandes torneios de futebol. A premiação dos vencedores é de acordo com a decisão dos participantes que reúnem e decidem antes do início da competição. E anualmente é realizado o campeonato masculino de futebol.

Também acontece anualmente nas cinco áreas indígenas (rio Uaçá, rio Urucauá, rio Curipi, BR-156 e rio Oiapoque) envolvendo as três Terras Indígenas (Galibi, Juminã e Uaçá), os Jogos Olímpicos Indígenas. Primeiramente ocorrem as seletivas nas cinco áreas, por exemplo, as aldeias que pertencem uma dessas áreas irão competir entre si, em seguida os times classificados competirão com os outros times das demais áreas também classificados, mas vai ser no outro momento e numa única aldeia. Essa competição geral reúne todos os atletas dos povos indígenas Galibi-Marworno, Galibi-Kali’na, Karipuna e Palikur, além dos Wajãpi, Tiryó e Apalaí que também participam. Durante os jogos olímpicos são realizadas várias competições, por exemplo, arco e flecha, zarabatana, canoagem, corrida com tora e com jamaxi, pescaria, cabo de guerra, subida no açazeiro, natação, futebol de campo masculino e feminino, pintura corporal, danças de vários ritmos, entre outras.



Jogos Olímpicos Indígenas do Amapá e Norte do Pará, na aldeia Manga.
Fonte: Arquivo do Autor, 2011.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos últimos anos ocorreram muitas mudanças dentro da aldeia Kumarumã, principalmente a partir da década de 1970, quando o CIMI e a FUNAI passaram a atuar firmemente nos Povos Indígenas da região de Oiapoque, posteriormente o ingresso de organizações indígenas, governamental e não governamental, e o movimento indígena, que vem se fortalecendo cada vez mais, assumiram também papel preponderante nesse processo de "encontros" e "desencontros", divergências e diálogos, equilíbrios e confrontos, entre as culturas indígenas e não indígenas. A modernização trouxe muitas novidades tecnológicas, especialmente para os jovens, deflagrando grandes metamorfoses e interrogações: como conciliar o novo, as informações que circulam no ciberespaço e as inovações tecnológicas, com a cultura tradicional indígena? Como fazer com que os jovens indígenas valorizem a sua própria cultura? Como olhar criticamente as culturas de fora? Como trabalhar as transformações que ocorreram no contexto social, cultural e econômica, que por um lado facilitaram a qualidade de vida da população de Kumarumã, mas por outro acabou afetando alguns aspectos da cultura indígena e criando certos conflitos internos? São questões que devem ser abordadas sistematicamente e essa é uma das funções destes Núcleos Museológicos Virtuais, que são fomentados pela museologia comunitária ou social. Tal abordagem museológica busca um lugar (tempo x espaço x meio) para as "falas" das ditas culturas "periféricas" ou das "minorias" na contemporaneidade. Este movimento por uma nova museologia, que teve início ainda nas décadas de 60 e 70 do século XX, busca abrir espaços as "vozes" dos grupos excluídos e periféricos, frente ao crescente processo de massificação cultural capitaneado pelos meios de comunicação de massa, tendo no ciberespaço seu principal ambiente de proliferação. Entrar, dialogar e/ou divergir, apreender e deixar ser apreendido, enfim, lidar com a diversidade cultural de forma crítica parece ser o grande desafio do momento. Nessa perspectiva é que foi realizado meu trabalho, onde o arcabouço teórico-metodológico da museologia e áreas afins foram acionados, contudo eu tive a liberdade de falar do meu povo e da minha aldeia, bem como sistematizar tais conhecimentos por meio do Núcleo Museológico. Também houve um diálogo com a tecnologia, já que o Núcleo é virtual, imaterial, cabe em um CD ou pen-drive. Nessa perspectiva, abre-se a possibilidade de uma ação museológica metamorfósica, vários outros colegas indígenas podem prestar contribuições.

Finalmente, no mundo contemporâneo, musealizar é, antes de tudo, uma ação de convivência e sobrevivência, de resistência e luta, de erros e acertos, de vitórias e derrotas, mas, especialmente, de afeto e solidariedade.

Referencias Bibliográficas

- ATA DA XI ASSEMBLEIA DOS POVOS INDÍGENAS DO OIAPOQUE-AP. Aldeia Kumarumã, agosto de 2012.
- ASSOCIAÇÃO DOS POVOS INDIGENAS DO OIAPOQUE. Plano de Vida dos índios e organizações indígenas do Oiapoque. Oiapoque: APIO, 2009. 45p. il.
- CAPIBERIBE, Artionka. Batismo de Fogo: os Palikur e o Cristianismo/Artionka Capiberibe. – São Paulo: Annablume; Fapesp; Nutri, 2007.
- CHAGAS, Mário de Souza. A imaginação museal: Museu, memória e poder em Gustavo Barroso, Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro. – Rio de Janeiro: MinC/IBRAM, 2009. 258 p.; 16 x 23 cm. – (Coleção Museu, memória e cidadania).
- CLIFFORD, James. “Museologia e contra-história: viagens pela Costa Noroeste dos Estados Unidos”. In: ABREU, Regina e CHAGAS, Mário. Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro, DP&A, 2003.
- DICIONÁRIO CRIOLO KARIPUNA/Português/PORTUGUÊS/Criolo Karipuna. Por Alfred W. Tobler. Publicação do Summer Institute of Linguistics, Brasília – DF, 1987.
- Folder A Roça e o Kahbe / A produção de farinha de mandioca no Oiapoque, dezembro de 2011.
- GABRIEL, Oberto Maciel. Aspectos Históricos da aldeia Kumarumã (2000 a 2010): Trabalho de Conclusão de Curso. Oiapoque – AP, 2011.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. Povos indígenas no Amapá e norte do Pará: quem são, onde estão, quantos são, como vivem e o que pensam / Dominique Tilkin Gallois, Denise Fojardo Grupioni. – São Paulo: Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo, 2003.
- IBERMUSEUS 1 (2007: SALVADOR, BA): Panoramas Museológicos da Ibero-América / NASCIMENTO JUNIOR, José do e CHAGAS, Mário de Souza (organizadores) – 2ª edição – Brasília, DF: Instituto Brasileiro de Museus, 2010.
- Livro A Roça e o Kahbe / Produção e Comercialização da Farinha de Mandioca. Museu Kuahí e IEPÉ, São Paulo, 2011.
- Museu de Astronomia e Ciências Afins – MAST / Museus Instituição de Pesquisa. Organização de: Marcus Granato e Claudia Penha dos Santos. – Rio de Janeiro: MAST, 2005. 100p. (MAST Colloquia; 7).
- OLIVEIRA, João Batista Gomes. Museus de arte em metamorfoses... - Macapá – AP: UNIFAP, 2013.
- Política nacional de museus / organização e textos, José do Nascimento Junior, Mário de Souza Chagas. – Brasília: Minc, 2007. 184 p.: il. Color.
- Política nacional de museus: relatório de gestão 2003-2006 / Ministério da Cultura,

- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Departamento de Museus e Centros Culturais. _ [Brasília]: MinC/IPHAN/DEMU, 2006.144 p.
- Povos Indígenas no Brasil: 2006-2010/(editores gerais Beto Ricardo e Fany Ricardo). São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.
 - Povos Indígenas no Brasil 3 Amapá/Norte do Pará: (Coordenador geral Carlos Alberto Ricardo). – São Paulo: CEDI, 1983.
 - Povos Indígenas no Pará e Amapá. Pe. Nello Ruffaldi e Ir. Rebeca Spires. Conselho Indigenista Missionário – CIMI, Regional Norte II (PA – AP), janeiro 2002.
 - Projeto Político Pedagógico, Escola Indígena Estadual Camilo Narciso, Kumarumã/Oiapoque – AP, 2009.
 - RELATÓRIO PRELIMINAR: Estudos Etnoecológico nas Terras Indígenas Uaçá, Galibi e Juminã. Consultores responsáveis: profa. Dra. Lux Vidal e profa. Isabelle Giannini. Outubro de 2005.
 - SANTOS, Maria Célia T. Moura: Encontros museológicos – reflexões sobre a museologia, a educação e o museu / Maria Célia T. Moura Santos. - Rio de Janeiro Minc/IPHAN/DEMU, 2008. 256p: (Coleção Museu, Memória e Cidadania, 4).
 - SILVA, Jaciara Santos. A Formação do Grau Kheuól falado pelos Galibi-Marworno: Trabalho de Conclusão de Curso. Oiapoque – AP, 2011.
 - TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. No Bom da Festa: O Processo de Construção Cultural das Famílias Karipuna do Amapá/TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.
 - TURÉ dos povos indígenas do Oiapoque. Rio de Janeiro, São Paulo: Museu do Índio, IEPÉ, 2009.
 - VIDAL, Lux. A Cobra Grande: uma introdução à cosmologia dos Povos Indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque – Amapá. 2ª ed., Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009.
 - VIDAL, Lux Boelitz. Povos Indígenas do Baixo Oiapoque: o encontro das águas, o encruzo dos saberes e a arte de viver. 2ª ed. Rio de Janeiro: Museu do Índio e Iepé, 2009.
 - VIDAL, Lux Boelitz. Galibi-Marworno: cotidiano e vida ritual, Disponível no site do Iepé (<<http://www.istitutoiepe.org.br>). Acesso em 09/07/2013.
 - VIDEO, “**Foi assim que me disseram...**”, um documentário de Chico Paes. Projeto Resgate Cultural entre os Povos Indígenas de Oiapoque, Amapá, 2005 e 2006.
 - VIDEO, *Criando Corpo em Kumarumã*, de Antonella Tassinari. Oiapoque e Rio de Janeiro, julho de 2013.
 - VOCABULÁRIO PORTUGUÊS – PALIKUR – KHEUOL. Edição preliminar e experimental, Sociedade Internacional de Linguística. Vocabulário Experimental – Balém, Pará – 2004.

- <http://www.minom-icom.net/>. Acesso em 09/07/2014
- <http://www.museus.gov.br/os-museus/o-que-e-museu/>. Acesso em 05/11/2015
- <http://www.ibram.br>. Acesso em 05/11/2015

FONTES ORAIS

- **CHARLES**, Manoel Azemiro, (62 anos de idade, mestre-artesão e pescador de Kumarumã). Entrevista realizada por Davi Felisberto dos Santos em 04/08/2015, na cidade de Oiapoque.
- **FORTE**, Fernando, (Karipuna/ 55 anos de idade / Chefe substituto da CASAI Oiapoque). Entrevista realizada por Davi Felisberto dos Santos em 12/08/2015, na cidade de Oiapoque.
- **MAURÍCIO**, Lúcio, (Galibi-Marworno/61 anos de idade/artesão e ajudante do pajé José Andrade). Entrevista realizada por Davi Felisberto dos Santos, Hugo Maia, Clarissa e Emille em 07/10/2014, na aldeia de Kumarumã.
- **MONTEIRO**, José Andrade, (Galibi-Marworno/83 anos de idade/ pajé da aldeia Kumarumã). Entrevista realizada por Davi Felisberto dos Santos, Hugo Maia, Clarissa e Emille em 08/10/2014, na aldeia de Kumarumã.
- **SANTOS**, Felizardo dos (67 anos de idade, ex-chefe de posto - Funai em Kumarumã e ex-cacique, vereador de Oiapoque). Entrevista realizada por Davi Felisberto dos Santos em 2009, na aldeia Kumarumã e Oiapoque.
- **SANTOS**, Maria Jovelina dos (59 anos de idade, agricultora e esposa de grande liderança/idade). Entrevista realizada por Davi Felisberto dos Santos em 2014 na cidade de Oiapoque.
- **SANTOS**, Nilton Roberto dos, (46 anos de idade, trabalha na saúde desde 1987 e hoje técnico em microscopista de Kumarumã) Entrevista realizada por Davi Felisberto dos Santos em 25/07/2015, na cidade de Oiapoque.
- **SANTOS**, Sérgio dos, (Galibi-Marworno/ 44 anos de idade/ presidente do condisi(Conselho Distrital de Saúde Indígena Amapá e Norte do Pará) e da OINAK (Organização Indígena da Aldeia Kumarumã), e gerente do Museu Kuahí). Entrevista realizada por Davi Felisberto dos Santos em 17/08/2015, na cidade de Oiapoque.
- **SILVA**, Paulo Roberto da, (63 anos de idade, ex-cacique da aldeia Kumarumã e presidente do Conselho de Cacique dos Povos Indígenas de Oiapoque - CCPIO). Entrevista realizada por Davi Felisberto dos Santos em 12/04/2014 na cidade de Oiapoque.
- **Turma dos participantes do minicurso sobre “Educação Tradicional”**, ministrado por Davi Felisberto dos Santos, entre 15 a 19/06/2015, na aldeia Kumarumã.

LISTA DE SIGLAS

ICOM - Conselho Internacional de Museus

IBRAM - Instituto Brasileiro de Museus

UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

MINOM - Movimento Internacional por Nova Museologia

SPI - Serviço de Proteção ao Índio

CIMI - Conselho Indígena Missionário

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

CASAI - Csa do Índio**SESAI -**

SESAI - Secretaria Especial de Saúde Indígena

CONDIS - Conselho Distrital de Saúde Indígena

OINAK - Organização Indígena da Aldeia Kumarumã

SOMEI - Sistema de Organização Modular de Ensino Indígena

AMIM - Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão de Oiapoque