



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO PROGRAMA DE PÓS-
GRADUAÇÃO / MESTRADO EM DESENVOLVIMENTO REGIONAL

JULIANA DA COSTA CASTRO

AS NARRATIVAS ORAIS DOS WAJÃPI DO AMAPARI/AP: HISTÓRIA
E IDENTIDADE

MACAPÁ
2020

JULIANA DA COSTA CASTRO

**AS NARRATIVAS ORAIS DOS WAJÃPI DO AMAPARI/AP: HISTÓRIA
E IDENTIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação / Mestrado em Desenvolvimento Regional da Universidade Federal do Amapá, como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Desenvolvimento Regional.

Orientador: Prof. Dr. Yurgel Pantoja Caldas

MACAPÁ

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) Biblioteca
Central da Universidade Federal do Amapá
Elaborado por Mário das G. Carvalho Lima Júnior – CRB-2/1451

Castro, Juliana da Costa.

As narrativas orais dos Wajãpi do Amapari/AP: história e identidade
/ Juliana da Costa Castro; Orientador, Yurgel Pantoja Caldas. -
Macapá, 2020.

91f.

Dissertação (Mestrado) - Fundação Universidade Federal do Amapá,
Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional.

1. Indígenas - Amapá - Brasil. 2. Narrativas orais documentadas. 3.
Identidade. I. Caldas, Yurgel Pantoja Caldas; orientador. II. Fundação
Universidade Federal do Amapá. III. Título.

CDD - 980.41 / C355n

JULIANA DA COSTA CASTRO

**AS NARRATIVAS ORAIS DOS WAJÃPI DO AMAPARI/AP: HISTÓRIA E
IDENTIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação / Mestrado em Desenvolvimento Regional da Universidade Federal do Amapá, como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Desenvolvimento Regional.

Aprovado em: _____

Banca Examinadora:



Prof. Dr. Yurgel Pantoja Caldas
Avaliador Interno / MDR / UNIFAP



Prof. Dr. Ricardo Ângelo Pereira
Avaliador Interno / MDR / UNIFAP



Prof. Dr. Handerson Joseph

Avaliador Externo / PPGEF

Resultado: _____

À minha amada mãe Sylvania Castro e meus amados avós maternos, José e Glória, meu sangue e meus orgulhos. Sempre lutaram para que eu pudesse me formar e lutar por aquilo que acredito.

À minha esposa Adriana Castro, pelo amor que compartilhamos, pelos sonhos já conquistados e os que ainda serão. Você é meu grande amor!

À Profa. Adelma Barros-Mendes, que foi a primeira pessoa a acreditar em mim quando cheguei à Unifap em 2010, como caloura, mostrando-me o caminho da ciência.

AGRADECIMENTOS

A Deus, meu pai, por ser meu norte de vida;

À Nossa Senhora Aparecida pela fé e intercessão junto ao Pai;

Ao meu orientador Yurgel Caldas, por acreditar no meu trabalho e pela disposição em abrir caminhos de conhecimentos sobre um tema que há eu queria trabalhar na academia. Obrigada, professor! Lembrarei sempre de sua simplicidade, respeito e competência;

Ao Handerson Joseph, pela colaboração maravilhosa em meu projeto de qualificação;

Aos professores Ricardo Ângelo e José Francisco, pela paciência e troca de ideias que resultaram em bons trabalhos dentro e fora da sala de aula;

Ao professor Daniel Chaves, que abriu outros caminhos de produção acadêmica, além de sempre ter uma palavra de incentivo para vencer esse mundo da universidade;

Aos meus colegas de mestrado, turma 2018, que foram feitos para me receber, na minha inquietude eterna e eles na calma, especialmente a minha amiga Débora;

Aos amigos-irmãos Tiago e Poliana, que caminham comigo há 17 anos, sempre com respeito e amor mútuos;

Ao Colegiado de Letras/Francês, Campus do Oiapoque, da Universidade Federal do Amapá/UNIFAP, por entender meus deslocamentos/afastamentos para o mestrado;

Ao Programa de Pós-Graduação Mestrado em Desenvolvimento Regional, pelos saberes despertados.

“E por que eu não gostava de que me chamassem de índio? Por causa das ideias e imagens que essa palavra trazia. Chamar alguém de índio era classificá-lo como atrasado, selvagem e preguiçoso. E como já contei, eu era uma pessoa trabalhadora e ajudava meus pais e meus irmãos e isso era uma honra para mim. Mas uma honra que ninguém levava em consideração. Para meus colegas, só contava a minha aparência... e não o que eu era e fazia”

Daniel Munduruku

RESUMO

A etnia Wajãpi do Amapari, situada na Amazônia Oriental, mais precisamente a noroeste do Estado do Amapá, no município de Pedra Branca do Amapari, está distribuída, segundo o Plano de Gestão Socioambiental de 2017, em 90 aldeias, todas localizadas na BR 210. De maneira geral, objetivou-se examinar como as narrativas orais influenciam a identidade dos Wajãpi, e com isso promover uma construção de saberes a partir de pontos como a influência da cosmologia na organização político- social dos Wajãpi e a representatividade nas suas narrativas já documentadas pelos pesquisadores Wajãpi e como esses conhecimentos podem contribuir para o desenvolvimento político-cultural dentro do estado do Amapá. Nesse sentido, a importância dessa etnia se dá pela riqueza cultural, pelo cuidado com o meio ambiente e pelos laços com a cosmologia que norteiam a vida Wajãpi. Metodologicamente, a pesquisa esteve ancorada em dois tipos de pesquisa: bibliográfica e documental, considerando a análise de documentos oficiais, autores da área de estudos culturais, de linguagem e identidade, bem como as narrativas produzidas pelos próprios pesquisadores Wajãpi.

Palavras-chave: Wajãpi. Narrativas orais documentadas. Identidade.

ABSTRACT

The Wajãpi of Amapari ethnic group, located in the Eastern Amazon, more precisely in the northwest of the State of Amapá, in the municipality of Pedra Branca do Amapari, is distributed, according to the 2017 Social and Environmental Management Plan, in 90 villages, all located on the BR 210 highway. In general, the objective of this work was to examine how oral narratives influence the identity of the Wajãpi, and thereby promote the construction of knowledge. It was examined from points such as the influence of cosmology in the political-social organization of the Wajãpi and the representativeness in their narratives already documented by Wajãpi researchers, and how this knowledge can contribute to political and cultural development within the state of Amapá. In this sense, the importance of this ethnic group is given by the cultural wealth, by the care with the environment and by the ties with the cosmology that guide Wajãpi life. Methodologically, the research was anchored in two types of research: bibliographic and documentary, considering the analysis of official documents, authors in the area of cultural studies, language and identity, as well as the narratives produced by the Wajãpi researchers themselves.

Keywords: Wajãpi. Documented oral narratives. Identity.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Quadro 1	- Perfil das Constituições Federais no Brasil	25
Mapa 1	- Localização da aldeia Wajãpi	38
Quadro 2	- Atividades sustentáveis dos Wajãpi do Amapá	42
Quadro 3	- Construção de casas Wajãpi	61
Desenho 1	- A casa Wajãpi	61
Desenho 2	- Os habitantes Wajãpi	62
Desenho 3	- A recepção para os visitantes	65
Desenho 4	- O cuidado	66
Desenho 5	- A Moju/Anaconda	71
Desenho 6	- A árvore de Samaúma	72

LISTA DE SIGLAS

APINA	Conselho das Aldeias Wajãpi
AWATAC	Associação Wajãpi Ambiente, Terra e Cultura
CF	Constituição Federal
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IEPÉ	Instituto de Pesquisa e Formação Indígena
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MT	Mato Grosso
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura.
UNIFAP	Universidade Federal do Amapá

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
2	OS INDÍGENAS NO BRASIL: A LINHA TÊNUE ENTRE O PASSADO E O PRESENTE	15
2.1	A CULTURA INDÍGENA NO BRASIL: UM BREVE PERCURSO SOBRE OS INDÍGENAS NO PERÍODO COLONIAL	16
2.2	POLÍTICAS PÚBLICAS PARA OS INDÍGENAS NAS CONSTITUIÇÕES BRASILEIRAS	24
3	CONHECENDO O POVO WAJÁPI DO AMAPARI	35
3.1	LOCALIZAÇÃO E CARACTERIZAÇÃO DA ÁREA DE ESTUDO	36
3.2	PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS: TÉCNICAS E INSTRUMENTOS DE PESQUISA	40
3.3	SABERES TRADICIONAIS WAJÁPI E SUA RELAÇÃO COM A COSMOLOGIA	41
3.4	AS NARRATIVAS INDÍGENAS: ALGUMAS REFLEXÕES	45
4	AS NARRATIVAS WAJÁPI: DESENVOLVIMENTO DA CULTURA, ORGANIZAÇÃO SOCIAL E IDENTIDADE	52
4.1	O PODER DA LINGUAGEM E O TRATAMENTO DA LIBERDADE COMO FORMA DE DESENVOLVIMENTO	53
4.2	AS NARRATIVAS WAJÁPI: UMA ANÁLISE SOBRE SUAS VOZES E IDENTIDADE	58
4.2.1	A organização político-social dos Wajápi (Wanã Kõ)	59

.....	
4.2.2 A importância do resguardo na vida do Wajãpi	
.....	65
4.2.3 Os donos das coisas	
.....	69
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	74
REFERÊNCIAS	76
ANEXO A- NARRATIVA	1
.....	81
ANEXO B- NARRATIVA	2
.....	82
ANEXO C- NARRATIVA	3
.....	83
ANEXO D- NARRATIVA	4
.....	84
ANEXO E- NARRATIVA	5
.....	85
ANEXO F- NARRATIVA	6
.....	86
ANEXO G- NARRATIVA 7	87
ANEXO H- NARRATIVA 8	88
ANEXO I- NARRATIVA 9	89
ANEXO J- NARRATIVA 10	90
ANEXO K- NARRATIVA 11	91

1 INTRODUÇÃO

Os debates sobre identidade e representatividade são importantes para que entendamos o Outro e nós mesmos como sujeitos dentro de uma sociedade inserida em diversos contextos. Nesse sentido, consideramos que a reflexão e a produção de mais trabalhos a partir dos temas elencados são necessárias para a desconstrução de discursos de ódio e de preconceitos, que carregam consigo um traço comum da ignorância.

Por isso, quando decidimos falar sobre as narrativas da etnia Wajãpi, sabíamos da responsabilidade de se estudar e falar sobre o Outro, pois entender a história de um povo é compreender suas ações pessoais e sociais, bem como seu posicionamento ideológico. E isso é natural a todo e qualquer grupo social, já que cada um se organiza a partir de práticas discursivas e considerando a realização de atividades para si e em relação ao Outro, formando assim as interações sociais.

Nesse viés, sabemos que a sociedade brasileira é formada por diversas culturas que a influenciam – campo em que está a cultura indígena, pilar de toda nossa miscigenação, juntamente com os africanos e europeus de todos os seguimentos sociais. Sabemos também de toda repressão que povos como os indígenas sofreram e sofrem ao longo da história brasileira, seja no que diz respeito à língua, à religião e à sua produção cultural. Desse modo, compreender os séculos de repressão e negligência dos que aqui chegaram é entender a nossa trajetória, mas, sobretudo, saber o porquê da nossa construção identitária ser tão alheia aos povos tradicionais.

É importante deixar claro que a população indígena, assim como a negra, não foi considerada agente social, ou seja, parte dessa construção identitária. De acordo com Ortiz (1985), os intelectuais trabalhavam os estudos sobre raças onde o negro e o indígena estavam, a todo instante, atrapalhando o processo civilizatório do Brasil. Mas aí podíamos perguntar por que esses povos não reagiram, não mudaram o percurso da história. Afinal, não havia possibilidade de mudar qualquer percurso, se nenhum deles tinha o poder político de intervenção; além disso, eles não estavam, nem de longe, em conformidade com o modelo de civilidade que os europeus consideravam como modelo.

Nesse sentido, os estudos sociais e da linguagem se debruçam para mudar uma história tão matizada como a dos indígenas. É assim que Bakhtin (2010) ressalta a necessidade de tomar a ideologia um elemento fundamental para a construção de nossa identidade. Nesse caso, precisamos atentar sobre a importância do nosso deslocamento para fora de nosso grupo social (alteridade), levando em conta, ainda segundo o mesmo autor, o fato de que é preciso

ter consciência de que tal deslocamento para fora está diretamente ligado aos encontros que temos com o Outro, através do qual criamos uma imagem e decidimos como iremos nos relacionar socialmente com ele (esse Outro, que ora se aproxima, ora se afasta na relação dialética que traça entre os elementos em contato).

Sendo assim, ressaltamos a relevância de trabalhos sobre identidades dentro e fora do contexto acadêmico. Considerando que nossa problemática está em conviver com o diferente, respeitar o diferente, por isso nossa pesquisa partiu de um objetivo básico: examinar como a história do povo Wajãpi contribui para a formação identitária do estado do Amapá. E hoje, mais do que nunca, considerando a constante naturalização do “politicamente incorreto”, dos preconceitos sobre as minorias em direitos, por uma parte significativa da população brasileira, assistimos atônitos a uma escalada da violência contra grupos sociais minoritários, como as populações indígenas.

Quando pensamos num presidente escolhido recentemente por 57 milhões de brasileiros, que exalta discursos ofensivos àqueles que são diferentes dele, e recebe em troca o apoio de seu público, sabemos que a situação social brasileira está comprometida, mas que também revela a face mais retrograda de um país e uma sociedade calcados no pensamento elitista e escravagista, e que agora vê suas pautas segregacionistas avançando no próprio discurso do presidente da República – saudoso das ditaduras no Brasil e na América latina e que não consegue dialogar minimamente de forma civilizada com setores da população que lhe fazem oposição, e isso vale para os grupos políticos de centro-esquerda no Congresso Nacional.

Partindo disso, a primeira seção é a introdução onde se fará a apresentação de todo trabalho. A segunda, denominada “Os indígenas no Brasil: a linha tênue entre o passado e o presente”, pretende debater o tratamento da sociedade e da constituição para com os indígenas, deixando claro que os recentes ataques do governo de Bolsonaro e de seus comandados incitam o discurso colonialista sobre os indígenas.

Para corroborar a questão, o Instituto Socioambiental (ISA) repudia as declarações do presidente e de sua equipe que atribuem a responsabilidade dos escândalos florestais aos indígenas e às OnGs, e insistem em negar o compromisso do Estado Nacional na demarcação das terras indígenas, bem como o respeito à cultura dos povos tradicionais da Amazônia. Por fim, nessa seção, fazemos um percurso da história indígena e como as leis, por meio das Constituições Federais, influenciam na vida desses povos.

Já na terceira seção, denominada de “Conhecendo o povo Wajãpi”, trazemos uma visão geral da localização da área de estudo; abordamos como um Wajãpi vive e compreende

a sociedade, bem como os métodos utilizados para esse trabalho. Nesse caminho, decidimos provocar um breve debate sobre os saberes tradicionais Wajãpi e como a cosmologia influencia na sua organização político-social, onde todas as questões estão alinhadas com documentos escritos por entidades como Iphan, Conselho Apina e Iepé, com auxílio, sobretudo, dos próprios Wajãpi.

A quarta e última seção, “As narrativas Wajãpi: desenvolvimento da liberdade, organização e identidade”, apresenta aos leitores a importância de se enxergar a cultura como um desenvolvimento social, onde cada povo possa exercer sua liberdade democrática individual ou coletiva e não seja repreendido por isso. Essa seção também deixa claro que, para que uma sociedade avance em seus aspectos sociais, é preciso desconstruir falas de segregação e de superioridade. Tomando posse disso, trazemos ao final dela um conjunto de narrativas Wajãpi, mostrando como a documentação e a compreensão desses saberes é fundamental para o desenvolvimento do povo amazônida.

Por fim, por questões éticas e por utilizarmos dados secundários e de domínio público, não há possibilidade de identificação dos sujeitos de pesquisa. Para isso, tomamos posse da lei nº 12.527, de 18 de novembro de 2011 (BRASIL, 2011) que versa sobre as informações de domínio público. No art. 8º, a referida lei diz que é “dever dos órgãos e entidades públicas promover, independentemente de requerimentos, a divulgação em local de fácil acesso, no âmbito de suas competências, de informações de interesse coletivo ou geral por eles produzidas ou custodiadas”, também tomamos posse do art.1º da Resolução do Conselho Nacional de Saúde, nº 510, inciso V, de 07 de abril de 2016 (BRASIL, 2016), onde se afirma que pesquisas com banco de dados, cujas informações são agregadas, sem possibilidade de identificação individual não são registrados e nem avaliados pelo sistema CEP/CONEP.

2 OS INDÍGENAS NO BRASIL: A LINHA TÊNUE ENTRE O PASSADO E O PRESENTE

O mundo comum é aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos. Transcende a duração de nossa vida tanto no passado quanto no futuro, preexistia à nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência nele. É isso o que temos em comum não só com aqueles que vivem conosco, mas também com aqueles que aqui estiveram antes e com aqueles que virão depois de nós. Mas esse mundo comum só pode sobreviver ao vir e ir das gerações na medida em que aparece em público. (ARENDDT, 2016, p. 68).

A reflexão de Arendt sustenta o entendimento de que o mundo é fabricado por nós, humanos, e tudo posto por nós, por meio de ações e palavras, que se realizam no tempo e são contados e recontados às novas gerações. Em outras palavras, a História é a arma do povo, porque ela consegue explicar o presente. Assim, é preciso que compreendamos que o passado nos prende de alguma forma e nos encaminha ao mesmo tempo, já que tudo aquilo que carregamos vem de nossa vivência nos grupos sociais, com nossos semelhantes nutrindo por muitas vezes a forma como eles enxergam o mundo, e com isso formar nossa identidade. Mas não somente isso, o passado nos faz desafiar o futuro, mudar nossa história e os efeitos da própria tradição.

Para isso precisamos de enfrentamento, a democracia não pode dormir. Porém, como diz O'Donnell (1991 apud PERALVA, 1997, p. 4), “a “democracia é delegativa”, e tal assertiva pode servir para falar sobre a inoperância institucional que sempre foi a democracia brasileira. Assim, essa ideia pode e explica a imensa desigualdade social e, ao mesmo tempo, pauta a luta pelo fim dos preconceitos de toda ordem – fruto da certa tradição aristocrática e atrasada de uma elite que a todo custo quer manter seu poder.

Isso é tão urgente que hoje enfrentamos, de forma mais escancarada, um cenário político que tomou forma em 2018, com a presidência de Jair Bolsonaro. Não podemos regredir, aceitando ataques do governo e de seus apoiadores mais “apaixonados”, saudosistas da ditadura. A vigilância sobre questões de educação, cultura e diversidade não pode parar, pois, de um lado, estão as pessoas que se sentem ameaçadas, a maioria mulheres, mulheres negras, negros, LGBTI¹ e indígenas; do outro lado, um grupo que se considera conservador nos costumes, que ignora completamente a diversidade da sociedade brasileira.

O grupo que se sente ameaçado procura fortalecer os debates sobre direitos e igualdade para todos os cidadãos; o grupo divergente (e ameaçador também porque está no

¹ Sigla para lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, pessoas trans e intersex.

poder ou se sente parte dele) mal conhece a história de luta das minorias descritas em direitos, e hoje se sente “legitimado” e sem pudor pra expressar opiniões e discursos de ódio contra os diferentes, já que um chefe de Estado ataca e/ou descredibiliza essas minorias.

Um exemplo recente foi a morte do cacique Emyra Wajãpi, da etnia Wajãpi, localizada no município de Pedra Branca do Amapari, no Estado do Amapá. Ele fora atacado por garimpeiros em um conflito por grilagem de terra. Em vários jornais impressos e digitais, encontramos discursos que acreditam e sabem que houve ataque de não-indígenas ao Wajãpi. Nas mesmas páginas, encontramos discursos que acusam os próprios Wajãpi. É prudente ter dúvidas quanto às interpretações do fato noticiado, já que a maioria da população é carente de informações verídicas e por vezes não tem acesso a impressos ou digitais que trabalham com honestidade. Mas quando um chefe de Estado (no caso, o presidente da República) fomenta um debate negativo nessa questão, ele ampara os discursos de ódio e legitima essas pessoas a continuarem contra seus discursos e ações contra as minorias em direito, reproduzindo inverdades.

Por isso, fazem-se necessários debates sobre essas questões, com novos estudos e abordagens sobre cultura e identidade, que precisam sempre ser ressignificados, já que as pessoas e as coisas no mundo são mutáveis e dinâmicas. Além disso, a modernidade, que veio de mãos dadas com a globalização, mostra-nos um leque de identidades e diferenças que por vezes não conhecemos ou não entendemos, mas que nos dão a oportunidade de não repetir, por meio do conhecimento, velhos paradigmas sobre o outro, que muitas vezes são preconceitos sobre aquele que é diferente.

2.1 A CULTURA INDÍGENA NO BRASIL: UM BREVE PERCURSO SOBRE OS INDÍGENAS NO PERÍODO COLONIAL

Os povos indígenas, ao longo da colonização, foram obrigados, por força da repressão física e cultural, a reprimir e a negar suas culturas e identidades como forma de sobrevivência diante da sociedade colonial que lhes negava qualquer direito e possibilidade de vida própria. Os índios não tinham escolha: ou eram exterminados fisicamente ou deveriam ser extintos por força do chamado processo forçado de integração e assimilação à sociedade nacional. Os índios que sobrevivessem às guerras provocadas e aos massacres planejados e executados deveriam compulsoriamente ser forçados a abdicar de seus modos de vida para viverem iguais aos brancos. (BANIWA, 2006, p. 41).

Considerando toda a riqueza histórica que envolve a presença dos portugueses no período colonial, e suas ações para com os indígenas, resolvemos, por este momento, abordar apenas dois pontos que marcaram essa trajetória: um é retratado pela chegada e presença da

Companhia de Jesus², com os jesuítas, no século XVI; outro com Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal. Podemos dizer que os indígenas, antes da chegada dos portugueses, estavam organizados de forma político-social de acordo com suas tradições. Temos a figura da família, que composta pelo patriarca e pela matriarca e os filhos – aqueles eram encarregados do repasse cultural para estes, num ciclo que se repetia conforme a família fosse aumentando.

Para os indígenas, um item fundamental de sua relação com os demais era a colaboração mútua. Sánchez (2016, p. 48) explica que não havia competição nem concorrência, nos momentos de abundância todos se beneficiavam, e nos períodos de escassez todos sofriam as consequências por igual.

Além disso, Baniwa (2006, p. 62) afirma que toda organização político-social, cultural e econômica dos indígenas estava (e está) relacionada a uma concepção de mundo e de vida, onde cada etnia difere umas das outras, ou seja, não existe um modelo único de pensar, agir, as regras seguem o fluxo de cada localidade, permitindo uma dinâmica maior e diversidade cultural entre os grupos indígenas.

E tudo isso está diretamente associado com a crença de cada etnia, aos processos cosmológicos organizados e expressados por meio de mitos e dos ritos. É importante dizer que a relação dos indígenas com os seres sobrenaturais, os *donos*³³ *do mundo e das coisas existentes no mundo (fauna e flora)* é muito forte, pois não há qualquer caminho que eles percorram ou qualquer forma de subsistência dos grupos sem que haja a permissão de seus *donos*.

Outro ponto referente ao modo indígena é a educação repassada entre meninos e meninas, a distribuição de tarefas não se difere muito da compreensão de uma sociedade patriarcal, isto é, “as meninas aprendiam (aprendem) a tecer, cozinhar e cuidar da casa, e os meninos a caçar, pescar e proteger o ambiente em viviam (vivem), de acordo com Sánchez (2016, p. 49)”.

No mais, todos viviam com liberdade e direitos iguais sempre pensando no domínio e na proteção da terra. Quando os primeiros jesuítas chegaram, em 1549, com a missão de catequizar e civilizar os indígenas⁴, essas rotinas culturais foram se modificando

² Que teve seu criador e primeiro líder, Inácio de Loyola. No Brasil tivemos Padre Manoel de Nóbrega

³ Na tradição Wajãpi, são os *ijarã*.

⁴ A Companhia de Jesus e seus militantes obedientes do regime papal vieram em atenção às decisões tomadas no Concílio de Trento, para responder às mudanças religiosas provocadas pela Reforma protestante.

paulatinamente. A Companhia de Jesus queria, primeiramente, “salvar” as almas indígenas e depois implantar uma educação europeia. Sobre a evangelização, Paiva (2012, p. 24-25) ressalta que a:

Compreensão que os portugueses tinham de sua realidade se expressava por meio de marcos teológicos cristãos, sedimentados ao longo de pelo menos 13 séculos, justificando a ordem social e o poder político, modelando o discurso, os valores, os comportamentos, os hábitos, a etiqueta, a visão de mundo, a relações interculturais, modelando cada gesto da vida social. A literatura o confirma sobejamente. Há que se explicar qual era essa teologia, qual a espiritualidade; qual o entendimento que delas tinha o homem comum. Embora distinguindo suas possíveis interpretações práticas, tem-se que afirmar a mesma qualidade de origem: a realidade era compreendida religiosamente; os homens viviam no círculo de Deus, Deus participando da vida dos homens.

Para a catequese, a virtude era fundamental, já que na Europa tinha-se o entendimento de que Deus era o centro de tudo e que o homem deveria ter conhecimento de suas palavras – assim a Companhia de Jesus era incumbida de levar essa mensagem aos novos povos conquistados. No outro ponto, a educação deveria ceder aos princípios europeus, isto é, deveriam ser ensinadas as orações, as vestimentas e o comportamento como o modelo europeu. O comandante desse primeiro momento de expedição foi o Padre Manuel de Nóbrega, sacerdote jesuíta escreveu algumas cartas aos seus superiores em Portugal relatando o cotidiano com os indígenas, semelhante ao trabalho realizado por de Pero Vaz Caminha.

Num olhar inicial, no século XVI, Padre Manuel de Nóbrega diz que a terra é calma e cheia de acolhimento. Quando ele resolveu instalar dois dias depois a Companhia de Jesus, o mesmo relatou em uma de suas cartas que os nativos estavam felizes com a intervenção jesuítica e que desejam ser como eles, como podemos verificar abaixo:

Todos estes que tratam comnosco, dizem que querem ser como nós, senão que nom tem com que se cubrão como nós, e este soo inconveniente tem. [...] e já hum dos principaes delles aprende a ler e toma lição cada dia com grande cuidado, e em dous dias soube ho ABC todo, e ho indinamos a benzer, tomando tudo com grandes desejos. Diz que quer ser christão e nom comoer carne humana, nem ter mais de huma molher e outras cousas (Carta de Pe. Manuel da Nóbrega a Simão Rodrigues – Bahia, 10/4/1549).

Outra carta versa sobre a seguinte situação:

Já tenho escripto por vezes a Vossa Reverendíssima como nestas partes pretendíamos criar meninos de Gentio, por ser elle muito, e nós poucos, e sabermos-lhe mal fallar em sua língua, e elles de tantos mil annos criados e habituados em

perversos costumes [...]: trabalhamos por dar principio a casas, que fiquem para emquanto o mundo durar, vendo que na Índia isso mesmo se pretende, e em outras partes muitos collegios, em que se criem soldados para Christo (Carta de Pe. Manuel da Nóbrega a Pe. mestre Simão – Bahia, 1552).

Ora, como Padre Manuel da Nóbrega ousa relatar aos seus superiores que os indígenas desejavam ser como os colonizadores? Qual opção os indígenas tinham? Quando eles foram perguntados? Não há qualquer relato na história dos indígenas que eles queriam ser como os portugueses. Nesse sentido, mediante as duas cartas apresentadas, percebemos que, na concepção portuguesa, os indígenas não passavam de meros selvagens que precisavam se alinhar à doutrina cristã para receber o amor de Deus. Percebemos também que, para os colonizadores portugueses, os indígenas não tinham uma cultura ou uma religiosidade, mas sim a própria Companhia de Jesus, que, por sua vez, tinha a missão de resolver os conflitos nas comunidades indígenas onde a Ordem atuava.

Com isso, os jesuítas, talvez inadvertidamente, geravam mais conflitos, como pontua Calháu (2010), a partir daqueles ensinamentos religiosos, os quais representavam a ideia do colonizador sobre a memória discursiva indígena, desconsiderada e apagada, instituindo-se novas marcas, do ponto de vista do homem branco, europeu e civilizador.

Outra atividade realizada pela Companhia de Jesus foi a adoção de uma língua específica, de contato para com os indígenas, a chamada “língua geral”. De acordo com Barros-Mendes (2005, p. 6), a língua portuguesa no século XVI era reconhecida como oficial, mas não era a mais falada – condição que pertencia justamente à “língua geral” (advinda do tronco tupi) e que foi sistematizada pelos jesuítas para a catequese e a comunicação diária. Notamos que todo percurso jesuítico tinha como missão “domesticar” os indígenas, transformá-los em “bons homens” aos olhos de Deus, desnudá-los de sua cultura, costumes e crenças, colocando-os frente ao desconhecido espaço europeu.

O que aconteceu com os indígenas, nesse período colonial, perpetuou-se ao longo dos séculos, após o século XVI com a chegada dos portugueses, da Companhia de Jesus, dos dogmas, da imposição cultural europeia. Temos uma redefinição dos valores europeus a partir do século XVIII – período em que o conceito de cultura se forma na Europa ocidental e os antropólogos se encarregaram de elaborar questões para compreender como a sociedade interage entre si, e como ela se organiza. No século XIX, os debates sobre cultura ganham força em diferentes lugares do mundo com a sistematização do conhecimento. Essa sistematização trouxe, de forma global, a cultura como sinônimo de *civilização* e de *evolução*. Essa definição, ainda limitada, deixou mais clara a distância do que se considerava civilização

e barbárie⁵.

A cultura associada à civilização surgiu a partir do século XVII, pois as diversas mudanças sociais ocorridas no continente europeu, no que diz respeito às ideias, à produção de ideias, de conhecimentos, de saberes, começaram a refletir na vida da população. Essas mudanças conceituais e sua disseminação atingiram a economia, a ciência, a política, a arte, a religião e a filosofia, e com isso diversos eventos foram concretizados, tais como: a primeira Revolução Industrial, iniciada na Inglaterra; A Revolução Francesa (1789-1799); a Reforma Pombalina (1750 – 1777), em Portugal; e as Inconfidências, no Brasil (1789). Podemos observar a seguir um exemplo de como funcionava esse processo de “civilização”.

Esses eventos tinham nome e eram norteados por um pensamento calcado na razão e na ciência: o Iluminismo, que seria então uma espécie de libertação do senso comum, dos achismos, das superstições para uma vida pautada na objetividade intelectual, social e política. Nesse contexto, havia uma série de críticas quanto ao modelo do Antigo Regime⁶, assim o movimento iluminista – ancorado na tríade: *Liberté, Égalité e Fraternité* e com o apoio da burguesia – disseminou os ideais liberais rapidamente na Europa e os reis absolutistas, com medo de perder seus postos, iniciaram uma conciliação com o movimento. Tal conciliação fez com que eles fossem chamados de *déspotas esclarecidos*.

No Brasil, tivemos como representante o ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, mais conhecido como Marquês de Pombal, que, além de ministro, era um diplomata reconhecido por ter modernizado a economia e a política em Portugal, e uma de suas grandes ambições era modernizar também a colônia Brasileira. Em sua trajetória no Brasil, têm-se na história a elaboração do *Diretório* pombalino, em 1755, e sua publicação em 1757; a expulsão dos jesuítas, e a modificação do cenário educacional brasileiro. O diplomata era assumidamente positivista, e acreditava que para se concretizar o ideal iluminista seria necessária uma nova sociedade, e conseqüentemente, um novo homem. Mas, para que isso ocorresse de forma eficiente, a educação deveria estar alinhada aos preceitos de Portugal.

O *Diretório* pombalino, conforme pontua Garcia (2007), tinha como objetivo integrar a população indígena à sociedade portuguesa, tendo como uma das pautas principais a extinção

⁵ Segundo Mattéi (2002), com a ascensão do Iluminismo e de sua teoria sobre a racionalidade, tinha-se como objetivo *levar a civilização* a todos aqueles que estavam, de alguma forma, longe dela, neste caso, os *bárbaros*. Acreditava-se naquela época que por não compreender os preceitos da civilização, eles simplesmente tinham atitudes de saquear e destruir os lugares por onde passavam.

⁶ Nesse tempo, o absolutismo monárquico imperava, a Igreja era a instituição mais poderosa e o mercado era baseado no Mercantilismo.

das diferenças sociais entre brancos e indígenas. Essa medida tinha como propósito homogeneizar culturalmente todos os povos habitantes do Brasil. Mas vale lembrar que o processo de homogeneização era entendido como a transposição dos costumes europeus, do colonizador para os indígenas e para os demais povos minoritários em direitos.

No documento do Diretório⁷, constavam 95 artigos, dentre os quais podemos destacar: o que pretendia acabar com a rusticidade dos índios (9) – entendia-se que o indígena precisaria passar por um processo de civilização profunda, e somente assim se diminuiria o isolamento dos povos nativos em relação aos colonos; o que punia as discriminações étnicas (84, 86); o que incentivava o casamento entre colonos e indígenas (88, 91); e o que substituía a Língua Geral⁸ pela Língua Portuguesa (6), devido s questões políticas de soberania do Estado-Nação. Todas as 95 medidas visavam à integração dos povos indígenas à nova realidade social brasileira.

Para que possamos compreender esses pontos elencados no parágrafo anterior, é necessário partir do pressuposto de que o indígena era visto como uma pessoa a ser transformada culturalmente pelos colonos, pois eram estes que tinham a solução para a inserção daqueles povos à sociedade brasileira. Dois exemplos podem ratificar esta afirmação: no artigo 9 do *Diretório*, usa-se a o termo “persuadir”, no seguinte contexto: “depois que os diretores tiverem *persuadido* aos índios estas sólidas e interessantes máximas (*de civilidade*), que eles percebam o quanto lhes será útil o trabalho, e prejudicial a ociosidade”. O interessante é que as formas de sobrevivência, adotadas pelos próprios indígenas, não são levadas em consideração no contexto político-social da colônia.

O segundo exemplo versa sobre o não desprezo, por parte dos brancos, em relação aos índios por questões raciais ou culturais. Assim, os artigos 88, 89, 90 e 91 amparam e legitimam o casamento entre brancos e índios, meio pelo qual não deve mais haver distinções étnicas. Quem se encarregaria do convencimento seriam os Diretores, quem diriam aos brancos que os índios não eram inferiores e que a Corte estimaria a união entre eles, honrando, em seus respectivos postos de atuação, quem assim procedesse.

Outro aspecto importante do *Diretório* é a obrigatoriedade do uso da Língua

⁷ O redator dessas medidas foi o irmão de Marquês de Pombal, Mendonça Furtado, que administrava, à época, o Grão-Pará e o Maranhão. O documento pode ser encontrado na íntegra pelo site https://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm. Acesso em 09/11/2019.

⁸ De acordo com Soares (1996), essa *língua geral* consistia na relação de outras línguas advindas do tronco Tupi com o português. Por meio da língua geral, os jesuítas evangelizavam e mantinham uma comunicação diária com os indígenas; os referidos homens da Igreja também nomearam a fauna e a flora, os acidentes geográficos e as povoações, utilizando a língua geral.

Portuguesa em todo o território nacional. No art. 6, vemos que:

Sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as Nações, que conquistaram novos Domínios, introduzir logo nos povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indisputável, que este é um dos meios mais eficazes para desterrar dos Povos rústicos a barbaridade de seus antigos costumes”.

“A língua do Príncipe”, como era conhecida, deveria prevalecer sobre o povo conquistado, e este povo deveria ter veneração e obediência a ele. Até aqui sabemos que o *Diretório* pombalino foi criado para integrar os indígenas ao mundo dos brancos e dos colonos. Em nosso trabalho, já informamos que Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, além de ter criado do *Diretório*, também decidiu pela expulsão dos jesuítas do Brasil.

A questão era simples: para que as 95 medidas fossem executadas de maneira agradável, a Companhia de Jesus não poderia interferir na educação dos povos indígenas. Assim, uma renovação aconteceria quando o ensino religioso ofertado pelos jesuítas⁹ deixasse de existir para dar espaço à práxis pedagógica laica que Marquês de Pombal queria. Com isso, a destituição da Companhia de Jesus traria o chamado progresso para o território brasileiro.

Assim, Pombal afirmou, segundo Soares (1996, p. 13), que:

Não seria consentido por modo algum que os meninos e meninas, que pertencessem às escolas, e todos aqueles índios, que fossem capazes de instrução nesta matéria, usassem da língua própria das suas nações ou da chamada geral, mas deveriam utilizar-se unicamente da Língua Portuguesa.

Com isso, em 1759, os jesuítas foram desobrigados de suas tarefas de civilização e da catequese, e por fim expulsos. A história registra diversos conflitos da Companhia de Jesus com os colonos portugueses: uma das queixas dos jesuítas era a exposição ao trabalho forçado aos indígenas, juntamente com o uso da violência.

De acordo com Castelnau-L’Estoile (2006), os jesuítas se autointitularam “protetores” dos índios, fazendo frente às intenções político-administrativas da Coroa portuguesa. A questão aqui apontada trata, na verdade, de um interesse econômico em relação à Companhia de Jesus, que estava mais habituada aos índios e à dinâmica do aldeamento, o que passou a incomodar as estratégias políticas de Marquês de Pombal.

Partindo desse ponto, uma estratégia de Pombal partia de sua convicção de que tornar

⁹ Sabemos que, na história colonial brasileira, os jesuítas foram os primeiros designados a cuidar da civilização e da catequese dos povos nativos no Brasil (O’MALLEY, 2004).

a língua portuguesa a língua mais falada no Brasil seria uma demonstração de soberania do Estado, e ele estava certo, pois a língua é a identidade de um povo, instrumento pela qual a linguagem funciona e com a qual se constroem as relações sociais; e é, sobretudo, é pela língua em uso que as relações de poder são definidas. Bourdieu (1998, p. 11) afirmou que “as relações de comunicação são, de modo inseparável, sempre, relações de poder que dependem, na forma e no conteúdo, do poder material e simbólicos acumulados pelos seus agentes”.

Na mesma linha, Bakhtin (2010) pontua que a linguagem está intimamente ligada às relações de poder na sociedade, mas isso somente é eficiente quando alguma classe está bem definida, pois a linguagem não é uma entidade autônoma, mas está incorporada à dominação de classes. Assim, as decisões de Marquês de Pombal se organizam únicas e exclusivamente para simbolizar o poder da Corte e de seus interesses políticos, considerando que um novo poder gera novas referências e, conseqüentemente, novas verdades a serem seguidas por aqueles que são dominados.

Partindo desses pressupostos, na tradição histórica brasileira, a cultura indígena e o próprio indígena sempre foram questionados, confrontados e alterados conforme os preceitos de quem os colonizou, gerando marcas que os dias atuais ainda não apagaram. Analisamos até aqui genericamente a cultura indígena como símbolo de resistência, num contexto que aponta para o indígena enquanto objeto de controle e depois tutela por parte de não indígenas. Por isso decidimos por pesquisar e conhecer algumas narrativas escritas em Wajãpi, pois acreditamos, assim como Burke (1995), que uma das manifestações mais importantes da identidade coletiva é a língua, e a mesma tem a missão de contar histórias sobre pessoas.

Acreditamos também que existe um caminho longo de aprendizagem e construção de sentidos sobre o tema, pois há ainda diversas e complexas barreiras para desconstruir um discurso colonial e ocidental. Bhabha (1998) já dizia que o discurso colonial é um aparato de poder, e sua finalidade é construir um colonizado como alguém degenerado, com base na sua raça, justificando a sua conquista pela depreciação do outro e assim estabelecer processos administrativos e culturais de controle e manutenção do poder nas mãos das elites intelectuais, políticas e econômicas. Em consonância com Bhabha, Said (2007) afirma que a fixação do Outro, com uma carga nociva de estereótipos, promove a manutenção do poder do colonizador sobre o colonizado.

Isso foi feito com a cultura indígena no Brasil, pois não houve qualquer espécie de flexibilidade na tomada de decisões entre os povos residentes, ou seja, no período colonial, os povos indígenas do Brasil não foram consultados sobre suas próprias demandas, já que o discurso era impositivo e com pouco espaço para acordos. O projeto de Pombal era claro:

aplicar as ideias positivistas para tirar os povos indígenas da situação de barbárie¹⁰⁰ – isso explica a imposição do uso da língua portuguesa, a criação de escolas e o ensino formal com vistas aos conteúdos europeizados, já que, na visão da Corte, para haver um Estado Moderno, deveria surgir uma educação pública sob o domínio de um poder moderno, o qual se encarregaria de construir centros de conhecimentos baseados num currículo europeu.

E mais, o Artigo 7 do *Diretório* pombalino dizia que a base fundamental da civilidade era a criação de duas escolas públicas, separadas por gêneros: numa ingressariam os meninos, que aprenderiam a doutrina cristã, a ler e a contar números, noutra, as meninas seriam instruídas na fé cristã, aprenderiam a ler, a fiar, a fazer renda, a costurar e teriam todos os requisitos para “dar conta do lar”. O que podemos achar a não ser que a monarquia portuguesa queria transformar os indígenas em súditos da corte?

Esse era um dos propósitos do *Diretório*, no qual se tentava demonizar a cultura indígena e força-los a abdicar de seus costumes, tradições, já que eles eram considerados atrasados, inferiores, bárbaros para os colonos. Dessa forma, Marquês de Pombal considerava que o apagamento cultural e uma homogeneização dos povos era fundamental para o controle social dos indígenas, esse pensamento era bem similar ao da Companhia de Jesus.

Nesse ínterim, ainda vivemos um conjunto de conflitos com diferentes grupos étnicos, uma grande parte dos brasileiros enxerga-se na figura do colonizador, nas feições, nos costumes e na herança eurocêntrica e hoje norte-americana. A questão indígena é muito delicada, eles suportam discursos sobre ser civilizado, entenda-se não ser um bárbaro, conflitando-se com a permanência nas aldeias e com o isolamento. Todos esses discursos é parte integrante de uma sociedade brasileira que ainda não conseguiu aceitar sua identidade mestiça, diversa, que ainda não conseguiu aceitar o lugar de fala do outro e sua luta por direitos sociais básicos.

2.2 POLÍTICAS PÚBLICAS PARA OS INDÍGENAS NAS CONSTITUIÇÕES BRASILEIRAS.

No tópico anterior, vimos que a chegada da Companhia de Jesus, no século XVI, procurou modificar os ritos culturais dos indígenas. Mais adiante, no século XVIII, a partir de uma linha voltada para a laicidade, Marquês de Pombal criou o *Diretório* que colocava no

¹⁰ Segundo Mattéi (2002) seria um bárbaro aquele que não estava de acordo com os preceitos da civilização. Era uma pessoa bruta, não tinha modos e não respeitava as leis.

papel como deveria ser o comportamento indígena na sociedade brasileira.

Neste tópico, veremos que, mesmo com a independência do Brasil, na primeira metade do século XIX, os povos nativos continuaram sob a marca estereotipada conferida pelo colonizador português e suas ações. Partindo desse contexto, analisamos as Constituições Federais como forma de apresentar nessa pesquisa como o Estado enxergou/enxerga os indígenas e quais ações vêm sendo realizadas (QUADRO 1).

Quadro 1 – Perfil das Constituições Federais no Brasil

(continua)

Constituição	Art. e Ações	Momento histórico
1824 - Constituição Política do Império do Brasil.		Outorgada por Dom Pedro I
1891 - Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil.		Início do predomínio da Oligarquia cafeeicultora no poder.
1934	- Art. 5: Incorporação dos silvícolas à comunhão nacional.	Governo Getúlio Vargas
	- Art. 113 Todos são iguais perante a lei. Não haverá privilégios, nem distinções, por motivo de nascimento, sexo, raça, profissões próprias ou dos pais, classe social, riqueza, crenças religiosas ou ideias políticas.	
	- Art. 129: Será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las.	
1937	- Art. 154: “Será respeitada aos silvícolas a posse das terras em que se achem localizados em caráter permanente, sendo-lhes, porém, vedada a alienação das mesmas”.	Governo Getúlio Vargas

(conclusão)		
Constituição	Art. e Ações	Momento histórico
1946	- Art. 216: “Será respeitada aos silvícolas a posse das terras onde se achem permanentemente localizados, com a condição de não a transferirem.	Governo Getúlio Vargas
1967	- Art. 186: “é assegurada aos silvícolas a posse permanente das terras que habitam e reconhecido o seu direito ao <u>usufruto</u> exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nelas existentes”.	Ditadura Militar
1988	- Art. 20, XI: “Incluem-se dentre os bens da União” - Art. 129, parágrafo V, diz que é uma das funções institucionais do Ministério Público defender os direitos e os interesses das populações indígenas. - Art. 210 § 2: Utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem - Art. 215: garantia dos direitos culturais e o acesso às fontes de cultura nacional aos indígenas. - Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. - Art. 231, § 4: “As Terras Indígenas são inalienáveis e indisponíveis, e o direito sobre elas é imprescritível”.	Redemocratização

Fonte: Adaptado das Constituições Brasileiras por Juliana Castro (2020).

Podemos perceber, no Quadro 1, que as Constituições Federais de 1824¹¹ e 1891¹² não abrigaram qualquer discurso a respeito dos povos indígenas – sequer mencionados nesses documentos. Podemos considerar que a Constituição de 1891 inicia o período republicano no Brasil, que ainda em 1900 mostra a posição dos republicanos positivistas em relação aos povos indígenas. Bessa (2009, p. 107) publica um discurso de André Gustavo Paulo Frontin,¹³ na recepção do Quarto Centenário do Descobrimento do Brasil:

O Brasil não é o índio; este, onde a civilização ainda não se estendeu perdura com os seus costumes primitivos, sem adiamento nem progresso. Descoberto em 1500 pela frota portuguesa ao mando de Pedro Alvares Cabral, o Brasil é a resultante direta da civilização ocidental, trazida pela imigração, que lenta, mas continuamente, foi povoando o solo. [...] Os silvícolas, esparsos, ainda abundam nas nossas majestosas florestas e em nada diferem dos seus antecedentes de 500 anos atrás; não são nem podem ser considerados parte integrante de nossa nacionalidade; a esta cabe assimilá-los e, não conseguindo, eliminá-los.

Percebemos claramente a rejeição de Frontin quanto aos povos indígenas. Esse discurso foi proferido um ano depois da publicação do *Decreto n.7º, § 12, 20 de novembro de 1889, no qual questão indígena passou a ser responsabilidade dos estados*¹⁴ (ALMEIDA; NOTZOLD, 2013). Em 1906, os indígenas passam a ser tutelados e de interesse do governo federal, porém nenhuma ação prática era voltada para os interesses indígenas, ou seja, políticas públicas.

Já em 1910, cria-se o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), no governo de Nilo Peçanha. O primeiro diretor do SPI foi Cândido Mariano da Silva, mais conhecido como Marechal Rondon – um militar, de origem miscigenada¹⁵ e adepto dos ideais positivistas. Ele trabalhou por anos com linhas telegráficas, na construção de estradas no centro-oeste brasileiro, considerando a densidade da mata que dificultava o acesso de um estado para o outro. Um exemplo de seu trabalho foi a construção de uma estrada que ligava a então capital do Brasil (Rio de Janeiro) a Cuiabá/MT.

Como o militar estava sempre em expedições, isso o possibilitou um contato mais

¹¹ http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm

¹² http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm

¹³ Conhecido como Conde Frontin. Nasceu no Rio de Janeiro, em 17 de setembro de 1860, e faleceu em 15 de fevereiro de 1933, na mesma cidade. Foi professor catedrático e diretor da Escola Politécnica, lecionando também no Colégio Pedro II. Em seu currículo ainda consta um período como senador e prefeito, no Rio de Janeiro.

¹⁴ Com a criação do Ministério da Agricultura em 1906, os indígenas passaram a ser de responsabilidade do Governo Federal.

¹⁵ A mãe era indígena, de família Terena e Bororo.

próximo com os povos indígenas do Centro-Oeste brasileiro. Por essa razão, Nilo Peçanha achou coerente que ele mediasse os conflitos – que se davam pela atuação de fazendeiros em terras indígenas dentro das terras indígenas – sobretudo nas proximidades do Estado do Mato Grosso. Assim, a missão do SPI com Marechal Rondon era de controlar a situação, mas também, como pontuam Almeida e Notzold (2013), transformar os indígenas em *trabalhadores agrícolas*.

Rondon acreditava que a luta por terra, e sua conseqüente grilagem¹⁶, não ajudava o desenvolvimento social no Brasil. Para amenizar a questão, ele criou uma política de pacificidade, na qual os indígenas e os não-indígenas trabalhariam em prol do Brasil. Mas, para que isso ocorresse de forma significativa, seria importante instrumentalizar as terras indígenas para a agricultura e para pecuária, a fim de beneficiar o mercado brasileiro.

Devermos esclarecer que a contribuição de Marechal Rondon foi importante, pois o mesmo criou um ambiente menos austero e conflitante no trato com os indígenas; no entanto, a ideia de transformá-los em trabalhadores rurais, conforme os preceitos ocidentais de *trabalho*, era uma tentativa clara de submeter os indígenas a tarefas forçadas com a justificativa de integração e civilidade. Assim, integrar os indígenas à condição contemporânea, onde a superioridade cultural ocidental se colocaria à frente da barbárie e da selvageria, seria a estratégia de pacificação de Rondon.

Assim, quando se concorda com essa política, ignoram-se características básicas dos indígenas, como o (semi)nomadismo, o cuidado com a caça, a pesca e a preservação do meio ambiente, a ligação estreita e essencial com a cosmologia¹⁷. Nessa linha, emerge a crença de que o aldeamento e o trabalho sistemático são soluções para esses povos. Para corroborar essa questão, Ribeiro (1970, p. 187) diz que a:

Nova política, de proteção, coube aos positivistas da turma de Rondon que acreditavam que com os meios certos proporcionados os indígenas evoluiriam e se integrariam a nação. O exército então cumpria a função de, pacificamente, atrair os povos originários e ao mesmo tempo ir abrindo as fronteiras para a entrada da “civilização”. O SPI buscava juntar o índio com o branco, mas garantindo a eles o direito de viverem a sua cultura, diferenciando-se assim dos padres que impunham sua fé a ferro e fogo, como já fora no começo da invasão. Assim, com a chegada de Rondon e sua forma pacífica de trazer os indígenas para os aldeamentos, as terras foram sendo “limpas” e as fronteiras agrícolas foram se expandindo. O que num primeiro momento parecia ser uma coisa boa, acabou mostrando-se igualmente nocivo, pois, ainda que aldeados sem violência, as comunidades, subtraídas de seu

¹⁶ De acordo com Motta (2002) grilagem diz respeito à ocupação irregular de terras. Seu nome nasceu da prática de se colocar documentos dentro de uma caixa com grilos para envelhecer os papéis, na intenção de fraudar títulos de propriedade.

¹⁷ Iremos detalhar essa questão na seção 3

território e de sua forma original de viver iam perdendo a alegria e definhavam, pela fome, doença e desengano.

Esse trecho reforça nossa discussão até o presente momento. Mas também permite analisar a seguinte questão: por que essa insistência nos povos indígenas? A resposta seria: a ocupação das áreas interioranas para a exploração de recursos, plantio e pecuária. Havia amistosidade nas atitudes de Marechal Rondon, algum cuidado para com as questões indígenas; mas o seu compromisso era com o Estado, apesar da sua descendência indígena, Rondon não se comportava como um na condição de agente do Estado.

Antes de apresentar a Constituição de 1934, falaremos do governo de Getúlio Vargas, que durou 15 anos e foi marcado pela construção não somente da CF 1934, mas também das de 1937 e 1946. A primeira Constituição fez parte do governo provisório, a segunda do governo constitucional e a terceira do chamado Estado Novo. Respectivamente, na Constituição Federal de 1934 têm-se os artigos 5, 113 e 129, no qual sua redação apresenta a incorporação dos silvícolas à sociedade brasileira¹⁸; esse artigo quinto é acompanhando do art.113¹⁹ que promove um discurso de igualdade entre as pessoas sem que haja discriminação por raça ou etnia; por último, o art.129²⁰ versa sobre atender os silvícolas quanto ao direito à terra.

Em seguida, a Constituição Federal de 1937 apenas frisa o art.129 da Constituição Federal de 1934. Apesar dos avanços e de uma visão mais humanista do governo Getúlio Vargas, ainda não existia uma compreensão do papel e do lugar dos indígenas no Brasil pelos não-indígenas, mesmo que, de forma mais velada, Getúlio ainda repetisse os mesmos equívocos das políticas de integração já expostas neste trabalho. Bulos (2009) afirma que a Constituição de 1934, em seu Art.1, novamente versa sobre a necessidade de civilizar os indígenas. Porém, uma questão não se pode negar: Vargas deu início a um ponto fundamental representado no Art.113 – o respeito a todos, sem qualquer distinção.

Mais adiante, em 1943, Vargas instituiu o 19 de abril como “Dia do Índio”²¹, fazendo com que, nos anos posteriores, diversos eventos culturais fossem organizados em torno dessa data. A intenção era comemorar o “ser índio”, mas antes de qualquer questão, era para caracterizar, personificar a imagem do indígena no Brasil. Como já dissemos, a atitude de

¹⁸ “Incorporação dos silvícolas à comunhão nacional”.

¹⁹ “Todos são iguais perante a lei. Não haverá privilégios, nem distinções, por motivo de nascimento, sexo, raça, profissões próprias ou dos pais, classe social, riqueza, crenças religiosas ou ideias políticas”.

²⁰ “Será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem. permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las”.

²¹ Decreto-Lei 5540 de 1943

Vargas é semelhante à de antecessores políticos, bem como à de escritores como José de Alencar. De uma forma breve, podemos dizer que o autor de *O Guarani*²² se nutriu do sentimento nacionalista que surgiu com a independência do Brasil, em 1822, e se engajou na causa indigenista.

A necessidade da construção de um herói da nação – sujeito destemido projetado na trilogia *O Guarani* (1857), *Iracema*²³ (1865) e *Ubirajara*²⁴ (1875), onde a primeira narrativa cumpre as noções de disputas setecentistas entre os indígenas e colonizadores – evoca, de certa forma, o indígena “manso” e o indígena “bravo”. Na segunda narrativa, há um elo sentimental no encontro entre uma indígena e um colonizador, com uma mistura mítica/romântica dos papéis ali desempenhados. No último texto, podemos perceber o enfoque antes da chegada dos portugueses, considerando o modo de vida e a organização da sociedade indígena.

Assim, Alencar difunde uma imagem idealizada do indígena brasileiro. Por isso são importantes as críticas de autores como Cunha (1992) – que versou sobre a política indigenista no século XIX, descrevendo uma série de críticas sobre o papel do indígena para a nação brasileira, suas terras e sua relação com a oligarquia agrária – e Mota (1998), debatendo sobre a integração do indígena aos estados brasileiros. A questão que queremos tratar é que de um lado se tem um romancista que fomentou uma imagem romântica dos indígenas, sem qualquer reflexão aprofundada da cultura desses nativos, e isso foi acolhido e perpetuado por gestores nacionais, como Getúlio, e pela elite brasileira. De acordo com Garfield (2000, s/p):

[a]o difamar o europeu e consagrar o indígena, os ideólogos e intelectuais brasileiros da Era Vargas inverteram ou subverteram a concepção eurocêntrica da história da cultura e do destino nacional, vigente na elite brasileira. A essência da brasilidade havia sido redefinida por membros da elite e da *intelligentsia*: ela não atravessou mais o Atlântico, mas brotou do solo da nação, da sua fauna, flora e de seus primeiros habitantes.

Assim, a vontade de Vargas de consolidar o indígena na história do território brasileiro provocou, à época, curiosidade e preocupação por parte da elite quando o questionamento estava voltado para a origem do povo brasileiro. Porém, Vargas estava obstinado a

²² A personagem principal era Peri, um indígena destemido e chefe da nação goitacá.

²³ A personagem Iracema era conhecida no romance por ser a “virgem dos lábios de mel”, de origem tabajara, ela escondia um segredo sobre a planta jurema. No mesmo romance temos também a figura de Poti, um guerreiro e herói indígena.

²⁴ Neste romance temos Ubirajara, também conhecido como Jaguarê, um guerreiro e herói da tribo dos araguias; Jandira da tribo jaguarê, que é prometida a Ubirajara; Araci (paixão de Ubirajara) da tribo Itaquê e Pojucã, irmão de Araci. São as personagens principais.

transformar o índio “na cara do Brasil” e, com ele, trazer o viés ideológico de amor à nação. Assim, para dar credibilidade a sua vontade, Vargas contou com o apoio de Marechal Rondon, que antes era o diretor da SPI, mas, a pedido do presidente, tornar-se-ia diretor do Conselho Nacional de Proteção aos Índios, fundado em 1939, durante o Estado Novo.

Mesmo assim, Vargas continuou apresentando o indígena como uma figura da literatura brasileira, mesmo quando tentava integrá-los às questões econômicas, sociais e políticas. Nesse sentido, entendemos que o esforço de Vargas para dar espaço a alteridade indígena fazia parte da pressão de movimentos sociais que estavam se organizando na América Latina²⁵. Com isso, compreendemos que as medidas inéditas de Vargas não eram benevolência, mas uma demonstração para o mundo de civilidade e inteligência de seu governo, onde apresentar uma postura pró-indígena confirmaria sua preocupação e seu cuidado com um povo tradicionalmente excluído pela sociedade brasileira.

Seguindo o quadro sobre as Cartas Magnas do Brasil, a Constituição Federal de 1967 nasce na ditadura militar (1964-1985), na qual ainda se mantêm os direitos descritos nas Constituições de 1934, 1937 e 1946. Na Carta Magna de 1967, o Art.186 frisa que as terras indígenas são bens da União, mas que será assegurada aos silvícolas a posse permanente das terras e o usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nela existentes. Quando os militares frisaram o referido artigo, foi na tentativa de evitar a venda de terras e o possível loteamento das mesmas, isto é, a terra é dos indígenas, mas não para eles empreenderem ou deixarem terceiros ocuparem.

Em 1967, foi criada também a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), por meio da Lei n. 5.371, de 5 de dezembro de 1967. A FUNAI substituiu o SPI (Serviço de Proteção ao Índio), não mais sob o Ministério da Agricultura, mas agora era o Ministério da Justiça que tomaria conta dos assuntos indígenas, com a justificativa de que o SPI abrigava diversas denúncias de corrupção. No mesmo período militar, Castelo Branco (1964-1967) criou o Plano de Integração Nacional (PIN)²⁶ com o intuito de ocupar as fronteiras e o interior brasileiro; esse processo foi conflituoso para os indígenas da Amazônia, e também abrigou casos de corrupção

²⁵ Na história temos datado o movimento indígena de 1940, no México, onde o primeiro Congresso Indigenista Americano (Convenção de Patzcuaro) fora realizado, com o objetivo de criar e discutir políticas que pudessem zelar pelos índios na América.

²⁶ De acordo com Kohlhepp (2002), o programa de desenvolvimento infraestrutural foi baseado no conceito de planejamento de eixos de desenvolvimento, realizado por construção de numerosas estradas de longa distância, como a Transamazônica e a Perimetral Norte, a Cuiabá-Santarém e também a Cuiabá- Porto Velho-Manaus. As estradas pioneiras serviram de roteiros de migração para a Amazônia e foram planejadas para o estabelecimento de áreas de atividades econômicas na forma dos chamados "corredores de desenvolvimento".

Em relação aos casos de corrupção, nesse período houve um aumento significativo da atuação madeireira e extração ilegal, as superintendências criadas: Superintendência do Plano de Valorização da Amazônia (SPVEA), em Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), não conseguiram resolver os problemas da Amazônia e foram extintas por atuação irrisória nas grilagens de terra, ou seja, a intenção do governo militar em ocupar²⁷ e “valorizar” o que ele chamava de periferia amazônica resultou na descredibilidade do Programa de Integração Nacional (PIN), que como bem pontua Becker (2005) esse discurso de integração e segurança nacional para o desenvolvimento de regiões “não ocupadas” foi retratado por uma política agressiva de desapropriação dos indígenas, desmatamentos na região e construção de rodovias como a Transamazônica²⁸, inaugurada em 1972, mas que jamais seria concluída.

Preti (1993) relata que Transamazônica é mais um projeto de ocupação desordenada com a justificativa de segurança nacional contra possíveis invasões ou organizações políticas contrárias ao governo – contexto que levou os indígenas a uma articulação mais orgânica em busca de uma saída para esse problema.

Assim, em 1970, surge um novo período na luta dos povos indígenas do Brasil, que começam a se articular por meio de assembleias, inicialmente nos Estados de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul; posteriormente, em Estados do Norte do Brasil, como no Amazonas, organizados pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), a fim de forçarem o governo a conduzir políticas públicas de interesse dos povos indígenas, e não de interesse dos latifundiários para a ocupação e a exploração da terra.

Nesse período, constatamos que foram necessários quase cinco séculos de ocupação do território brasileiro, por parte dos colonizadores, dos não-indígenas brasileiros para que os povos nativos pudessem se articular e negociar de maneira mais efetiva com o governo federal. Munduruku (2012) afirma que o movimento indígena brasileiro, apesar de ter iniciado na década de 70, se organiza, de fato, na década de 1980, num momento histórico na política brasileira que marcou a eclosão dos movimentos sociais pós-ditadura, como os “indígenas em movimento”²⁹, que, em sua maioria, eram de jovens estudantes.

²⁷ O slogan dessa época era: “Integrar para não entregar”.

²⁸ A rodovia federal Transamazônica tem extensão de 5 662,60 quilômetros e corta de leste a oeste a parte norte do Brasil, iniciando em Cabedelo, na Paraíba, a mesma passa pelos estados do Piauí, Maranhão, Pará e termina em Lábrea, no Amazonas.

²⁹ *Indígenas em Movimento* é uma expressão mais plural acordada entre os próprios indígenas, como os mesmos se referem às conquistas no contexto brasileiro.

Foi nesse contexto que a Constituição Federal de 1988 foi criada e consagrou artigos inéditos para a população indígena, há um tópico exclusivo para assuntos indígenas: “Dos índios”. No referido quadro das Cartas Magnas no Brasil, percebemos a inserção de artigos com temas político-culturais como pluriétnicidade; direito aos seus próprios processos de educação, amparado no Art. 210; garantia dos direitos culturais e acesso às fontes de cultura nacional aos indígenas (Art. 215); reconhecimento da organização social dos indígenas, de seus costumes, línguas, crenças e tradições; e os direitos originários sobre a terra ocupada por essas populações tradicionais; as Terras Indígenas são inalienáveis e indisponíveis, e o direito sobre elas é imprescritível (art. 231, § 4).

Esses direitos nasceram de lutas intermitentes dos povos nativos, que tiveram que acompanhar as constituições anteriores com um progresso mínimo, no qual a delegação de terras parecia ser a única preocupação dos gestores que antecederam a CF 1988. A Constituição atual conduziu a um avanço sociopolítico e cultural significativo, considerando a ampliação do debate sobre os povos indígenas e, conseqüentemente, a problematização em relação à diversidade étnica no Brasil.

Em síntese, os direitos apresentados pela CF de 1988 estão de acordo com que preconiza a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), na qual os Estados devem respeitar os cidadãos nas mais variadas esferas de atuação da sociedade. A constituição de 1988 traz uma sensação de progresso, se nós pararmos para analisa-la em conformidade com as demais Constituições Federais. Por exemplo, o art.231 amplia a posse das terras indígenas, isto é, o documento trata do direito originário às terras tradicionalmente ocupadas, apresentando seus titulares e suas respectivas propriedades,

O mesmo artigo contempla o parágrafo que diz que: “o aproveitamento dos seus recursos hídricos, aí incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais, só pode ser efetivado com a autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada a participação nos resultados da lavra” (art. 231, § 3, art. 49, XVI). Percebe-se que os avanços ainda são restritos, mas, em comparação às Cartas Magnas anteriores, podem-se traduzir em vitória.

Mesmo reconhecendo alguns avanços, a aplicabilidade dessas leis ainda está distante dos anseios dos povos nativos e do que foi acordado por escrito. Assim, a luta continua de diversas formas, inclusive neste ano de 2019, onde o ataque às minorias voltou a fazer parte da pauta do próprio governo federal, ente que deveria ser o principal defensor dos direitos indígenas.

O plano de gestão socioambiental dos Wajãpi (2017) é claro ao dizer que ações do

governo federal ainda excluem o povo indígena das decisões impostas pelo governo. Dessa forma, como decidir o que é bom para o indígena, se ele é retirado de seu lugar de fala? O lugar de fala é muito importante para a formação de identidade, de qualquer etnia, gênero. Tomamos posse do pensamento da ativista feminista e do movimento da mulher negra, Djamila Ribeiro (2017, p. 29), para esclarecer a questão:

Para descolonizarmos o conhecimento, precisamos nos ater à identidade social, não somente para evidenciar como o projeto de colonização tem criado essas identidades, mas para mostrar como certas identidades têm sido historicamente silenciadas e desautorizadas no sentido epistêmico, ao passo que outras são fortalecidas.

Parece um tanto óbvia a fala da ativista, mas nossa pátria foi construída por vias coloniais, e a consciência da maioria da população brasileira é renegar o passado de origem e ancestralidade com os indígenas, negros, isto é, negar a heterogeneidade étnico-cultural. Isto nos faz compreender que a independência do Brasil não foi suficiente para arrancar a maioria da população brasileira das amarras da metrópole colonial para a abertura de espaço a novos discursos e saberes pluriculturais.

Sabemos que não é fácil deixar para trás discursos carregados de preconceitos, considerando os séculos de exploração, escravidão. Todos os países que sofreram o que o Brasil sofreu tem sérias dificuldades de reconhecimento de sua origem. Porém, é necessária a articulação dos movimentos sociais para o esclarecimento das questões de fala e do respeito à heterogeneidade. Não basta apenas ter a independência política de Portugal, é necessária uma educação contínua para o entendimento do mosaico cultural que é o Brasil.

3 CONHECENDO O POVO WAJÃPI DO AMAPARI

Cada Wajãpi tem um grupo de origem dele, seu wanã. Os antepassados de cada wanã são diferentes. Wanã não é a mesma coisa que aldeia, é um grupo de pessoas que não moram todas juntas, mas em diferentes aldeias. Mas todas as pessoas do de um mesmo wanã conhecem sua região e seus caminhos. Reconhecemos as pessoas dos outros wanã pelo sotaque (APINA; AWATAC; IEPÉ, 2014).

No começo, quando decidi trabalhar com o povo Wajãpi, ancorei-me nos livros cedidos pela organização comunitária Apina, sede localizada na cidade de Macapá, e percebi o pouco que conhecia do meu Estado de origem, o Amapá, e dos povos nativos aqui residentes. O primeiro contato que tive com os povos indígenas foi em uma viagem em 2013 ao Oiapoque, quando ainda cursava Letras/Inglês na Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) – na ocasião, fui aplicar um material didático na aldeia do Manga³⁰. Dois anos depois, mudei-me para Oiapoque, pois havia passado no concurso público para professor da UNIFAP naquele *campus*.

É importante deixar registrado isso, pois Oiapoque ensinou-me a ver a vida com amplitude e ser mais humana, mais paciente. Foi lá que eu me deparei com pessoas e culturas que até então não havia tido oportunidade de conhecer na vida privada, tampouco na vida profissional. Assim, foi nesse caminho que eu escolhi pedir permissão para falar do povo Wajãpi e com isso tomar posse de conhecimentos sobre essa cultura.

A escolha pelo povo Wajãpi se deu também pela quantidade de trabalhos que os mesmos conseguiram documentar ao longo das duas últimas décadas em parceria com a Universidade de São Paulo (USP), através de Dominique Gallois. Esses trabalhos resultaram o título à *Arte Kusiwa de Patrimônio Cultural do Brasil*, em 2002. E em um processo iniciado em 2013, os Wajãpi obtiveram a revalidação da obra-prima, em 2017 (ANEXO A). Mais adiante, a obra Kusiwa recebeu da UNESCO o título de Patrimônio Imaterial da Humanidade³¹. Assim, meu olhar curioso inicialmente queria responder esta questão: como se deu o processo de documentação dos Wajãpi e como eles se tornaram a etnia com o maior número de registro cultural indígena no Estado do Amapá? Tais questões são respondidas no decorrer desta seção.

Portanto, esta seção está dividida em três subseções: na primeira, apresentamos área

³⁰ Aldeia do Manga está localizada às margens do rio Curupi, afluente do rio Uaçá, ao norte do Estado do Amapá, no município de Oiapoque, bem nas proximidades do cabo Orange. A etnia residente é a Karipuna.

³¹ Podemos verificar um breve percurso através do site: <http://www.unesco.org/new/pt/brasil/culture/world-heritage/intangible-cultural-heritage-list-brazil/>

estudo e uma abordagem sobre as práticas tradicionais Wajãpi e sua relação intrínseca com a natureza; na segunda apresentamos os procedimentos metodológicos, e, por último, mostramos o conceito de narrativas e de sua importância para o fortalecimento da identidade de um povo. Nesse caminho, buscamos fazer com que o leitor compreenda noções como cosmologia, mobilidade e o funcionamento da linguagem como manutenção cultural para uma desconstrução colonialista por meio de narrativas Wajãpi.

Por fim, sabemos que a vida dos indígenas não foi tranquila desde a chegada dos portugueses, considerando os processos de escravidão, epidemias como a varíola, em 1563, expulsão de seus territórios de origem, aldeamentos forçados e integração a outras localidades, fazendo com que seus costumes fossem dispersados e reprimidos, como podemos verificar na fala de Baniwa (2006, p. 41):

Os povos indígenas, ao longo dos 500 anos de colonização, foram obrigados, por força da repressão física e cultural, a reprimir e a negar suas culturas e identidades como forma de sobrevivência diante da sociedade colonial que lhes negava qualquer direito e possibilidade de vida própria. Os índios não tinham escolha: ou eram exterminados fisicamente ou deveriam ser extintos por força do chamado processo forçado de integração e assimilação à sociedade nacional. Os índios que sobrevivessem às guerras provocadas e aos massacres planejados e executados deveriam compulsoriamente ser forçados a abdicar de seus modos de vida para viverem iguais aos brancos. No fundo, era obrigá-los a abandonarem suas terras, abrindo caminho para a expansão das fronteiras agrícolas do país.

Nesses termos, entendemos que a realidade é urgente e que o discurso de ódio contra as populações tradicionais e diversas comunidades minoritárias rapidamente tem se alastrado e concretizado em nosso país, é um assunto antigo, porém atual, e assim esse paradoxo se entrelaça nos indignando nesse estudo. Com isso, entendemos também sobre a necessidade de falar sobre o outro sem lhe tirar a voz, tentando desconstruir a mentalidade colonial que ainda nos segue cotidianamente. Assim, acreditamos que a narrativa de um povo e fortalecimento de sua cultura são os caminhos a serem percorridos.

3.1 LOCALIZAÇÃO E CARACTERIZAÇÃO DA ÁREA DE ESTUDO

De acordo com Gallois e Vidal (1988), a primeira vez que se ouviu a respeito dos Wajãpi foi no século XVII, época em que eles viviam na região do baixo rio Xingu, próximo à cidade de Altamira, no Estado do Pará. Em outro trabalho, Gallois e Grupioni (2003) dizem

que nessa época em que eles ocupavam a região do baixo do rio Xingu³² eles empreenderam sucessivas migrações mais ao norte do Brasil, fixando-se nas redondezas dos rios Jari, Araguari e Oiapoque. As migrações são justificadas pela fuga dos aldeamentos e das práticas de colonização as quais eram submetidos.

Partindo desse ponto, o povo Wajãpi do Amapari, nosso objeto de estudo, está localizado no município de Pedra Branca do Amapari³³, no Estado do Amapá, com um espaço de 607 hectares. Para chegar à aldeia mais próxima, denominada Aramirã, é necessário sair da capital Macapá e seguir em direção à BR-210. Os Wajãpi do Amapari, como os mesmos se denominam, possuem uma população aproximadamente de 900 habitantes, distribuídos em 48 aldeias (APINA, AWATAC E IEPÉ, 2017).

A Terra Indígena Wajãpi do Amapari faz divisa com o Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque, a Reserva do Rio Iratapuru, a Reserva Extrativista Beija-Flor Brilho de Fogo e a Flota³⁴ do Amapá. No Mapa 1, podemos verificar as divisas, bem como o município de Pedra Branca do Amapari³⁵, marcado com a cor amarela.

Uma particularidade dos Wajãpi, mas não somente dessa etnia indígena, é a mobilidade. De acordo com o Plano de gestão Wajãpi (2017)³⁶, eles não gostam de se fixar em uma localidade, nem de morar todos juntos, e relatam que essa estratégia serve para que eles ocupem o maior número possível de terras, e com isso possam caçar, roçar, viver com certa abundância e cuidar do espaço que eles retiram os recursos. Por conta disso, eles não possuem apenas um chefe (cacique), mas várias lideranças que atuam em diversos grupos, que eles denominam de iwanãkõ. Tais lideranças se organizam por meio do conselho de aldeias Wajãpi – Apina.

É aquele que tem mais experiência, tem mais conhecimento, é sabido e é fundador da aldeia. Quando querem resolver alguma coisa, os chefes se reúnem para decidirem juntos, então não existe um chefe mandando no outro. Uma pessoa não pode decidir sozinha por outras pessoas. Ninguém manda no chefe, ele tem autonomia. (JAWARUWA, 2014, p. 11).

Como podemos perceber, para os Wajãpi, uma aldeia predominante e nuclear não é

³² Ainda de acordo com as autoras, até hoje grupos Tupi guarani ocupam a localidade do baixo Xingu, a exemplos dos grupos Araweté e Asurini.

³³ A terra em questão foi demarcada e homologada pelo Governo Federal, no ano de 1996. De acordo com o censo de 2010, Pedra Branca do Amapari possui 10.773 habitantes em uma área de 9495 km².

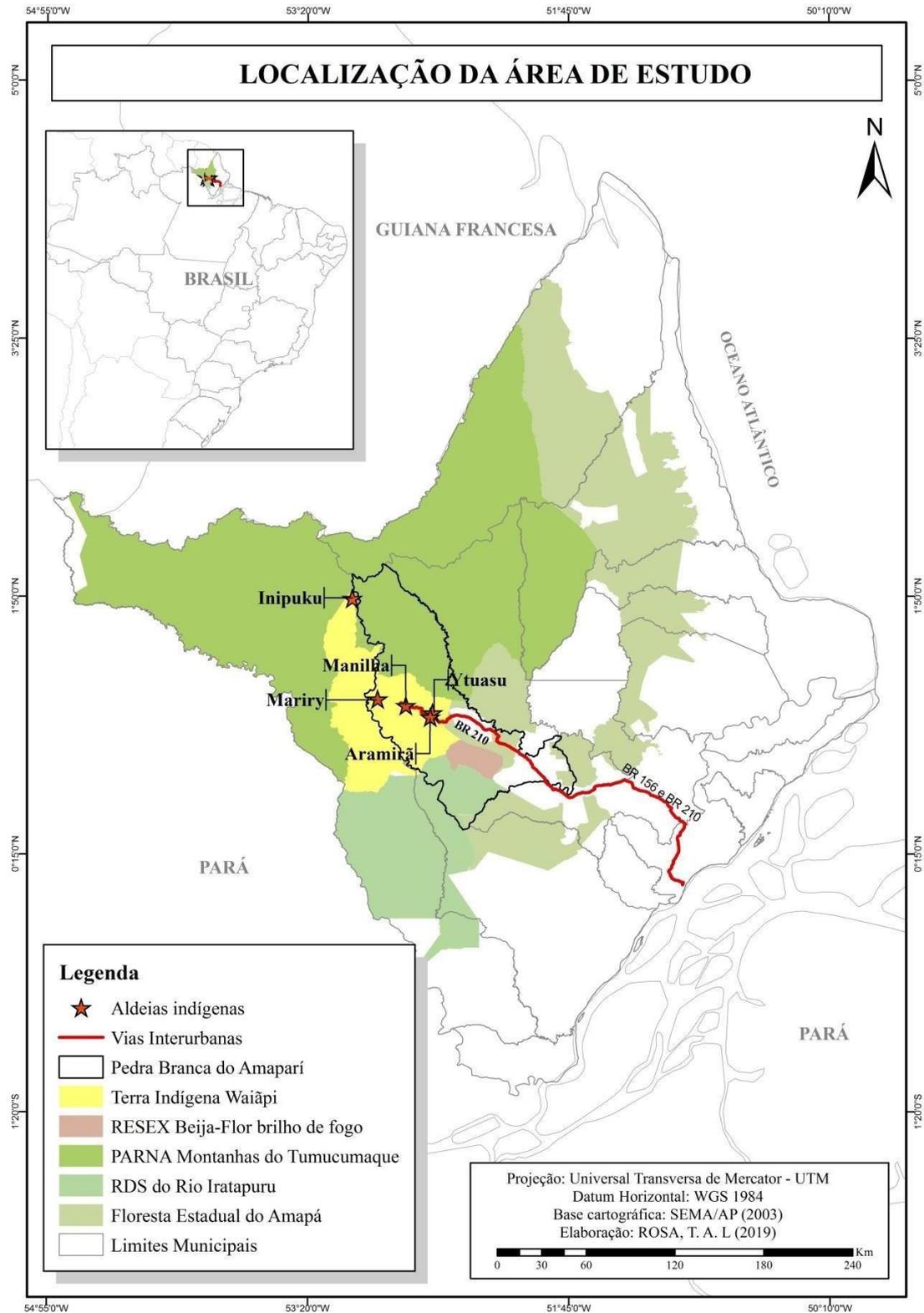
³⁴ A Floresta Estadual do Amapá é uma área de floresta nativa.

³⁵ O município citado exerce uma influência econômica mais direta com os Wajãpi.

³⁶ Manual escrito pelos próprios Wajãpi do Amapari.

necessária, pois cada wanã tem seu chefe e o chefe cuida de seu grupo e de sua localidade, mas vez ou outra o conselho se reúne para definir as estratégias de bem comum relativas a economia, mobilidade, aldeias e festividades. Tudo é decidido em conjunto – essa pesquisa e sua aprovação é um exemplo disso: para que nós pudéssemos falar sobre esses indígenas, passamos por uma longa triagem de todos os membros do conselho Wajãpi.

Mapa 1 – Localização da aldeia Wajãpi



Ainda na questão, as estratégias citadas funcionam em diversas frentes sociais; por exemplo, segundo o Gallois (2006), os Wajãpi do Amapari consideram de extrema importância ter autonomia econômica e política em cada grupo familiar. Essa é uma das razões para o casamento entre eles: manter uma organização sociopolítica tradicional, visando

um fortalecimento cultural dentro de grupo em mobilidade. Assim, o que caracteriza essa organização sociopolítica é o valor dado à dispersão das famílias e à ocupação de terras. Isso lhes permite também uma recuperação ambiental das áreas ocupadas. Sobre essas questões, Gallois (1995, p. 383) diz que:

As habitações dos índios Waiãpi variam porque o tipo de exploração do meio ambiente efetuado pelo grupo caracteriza-se por uma grande mobilidade dentro do território tribal. A existência de uma aldeia central não é necessária para que defina um grupo local, podendo este existir, mesmo se seus membros vivem dispersos em núcleos próximos, conservando, entretanto, laços suficientemente estreitos, para que se concretize a cooperação em nível de certas atividades econômicas e cerimoniais. A mobilidade das aglomerações dos Waiãpi acompanha o ciclo agrícola. Na concepção ideal de suas habitações, consideram primordial uma curta distância entre casa, residência e roçado; as casas e, portanto, as aldeias, seguem as roças.

Outro ponto é que essa dispersão e mobilidade dentro das terras Wajãpi não são vistas por eles como um isolamento³⁷. Gallois (1995) enfatiza que a visão de isolamento era unânime até a década de 1970, mas que na verdade não passa de uma visão romântica sobre os indígenas, onde eles permaneceriam isolados para manter intacta a sua cultura, sem influência dos não-indígenas. Porém, sabemos que cada vez mais os indígenas tomam espaços dentro ou fora da sua localidade de origem, apesar de os Wajãpi do Amapari serem considerados mais “reservados” com os não-indígenas, isso não os coloca num estado de isolamento.

Tem também a mobilidade que gerencia as práticas de ocupação, bem como o modo de organização político social dos Wajãpi, estando ligado à sustentabilidade ambiental, já eles entendem que os ciclos do ano (estações) interferem nos recursos; ou seja, pode haver abundância ou não em determinadas épocas do ano. Isso justifica a luta incessante contra a grilagem de terras, os garimpos ilegais e o extrativismo predatório de não-indígenas. Os Wajãpi não enxergam a natureza como um grande mercado, sua cultura econômica é diretamente relacionada com as práticas de subsistência.

Assim, um ponto importante é que os Wajãpi entendem que não se pode exigir demais dos recursos da natureza, que o tempo de espera dos ciclos de agricultura, da caça e da floresta precisam ser respeitados para que haja uma renovação ambiental. Hoje, os Wajãpi criticam que se gasta muito tempo na recuperação do solo, na despoluição dos rios e na recuperação da reprodução animal do que há 40 anos, e que isso compromete a qualidade de

³⁷ Antonella Tassinari faz uma abordagem sobre a questão do “isolamento” no texto: *Sociedades indígenas: Introdução ao tema da diversidade cultural*, de 1995.

vida nas aldeias, dos grupos familiares ali residentes.

3.2 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS: TÉCNICAS E INSTRUMENTOS DE PESQUISA

Antes de iniciar propriamente a descrição desta subseção, vale pontuar um aspecto importante em relação à pesquisa científica. Considerando o nosso papel como professores atuantes em sala de aula, não podemos esquecer a função primordial de ser um pesquisador. A pesquisa científica abre caminhos teórico-metodológicos carregados de uma percepção mais nítida da realidade que nos cerca, de nossa linguagem, dos diferentes grupos sociais, Ou seja, tudo está imbricado de certa forma numa espécie de comparações e confrontos diários dentro de qualquer sociedade onde a diversidade é respeitada.

A pesquisa científica trabalha com a verdade, e se encarrega de elaborar conceitos sobre uma determinada realidade sempre de forma imparcial, por isso é imprescindível que o pesquisador se utilize de recursos metodológicos coerentes ao espaço ou material a serem analisados. Desse modo, é preferível dialogar sempre com o objeto de pesquisa, considerando que Bakhtin (2010), nesse aspecto, afirmou que a dialética se faz por meio dos fenômenos observáveis na práxis cotidiana dos homens, isto é, as relações tanto objetivas quanto subjetivas refletem quem podemos ser ou quem pode ser o outro.

Partindo desses pressupostos, julgamos coerente a adoção da abordagem qualitativa, considerando que nosso objeto de estudo, os documentos escritos pelos Wajãpi do Amapari, carregam uma série de contextos sócio-históricos específicos. Sendo assim, é fundamental que se compreenda a etnia Wajãpi e a importância de seu acervo cultural.

Por meio da abordagem qualitativa³⁸, este estudo sobre as narrativas Wajãpi tomará posse de dois tipos de pesquisa: bibliográfica (ANDRÉ, 2005) e documental (SEVERINO, 2008). Esses procedimentos metodológicos nos ajudarão a sistematizar e analisar os dados obtidos, que devem estar diretamente relacionados aos objetivos deste trabalho de pesquisa: Refletir como as questões de identidade indígena são tratadas nos documentos oficiais brasileiros; Compreender a organização político-social dos Wajãpi do Amapari; Apresentar o percurso da representatividade identitária Wajãpi por meio das narrativas documentadas pelos próprios Wajãpi.

³⁸ A abordagem qualitativa, de acordo com Triviños (1987), compreende atividades ou investigações específicas, onde se buscam significados por meio da percepção de diversos fenômenos dentro da sociedade.

Nesse sentido, falar sobre a cultura indígena é um desafio, porém necessário, para que possamos entender como essa etnia se organiza política, social e culturalmente. Sabemos que nesses 14 anos, com auxílio de pesquisadores não-indígenas, os Wajãpi têm se articulado na divulgação de seus conhecimentos via materiais de formação. Esses pesquisadores não-indígenas se ocupam da tradução e da formação científica de alguns Wajãpi.

Por isso, o processo de formação continuada, nesse caso o mestrado, é fundamental para que novos olhares e novos discursos sejam apresentados, abrindo novas portas de conhecimentos, considerando que a busca de conhecimento e suas ressignificações é um dos princípios da pesquisa científica, assim como entender o espaço em que vivemos e os grupos que nos cercam é um dever para mudanças de posturas e descolamento de preconceitos. Assim, espera-se, com esta pesquisa, também contribuir para outros estudos, olhares e críticas em relação à área.

3.3 SABERES TRADICIONAIS WAJÃPI E SUA RELAÇÃO COM A COSMOLOGIA

Este tópico está alinhado com pesquisas em documentos escritos por entidades como Iphan, Iepé e Conselho Apina, além dos livros de narrativas escolhidos para essa pesquisa que são abordados na seção 4. Nesse caminho, a intenção neste momento é apresentar práticas tradicionais relacionadas com o povo Wajãpi, como eles enxergam a natureza e auxiliam na qualidade de vida dos grupos sociais. Nesse viés, os Wajãpi percebem que precisam da modernidade e dos produtos ofertados por ela, mas também compreendem a necessidade do tratamento diferenciado e adequado para tais produtos, visando à preservação do espaço em que moram.

Com isso, os Wajãpi do Amapari procuram aperfeiçoar o uso dos recursos disponíveis dentro e fora da aldeia, visando à qualidade de vida de seus habitantes, como já citamos. Muito embora esses habitantes ainda sofram com os impactos socioambientais no entorno da aldeia, pelo uso indiscriminado da terra e da caça predatória praticados por não-indígenas, que desvalorizam sua cultura Wajãpi, e conseqüentemente, geram um desordenamento ambiental. No entanto, mesmo com tais problemáticas, os Wajãpi, de acordo com o plano de gestão dos Wajãpi (2017), exercem atividade pesqueira, cultivo de roças, agricultura, produções de artefatos para casas e utensílios do lar, que são práticas comuns e necessárias naquela localidade.

Por exemplo, a pesca é realizada tanto por homens quanto por mulheres da aldeia, mas com algumas particularidades: enquanto as mulheres pescam próximo à aldeia e ao rio, com

anzóis pequenos, os homens já podem ir para localidades mais distantes e utilizar anzóis maiores ou malhadeiras (tarrafas). Outra situação diz respeito à caça, apesar da tradição do arco e flecha ainda ser uma realidade (manuseados pelos mais antigos da comunidade), os instrumentos frequentemente utilizados são as armas de fogo para a captura de animais de grande ou pequeno porte, demonstrando assim a adequação dos Wajãpi com que a modernidade oferece.

No Quadro 2 temos exemplos de algumas práticas tradicionais realizadas pelos Wajãpi, as quais serão explicadas e alinhadas no decorrer deste tópico com a noção de cosmologia.

Quadro 2 – Atividades sustentáveis dos Wajãpi do Amapá

ATIVIDADES	PRÁTICAS TRADICIONAIS
Pesca e caça (Mijarã)	<ul style="list-style-type: none"> • Não se pesca ou se caça qualquer animal ou em qualquer época; • Os Wajãpi esperam um tempo para que os animais caçados possam se reproduzir; • Ainda há território Wajãpi livre de ocupação, onde os animais se reproduzem em maior quantidade.
Artefatos para casas e utensílios domésticos	<ul style="list-style-type: none"> • Deslocamento para a regeneração das fibras e palhas (mobilidade); • Manejo e plantio das palhas para localidades onde o recurso é escasso.
Tratamento do Lixo	<ul style="list-style-type: none"> • Materiais inorgânicos são queimados e os que não podem ser queimados ou tratados nas aldeias são enviados para a cidade de Pedra Branca do Amapari. A prefeitura da cidade disponibiliza um caminhão para as coletas.

Fonte: Adaptado a partir do Plano de Gestão Socioambiental dos Wajãpi (2017).

Seguindo o Quadro 2 a primeira atividade referente à caça e à pesca tem aspectos interessantes, de acordo com o *Plano de ação Wajãpi*, que aponta animais (caças) que podem ser consumidas ou não. Os que podem ser consumidas são: anta, caititu, queixada, veado, tamanduá, cutia, macacos; as aves que podem ser consumidas são mutum, arara, jacu, tucano, jacamim; e os peixes surubim, pacu, piranha, trairão. As caças que não podem ser consumidas são: quantu (porco-espinho), mucura, cobras, tamanduá mirim, garça, sucuri; seguindo de

aves como corujas, algumas garças e urubus.

Essa relação de consumir ou não é justificada pela relação cosmológica³⁹ entre os Wajãpi, indicando que na natureza cada ser tem um dono (jarã)⁴⁰, esse sufixo sempre vem acompanhado de um determinante, isto é, o nome de seu dono, por exemplo: Yy jarã é o dono das águas, e assim por diante. Seguindo a questão, se algo for retirado sem a permissão de um dos donos ou se não for obedecido algum resguardo, o filho pequeno do Wajãpi pode vir a falecer ou ficar doente. A natureza para os Wajãpi possui, sobretudo, alma (i'ã), e a mesma reage conforme a ação humana, tanto positivamente quanto negativamente. Por isso eles não podem nem devem colher, caçar, pescar em qualquer época ou lugar, já que todo consumo tem seu tempo para ser adquirido.

Além disso, é importante saber que quando *os donos da terra* permitem a retirada de quaisquer recursos, torna-se imprescindível plantar o que foi colhido, deixar um tempo hábil para a reprodução das espécies. Isso justifica a reserva de um espaço coerente para reprodução, sugerindo a promoção do desenvolvimento naquela região, já que é dela que se constroem relações de consumo e afetividade.

Duas práticas bastante comuns na aldeia são: evitar matar uma fêmea e nunca matar a primeira caça avistada – esta última se justifica pelo fato de eles não saberem se naquela região tal espécie está ameaçada de extinção por alguma ação dos não- indígenas. Como já mencionado, sabemos que o crescimento econômico é uma realidade e a modernidade impulsiona isso e mesmo que se pense que os indígenas estão alheios às mudanças sociais e econômicas, eles não estão. A diferença entre um pensamento indígena e de um não-indígena que vê a natureza como um campo de atuação exclusivo para a exploração, o indígena enxerga a natureza como um bem a ser cuidado para o futuro, se pensa, sobretudo, nas próximas gerações.

Em resumo, esses donos denominados *jarã* cuidam de todas as coisas pertencentes à natureza e dos próprios Wajãpi na figura do Ianejar (dono da humanidade), ou seja, aquilo que nós, não-indígenas entendemos apenas como recursos da natureza (APINA; AWATAC; IEPÉ, 2017; GALLOIS, 2012), eles entendem como modo de vida. A cosmologia indígena representa, assim, a criação do universo e de tudo que faz parte dele. Nesse sentido, os mitos, em sua grande maioria oralizados, contam como o homem, a natureza e os animais se

³⁹ Para os indígenas, a cosmologia representa a origem do universo e das coisas, assim como a relação do homem com os aspectos ecológicos entre os animais e as plantas, e como isso pode influenciar na sua vida na terra. Para os indígenas, há uma divindade para tudo, cada aspecto da natureza tem seu dono que decide o que pode ser consumido ou retirado do local; e dependendo dessa atitude, coisas boas podem acontecer ou não.

⁴⁰ Isso será explicado com mais detalhes na seção 4.

relacionam, assim como retratam o nascimento da agricultura e seu manejo. Nesse contexto, o cosmo é a divindade indígena, por meio da qual toda e qualquer explicação sobre o povo indígena faz sentido.

A segunda atividade diz respeito às palhas e às fibras recursos utilizados pelos Wajãpi para a confecção de artefatos caseiros e para a cobertura das casas. Um dado interessante observado nessa segunda atividade é como a conscientização ambiental começou a ser aplicada mais fortemente dentro da aldeia. De acordo com o *Plano de Gestão Sociambiental dos Wajãpi* (2017), em algumas áreas, esses recursos já estavam começando a faltar, sobretudo nas aldeias centrais e mais antigas como a Aramirã. Esse fato está diretamente ligado com a mobilidade dos moradores dessas aldeias centrais e mais antigas, pois se não há saída deles da região explorada não haverá tempo hábil para a regeneração dos recursos.

A justificativa dessas aldeias centrais e mais antigas é que nos locais mais longínquos as assistências com saúde e educação formal são mais difíceis, além da distância da estrada que os liga ao município de Pedra Branca do Amapari. Essas famílias acabam por comprometer todo um ordenamento cultural dos Wajãpi e, para dificultar essa questão, essas famílias acabam consumindo muitos produtos que vêm de fora da terra Wajãpi, ou seja, produtos industrializados. Esses novos produtos também são desafios para a maioria dos indígenas Wajãpi, já que o tratamento dos industrializados ultrapassa as possibilidades de cuidado por eles.

Este último ponto diz respeito ao tratamento de lixo na terra indígena, pois os Wajãpi entendem a necessidade das famílias não se concentrarem por muito tempo em um local específico, o que dificulta a organização de suas práticas sustentáveis. Eles compreendem também que políticas governamentais do Estado do Amapá precisam ser postas em prática para o tratamento do lixo industrializado nas aldeias.

Enquanto não há essa eficiência, lixos considerados não orgânicos são queimados (papéis e sacolas plásticas) nas diferentes aldeias espalhadas; aqueles que não são queimados (latas, qualquer objeto de metal, vidros, isopor, material de borracha) são enviados em caminhões de lixo para o município de Pedra Branca do Amapari; porém essa coleta não atinge locais mais distantes da BR como as aldeias Akusiwa e Wãrãpirerã.

O lixo é um dos problemas dos Wajãpi, os quais entendem que o governo precisa dialogar e efetuar políticas públicas adequadas à população. Em campo, um dos indígenas relatou que eles estão diminuindo a entrada de produtos industrializados nas aldeias porque não conseguem tratar com eficiência os mesmos. Além desses lixos mais comuns, outros, como os relativos à saúde (agulhas, material de curativo, lâminas), precisam de uma

assistência adequada para evitar acidentes e doenças.

Partindo desse pressuposto, a organização político-social dos Wajãpi não quer ter atritos com os não-indígenas, mas o que se pede em todos os planos de gestão é um olhar mais atento às aldeias, onde se possa ter uma capacitação administrativa entre o Estado e eles, buscando práticas sustentáveis indígenas alinhadas com a cultural local. Isso, também nos chamou atenção, pois todo Wajãpi tem responsabilidade com o futuro, e uma das estratégias que eles encontraram foi a divulgação de seus costumes e modo de vida.

Sabemos que práticas sustentáveis não são fáceis, esse é um debate muito complexo se tomarmos como ponto de partida os avanços tecnológicos e as facilidades de exploração de recursos naturais, por outro lado a tecnologia pode e deve ser utilizada a favor pelos indígenas, como já vem sendo feito, exemplo disso é a utilização de equipamentos para a roça, os aparelhos de telefonia e internet implementados nas aldeias. Entretanto, o debate central precisa ser entorno da ideia de uma natureza amazônica com recursos inesgotáveis, onde se discuta uma gestão territorial holística do meio ambiente, bem como a proteção de áreas e cuidado com as mesmas, e que isso não está diretamente relacionado com a ideia de impedimentos econômicos na região, e sim uma utilização responsável do meio ambiente, onde essa responsabilidade não seja apenas atribuída aos povos tradicionais.

3.4 AS NARRATIVAS INDÍGENAS: ALGUMAS REFLEXÕES

Podemos começar esta subseção dizendo que toda e qualquer narrativa é um diálogo que compreende um passado, um presente e tenta manter-se vivo para um futuro. As histórias de vida, as trajetórias, fazendo parte de uma historiografia ou de uma ficção, são importantes para entendermos um mundo pessoal ou coletivo; daí surge a importância do tempo, da memória e da representatividade. Pelas narrativas percebemos emoções, fatos e experiências que se justificam por meio do modo de viver de cada grupo social.

Nesse sentido, fizemos aqui uma visão geral do que seriam as narrativas e sua importância para quem narra e para ouve (lê), seja um narrador indígena ou não. Nosso interesse foi mostrar, de forma clara e breve, o processo narrativo para a informação sobre um povo, bem como mostrar a linguagem como um instrumento de convencimento, de controle social e de definição do papel do locutor. A linguagem é, dessa forma, o elemento de identificação de toda e qualquer comunidade; é pela linguagem que o agente enunciativo se apresenta, mas também é através dela (linguagem) que ele constroi as narrativas de sua vida particular e social.

Bakhtin (2012) afirma que a linguagem se constitui como modo real da língua, onde os discursos são dotados de sentido, tornando-se compreensíveis para os interlocutores. A linguagem precisa ser entendida na íntegra, como uma relação de diálogo em que os laços que unem: o narrador e o interlocutor não podem se “soltar” um do outro durante a leitura. É necessário que se compreenda também que, durante o processo dialógico, há um movimento recíproco por meio de falas e objetivos em comum, por meio do qual podemos afirmar que dominar a linguagem é dominar o saber.

Por isso, Bakhtin (2011) elege a alteridade como parte fundamental do diálogo, pois é através dela que os indivíduos se constituem socio-historicamente, e a relação com o outro forma-se no que o citado autor define como “eu e o outro”. Essa relação, por vezes complexa, é capaz de ampliar contextos histórico-culturais, multiplicar vozes, e por fim, por meio de uma ação responsiva onde se ouve, concorda, discorda, complementa, podemos nos reconhecer, mas, sobretudo, reconhecer o outro como parte primordial do contato em sociedade. Dito de outra forma, eu só existo enquanto sujeito ativo porque o outro existe, e é por meio de relações pessoais que eu saio do meu processo individual para o coletivo e, assim, me torno capaz de entender a história e suas contradições.

Bauman (2001), em certa medida, acaba retomando Bakhtin quando trata da modernidade líquida, na qual a individualização é uma via compulsória e fatal, onde a maioria das pessoas não consegue escapar. Há muita preocupação com o sucesso individual, com sua própria existência, e urgências coletivas, como o diálogo e a compreensão para com outro, são negligenciadas.

Por isso, a decisão de entender o outro nesse trabalho, de examinar sua linguagem por meio das narrativas, entender como se constroi a identidade indígena Wajãpi, significa uma forma de começar a mudar nosso pensamento e ações em prol de todos, sem pré-conceitos. Partindo desse pressuposto, eu, Juliana, peço licença para contar uma parte pessoal de minha vida, sem que isso fuja da finalidade e compromisso científico deste trabalho.

Eu lembro com certa nitidez, em casa, quando criança meu avô contava-me de sua infância no interior do Estado do Amapá, na localidade do Sucuriju, de como a vida era fácil e de como era preciso de tão pouco para se viver. Ele contava das pescarias, das caças, do contato com outros ribeirinhos, dos bisavós que nunca conheci, da vontade de ir pro exército que nunca foi realizada, do tiro no próprio pé (literalmente) quando se assustou com uma caça, mas em cada história contada não tenho sequer alguma recordação sobre histórias, lendas indígenas.

Meu avô é um grande contador de histórias. Com 78 anos de idade, e pouco estudo, ele

possui uma sabedoria que eu não tenho, e talvez esteja longe disso. Nas histórias de meu avô em nenhum momento ele mencionava qualquer contato com indígenas, mesmo sendo um homem “viajado” dentro do Amapá. Assim, eu cresci pouco sabendo dos indígenas que habitam meu Estado, na verdade, uma parte da minha família tinha a opinião que esses povos tradicionais eram isolados porque não conseguiam viver em sociedade.

Na escola, por meio dos livros didáticos, também não me lembro de qualquer aula que tratasse especificamente dos indígenas, mas uma data me seguiu até a 8^o série (hoje 9^o ano), o dia 19 de abril – dia do índio. Íamos caracterizados até a cantina de a escola dançar ou cantar ou ficcionalizar uma peça e logo após tirar fotos. Mas eu não entendia o porquê daquilo, considerava até sacal, algumas vezes me permiti ficar doente, segundo o relato de minha avó. Para não me delongar nessa pequena narração de minha vida, digo, com toda certeza que a primeira vez que eu prestei atenção na cultura indígena foi por meio de um trabalho já no ensino médio quando comecei a estudar literatura, na época falamos sobre mitos, lendas, sobre autores como Gonçalves Dias e, depois, José de Alencar – sobre o último, ainda lembro de *Iracema*.

Mas isso é apenas uma pequena parte, uma pequena participação por meio dos conhecimentos sobre narrativas e sobre os povos tradicionais, porque na maior parte de minha existência, a cultura indígena estava distante do meu dia-a-dia, por isso afirmo que quase nada eu sabia. Uma vez, já na faculdade, fui prestigiar um evento atrás da igreja de São José, e lá estavam alguns indígenas bebendo, sentamos ao lado deles, e eles falavam a língua de sua etnia, e claro que eu não sabia de qual língua se tratava, e por meio de um conhecimento raso e obtuso, disse a um de meus colegas, por que eles insistem em se comunicar numa língua que não entendemos? Se eles estão na cidade eles deveriam falar como nós falamos, todos concordaram.

Como eu disse no início desta seção, eu fui ter contato com indígenas em 2013, em uma viagem à cidade do Oiapoque, e dois anos depois acabei por me tornar professora nessa cidade. Em um período de um ano eu me senti triste, estranha, passava horas tentando entender meus alunos indígenas e questionando se eu estava atendendo às suas necessidades. Por isso eu digo que esta pesquisa é a retribuição do que aprendi com os indígenas do Oiapoque e de Pedra Branca do Amapari, foi quando eu nasci para o outro, foi quando eu de fato entendi o que é diversidade na cultura, e que eu estava repleta de preconceitos.

Bakhtin (2012) diz que diante de um encontro dialógico (a qual me encontrei), duas culturas não se fundem, nem se misturam, pois cada uma conserva a sua unidade e sua totalidade aberta, mas ambas se enriquecem mutuamente, isso é a diversidade.

Mas não somente isso, precisamos pensar e unir isso às palavras de Tadeu (2000) quando disse que devemos partir do ponto da compreensão diversidade na cultura está alinhada com os processos de identidade e de diferença, assim visualizamos como nasce o outro, a alteridade. Nesse sentido, a identidade se justifica pela essência de quem você é, de como você se percebe no mundo, de suas vontades, e de possíveis mudanças; já a diferença é aquilo que você não é, e aponta para o Outro numa linha de comparação com você.

É interessante entendermos a questão, pois o objeto dessa pesquisa retrata exatamente como as narrativas são carregadas de identidade e de representatividade; mas, para que isso ocorra efetivamente, é necessário entender como se constroem os diálogos pelas narrativas. Os indígenas se preocupam muito com a memória e com as formas de transmissão de suas histórias. Quando falamos em memória estamos falando também de processos cognitivos, onde se existe uma estrutura cerebral, como o hipocampo, que funciona como uma sede de armazenamento e resgate de informações. Mas a memória também está diretamente relacionada com a identidade de grupo, de um povo. De acordo com Izquierdo (2011, p. 89):

Memória são as ruínas de Roma e as ruínas de nosso passado; memória tem o sistema imunológico, uma mola e um computador. Memória é nosso senso histórico e nosso senso de identidade pessoal (sou quem sou porque me lembro quem sou). Há algo em comum entre todas essas memórias: a conservação do passado através de imagens ou representações que podem ser evocadas.

Os Wajãpi levam isso muito a sério, os mais antigos se preocupam com o repasse de informações, de conhecimentos para os mais jovens, existem reuniões sistemáticas para troca de saberes, as festas como o Turé também são exemplos de manter a cultura viva. No Plano de Gestão Socioambiental (2017), isso é tratado e com certa preocupação que as novas tecnologias (celulares, tablets) “afastem” o jovem Wajãpi de suas origens, por isso a vigilância eterna. Percebemos nessas leituras a real luta contra um possível esquecimento, por isso verificamos o empenho deles para documentar suas histórias, suas memórias.

Risério (1993) pontua que a tradição oral não era muito aceita pelos colonizadores, e que a poesia, os mitos indígenas não considerados pelos europeus deram início ao preconceito sobre os indígenas vividos até hoje. Nesse viés, os Wajãpi entendem que a documentação além de um caminho para o não esquecimento, é uma expressão de liberdade, de vivências, onde sentidos são costurados e desenhados.

Nesse caminho, Polkinghorne (1988) afirma que relatar experiências é uma das formas basilares de comunicação com outras pessoas; Bakhtin (2012; 2003), por sua vez, acredita que a narrativa, assim como a linguagem nos prepara para a consciência do mundo e das coisas,

entendendo assim a realidade, onde o homem não vive apenas no tempo, e sim num tempo que é compartilhado com as culturas e as civilizações. Podemos perguntar agora como os indígenas fazem isso? Pelos mitos⁴¹, pelas lendas? O indígena Daniel Munduruku apresenta como isso pode funcionar. Ele tem legado de histórias infantis para indígenas de todo o Brasil, e em uma de suas falas o mesmo disse que:

Gosto muito de contar histórias. Histórias moram dentro da gente, lá bem no fundo do coração. Elas ficam quietinhas num canto. Parecem um pouco com areia no fundo do rio: estão lá, bem tranquilas, e só deixam sua tranquilidade quando alguém as revolve. (Munduruku, 2001, p. 7)⁴².

É isso que fica dentro da gente, esse autor consegue traduzir o que de fato é uma narrativa, um diálogo, um contar de histórias, uma vida. As histórias indígenas retratadas pelos mitos e lendas são a realidade dos indígenas, dos Wajãpi, isto é, essa cultura milenar, ancestral se mantém viva pela luta da representatividade. Na mesma linha, Levi Strauss (2010) afirma que o mito é a história de um povo, é a identidade primeira e mais profunda de uma coletividade.

Por fim Bruner (1997) diz que a cultura se tornou o fator principal para dar forma às mentes daqueles que viviam sob sua influência (de alguém), é um produto da história, daquilo que somos. Isso nos leva a refletir por que então o indígena sempre foi questionado? Por que o espaço brasileiro que se construiu sob a égide cultural diversificada não entende os indígenas até hoje? A resposta é simples e clara, pois há muito de colonialismo no povo brasileiro, assim como há uma repulsa aos povos tradicionais, não se identifica primeiramente com os traços indígenas e negros, se quer e se espera, a braquitude, e isso não é fugir do assunto, isso é constatar que se hoje a representatividade indígena não se deixa vencer, sob nenhum aspecto, é porque sua história está exausta de não ter voz.

Um fato recente, ocorrido no dia 26 de novembro de 2019, retrata bem o que trazemos aqui. Um procurador denominado Ricardo Albuquerque, do Ministério Público do Estado do Pará, disse em uma palestra que “o problema da escravidão no Brasil foi porque o índio não gosta de trabalhar, e que eles preferiam morrer do que trabalhar para os portugueses”, ele ainda afirmou que “não temos qualquer dívida com os quilombolas, nenhum de nós aqui temos navio negreiro”⁴³.

⁴¹ <https://www.contioutra.com/mitos-indigenas-para-criancas-daniel-munduruku/>

⁴² Pertence a obra “Meu avó Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória”, de 2001.

⁴³ Notícia com áudio publicada no site o liberal, em 26 de novembro de 2019.

O que seria isso exatamente? Se não, um discurso colonial totalmente enraizado que descrebiliza qualquer luta das minorias. Até aqui, quando estávamos falando nas narrativas e de seu papel de representatividade na sociedade, falávamos de sua importância para quebra de preconceitos. As narrativas indígenas (e das demais minorias) desestabilizam as raízes do discurso colonial, uma vez que são abertos novos espaços de debate e reflexão, quando os discursos sobre o Outro⁴⁴, antes proferidos na visão do colonizador, são falados por seus próprios donos, abrindo uma fresta para novas narrativas, novos espaços e fomentando o deslocamento do imaginário para o real.

Isso ocorre com a cultura indígena, que, infelizmente, ainda está presa a uma teia de vozes que não pertence originalmente a ela, justamente pelo caráter de dominação de quem colonizou aquela cultura. Tal esforço reflexivo emerge com a pergunta de Spivak (2014), que intitula seu ensaio *Can the Subaltern speak?* Podemos perceber, devido um recurso gramatical, que a autora propositalmente nos leva a duas reflexões: será que o subalterno pode falar? Ter poder e lugar de na sociedade? Ou, num tom de surpresa, o subalterno fala? Mas como?⁴⁵

Para argumentar essa questão, é importante considerar que, apesar de o colonialismo ter terminado politicamente, os discursos coloniais são atuais, e isso é fácil de compreender, já que se o discurso hegemônico e ocidental se mantiver, mais controle e perpetuação do poder pesa sobre aquele que não faz parte do grupo hegemônico, nesse caso, o subalterno, de Spivak. Quando o discurso hegemônico inferioriza o Outro, ele retira o lugar/poder de fala desse Outro, impedindo-o de contar sua história e de mostra sua cultura e seus conhecimentos⁴⁶.

Para sintetizar a questão, Spivak, no decorrer do ensaio, explica que o subalterno é aquele que não tem voz política, que não é ouvido dentro de uma determinada sociedade, mostrando que é fundamental o estudo e a pesquisa com a atuação do intelectual na abertura de fala a estes sujeitos, os quais sempre sofreram com discursos hegemônicos/imperialistas,

⁴⁴ *O Outro*, de acordo com Bhabha (1998), é aquele sujeito descrito pelos olhos de quem o coloniza como alguém degenerado e incapaz, tendo como base uma origem racial para justificar a conquista e estabelecer domínios administrativos e culturais sobre esse sujeito colonizado. Essa prática discursiva colonial visa a manutenção do poder sobre o *Outro*.

⁴⁵ Isso é possível porque, diferentemente do termo *may* (*em inglês*), *can* (*em inglês*) remete a mais de uma possibilidade, além de denotar uma pergunta.

⁴⁶ Para Bhabha (1998), é na margem colonial que a cultura do ocidente revela a sua diferença e seu texto limite, assim como sua prática de autoridade, deslocando uma ambivalência que representa uma das mais significativas estratégias discursivas e físicas do poder discriminatório.

esse não foi o caso do senhor procurador? Fatos como esses acontecem a todo o momento.

Por isso o exercício da alteridade deve ser colocado em pauta todos os dias. No contexto dialógico de Bakhtin para entender como o ser humano se constrói socialmente nos remete que nem todos encaram a diferença como um aprendizado, como expressividade, e sim, como uma tentativa de apagamento justificado pela presa ao discurso colonial. . Em resumo, somos apenas intermediários dos discursos, mas não a sua fonte, pois tudo que sabemos provém de outras vozes e do hibridismo das relações, o que ajuda na construção da nossa identidade e da do Outro. Para fomentar essa questão, Bhabha (1998, p. 31), com base em Bakhtin, considera que uma:

Perspectiva “híbrida” não tolera mitos de hegemonia nacionalista ou imperialista usados para justificar a dominação ou a discriminação cultural. Estas ideias justificam práticas oportunistas de expansão política e territorial... A hibridez não é menos crítica quando se trata de grupos e comunidades que reclamam a sua própria autoridade social ou espiritual com os argumentos de que seus valores são fundacionais – verdadeiros para todos os tempos e lugares – e de que as suas crenças são fundamentais – não passíveis de interpretação e intolerantes para com o diálogo e a dissensão.

Assim, mesmo com as palavras de Bakhtin e Bhabha esbarramos em situação que tentam anular a luta do outro pela justifica de união, de igualdade, uma igualdade que jamais existirá, uma igualdade que é tão ilusória quando ao fato que não há preconceitos no Brasil e que toda a luta das minorias é um atraso para a sociedade. Nesse sentido, sempre percebemos o desafio a qual nos direcionamos, falar sobre o outro, “dar voz” a ele, mas eles não precisam, eles já falam muito bem por si só, e vivem (sobrevivem) nesse mundo imperialista que pouco se importam com a sua representatividade.

4 AS NARRATIVAS WAJÃPI: DESENVOLVIMENTO DA CULTURA, ORGANIZAÇÃO SOCIAL E IDENTIDADE

Nesta última seção, abordaremos questões basilares de nossa pesquisa como a compreensão do Outro e de sua cultura, a urgência de um debate sobre o seu desenvolvimento em sociedade, onde se possa exercitar a liberdade democrática individual e de cada grupo ou grupos. Enfatizamos a importância da pesquisa na área das Ciências Humanas para que possamos desconstruir valores herdados de um continente colonizador (europeu) e, mais contemporaneamente, de nossos vizinhos norte-americanos.

Não esqueçamos que estamos há três anos vivendo uma forte crise ideológica, onde se naturalizou mais ainda o “politicamente incorreto”, e isso vem gerando uma série de ataques às minorias em direitos com uma política de segregação, preconceitos e a exposição de inverdades (as famosas *fake news*), sobretudo, nas mídias sociais.

Esses grupos minoritários em direitos sofrem ataques físicos e morais, são marginalizados e carregam o estigma do vitimismo⁴⁷, e nesse caminho estão os indígenas, nosso objeto de estudo de estudo, um recente ataque nos permite enxergar que grupos que não simpatizam com essas minorias são capazes de fazer, o ataque que nos referimos é de um Wajãpi, ano passado⁴⁸, quer por uma disputa histórica de apropriação de terras foi morto em uma invasão.

Nossa intenção, por meio desse trabalho, é fazer com que o interlocutor perceba que a voz do indígena é a força indígena, e a voz se organiza por meio dos processos de linguagem, onde se constroem as narrativas desses povos, sendo assim, compreendemos as narrativas como um processo de inter-relações, onde nada está situado isoladamente. Para isso, Bakhtin (2010) afirma que a linguagem é um processo dialógico que está situado num contexto social, histórico e cultural sempre de forma imbricada.

Antunes (2012, p. 15) diz que “não podemos, não devemos, pois adiar a compreensão de que a participação efetiva da sociedade acontece, também, e muito especialmente pela voz, pela interação verbal, pela linguagem”. Assim, considerando os três autores, só podemos

⁴⁷ Palavra muito utilizada pelos adeptos da política de direita no Brasil para dizer que as minorias se fazem de vítima para conseguir mais direitos, ou “super direitos”. Sabemos quão perigoso é esse discurso que está pautado na produção de inverdades.

⁴⁸ De acordo a revista digital G1, o povo Wajãpi afirma que a morte do líder indígena Emyra Wajãpi aconteceu durante uma invasão de garimpeiros na região, o corpo do indígena foi encontrado perto de um rio (nome não divulgado) com perfurações de arma branca.

concluir que a linguagem envolve relações interpessoais, e depende de um contexto de atuação, logo a linguagem é o alicerce para a construção de toda e qualquer identidade.

Para além dessas considerações, a linguagem evoca uma relação de poder e de negociação dentro da sociedade também. Assim, Foucault (1979) afirma que o poder vem da luta, e que o mesmo está intimamente ligado ao saber. Ora, se o poder está imbricado com o saber, é pertinente considerarmos a linguagem como forma de organização do discurso de poder, seja ele qual for e em qual lugar se produz.

Nesse contexto, consideramos que, para falar de narrativas Wajãpi devemos tomar posse de conceitos que circundam essas narrativas, isto é, a linguagem, a organização do poder na linguagem, a luta, a resistência dos povos tradicionais e, por último, a compreensão de que, para se ter qualquer forma de desenvolvimento na sociedade, é preciso que o Estado, por meio de suas instituições, promova a equidade entre os povos e a liberdade de expressar livremente sua cultura e suas crenças. Temos ciência que, mesmo com os direitos conquistados na Constituição Federal de 1988, ainda estamos distantes da desconstrução de valores coloniais; sabemos que o Brasil e sua população não-indígena ainda não compensaram os séculos de perda indígena nos mais variados campos de atuação dentro da sociedade brasileira.

E quando o Estado não promove uma conscientização em seu povo, ele acaba por colaborar para a permanência do discurso e da prática colonial em nosso país, já que ignoramos, em diversas situações, a nossa própria história, deixando que culturas hegemônicas falem por nós, e com isso acabamos por negligenciar nosso próprio povo. Por isso a construção deste trabalho é importante, para que possamos apresentar e debater a riqueza cultural Wajãpi, sendo ela um Patrimônio Cultural da Humanidade, e, sobretudo, sendo ela uma parte necessária da história do Amapá e da identidade de seu povo.

4.1 O PODER DA LINGUAGEM E O TRATAMENTO DA LIBERDADE COMO FORMA DE DESENVOLVIMENTO

Nesta subseção, iremos apresentar, de forma breve, como a linguagem pode servir como instrumento de poder, convencimento e, conseqüentemente, resistência, considerando como o Estado deve amparar todos os cidadãos, independentemente de sua cultura. Nesse caminho, a linguagem acaba por funcionar também como instrumento de luta e resistência, propiciando a conquista de anseios de determinados grupos sociais. Assim, em geral, os Wajãpi utilizam a linguagem para a conquista de direitos, manutenção de sua cultura e

produção de materiais culturais. Ao Estado democrático de direito cabe fornecer a todos a liberdade de expressão, e quando o mesmo faz, tal ação tende a se alinhar com o desenvolvimento da sociedade.

Sabemos que o Estado não tem garantido a liberdade de expressão da cultura indígena, os ataques físicos e morais são exemplos disso. Mas, apesar das barreiras, concordamos com os indígenas quando eles afirmam que as suas narrativas são a principal forma para a desconstrução das raízes coloniais. Sendo assim, se falamos em narrativas, falamos em linguagem, e claro, cada povo utiliza a linguagem de acordo com as suas necessidades, de acordo com seus interesses sociais. Quando assumimos isso concordamos com Foucault (1988, p. 105) quando diz que pela linguagem se constroem poderes, e que “onde há poder, há resistência, e que sem dúvida, esta nunca é exterior ao próprio poder.”.

Também concordamos com Dijk (2008) que ressaltou que o poder significa a presença de um controle que age numa espécie de poder social, onde há um grupo ou grupos mais fortes que controlam outros grupos contrariando os interesses desses grupos sem poder ou com menos poder social. Nesse caso, Dijk desenha o que chamamos de minorias em direitos.

No caso dos indígenas, o controle social funciona quando os não-indígenas tratam os indígenas como incapazes, alienados e praticantes do *vitimismo*, isto é, sobressai a ideia de que eles não conseguem se adaptar e por isso devem permanecer isolados, com isso se produz a ideia de que o governo não precisa destinar os recursos necessários para a manutenção social desses povos. Gallois (2006) já havia ressaltado que esta é uma visão simplista, romântica e preconceituosa sobre os indígenas.

Nesse sentido, o trabalho que vem sendo realizado há duas décadas pelo grupo de pesquisa de Dominique Gallois é fundamental para a promoção da cultura indígena, em especial, da cultura Wajãpi. A documentação das narrativas (histórias de vida) tem gerado bons resultados no ambiente acadêmico de diversas formas como a participação dos Wajãpi na confecção dos livros, no exercício na segunda língua (língua portuguesa), na entrada de Wajãpi nas universidades públicas tanto na graduação quanto na pós-graduação, bem como no reconhecimento de suas histórias que lhes renderam o título de Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade, dado pela UNESCO, por suas pinturas corporais e artes gráficas.

Essa visibilidade por meio da linguagem contribui para a formação social dos Wajãpi. O poder que a linguagem tem de quebrar paradigmas, de lutar contra uma configuração cultural da hegemonia ocidental, que tende, lamentavelmente, a universalizar os saberes e o comportamento das pessoas dentro daquelas sociedades anteriormente conquistadas. Porém, entendemos que num país como o Brasil, que ainda carrega uma forte herança colonial e

escravagista, seja um caminho ainda difícil para a desconstrução de discursos tradicionais, pois ainda não temos um Estado que ampare as minorias em direito em sua plenitude, o que contribui para a continuação de preconceitos contra os indígenas. De forma instigante, Santos (2007, p. 1-5) resume esse debate:

O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal. Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que estas últimas fundamentam as primeiras. As distinções invisíveis são estabelecidas por meio de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o "deste lado da linha" e o "do outro lado da linha". A divisão é tal que "o outro lado da linha" desaparece como realidade, torna-se inexistente e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer modo de ser relevante ou compreensível [...]. Meu argumento é que essa realidade é tão verdadeira hoje quanto era no período colonial. O pensamento moderno ocidental continua a operar mediante linhas abissais que separam o mundo humano do mundo subumano, de tal modo que princípios de humanidade não são postos em causa por práticas desumanas. As colônias representam um modelo de exclusão radical que permanece no pensamento e nas práticas modernas ocidentais tal como no ciclo colonial. Hoje, como então, a criação e a negação do outro lado da linha fazem parte de princípios e práticas hegemônicos.

Essa fala é pontual para a situação que ainda vivemos no Brasil, que é propício a uma distância gigantesca entre o seu e o meu; entre a sua cultura e a minha; o pior e o melhor, dando mais folego a esse binarismo que só faz crescer e nos separa de um verdadeiro desenvolvimento social.

Quando eu não entendo que a cultura indígena tem uma conexão espiritual com a terra e com a natureza, e que isso diferencia aquela população nas atitudes e no pensamento, estamos invadindo e desrespeitando a cultura indígena. Quando eu nego a importância das organizações sociais⁴⁹ espalhadas pelo mundo, eu continuo não respeitando a cultura do Outro. E enquanto o brasileiro não entender que a inclinação para a cultura hegemônica não fortalece nossas identidades, não haverá uma concretização do desenvolvimento social, nem a sensação de liberdade para expressar suas crenças.

E com isso continuaremos a amparar discursos e ações de pessoas que não respeitam o espaço das minorias em direito. Ou seja, jamais iremos compreender a luta dos indígenas contra fazendeiros e grileiros, ou sua defesa da terra sem a retirada predatória de seus recursos. Por esse motivo, enxergamos a linguagem como ponto fundamental para a quebra de paradigmas e a conquista de direitos, pois é ela que faz a manutenção da identidade de um povo, e pela qual se identificam os processos de alteridade em que “a troca de saberes entre grupos diferentes permite que haja uma relação entre eles, seja implicitamente ou

⁴⁹ <https://www.survivalinternational.org/tribes/brazilian>. Acesso no dia 29 de dezembro de 2019.

explicitamente” (MAINGUENEAU; CHARAUDEAU, 2004, p. 286), sem que uma cultura precise se sobrepor a outra.

Em vista disso, os indígenas sabem que suas histórias não sobreviverão se não houver resistência. Assim, a linguagem, para eles, é uma força para alcançar direitos e, conseqüentemente, desmitificar qualquer visão hegemônica sobre eles.

Para corroborar tal pensamento, Sen (2000) diz que a linguagem é necessária para a construção de uma liberdade substantiva, a qual diz respeito ao lugar de fala, onde o seu exercício evita alguma espécie de privação à liberdade de expressão para o Outro e para nós. Isso se refere a posicionamentos políticos, participação dentro de questões de bem comum ou de direitos conquistados, além do respeito às diferentes crenças, onde tudo isso funciona de forma coerente visando encorajar a participação de todos no momento de construção de melhorias na sociedade.

Essa melhoria, para o autor acima, diz respeito à autonomia de agir em sociedade, ter poder e voz para ser ouvido e respeitado, bem como participar das escolhas sociais. Nesse sentido, sabemos da necessidade de abrir espaços de diálogos onde culturas tradicionalmente marginalizadas⁵⁰ exerçam sua identidade, como a indígena, onde possa ser ampliado seu campo de expressão. Como pontua Candau (2008), precisamos pensar nos processos de identidade como uma construção não apenas individual, mas coletiva.

Candau, aliás, tem um histórico de luta pelo direito à diversidade, pelo respeito às diferenças, sobretudo na área educacional. Ela, no mesmo texto, afirma que se devem ter direitos iguais para pessoas diferentes, ou seja, é necessário desestabilizar todo e qualquer conceito sobre universalidade de valores e de culturas para que se possa pensar em alguma espécie de emancipação, seja de liberdade coletiva ou individual.

Partindo disso, temos ciência que tanto a linguagem quanto o desenvolvimento da liberdade promovem a manutenção do desenvolvimento cultural⁵¹, que tem por objetivo permitir que povos vivam de acordo com suas tradições, como é o caso da etnia Wajãpi. Quando falamos, ainda na primeira seção desta pesquisa, sobre o avanço da Constituição Federal de 1988 oportunizando, após muita luta, o direito dos indígenas utilizarem a sua língua materna, seus modos de ensinamentos, cuidado com a terra, esse panorama nada mais fez do que amparar esses povos juridicamente.

⁵⁰ Tomamos posse da reflexão de Bhabha (1998), que fala que as culturas marginalizadas não são somente aquelas dos chamados países de “terceiro mundo”, mas em relação a mulheres, negros, homossexuais, ciganos etc. Nesse contexto, inserimos os indígenas, que também carregam tal estigma.

⁵¹ Essa expressão se consagrou numa Conferência Mundial sobre Políticas Culturais, realizada no México em 1982 (UNESCO).

No mais, apesar de sabermos que a seara da palavra *desenvolvimento* é vasta, não pretendemos aprofundar uma análise sobre o termo, visto que nossa intenção é explicar porque as narrativas são importantes para a construção da identidade de um povo, e, conseqüentemente, para o desenvolvimento da sociedade. Para que isso ocorra de forma eficiente, Botelho (2001, p.76) afirma que:

Na dimensão antropológica, a cultura se produz através da interação social dos indivíduos, que elaboram seus modos de pensar e sentir, constroem seus valores, manejam suas identidades e diferenças e estabelecem suas rotinas (...) *Os fatores que presidem a construção desse universo protegido podem ser determinados pelas origens regionais de cada um, em função de interesses profissionais ou econômicos, esportivos ou culturais, de sexo, de origens étnicas, de geração, etc.* (grifos nossos).

Se a cultura se produz na interação social assim como a linguagem, é relevante afirmar que elas estão imbricadas na constituição das diversas identidades. Sendo assim, cada povo estabelece suas narrativas. Mas a questão é como colocar em prática isso sem que haja a sobreposição de uma cultura em relação a outra. Primeiramente, é fundamental um processo de desconstrução, de saída de uma cultura hegemônica, herdada da Europa, tida como o “berço da civilização” para o exercício da cultura local, regional, do respeito aos habitantes e de suas particularidades sociais.

Sabemos que em tempos de ódio e de globalização hegemônica no campo midiático, parece impossível desconstruir certos preconceitos, pois acabamos por negligenciar um debate mais profundo sobre os conflitos ideológicos que nos cercam, tanto nacional quanto internacionalmente. E é nesse meio que o espaço para opiniões de defesa a uma homogeneização cultural surge, com um discurso de que todos somos iguais, mas não somos. Porém, quando repetimos que somos iguais, independentemente de qualquer situação, acabamos por naturalizar um pensamento de uma suposta universalidade de valores. Portanto, preferimos o caminho teórico da pluralidade cultural.

Sendo assim, queremos terminar esta subseção em um processo de diálogo com nossos interlocutores a partir do pensamento do poder da linguagem para a desconstrução de uma identidade colonial que ainda persiste, sempre deixando claro que não estamos tentando usurpar a voz dos Wajãpi, muito menos tomar o seu lugar de discurso, mas refletir sobre as tensões ideológicas que nos cercam e sobre a importância de se conhecer a cultura do Outro, a fim de quebrar paradigmas herdados da cultura hegemônica. E tudo isso perpassa pela linguagem, considerando a compreensão das narrativas criadas pelos Wajãpi, onde eles oportunizam materiais de domínio público para que nós, não-indígenas, não mais

reproduzamos equívocos e retalhos de suas histórias.

4.2 AS NARRATIVAS WAJÃPI: UMA ANÁLISE SOBRE SUAS VOZES E IDENTIDADE

Nesta última subseção, traremos um conjunto de narrativas que estão distribuídas em quatro livros: *Jane rekoa werã*; *Jimotekokuwa*; *Jane reko mokasia e Ijamaeko*, que respectivamente significam, *nossa história*; *resguardo e cuidados*; *fortalecimento de nossa cultura*; *os donos*. Os livros estão escritos, em partes, na língua Wajãpi e outras em língua portuguesa. Mas há um comum uma linha convergente: a visão cosmológica Wajãpi de compreensão do mundo e seus fenômenos.

Para conseguir os livros, entramos em contato com o Conselho Apina⁵², localizado na cidade de Macapá, e obtivemos a permissão de retirada, já que se trata de documentos públicos e de distribuição gratuita, mas também tivemos acesso a vários materiais disponíveis na internet como o *Plano de Gestão Socioambiental Terra Indígena Wajãpi* (APINA; AWATAC; IEPÉ, 2014); o *Patrimônio imaterial cultural e povos indígenas* (IEPÉ); a *Expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi do Amapá* (IPHAN); e as pesquisas de Dominique Gallois sobre os Wajãpi desde a década de 70.

Optamos por não ter nenhum contato com os indígenas, ou seja, não realizamos pesquisa etnográfica, não entrevistamos e não aplicamos questionários, como estava previsto no projeto de Qualificação desta pesquisa. É válido ressaltar isso porque desde o começo houve a intenção de determinada metodologia, mas alguns contratempores fizeram com que nós apenas trabalhássemos com materiais de domínio público, evitando assim qualquer atraso para a finalização desta dissertação de Mestrado, vinculada ao Programa de Pós Graduação em Desenvolvimento Regional, pela UNIFAP.

Partindo disso, nos parágrafos posteriores, iremos apresentar um conjunto de 14 narrativas sobre os Wajãpi do Amapari, onde se podem enxergar os processos de organização político-social e suas crenças. Ainda deixamos claro que a tradução de algumas narrativas não pode e nem deve ser feita de maneira literal; assim, com a ajuda de um professor particular⁵³, tivemos a oportunidade de traduzir esse conjunto de narrativas, que foram se imbricando com

⁵² Este conselho é a entidade maior não governamental que auxiliou os Wajãpi na produção dos materiais didáticos e não didáticos sobre esse povo. Desse modo, as narrativas aqui pesquisadas tiveram a participação, além dos próprios Wajãpi, de integrantes do Conselho e da Universidade de São Paulo/USP na figura maior de Dominique Gallois.

⁵³ Essa pessoa prefere não ser identificada por se tratar de um missionário atuante nas localidades de posse Wajãpi, e por ter conflitos ideológicos com o Iepé.

os demais materiais escritos em português.

Diga-se ainda que nosso trabalho não é sobre descrição de narrativas. Assim, tão logo chegamos a um caminho de compreensão, onde mesmo com um número considerável de materiais disponíveis em mídia e de forma impressa, procuramos colocar nosso entendimento sobre a identidade Wajãpi.

É fundamental deixar claro que todas as narrativas estão disponíveis nos anexos, e que de forma alguma tentamos tomar posse da “voz Wajãpi”, mas tentamos analisar e compreender como se dão suas ações na aldeia e sua visão do mundo e seus fenômenos pelos materiais escritos por eles (Wajãpi) em parceria com as pesquisadoras Dominique Gallois e Catherine Gallois. Portanto, para melhor organizar essa subseção, iremos dividi-lo em três partes: Organização Político-Social; a importância do resguardo e o dono das coisas do mundo para os Wajãpi.

4.2.1 A organização político-social dos Wajãpi (Wanã Kõ)

Na organização político-social Wajãpi, eles são divididos por grupos. Cada grupo tem seu Wanã que é uma maneira de dizer: *habitante de algum lugar*. Assim, se eu sou de Aramirã, eu sou “Aramirã Wanã”; assim como posso ser “Inipuku wanã”; “Kumakary wanã”; ou “Aruwaity wanã”. Cada wanã tem suas particularidades conforme a terra habitada, seu grupo familiar e sotaque⁵⁴, mas todos os wanãs partilham de características culturais comuns como crenças e lutas por direitos sociais; razão pela qual o conselho dos Wajãpi é sólido.

Cada grupo desenvolve atividades socioeconômicas que, de acordo com Gallois (2009), diferem de homens para mulheres. Os homens acendem o fogo, limpam e preparam a roça; em seguida, o terreno é exclusivo das mulheres, que se ocupam do plantio e da colheita, enquanto os homens saem para a caça e a pesca, onde a preparação dos alimentos é das mulheres. Podemos perceber, inicialmente, que a estrutura familiar dos Wajãpi segue o modelo patriarcal. As tarefas são destinadas para os homens pela força e habilidade, e para as mulheres pelo cuidado nos afazeres domésticos.

⁵⁴ É assim que eles se diferenciam, ou seja, sabem que aquele wanã é de outra localidade. Porém, neste trabalho, optamos por não escolher um wanã, mas por falar dos Wajãpi de forma geral e apontar onde eles estão em convergência.

Um Wajãpi “não vive tudo igual” e “não mora tudo junto”. Cada grupo ou família precisa ter sua organização e seu líder, isto é, os Wajãpi precisam se dispersar e se dividir geograficamente. Isso é contado na narrativa denominada de *Taa kara Moe Warã (aldeias da antiguidade): Wajãpi kō ojimoe ’yi oji wyi (os Wajãpi se dividiram)*, contida no livro *Jane rekoa werã (nossa história)*, de autoria de Jawapuku. Essa narrativa descreve a ocupação de vários grupos de Wajãpi nos limites territoriais da Tribo Indígena Wajãpi (TIW). Wajãpi Jawapuku explica que, mesmo sendo de uma mesma região, grupos não podem se aparelhar, ficar no mesmo local. Por exemplo, se um Wajãpi nasce numa região, ele não é obrigado a ficar lá o resto da vida, e nem deve⁵⁵.

Dois pontos precisam ser comentados. O primeiro diz respeito ao paradigma de que “todo indígena é igual”, essa frase é constantemente repreendida pelos Wajãpi, já que se trata de um termo equivocadamente de origem colonizadora, de uma cultura hegemônica e eurocêntrica, que tenta insistentemente homogeneizar aqueles que um dia foram suas “propriedades” – tal visão se estendeu temporalmente e hoje é mais viva do que nunca entre os brasileiros não-indígenas. Por isso que a narrativa de *Jawapuku* insiste em dizer que cada wanã tem suas famílias, e que cada wanã se diferencia, então cada wanã vive de forma autônoma, isto é, não há um único líder/chefe dos Wajãpi, essa figura vai mudando conforme a formação dos grupos (wanã)⁵⁶.

O segundo ponto é a dispersão, sobre a qual Gallois (2009) argumenta que se trata de uma estratégia Wajãpi, que quando percebe que sua roça está dando sinais de desgaste, se muda para uma mais distante, e nela recomeça todo o processo de limpeza, preparação e plantio. A mesma autora informa que essa estratégia é chamada de “agriculturas itinerantes”⁵⁷, com mais chances de sucesso devido às condições climáticas da Amazônia. Assim, é importante que cada família tenha mais de uma roça por ano.

Cada família nasce com a chegada do primeiro filho. Quando isso acontece, o Wajãpi precisa construir sua *oka* (casa), onde abrigará uma família nuclear. Mas antes disso, ele, o pai, mora com a família da esposa. Gallois (2009) diz que uma *oka* pode ser feita por mais de 20 espécies vegetais (QUADRO 3).

⁵⁵ Quem nasce em Inipuku⁵⁵, da região do Mariry, mora em Mariry, mas, por exemplo, os grupos de Kumakary e Aruwaity também são da região de Mariry, mas não moram em Mariry, eles preferem se dividir pelas demais aldeias do TIW (Terra Indígena Wajãpi).

⁵⁶ É fundamental deixar claro que, quando falamos em grupos/wanã, não estamos nos referindo a aldeia, a qual é a personificação de um aparato físico estático; já os wanã são dinâmicos e se modificam em velocidades imprevisíveis.

⁵⁷ Prática historicamente adotada pelos indígenas, que consiste em formas de plantios adequadas ao solo, colheita e em seguida tratamento do solo.

Quadro 3 – Construção de casas Wajãpi

Nome Wajãpi	Descrição
Warakuri	Palmeira palha preta usada para a cobertura.
Yviro	Árvore, seus troncos para Cumeeira.
Kuruwa	Palmeira Curuá, sua palha é usada para cobertura.
Wakapu (acapú)	Troncos para estrutura.
Murumuru	Palmeira Murumuru palha também usada para estrutura.
Wakari´y	Árvore acaricuara – seus troncos são usados para pilares.
Pino	Palmeira bacaba – sua palha é usada para cobrir tapiris ou cumeeiras.
Pina´y	Troncos de apoio aos jiraus
Ovi	Palmeira ubim – suas folhas são para cobertura.
Mõkõisi ãsimõ	Árvore mãe do cipó utilizado para armações.

Fonte: adaptado do livro Wajãpi rena: roças, pátios e casas, de Catherine Gallois (2009).

O Quadro 3 está sintetizado no Desenho 1 e no Desenho 2 é ilustrado os habitantes Wajãpi.

Desenho 1 – A casa Wajãpi



Fonte: Revista Galileu (2007).

Desenho 2 – Os habitantes Wajãpi



Fonte: Ilustração dos Pesquisadores Wajãpi (2008) – livro Jane Rekoa Warã.

Outro fato sobre a organização político-social Wajãpi está na Segunda Narrativa (ANEXO B): *Jimoatare´a aa* (advertência), do livro *Jane Reko Makasia*⁵⁸ (JAWARUWA *et al.*, 2009). Essa narrativa versa sobre o respeito dos jovens pelos mais antigos e pelos adultos. Os jovens wajãpi não vivem “de molecagem”⁵⁹, eles temem os avós e os pais, e quando chegam moradores de outras aldeias eles também os respeitam. Um jovem Wajãpi não fica até tarde na rua, não arruma briga, e tradicionalmente, se casa cedo e já forma uma família que eles mesmos precisam sustentar. Para isso, esses jovens já aprendem a fazer seus cestos e outros utensílios, além de sua casa (*oka*) para morar com a nova família.

Sobre o casamento, na terceira narrativa (ANEXO C), *Janey retãrãgwerà* (nossa família), também do mesmo livro, os Wajãpi seguem a seguinte lógica: “os meus filhos e os filhos do meu irmão, são considerados irmãos; porém os meus filhos e os filhos da minha irmã não são, logo os meus filhos podem se casar apenas com os filhos da minha irmã” – isso se chama relação cruzada de gêneros. Sobre essa narrativa, uma questão basilar deve ser levantada no texto “Um pequeno, mas espinhoso, problema do parentesco”, de Marcio Silva, o qual relata que Lewis Henri Morgan, fundador da antropologia norte-americana, descreveu

⁵⁸ Fortalecimento de nossa cultura.

⁵⁹ Quer dizer que eles são responsáveis.

uma teoria sobre os graus de consanguinidade, onde os nativos/indígenas não seguiam as leis civis. Em seu texto, Silva aponta uma parte fundamental para entendermos o que foi dito acima:

O modo iroquês de computar graus de consanguinidade era diferente das leis civil ou canônica. Nenhuma distinção era feita entre linhas lineares e colaterais, nas séries ascendentes ou descendentes. Para entender este ponto, é preciso ter em mente que apenas a avó materna era necessariamente ancestral e era genitor apenas a mãe; que na linha descendente, apenas os filhos das irmãs podiam ser da mesma tribo [...]. A avó materna e suas irmãs eram igualmente avós; a mãe e suas irmãs eram igualmente mães; os filhos de uma das irmãs da mãe eram irmãos e irmãs [...]. Fora da tribo, o avô paterno e seus irmãos eram igualmente avós; o pai e seus irmãos eram igualmente pais; as irmãs do pai eram tias, enquanto no interior da tribo, os irmãos da mãe eram tios; os filhos das irmãs do pai eram primos como na lei civil; os filhos desses primos eram sobrinhos e sobrinhas, e seus filhos eram netos [...]. Ainda, os filhos de um irmão eram seus filhos e os netos de um irmão eram seus netos; também os filhos dos irmãos do pai eram seus irmãos e irmãs, e não primos, tal como prevê a lei civil [...]. É a matéria central da lei iroquesa de descendência a confluência da linha colateral na linear, como aparece suficientemente esboçado acima. Pelo o modo de cômputo da lei civil, os graus de parentesco vão se tornando demasiado remotos para serem traçados entre os colaterais; enquanto que, pelo modo iroquês, nenhum dos colaterais era perdido pela distância do grau (MORGAN, 1851, p. 81-82 apud SILVA, 2011).

Essa longa citação traz elementos fundamentais para a compreensão dessa teoria e por que para os Wajãpi existe essa lógica de casamento. Silva (2011) continua a questão afirmando que o sistema de Morgan, também conhecido como Sênega-Iroquês⁶⁰, não se parece com o sistema de tradição europeia, onde a religião e os direitos civis conquistados pelo “berço da democracia” foram impostos a diversas nacionalidades. Isso pode ser percebido quando, pela tradição europeia, a posição de pai se difere da posição de seus irmãos, os quais, no caso, seriam tios de alguém. Para o Iroquês não, pois existem o pai e os tios paternos, todos unidos em uma só classe, o que justifica a interdição de se casar “um filho de pai com um filho de um tio paterno”, já que no sistema Iroquês todos são irmãos, que na tradição Europeia seriam apenas primos.

Esse conceito de Morgan se espalhou para o mundo e também trouxe divergência com outros conceitos, como é o caso do sistema Dravidiano, que foi diagnosticado no Sul da Índia pelo Dr. Henry M. Scudder (TOOKER, 1997, p. 9 apud SILVA, 2011). Mas como esse não é o foco do nosso trabalho, podemos apenas dizer que a partir das pesquisas e das leituras constatou-se que a teoria de Morgan é coerente à formação social dos Wajãpi do Amapari, residentes do Estado do Amapá, norte do Brasil.

⁶⁰ Texto na íntegra <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/viewFile/22826/20805>. Em 12 de janeiro de 2020.

No mesmo livro, o *Jane Reko Makasia*, há uma narrativa, a quarta (ANEXO D) *Jamena* (casamento), que relata quando um Wajãpi se casa com moça e essa moça tem um irmão, esse marido precisa “dar” uma irmã para a família da esposa. Caso o pretendente não tenha irmã, outra aldeia precisará entregar uma moça à família da esposa; em último caso, se nenhuma das situações ocorrerem, o rapaz (irmão da moça que se casou) fica prometido na família de seu cunhado. Na organização social dos Wajãpi, se essa estratégia de casamento não for respeitada, o Ianejar (dono da humanidade) castigará tanto a família do noivo quanto da noiva lançando larvas de fogo na localidade e não abrindo para os envolvidos as portas do céu, e muito menos terão contato no céu com seus antepassados.

Mais adiante na investigação do processo de formação da família Wajãpi, a quinta narrativa (ANEXO E), *Jane rerã k⁶¹* (jeito de colocar nome nas crianças), diz que quando um Wajãpi se casa, e vem a ter um filho, somente ele e sua esposa (os pais) podem falar seus nomes, mas essa prática só acontece quando eles ainda são crianças. Depois que a criança cresce, ninguém mais menciona o nome dele, a partir desse momento ele é chamado de *parente*. Essa prática é realizada entre os Wajãpi como forma de organização social, estando ligada intimamente com a cosmologia, pois quando você fala o nome do filho depois que ele cresceu, você atrai algo ruim (Mõrãwãñát’e), e a família sente a chegada de um mau presságio.

Por isso, quando um wajãpi vai visitar outro grupo de wajãpi, e lá encontram seus parentes, ele o denomina de “cunhado”, ou “pai”, ou “avô”, ou “irmão”. Desde criança um wajãpi conhece seus parentes, e quando os visitam nunca chamam pelo nome de registro da pessoa. Essa prática não está nem um pouco distante da realidade dos não- indígenas do Estado do Amapá, por mais que às vezes mencionemos o nome de registro de algum parente, sem a preocupação de “atrair algum mal” por isso. Na realidade não- indígena dos amapaenses, chamar pelos nomes de cunhado, irmão, pai e avô, por exemplo, significa mais uma demonstração de carinho e de proximidade do que um receio de algum castigo divino.

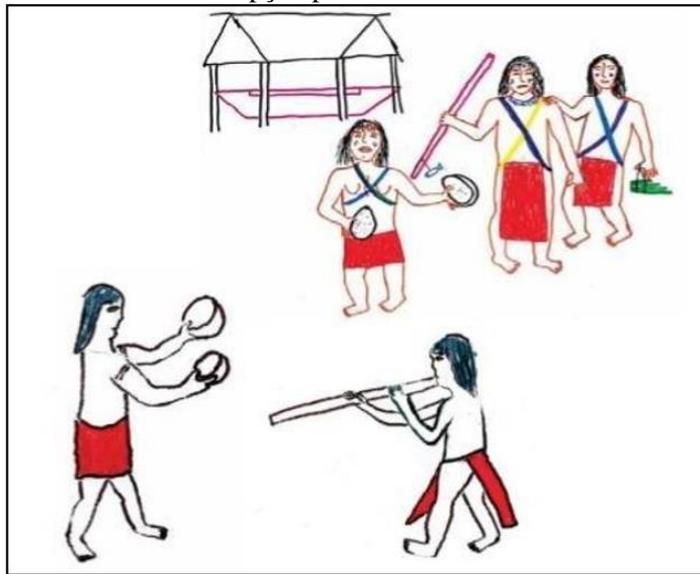
Em relação à ação de visitar, a sexta narrativa (ANEXO F), *Moroparã* (visitante), do livro *Jane Reko Mokasia*, de autoria de Jawapuku *et al.* (2009), versa sobre pontos importantes: quando uma visita chega à casa de alguma família wajãpi, eles pedem logo para sentar, depois eles alimentam a visita (dão beju⁶²), conversam, bebem conjuntamente (caxixi)

⁶¹ Livro *Jane Reko Mokasi*.

⁶² O beju faz parte da culinária brasileira, como um produto da mandioca assada que forma uma espécie de goma. Pode ser encontrado em outras localidades do Brasil em formato de biscoito doce.

com moderação, ou seja, e em momento algum o anfitrião se comporta “como criança”⁶³. Os jovens se comportam bem, e as crianças ficam com vergonha de ver os visitantes. O anfitrião também chama o visitante para caçar ou tirar mandioca, quando for a época dessa tarefa; por fim, os Wajãpi se vestem bem para receber a visita, colocam cocar, pintam-se e aos próprios visitantes, dançam e tocam flauta para os visitantes. No Desenho 3 é ilustrado uma parte desse encontro:

Desenho 3 – A recepção para os visitantes



Fonte: Jane Reko Mokasia (2009, p. 9)

Importante destacar que a intenção dos Wajãpi é, sobretudo, desfazer anos de narrativas não condizentes com a sua realidade, apresentando suas próprias narrativas para que não-indígenas não falem por eles, repetindo a tese de que “todos os indígenas são iguais”. Os Wajãpi⁶⁴ são claros ao reafirmarem sua identidade em relação a outros grupos indígenas, com uma organização social sólida e ativa, uma tradição pautada no respeito aos mais velhos e aos antepassados, e no cumprimento das regras. É certo também que, ao falar do modo como eles se organizam, esse panorama pode servir de alerta para dirimir preconceitos e qualificar o debate sobre as populações indígenas.

4.2.2 A importância do resguardo na vida do Wajãpi

⁶³ Expressão dita por eles.

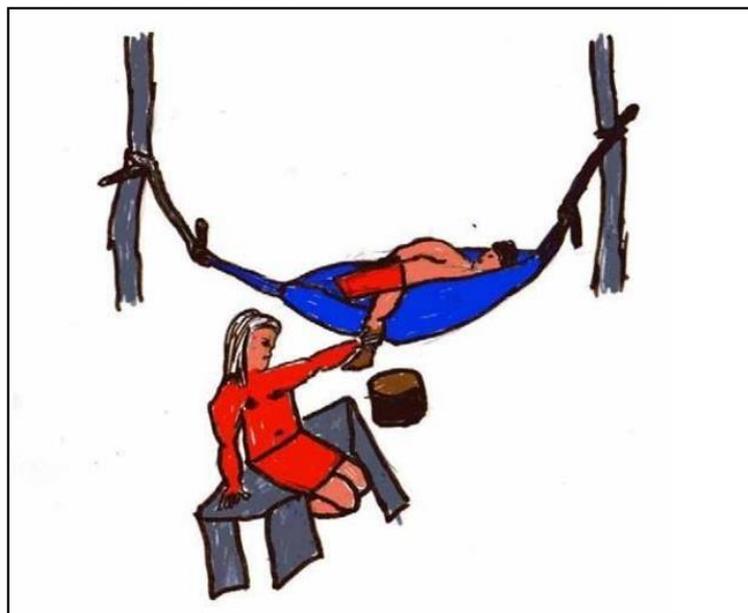
⁶⁴ APINA; AWATAC; IEPÉ. Plano de Gestão Socioambiental terra indígena Wajãpi: Como estamos organizados para continuar vivendo bem na nossa terra. Macapá, 2017.

De acordo com o Dicionário Aurélio, a palavra *resguardo* significa “ação ou efeito de resguardar ou de se resguardar”, e pode ser utilizada nos seguintes contextos: “uma estrutura que protege ou isola determinada área ou superfície”; o que é usado para proteger ou livrar alguém do perigo; ou mesmo no sentido de precaução. Nesse caso, tomaremos posse da última definição para nortear os conhecimentos dos Wajãpi sobre o que seria resguardo e de como fazê-lo.

A sétima narrativa (ANEXO G), denominada de *Imovyvya* (Apresentação), do livro *Jimotekokuwa* (resguardo e cuidados), de autoria de Japukuriwa *et al.* (2008), afirma que um bom resguardo começa na passagem para a maioridade; as meninas tem o resguardo a partir da primeira menstruação; os meninos na fase de mudança de voz. No caso da menstruação, a moça já pode ter filhos, e na segunda menstruação já é considerada adulta. No período menstrual, ela não pode comer caça, não pode ficar na rua e no sol, não pode “pegar” chuva, dormir muito e, sobretudo, tomar banho de rio.

Diz a tradição Wajãpi que a primeira menstruação tem como local a rede e, antes que a moça saia da rede, o pai procura formigas para ferrar a moça, para que ela não sinta a dor da ferroada, a mãe faz um caxixi⁶⁵ para ela tomar ainda de madrugada, considerando que os Wajãpi levantam cedo. O interessante nessa tradição é que somente pode aplicar a ferroada quem caça bem e fala bem, pois se acredita que um bom trabalhador fala bem, e a pessoa que fala bem pode conversar bem antes de ferroada das formigas (DESENHO 4).

Desenho 4 – O cuidado



⁶⁵ Bebida típica dos indígenas, feita à base de mandioca.

Fonte: Japukuriwa *et al.* (2008).

O segundo parágrafo da narrativa diz que, se você não fizer um bom resguardo, você irá envelhecer rápido, ficar com o corpo cheio de caroços (nó muscular) e viver com dor nas costas. Em seguida, o texto justifica isso dizendo que, caso você não fizer um bom resguardo, algo ruim pode passar para você ou para o seu filho caçula. Em relação ao filho, na cultura nortista e amapaense, equivaleria ao que chamamos de *quebranto*, que seria um mal olhar, um gesto que deixa a pessoa mal, triste e desanimada. O amapaense, sobretudo o das gerações mais antigas, diz que se a pessoa não tiver bem (está carregada⁶⁶) e ela tocar a criança de alguém, essa criança absorve o mal estar.

A narrativa explica ainda que não se pode quebrar o resguardo por medo dos donos do “fazer coisa ruim”, por isso os Wajãpi não comem tarde da noite, levantam cedo, tomam banho ainda com o céu escuro, fazem uma alimentação cedo da manhã, procuram manter uma vida saudável, e isso se justifica porque o dono “das coisas ruins”, “da falta de sorte”, “do envelhecer rápido” e “dos tumores” costuma passar depois do amanhecer – por isso um Wajãpi retorna (do rio) antes desse “dono” aparecer. Se a gente fica dormindo até tarde, o dono dessas coisas ruins vem e “gruda” na gente.

No entanto, se as ações forem contrárias e o resguardo for bem realizado, como levantar cedo e tomar logo um banho antes de amanhecer, o “dono da saúde”, o “dono do dia bom para fazer fio de algodão”, o “dono responsável pelo caxixi, o “dono do trabalhar bem”, o “dono do caçar bem” “grudam” no Wajãpi. Em outra narrativa, a oitava (ANEXO H), denominada de *Jane remi’õ jamojipy reme jane marama ipi* (Quando a gente faz pegar em nós a característica da nossa comida sempre acontece acidente conosco), as crianças não podem comer e ficar andando, deitadas na rede ou viradas de “barriga para baixo”, de braços. Um wajãpi não pode ficar dando voltas enquanto come, pois esta ação pode trazer algum inimigo do passado, que ter vontade de matar o Wajãpi. Em uma hipótese mais branda, o Wajãpi pode se acidentar.

As crianças são chamadas para comer no lugar certo, não podem ficar andando, deitadas na rede, pois quando se come deitado, a esposa, no futuro, terá dificuldades para dar a luz, isto é, ela terá um parto prolongado. Quando um Wajãpi fica dando voltas quando está comendo, algo de ruim pode acontecer no sentido de algum inimigo (*janerovãjãna*) do passado voltar e matar o Wajãpi, ou ele pode se acidentar. O exemplo dado na narrativa é que

⁶⁶ Expressão amapaense pra dizer que a pessoa não está bem espiritualmente e que tudo pode acontecer com ela enquanto não melhorar.

se um homem for correr atrás de um porco do mato, ele pode enroscar o pé e cair, que em uma hipótese mais extrema, pode até ser morto pelo animal – isso pode acontecer diante de uma onça ou de uma cobra.

Outro ponto é que a criança e o adulto não podem ficar lambendo a colher de pau (colher de madeira), pois, se isso ocorrer, o Wajãpi pode depois se furar em algum objeto sem perceber, furar o dedo em um toco, correr e furar o olho, pode também machucar os pés com uma farpa (pequena lasca de madeira). Um Wajãpi não come um alimento que está no espeto (haste fina de madeira), pois o mesmo pode “pegar” *quebranto*. Eles também não comem assado de tapioca, ou beiju de tapioca, pois tal ação faz com que seus pés fiquem “grudados”, colocando-os em perigo diante de alguma situação, podendo mesmo ser morto por algum animal⁶⁷. Se isso for desobedecido, os adolescentes não verão os filhos nascerem, e o espírito da tapioca tomará posse de seu corpo⁶⁸.

A nona narrativa (ANEXO I), *Jikoakua* (resguardo), do livro *Jimotekokuwa*, trata do resguardo quando alguém morre. Para os Wajãpi, quando alguém morre, não se pode fazer brincadeiras⁶⁹, nem se pode caçar ou trabalhar. Para que o espírito da pessoa que morre não nos faça mal, nós amarramos no pulso um fio de planta. Se o Wajãpi ficar bebendo água de forma exagerada, ele vai ficar com a barriga grande e, conseqüentemente, o cadáver ficará desajeitado, inchado e cheio de gases, e isso também pode passar para o Wajãpi ainda vivo. Caso também um Wajãpi não respeite o momento de luto, ele pode vir a falecer da mesma forma.

Quando não se faz um bom resguardo, o Wajãpi vivo pode ter acessos de raiva. Nesse momento, os Wajãpi não andam ao entardecer, não matam onça ou cobras bravas, pois os espíritos podem dizer: “morreram aqueles que nos mataram por isso vamos matar todos os parentes deles”. Em seguida, a narrativa diz que as crianças não podem brincar à noite e os pais não podem catar seus piolhos no fim da tarde – caso isso não seja respeitado, a pessoa poderá ter o mesmo destino do falecido. Os Wajãpi se mudam quando um adulto morre, mas não se mudam quando é uma criança que morre, pois o espírito da criança não fica, e não faz mal algum. É interessante como essas narrativas se desenvolvem, revelando as preocupações no momento de sua contextualização, como não deixar perder a identidade Wajãpi por meio das palavras escritas.

⁶⁷ A justificativa também é que a tapioca é uma espécie de gosma e gruda na pessoa.

⁶⁸ Outra coisa é que se a pessoa come muito um tipo de comida, ela pode assumir a característica daquela comida.

⁶⁹ Caso fique rindo, a pessoa pode ficar abrindo a boca sem controle.

A cada narrativa desvendada pairavam diversas lembranças das tradições dos amapaenses, quando a nossa mãe aconselha não comer e andar, nem comer deitado. Lembro de uma vez que a minha avô disse que não se podia catar piolhos à noite. Pois bem, antes de ler as narrativas Wajãpi, eu pensava que era por conta da visão já falha de minha avó, mas em uma conversa atual, ela me disse que não faz bem catar ninguém à noite apenas dizendo que a sua mãe ensinou, sendo que os pais de minha bisavó eram indígenas. Também fui criada saber que quando alguém morria não se podia brincar, senão o falecido iria assustar quem não respeitou o luto. Era então para ter respeito com a alma de nosso parente.

Outra comparação com minha infância é não poder brincar à noite, pois as almas estavam soltas, e eu acreditava que era porque a minha avó queria assistir suas novelas, e assim não queria ter a preocupação de cuidar de mim enquanto brincava. Essas lembranças são mágicas, misteriosas, e envolventes. Como a cultura norteia nossas vidas, como a identidade nos marca mesmo quando não sabemos o que é identidade. A minha identidade de não-indígena se liga com a identidade indígena em alguns pontos, todos os eventos sobrenaturais, de espiritualidade explicados nas narrativas Wajãpi fazem parte da minha formação, e, conseqüentemente, da minha essência como amapaense e nortista.

4.2.3 Os donos das coisas

Queremos começar esse tópico apresentando um ponto importante sobre os “donos” das coisas. Existem diversos donos – os *jarã* –, sufixo que significa *dono de* e que precisa de um complemento, na língua wajãpi, para saber em qual lugar esse “dono” atua. Por exemplo: *Yy jarã* é o dono das águas representado pela Moju (ou anaconda); *Yvy jarã* é o dono da terra, e assim por diante. Para isso, iremos recorrer aos manuscritos de Dominique Gallois para esse tópico, considerando a riqueza de dados que essa pesquisadora possui sobre os Wajãpi e que auxilia nas argumentações sobre a identidade Wajãpi.

No documentário “Segredos da Mata”, da própria Dominique Gallois, encontramos uma série de narrativas sobre os invisíveis da floresta que são narradas e interpretadas (performance) pelos Wajãpi. Uma narrativa que chamou atenção foi sobre o “pó mágico” (pó de Pirikoro). Nela os Wajãpi contam que o *monstro pó mágico* (*Kanhã Makuí*) deu a um Wajãpi a regalia de poder caçar sem que os animais o vissem, namorar à vontade as mulheres da aldeia, matar seus inimigos, porém ele não poderia revelar esse segredo. A questão é que o novo detentor da magia, ao atacar seus inimigos, foi descoberto após usar o pó invisível na frente de seus desafetos. Quando o capturaram e o encurralaram, ele revelou o segredo, e

assim o monstro do pó tomou de volta o que era seu.

Essa referência diz muito sobre o povo Wajãpi, sobre a sua identidade e sobre a sua resistência. Os Wajãpi têm receio quando o assunto é falar de sua cultura, isso se agrava quando as informações solicitadas são muitas e diversas. Gallois (2012) diz que isso acontece porque, para os não-indígenas, os saberes Wajãpi possuem um valor monetário, no qual se vendem livros, lucram-se com palestras, e quando isso acontece o Wajãpi não ganha nada. Assim, para dirimir essa questão, é preciso entender que eles são os autores e únicos beneficiários. Como diz a narrativa, a partir do momento em que Kunhã Makuí deu sua sabedoria, o novo detentor não soube usar, logo aquele conhecimento perdeu o valor, e assim os Wajãpi acreditam que quanto mais se fala, mais o valor de seus conhecimentos se esvai e, conseqüentemente, eles não terão mais o que dizer.

Considerando que, entre os Wajãpi, é difícil a renovação de saberes e da construção diária de conhecimentos, é totalmente compreensível que eles pensem assim, já que o retorno das pesquisas indígenas para a aldeia é escasso; isto é, discute-se fora da aldeia, e quase nada retorna para a população indígena a fim de promover um debate sobre as questões e da importância de se divulgar os conhecimentos pelo fortalecimento da identidade Wajãpi.

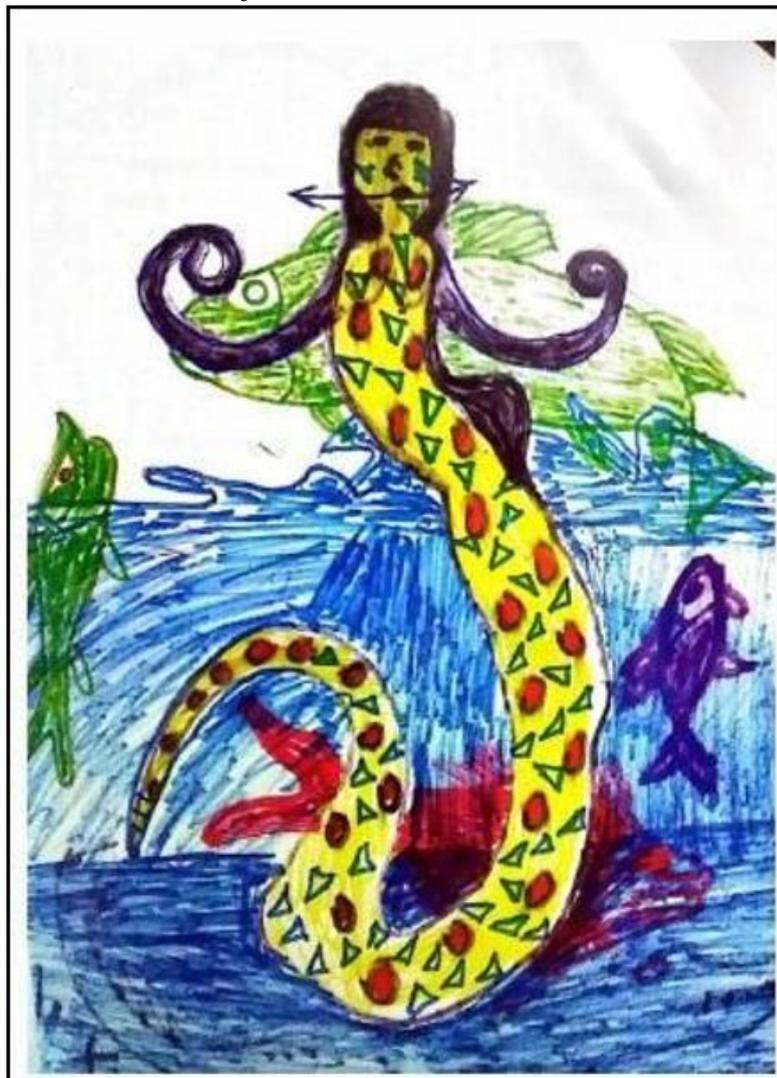
Partindo desses pressupostos, iremos apresentar narrativas sobre alguns “donos” e de como eles influenciam nas crenças e estilo de vida Wajãpi. Conta-se na tradição oral dos Wajãpi, narrativa dez (ANEXO J), do livro *Ija mã´e kō*, que o dono do mundo (o Janejar ou Ianejar) promoveu a separação de homens de forma geral e dos animais, e eles teriam o seu espaço. Tudo aconteceu em uma festa, onde tanto os homens quanto os animais apresentavam seus cantos, e com isso, bebendo e dançando às margens do rio, alguns caíram e se tornaram peixes e cobras, enquanto outros permaneceram em terra (homens). Conta a narrativa também que havia um grande lajedo de pedra e nele havia um ser temido, até então desconhecido, mas, por grande curiosidade, os homens mataram o dito animal, era a famosa *Moju (dona das águas)*, mais conhecida como Anaconda.

Quando eles perceberam o tamanho e a espessura do animal, resolveram abrir a Moju e dentro encontraram uma série de excrementos coloridos, a partir dos quais as cores foram se denominando. Após isso, a festa continuou e quem ficou na terra pôde usufruir das cores da Moju, todos se pintaram e uns voaram – assim nasceram os pássaros que, do alto de uma samaumeira, se espalharam pelo mundo. A imagem da Moju pode ser contemplada, pela visão wajãpi no Desenho 5.

A narrativa décima primeira (ANEXO K), do livro *Ija mã´e kō*, fala de *Yvy jarã* – o dono da terra. Na tradição oral Wajãpi, quando se tem um filho recém-nascido, não se pode

pisar na terra, cujos donos são a minhoca, a formiga, o urubu e a saúva. Apesar de os Wajãpi não enxergarem de fato a divindade, eles personificam o seu *dono* nesses animais. Assim, eles relatam que o nascimento de uma criança os impede de pegar uma minhoca para a pesca, pois assim eles podem ter dor nos braços. Eles também não pisam em cima da minhoca, senão a perna do indígena pode doer. A mulher menstruada ou a mãe recém-parida só andam por cima de estrados por medo que o *dono da terra* as façam adoecer ou morrer, em alguns casos mais graves de desobediência.

Desenho 5 – A Moju/Anaconda



Fonte: livro Ija mã' e Kõ (IEPÉ, 2007).

A décima segunda narrativa, denominada de *Yvyra jarã* (o Dono da Árvore). Esse dono da árvore mora dentro da Samaúma, e só quem pode vê-lo é o pajé, mas não é um pajé comum, é o “dono da árvore pajé” (*Yvyra pajé jarã*). Esse pajé tem a conexão direta com o dono da Samaúma, e quando ocorre essa conexão, o dono da árvore deixa de ser um espírito

para ter forma humana. A questão entre esses dois seres é que o pajé precisa sempre alertar a sua aldeia quando nasce uma criança para que seus pais não façam e nem derrubem a roça, pois o dono da árvore (*Yvyra jarã*) tem o poder de adoecer o recém-nascido (DESENHO 6).

Desenho 6 – A árvore de Samaúma



Fonte: livro *Ija mã'e Kõ* (IEPÉ, 2007).

Para finalizar, temos a décima terceira narrativa, *Janeajarã ou Ianejar*, do livro *Ija Mã'e Kõ*, que significa o dono das pessoas, o criador das pessoas. É Ianejar quem olha para humanidade e cuida da mesma. Não há nada na terra que não tenha sido criado pelo Ianejar. Mesmo depois de ter criado a humanidade e as coisas, ele ainda tem ciúme de sua obra, por isso ele sempre procura cuidar da humanidade para que ela preserve o que ele construiu.

Ianejar vive no céu, e hoje em dia ele é invisível, considerando que no passado ele se mostrava para os antepassados Wajãpi. Eles somente verão o dono da humanidade ao morrer ou em sonhos, pois o único na terra com a possibilidade de ver é o pajé, através de seu poder. Na narrativa, com exceção do pajé, as pessoas não podem mais ver em vida o Ianejar porque os antepassados quebraram a flauta de criação⁷⁰ dele. Ianejar havia dado aos humanos sua flauta para que a usassem com responsabilidade, mas como isso não aconteceu, ele ficou chateado, e voltou para o céu, longe de um contato mais direto com os humanos.

⁷⁰ A mesma que eles usam no momento de apresentação do Turé, que fica em posse do pajé.

A leitura dessas narrativas, podemos enxergar o quão criativa é a vida dos Wajãpi. Eles conseguiram traçar um conjunto de regras, leis, estilo de vida, todos baseados numa tradição oral. Isso me fez lembrar a minha experiência com os indígenas do Oiapoque em sala de aula e o contato com outras pessoas que convivem com eles, e de uma tristeza que ainda não foi resolvida: a não-compreensão da identidade indígena. E isso se dá em diversas frentes, quando se faz uma piada, quando tratam esses conhecimentos como superstições, e o mais grave, quando a fé cristã e seus dogmas invadem as aldeias.

É lamentável não reconhecer a autonomia dos povos indígenas, tratando o diferente como um abstrato, um vazio que precisa ser preenchido, demonizando-o. Quando lemos todas essas narrativas, desde a organização político-social da etnia Wajãpi, percebemos uma organização e uma consciência de mundo bem diferente em relação à cultura hegemônica, mas com alguns pontos de contato como na fé cristã, com a figura de Jesus, que norteia a vida espiritual e prática dos crentes.

Essa última narrativa diz muito do que eu acredito em minha fé cristã, Deus chateado com a humanidade tirou os benefícios dela, deu o livre arbítrio e hoje é cada um por si. O Ianejar também ficou chateado com as pessoas, punindo a humanidade. E em toda narrativa tem o efeito causa X consequência: se você faz o mal, o mal vem pra você ou para sua família. Esse pensamento não é distante do que muitos não-indígenas acreditam. Nesse tópico, queremos deixar uma mensagem: respeitar os diferentes grupos sociais em suas crenças.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse trabalho teve por objetivo examinar como as narrativas Wajãpi contribuem para a formação identitária desse povo e para o Estado do Amapá. É notória a luta dos Wajãpi para a preservação de sua cultura, bem como para a divulgação da mesma. E essa foi uma das motivações que tivemos para escrever esta pesquisa; falar sobre o Outro não é tarefa fácil: uma área tão rica e complexa como a luta dos indígenas, quebrou paradigmas pessoais e até dentro de nosso universo acadêmico.

Consideramos que, no contexto da Universidade Federal do Amapá, há diversos pesquisadores que se preocupam e auxiliam na pauta dos indígenas do Amapá, porém ainda é um caminho longo e difícil, já que precisamos romper por completo os nossos preconceitos de colonizados com vistas a um modelo colonizador; é necessário pararmos para ouvir os que de fato constroem esse País.

Nós não tínhamos dimensão da realidade indígena, não a conhecíamos por completo, tampouco compreendíamos esse mundo tão particular. Assim, quando decidimos “mergulhar nesse universo”, em cada narrativa conseguimos indentificar nossas histórias de vida, como amapaenses e descendentes dos povos indígenas, pois em cada um dessas narrativas existe a história dos amapaenses, com seus hábitos, costumes e crenças.

Percebi nessa pesquisa, juntamente com meu orientador, a importância da organização dos Wajãpi, e de como seus esforços para documentar suas histórias de vida significam um processo nos estudos culturais do povo do Amapá. Sabemos da notoriedade do trabalho de Dominique Gallois e sua equipe ao montar oficinas, articular as primeiras publicações na década de 70, onde tudo isso, em parceria com os Wajãpi, trouxe um título de Patrimônio Cultural do Brasil (Iphan), e da Humanidade pela UNESCO. Isso representa um “salto” para esse povo pelas marcas de sua própria identidade e pelo respeito que se conquista, paulatinamente, entre eles e a sociedade não-indígena.

Como dissemos, o caminho ainda é longo, pois os ataques, inclusive institucionais e oficiais, contra a cultura indígena ainda não cessaram. Sabemos que a luta não é apenas dessa minoria em direito, e temos ciência que os anos de escravidão e de segregação no Brasil influenciaram para a manutenção de discursos de ódio e diversos ataques às políticas públicas que visam amparar esses grupos minoritários. Os trinta e dois anos de nossa última Constituição Federal parece que não foram suficientes para o amadurecimento da sociedade em geral dos poucos direitos conquistados pelos povos tradicionais, pois não há uma educação formal voltada para o debate de nossas leis e dos direitos e deveres descritos

naquele documento.

O desconhecimento dos motivos que levaram à construção dos art. 20, 129, 210, 215 e 231, por exemplo, ainda prevalece. Ao realizar este trabalho, percebi que a vigilância de nossos atos deve ser permanente, e enquanto os não-indígenas percebermos que o indígena não precisa que digamos qual o caminho eles devem seguir, entenderemos que nossas opiniões sobre bem-estar social, como se deve agir ou falar, são tão irrelevantes quanto a opinião de quem buscar ainda catequizar os indígenas, desprezando todos os saberes construídos desde sua existência.

Sendo assim, devemos praticar a não imposição aliada com a vigilância de nossos atos; precisamos criar mais espaços para o debate sobre as diversidades culturais na sociedade brasileira, e isso não significa tomar o espaço ou a voz de ninguém. Precisamos, juntamente com os não-indígenas, fomentar o debate dentro e fora das universidades, já que se considera a universidade como uma fonte geradora de ciência. Por fim, precisamos de mais professores, engenheiros, médicos, advogados, políticos indígenas, precisamos também, nós não-indígenas, lutar ao lado deles por equidade social, a fim de reparar os mais de quinhentos anos de negligenciamento.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.
- APINA; AWATAC; IEPÉ. **Jane reko mokasia**: organização social Wajãpi. Plano de salvaguarda Wajãpi. Programa de formação de pesquisadores Wajãpi, 2014.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 10520**: Informação e Documentação: Citações em documentos: Apresentação. Rio de Janeiro: ABNT, 2002.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 14724**: Informação e Documentação: Trabalhos Acadêmicos: Apresentação. 2. ed. Rio de Janeiro: ABNT, 2005.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 15287**: Informação e Documentação - Projeto de Pesquisa: Apresentação. Rio de Janeiro: ABNT, 2005.
- BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da Poética de Dostoievski**. Trad. de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- BAKHTIN, Mikhail. **Para uma Filosofia do Ato Responsável**. Trad. de Valdemir Miotello e Carlos Alberto Faraco. 2. ed. São Carlos: Pedro & João Editores, 2012.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.
- BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Trad. de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1998.
- BECKER, Bertha. Geopolítica na Amazônia. **Estudos Avançados**. v. 19, n. 53, 2005, p. 71-86.
- BRASIL. Constituição (1824). **Constituição Política do Império do Brasil**, de 25 de março de 1824. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm. Acesso em: 02 abr. 2019.
- BRASIL. Constituição (1891). **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**, de 24 de fevereiro de 1891. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm. Acesso em: 02 abr. 2019.
- BRASIL. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**, de 16 de julho de 1934. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm. Acesso em: 02 abr.2019.
- BRASIL **Constituição dos Estados Unidos do Brasil**, de 10 de novembro de 1937. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao37.htm.

Acesso: 04 de abr. 2019.

BRASIL. **Constituição dos Estados Unidos do Brasil**, de 18 de setembro de 1946. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao46.htm. Acesso em 04 de abr. 2019.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**, de 1967. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao67.htm. Acesso em 06 de abr 2019.

BRASIL. **Referenciais para a Formação Indígenas** /Secretaria de educação fundamental – Brasília, MEC/SEF, 2002.

BRASIL. **O Índio Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje? Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Brasília, MEC/SEF, 2006.

BRUNER, Jerone. **Atos de significação**. Trad. S. Costa. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de Análise do Discurso**. São Paulo: Contexto, 2004.

DIJK, Teun van. **Discurso e Poder**. São Paulo: Contexto, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 8. ed., Rio de Janeiro, Graal, 1988

GALLOIS, Catherine. **Wajãpi rena**: roças, pátios e casas. 2. ed. Rio de Janeiro. Museu do índio/Apina/Iepé, 2009. 96 p.

GALLOIS, Dominique Tilkin (org.). **Patrimônio imaterial cultural e povos indígenas**: Exemplos no Amapá e norte do Pará. São Paulo: Iepé, 2006. 96 p.

GALLOIS, Dominique Tilkin (org.). **Jimotekokuwa**. Wajãpi-Amapá: Instituto de pesquisa e formação em educação indígena/Iepé e Conselho das aldeias Wajãpi/Apina. 1. ed., 2008. 29 p.

GALLOIS, Dominique Tilkin. **Kusiwa**: pintura corporal e arte gráfica Wajãpi. Rio de Janeiro. Museu do índio/Funai, 2002. 71 p.

GALLOIS, Dominique Tilkin (org.). **Jane rekoa werã**. Wajãpi-Amapá: Instituto de pesquisa e formação em educação indígena/Iepé e Conselho das aldeias Wajãpi/Apina. 1. ed., 2008. 28 p.

GALLOIS, Dominique Tilkin. **Donos, detentores e usuários da arte gráfica kusiwa**. **Revista de Antropologia**, v. 55, n. 1. São Paulo, USP, 2012.

GALLOIS, Dominique Tilkin. **A casa Wajãpi**. In: LUÍS, Aracy Lopes da Silva; GRUPIONI, Donizete Benzi. **A Temática Indígena na Escola**: Novos subsídios para professores de 1º e 2º

graus. 1. ed. Ministério da Educação e do Desporto. Mari - Grupo de Educação Indígena/USP, UNESCO, 1995. p. 383-386.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Gêneses Wajãp, entre diversos e diferentes. **Revista de Antropologia**. São Paulo. V. 50, n. 1, p. 45-83, 2007. Semestral. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27257/29029> . Acesso em: 10 nov. 2019.

GALLOIS, Dominique Tilkin; VIDAL, Lux Boelitz. **Movimento na cosmologia waiapi**: criação, expansão e transformação do universo. Universidade de São Paulo/USP, São Paulo, 1988.

GALLOIS, Dominique Tilkin; GRUPIONI, Denise Fajardo. **Povos indígenas no Amapá e norte do Pará**: quem são, onde estão, quantos são, como vivem e o que pensam? [S.l.:s.n.], 2003.

GARCIA, Elisa Frühauf. O projeto pombalino de imposição da língua portuguesa aos índios e a sua aplicação na América meridional. **Tempo** [online]. 2007, v.12, n. 23, p. 23-38. ISSN 1413-7704.

GARFIELD, Seth. As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado nação na era Vargas. **Rev. bras. Hist.** v. 20, n. 39, São Paulo, 2000. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010201882000000100002&lng=pt&tlng=pt. Acesso em: nov. 2019.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi do Amapá**. – Rio de Janeiro: Iphan, 2006. 136 p.: il. color, 25cm. – (Dossiê Iphan; 2).

IZQUIERDO, Ivan. **Memória**. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2011. 134 p.

JAWARUWA, Wajãpi; JAPU, Wajãpi; JANE, Rekoa Werã. Instituto de pesquisa e formação em educação indígena/Iepé e Conselho das aldeias Wajãpi/Apina. 1. ed, 2008.

JAWARUWA, Wajãpi *et al.* **Ijamaeko**. Instituto de pesquisa e formação em educação indígena/Iepé e Conselho das aldeias Wajãpi/Apina. 1. ed, 2009.

KOHLHEPP, Gerd. Conflitos de interesse no ordenamento territorial da Amazônia brasileira. **Estudos Avançados**. v.16, n. 45, São Paulo, mai-ago, 2002.

MATTÉI, Jean-François. **A barbárie interior**. Ensaio sobre o i-mundo moderno. Tradução de Isabel Maria Loureiro. São Paulo: Editora UNESP, 2002. 363 p.

MOTTA, Márcia Maria Menendes. A grilagem como legado. *In*: MOTTA, Márcia Maria Menendes; PIÑEIRO, Théó Lobarinhas. **Voluntariado e universo rural**. Rio de Janeiro: Vício de leitura, 2002, p. 75-101.

MUNDURUKU, Daniel. **Meu avô Apolinário**: um mergulho no rio da (minha) memória. São Paulo: Studio Nobel, 2001.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-**

1990). São Paulo: Paulinas, 2012.

NÓBREGA, Manoel da. **Cartas do Brasil, 1549-1560**. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1988.

O'MALLEY, John. **Os Primeiros Jesuítas**. São Leopoldo: UNISINOS/Bauru: EDUSC, 2004.

PERALVA, Angelina. Democracia e violência: a modernização por baixo. Lua Nova: **Revista de Cultura e Política**. n. 40-41, São Paulo, 1997. <https://doi.org/10.1590/S0102-64451997000200010>.

PESQUISADORES WAJÁPI. **Jane reko mokasia**: organização social Wajãpi. Instituto de pesquisa e formação em educação indígena/Iepé e Conselho das aldeias Wajãpi/Apina. 1. ed. 2009.

RIBEIRO, Anália Keila; LYRA, Maria C. D. P. O processo de significação no tempo narrativo: uma proposta metodológica. **Estud. psicol.** (Natal) [online]. 2008, v.13, n.1, p. 65-73. ISSN 1678-4669. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-294X2008000100008>. Acesso em: 18 set. 2019.

PRETI, Oreste. Terra, Ouro e Sangue em Guarantã do Norte: 20 anos de luta pela terra. **Cadernos do NERU/Núcleo de Estudos Rurais e Urbanos**, Cuiabá, n. 1, p. 11-46, 1993.

REVISTA GALILEU. **Casa de índio**. São Paulo: Globo, n. 187, fev. 2007. Disponível em: <http://revistagalileu.globo.com/Galileu/0,6993,ECT900782-3434,00.html>. Acesso em: 23 jul. 2020.

RIBEIRO, Darcy. **Diários índios**. Os Urubus-Kaapor. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017. 112 p. (Coleção: Feminismos Plurais).

RISÉRIO, Antônio. **Textos e tribos**: poéticas extraocidentais nos trópicos brasileiros. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

SAID, Edward. **Orientalismo**: O Oriente Como Invenção do Ocidente. São Paulo. Edição. Companhia das letras, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos estud. – CEBRAP**. n. 79, São Paulo, nov. 2007. Acesso em: 20 abr. 2019.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como Liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

TASSINARI, Antonella. **Sociedades indígenas**: introdução ao tema da diversidade cultural in

A Temática Indígena na Escola: Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. 1. ed. Ministério da Educação e do Desporto. Mari - Grupo de Educação Indígena/USP, UNESCO, 1995.

SILVA, Ferreira Márcio da. Um pequeno, mas espinhoso, problema do parentesco. São Paulo. **Revista Ilha**. v. 12, n. 2, 2011, p. 164-207.

TRIVINOS, Augusto Nivaldo Silva. Três enfoques na pesquisa em ciências sociais: o positivismo, a fenomenologia e o marxismo. *In*: TRIVINOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à pesquisa em ciências sociais**: a pesquisa qualitativa em educação. São Paulo: Atlas, 1987. cap. 2, p. 30-79.

ANEXO A – NARRATIVA 1

Taa karamoe warã

Wajãpi kô ojimoe'yi ojiwyi

Wajãpi kô ojivojivo jê rowã ekoi, uve amô Wajãpi kô ekoi amô tena rupi ma'ê. Uve Wajãpi Inipuku wanerã, uve Kumakary wanerã, uve Pypyiny wanerã, uve Wiririry wanerã.

Uve age'e Inipuku wanerã jeapyrerã kô Mariry rupi. Ajama'e Kumakary wanerã kô oo teve ena kô gyty. Ajama'e nojimoenai Mariry pẽ, uve ena kô, Kumakary eu ena kô pẽ, Aruwa'ity eu ena kô pẽ, a'e rupi age'e ekoi kupa, wakarã gwerã kô reve amô opary kô reve. Amô Mariry wanã kô oo teve ojimoena yvy popy rupi, Kamuta e'i wena rerã pẽ kupa, amô Wyraury, amô Kurawary, amô Kurani'yty, amô Tomepokwarã, amô Najaty, amô Okakai. Moko pějô Inipuku wanã kô rena age'e remê.

Amô Pypyiny wanã kô ojimoena ve Taitetuwa pẽ, amô kô amê Aramirã mẽ ojimoena. A'e kô ajaire ojimoena ve yvy popy rupi. Amô Pairakai pẽ tui, amô Kujari pẽ tui, amô Okora'yry pẽ tui, amô Pinoty pẽ tui, amô Akaju pẽ tui, amô Yvyrareta pẽ tui, amô Kupa'y pẽ tui, amô Mukuru pẽ tui upa.

Amô Wiririry wanã kô uu ojimoena Ytuwasu pẽ, a'e kô waite teve ojimoena ojiwyi age'e, Tajau'ywry pẽ amô ojimoena, amô Kuruwaty pẽ, amô Cinco Minutos pẽ, amô CTA pẽ, amô Manilha pẽ, amô Jakareakãgoka pẽ, amô Ysígu pẽ tui.

ANEXO B – NARRATIVA 2

Jimoat̃aré ʼa ʼa

Konomiokyry

Konomiokyry nojimoja'yi iko, ojimomiratupa werekwapa remē ve, miratuwerā kō nomoja'yi. Miratuwerā ivo teve nomoja'yi ve konomiokyrerā kō. Konomiokyry nomoja'yi wetarā gwerā kō (weke'yry ypy kwerā, okojā ypy kwerā). Wamōi amō ojaryi nomoja'yi, okyje iwyi kō rewarā mō wenu katu wamōi kō ayvu amō ovija gwerā kō ayvu. Amō taa wanā kō ovāe remē nomoja'yi imogeta, ojimomoratu tē imogeta. Nojikō'oi amō mirā kō rē amō wetarā gwerā kō rē. Nopararai iko wena rupi, amō amō tena rupi, ojimory katu tē amō taa wanā kō rē. Amō nosī teve oporegeta. Amō ajaire ovote ekoi wakarāma remē. Okuwapa moma'e jimojā, moraita amō taivīgwerā.

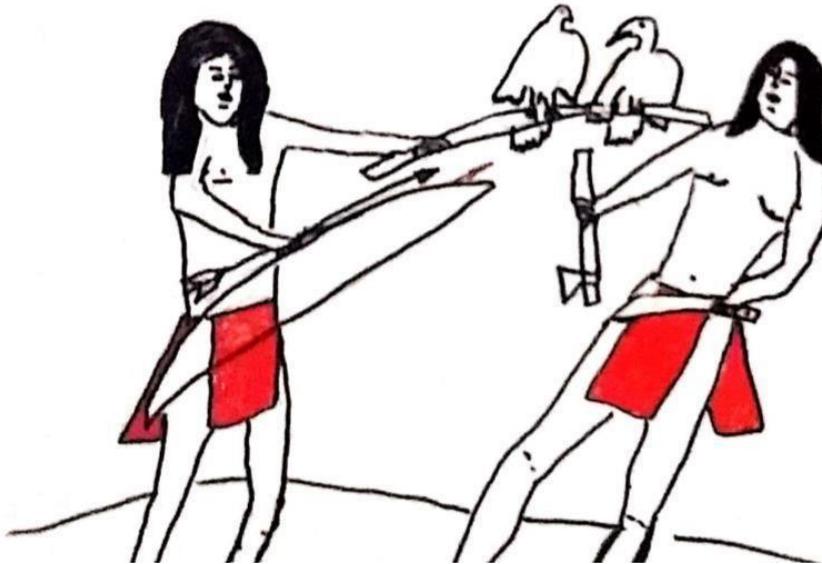
Jimoja'ye'āa



ANEXO C – NARRATIVA 3

Janey retarā gwerā

Jane mamā retarā rē nojimoē rekua ytyi amō rowā rewarā mō. Amō jane ru kajā rē nojimoē rekwaytyi teve, Janejarā poromoetā amē tata wasu pupe. Amō amō taa wanā pē yamō a apijarā rajyry rē nojimoē nekwaytyi teve neyry eu ve tajyry pē rewarā mō. Amō janey kypyy memyry nijarekoi teve. Amō rowā jane upe rewarā mō, amō janera'y taty nijarekoi teve, ipojy ē a'e vo remē. Noe'āi jane oo yva pupe. Amō nijama'e'āi teve tamō kō raywerā yva porā rē, amō nijakajā'āi teve.



ANEXO D – NARRATIVA 4

Jamena



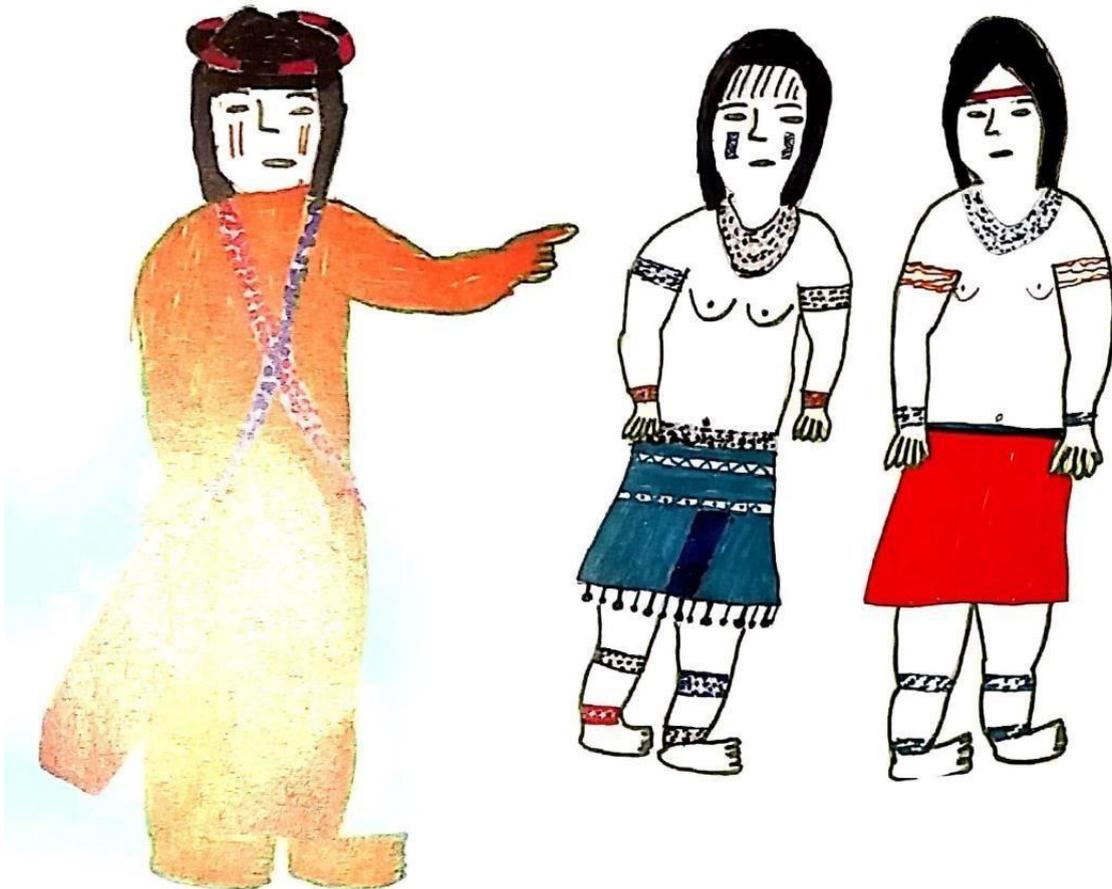
Jane mamā tē oporanu jane rerekwatarā rē. Apy kojātāi e'i, nepē rerekwatarmā mō e'i, ame e'i ijaki'i ojiporaka katupajawyi kwani e'i oki'ipē. Ajawyi kwani toja'a jatu nememytaty rē e'i, ajawyi imetarā te oporaka ereko. A'e vo te omovija, imoisryr opyri. Amō yru kyty ve oporanu ee reko ajate ajaire isaky ja'yry.

Janeretarā rowā

Jane tija janeretarā rowā, amō janeraty janeretarā rowā, ajawyi nimanyvoi jareko, tajyry kuipe'etē janewyi rewarāmō. Amō janeru kojā teipe ajama'ē, ajama'ē amō tē janewyi. Amō janey kywryr amō teve janewyi janey kywryr teipe mijā. Ajawyi sī jareko tajyry janeretarā rowā ajawyi.

ANEXO E- NARRATIVA 5

Jane rerã kō



Janeru korijōte jane movy jane rerã rupi, amō janey korijōte. Aja mā'e jane já'yry remē korijōte jane movy jane rerã rupi janeru kō. Amō jane rerã korijōte ojikura ojerã rupi.

Ajaire ojimovijapa remē nojikura kupa ky'u. ma'e jawyi mojimovytyi ojerã rupi, mōrāwānā jarā te amē. Ajawyi ke'eute amō taa pe javāe remē, owatepō tairo eu amō papa eu teve ipi amō tamō eu teve amō as'i eu teve. Jane já'yry remē ve jakua janeretarāgwerã kō, piruje amō taa rupi. Ajawyi jae amō taa pē remē, ojerã rupi rowã jamogeta janeretarã. Ame ojera rupi jimogeta remē mōrāwānāte amē, janejuru morawate amē. Apāgwerã kō te jane rerã rupi poresero ojikō'ō remē. Ajawyi i tamōkō noenutare poresero mā'e.

ANEXO F – NARRATIVA 6

Moroparā

Moroparā kō ovāe remē jamoapy rā'i. Ajaire japoī rā'i imogetata. Jaesa tē oka moroparā kō pē. Nijamoja'yi moroparā imogeta. Jane nijajimoja'yi teve imogeta. Konomiokyrerā nomoja'yi moroparā kō imogeta. Ja'yrerā noma'ētesōi moroparā kō rē, ojimosiokatā amē kupa. Moroparā kō rē ja'a katu tē. Jajo'o tē mani'o moroparā kō pē. Ka'a rupi jarā tē moroparā erojiporaka. Ome'ē wemijarā moroparā oka jarā kō pē. Amē oka jarā ome'ē ve meju ijupe kō. Kasiri jainō remē jamome'u tē moroparā kō pē. Ka'u remē ikatu tē moroparā kō jaroka'u. Nijaneai moroparā kō rovake. Jamogatarō moroparā kō erokawa. Walvī gwerā nomoja'yi moroparā waivī'y. Japorai teve moroparā kō toma'ē'ee.



ANEXO G – NARRATIVA 7

Imovyvya

Jajikoaku katu tē Jane marā nery pē

Jajikoaku katu remē tē nijaneka'a kuwai py'a waramō. Jane ka'a kuwa sikaepo remē jane maraipa, jane pikanunupa, amō jane apeay tē jaiko, moma'e jane momoau remē a'evo ipi, jajimony'a remē, jane memyrypy remē, jane akarā ypy remē amēy wesō jane momoau jane remi'ō amō mijarā jarā kō. Ajawyi nijajikoaku porijau iwyi kō kyja.

Ajawyi nijajimi'ui karumē jake. Ajawyi ji'iveay tē jajimi'u ipi. Moma'e nomomoau ma'ē nimarāi iko. Amō nipimarāi teve iko. A'e pē yvy popy rē eko'e eu ipi, apijarā teve pyapyave ōma'ē oo ojau. Tekoranā jarā, mirai jarā, pane jarā, ka'a kuwa py'a jarā, amō ruru jarā, itete'okwa ko'ē ma mē ajawyi pyave jajyvy iwyi, jakeko'ē jakupa remē āakō jarā ojipy ta janere.

Pyave jawyvy remē tē māranē'ā jarā, karuwa katu jarā, mosiko katu jarā, moregeta katu jarā, jiporaka katu jarā, mynyjy poā gatu jarā, kasiri rewarā jarā kō ojipy janere.



ANEXO H – NARRATIVA 8

Jane remi'õ jamojipy remẽ jane marama Ipi

Jamoetẽ ja'yrerã emio'õ to'u kõ noeroatai ja'yrerã wemi'õ iwa, noero'au wemi'õ iwa kea pupe amõ noerojimoamyi iwa wemi'õ kea pupe. Amẽ jajirojivy ji jami'u remẽ, ajaire jamojipy jane remi'õ ãgwerã, jajivy aekwerã kyty jane rõvajarã janejuka ky'y, amõ jajivy teve aekwerã kyty jane marama romõ Ipi. Jaro'au jane remi'õ iwa remẽ ajaire karamõ jane rerekwarã nimemy'aĩ, amõ imemy ray puku ta tave: koima'e amõ tajau rupi ojã remẽ ojipy kwãma ta o'a, amõ jane rovanã wyĩ. Jajã remẽ jajipykwama ta ja'a enone wĩ tijanejuka. Awĩ towĩ moi, jawarã, amõ yvyra. Ja'yrerã, amõ miratuwerã ve nomusui kupai, ma'e jawyi nijamosui kupai, jiso jarã, yvyterã rẽ viso jarã, jajã teve jaa jajeaso, amõ jajipy karavo'õvãisĩ teve. Ivo teve nija'ui temi'õ pyso reve, amõ kupai tẽ jamojipy.

Amõ typy'o jimirerã typy'o meju nija'ui pyjaa jarã, ema'ẽ typy'o aajy, amõ, ijuwa teve, a'e ãgwerã ojimo'ã janere moma'e tijanejuka, amõ tijane momarama typy'o ãgwerã janepy moja. Amõ ja'y kõjataĩ gwerã kõnomii typy'o iwa, karamõ no'aĩ amẽ ja'yry iwyi, amõ wy'y jipoapy ta teve, typy'o ãgwerã omojipy rewarã mõ. Ajawyi keve remẽ nijamojyi iwa.



ANEXO I – NARRATIVA 9

Jikoakua

Jikoaku tē gājā mē

Nijami'u ve'ei gājā mē ipi, amō nunupiytyi teve gājā mē, noataytyi ka'a rupi, nijaposikoi teve. Amō jajipoapy kwa teve kurawa pupe, amē tē nijanesuru varai taywerā. Ijakatu janenupi remē, jajiporoi jajijuru motye'ā, jay'u ve'e remē, janemari kuu ta, ema'ē tēagwerā nikatui'etē upa, yvy kwarā pupe, ipōga teve, yvy omomee'etē tēagwerā, a'e jamojipy, ajawyi jajikoaku tē mano remē, nijamoavai gājā remē, janemarama ta jakajā ivoivojī, amō jajiporoi ta teve jakajā. Amō nijajikoakui teve gājā remē, jajiporoi amē jiko'ō. Jajipiju tē owarē'amē amē tē taywerā kō noporovaesai. Ajawyi nijatai karumē, moma'e kwerā awī towī jawarā, moi, moju ojarō, ma'e jawyi ke'e'i "ōkajā janeapisi mae kwerā ajawyi janekwe ētarā gwerā kō siapisipa katu" e'i. Amō jajiovay tē jake ta ipi. Taywerā inupi "yvä kevakē hihihiiii!!! Hahaha!!!!".

Ajawyi nonupiytyi ijakatu kō, pya ywesō nonupiytyi ja'yrerā kō nijapotai tinupi oke, nijapyi teve kyy karumē, ema'ē taywerā kō tē karumē ojikyvu.

Nijajikoakui ga'jā remē, janesī wasu ta, janejuru ojimovija ta, amō janenami wasu ta teve, taywerā weko ome'ē janeupe rewarā mō.

ANEXO J – NARRATIVA 10



Yvy jarã

Uve yvy jarã

Uve yvy jarã rē jamã'ē mā'ē. Uve amō yvy jarã rē nijamã'ēi mā'ē. Jane akarã saky remē, nijatai nijaparōi yvy aryvo. Yvy jarã rē jamã'ē mā'ē. Evo'i, yvytao, so'ã so'ã, tay, uruvu, asa'y.

Nijapyi evo'i ipi, jyvay oinō jane rē amē, poromomoau teve. Japarō i'aryvo remē jane retamāmoay ipi. Yvytao evo'i vo teve nijapyi ipi, jyvay oinō jane rē, poromomoau teve, japarō i'aryvo remē jane retamāmoay ipi.

Ojimony'a mā'ē nomã'ēi ee ipi, omoava tā era wena kyty amē, omomoau tā amē, ajawyi ojimony'a mā'ē noatai yvy aryvo. Warapemyry arã rupi tē wata iwyi kyja.

Yvy jarã rē nomã'ēytyi mā'ē poromotekorã ipi, na'evoi remē porojuka. Ajawyi jimona'arã, amō ijakarã saky mā'ē kō ojireko katu tē iwyi, ojikoaku tē iwyi.

Visenĩ

ANEXO K - NARRATIVA 11



Yvyra jarã

Yvyra pupe tui

Yvyra jarã yvyra pupe tui, ajamã'ẽ paje tẽ
omã'ẽ ee ipi. Mirã tẽ'ẽ kwerã nomã'ẽi ee. Mirã