

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS
CAMPUS DE CIÊNCIAS SOCIOECONÔMICAS E HUMANAS DE ANÁPOLIS
MESTRADO INTERDISCIPLINAR EM EDUCAÇÃO LINGUAGEM E
TECNOLOGIAS**

**A VISÃO DO NÃO INDÍGENA AMAPAENSE SOBRE A CULTURA E O
GRAFISMO WAJÃPI DO AMAPÁ**

Ilka da Graça Baía de Araújo

**Anápolis-GO
2016**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS
CAMPUS DE CIÊNCIAS SOCIOECONÔMICAS E HUMANAS DE ANÁPOLIS**

**MESTRADO INTERDISCIPLINAR EM EDUCAÇÃO LINGUAGEM E
TECNOLOGIAS**

**ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: PROCESSOS EDUCATIVOS, LINGUAGEM E
TECNOLOGIAS**

**A VISÃO DO NÃO INDÍGENA AMAPAENSE SOBRE A CULTURA E O
GRAFISMO WAJÃPI DO AMAPÁ**

Ilka da Graça Baía de Araújo

Anápolis-GO

2016

ILKA DA GRAÇA BAÍA DE ARAÚJO

**A VISÃO DO NÃO INDÍGENA AMAPAENSE SOBRE A CULTURA E O
GRAFISMO WAJÃPI DO AMAPARI**

Dissertação apresentada ao Mestrado Interdisciplinar em Educação, Linguagem e Tecnologias da Universidade Estadual de Goiás, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação, Linguagem e Tecnologias.
Área de concentração: Processos Educativos, Linguagem e Tecnologias.
Linha de Pesquisa: Práticas Sociais e Linguagem

Orientadora: Prof^a. Dra. Gláucia Vieira Cândido

Anápolis - GO

2016

Ficha catalográfica

A662v	<p>Araújo, Ilka da Graça Baía de. A visão do não indígena amapaense sobre a cultura e o grafismo Wajãpi do Amapari [manuscrito] / Ilka da Graça Baía de Araújo. - Anápolis, 2016. 123 f. : il. ; 30cm.</p> <p>Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Gláucia Vieira Cândido. Dissertação (Mestrado MIELT - Mestrado Interdisciplinar em Educação, Linguagem e Tecnologias), Universidade Estadual de Goiás, Campus de Ciências Socioeconômicas e Humanas , Anápolis, 2016.</p> <p>Inclui bibliografia.</p> <p>1. Indígenas – História - Brasil. 2. Cultura Indígena – Wajãpi - Amapá(Estado). 3. Grafismo – Índios Wajãpi – Pedra Branca(AM). 4. Dissertações - MIELT – UEG/CCSEH. I. Título. CDU 37:398(=1.82)(811.3)(043.3)</p>
-------	---

Elaborada por Aparecida Marta de Jesus Fernandes
Bibliotecária – UEG/Campus de CSEH
CRB1/2385

A VISÃO DO NÃO INDÍGENA AMAPAENSE SOBRE A CULTURA E O GRAFISMO WAJÁPI DO AMAPARI

Esta dissertação foi considerada aprovada para a obtenção do título de Mestre em Educação, Linguagem e Tecnologias pelo Programa de Mestrado Interdisciplinar em Educação, Linguagem e Tecnologias da Universidade Estadual de Goiás – UEG, em 30 de março de 2016.

Banca examinadora:

Profa. Dra. Gláucia Vieira Cândido (Universidade Estadual de Goiás – UEG/
Universidade Federal de Goiás -UFG)
Orientador(a) / Presidente

Profa. Dra. Mirza Seabra Toschi (Universidade Estadual de Goiás - UEG)
Membro interno

Profa. Dra. Walkiria Neiva Praça (Universidade de Brasília - UNB)
Membro externo

Prof. Dr. Sostenes Cezar de Lima (Universidade Estadual de Goiás – UEG)
Membro suplente

Prof. Dr. Sinval Martins de Souza Filho (Universidade Federal de Goiás – UFG)
Membro suplente

Anápolis-GO, 30 de março de 2016.

Dedico este trabalho aos amores da minha vida:
Wagner, Rennan, Ruanne, Evellin e Vivian.

Ao povo *Wajãpi* do Amapá.

Aos participantes das Escolas Estaduais em Santana e Pedra Branca do Amapari no Amapá, participantes nesta pesquisa.

AGRADECIMENTOS

“Porque d’Ele e por Ele, e para Ele, são todas as coisas; glória, pois, a Ele eternamente. Amém” (Romanos 11.36).

Ao meu Deus, meu Criador, seja a Glória, a Honra e todo Louvor por esta conquista!

“Disse Jesus: Eu sou a ressurreição e a vida. Aquele que crê em mim, mesmo que morra, viverá” (João 11.25).

Aos que me fazem muita falta todos os dias: meus pais Raimundo Monteiro e Abigail Baía, com quem aprendi a ter persistência em todos os projetos de vida. E, meus queridos e inesquecíveis irmãos, Agnaldo e Eduardo, que se foram cedo demais e deixaram um vazio de dor que não cessa e não pode ser preenchido.

“As muitas águas não podem apagar este amor, nem os rios afogá-lo [...]” (Cantares de Salomão 8.7a).

Ao meu esposo Wagner pela paciência, companhia e motivação em todas as horas, mesmo quando tudo parecia mais difícil e impossível.

“Os filhos são um presente do Senhor; eles são uma verdadeira bênção” (Salmo 127.3).

Aos filhos amados Rennan, Ruanne, Evellin e Vivian.

“Em todo o tempo ama o amigo e para a hora da angústia nasce o irmão” (Provérbios 17.17).

Aos familiares que amo de longe e de perto. Trago-os no coração e na mente todos os dias e isso me faz ser mais forte.

Às minhas amigas Amanda e Nara, pela amizade que nasceu nesse período. Mesmo distantes sempre serão especiais para mim.

Aos queridos irmãos Luiz e Lindalva Assunção pela acolhida no período final deste trabalho.

À Rafaela Araújo pelas leituras e traduções feitas com tanto carinho e atenção.

À minha querida amiga e incentivadora Professora Brandina Fátima, que de forma amável acreditou em mim. Receba meu reconhecimento e admiração.

“[...] Temos diferentes dons, de acordo com a graça que nos foi dada. Se o teu dom é servir, sirva; se é ensinar, ensina [...]” (Romanos 12.6-7).

À querida professora e orientadora, Dra. Gláucia Vieira Cândido, por acreditar nessa pesquisa e em mim. Por abrir espaço em sua vida tão corrida. Por me ensinar muito em tão pouco tempo e por ser assim, *mestre por excelência.*

Às professoras, Dra. Mirza Seabra Toschi e Dra. Walkíria Neiva Praça, pelas correções, orientações e conhecimentos repassados nesta dissertação. Minha gratidão e meu profundo respeito.

Aos queridos professores, Dr. Ariovaldo Pereira, Dra. Débora Santos, Dr. Jorge Adão, Dr. João Roberto, Dr. Sostenes Lima, Dra. Marlene Reis, Dra. Maria Eugênia e Dra. Kênia Mara, pelos conhecimentos e incentivos nas aulas.

À antropóloga Dra. Dominique Gallois Tilkin e ao IEPÉ que doaram e permitiram a utilização do material produzido pelos professores pesquisadores indígenas Wajãpi e parceiros.

De forma especial, ao meu querido Amapá, por abrigar tanta cultura e diversidade. Por preservar suas matas, florestas e rios. Por fazer parte de mim.

Para nós não existe imagem, é diferente do pensamento dos não índios. Pelo nosso conhecimento, existem vários assuntos sobre imagem. Não é somente foto, tem também princípio vital i'ã, esse espírito que vai para o céu, tem a sombra sem vida, a substância, e, tem ipirerã, um tipo de roupa. Tudo isso é o nosso conhecimento sobre imagem. (APINA & IEPÉ, 2008).

RESUMO

ARAÚJO, Ilka da Graça Baía de. *A visão do não indígena amapaense sobre a cultura e o grafismo Wajãpi de Pedra Branca do Amapari*. Ano: 2016.

Dissertação de Mestrado Interdisciplinar em Educação, Linguagem e Tecnologias, Universidade Estadual de Goiás – UEG, Anápolis-GO, 2016.

Orientador(a): Dra. Gláucia Vieira Cândido

Defesa: 30 de março de 2016.

Este trabalho consiste na descrição da pesquisa qualitativa desenvolvida com um grupo de alunos e professores não indígenas da sociedade amapaense do Estado do Amapá, com vistas à investigação do grau de conhecimento sobre a cultura e o grafismo indígena Wajãpi. A pesquisa foi estruturada em uma abordagem investigativa sobre a cultura e o grafismo na etnia, sua importância desde a criação, manutenção e preservação nas aldeias, bem como de sua interação com a sociedade local. Para isso, a pesquisa buscou embasamento teórico em Braggio (1998), Chagas (2011), Gallois (2002), Grupioni (2009), Vidal (2007), entre outros, com diferentes posturas teóricas sobre a temática abordada. Buscou-se, ainda entender a relação entre o indígena e o não indígena do Amapá. Dessa forma, foi aplicado um questionário aos participantes no período compreendido de abril a agosto de 2015 em duas Escolas Estaduais nos Municípios de Santana e Pedra Branca do Amapari. A dissertação apresentada trata da cultura e do grafismo *Kusiwa* publicado nos livros elaborados pelos professores indígenas Wajãpi, os quais contêm grande riqueza de dados sobre a origem e a cultura desse povo. No entanto, a sociedade amapaense não indígena, principalmente os estudantes e professores, não têm acesso a esse material. Esses desdobramentos foram investigados de forma interdisciplinar usando o arcabouço teórico dos estudos culturais que fundamentam as relações da cultura indígena wajãpi com a sociedade. Este trabalho está dividido em quatro partes, sendo: Introdução, em que se faz uma abordagem da temática, de sua relevância e objetivos; I. Breve Histórico dos

Indígenas do Brasil, e em particular, do Wajãpi do Amapá, dando ênfase aos aspectos culturais e gráficos como forma de comunicação; II. Procedimentos metodológicos em que apresentamos os caminhos percorridos para a investigação e interpretação dos dados coletados e, posterior exposição; III. Interpretação descritiva dos dados, em que além de descrever as questões que embasaram os questionários e respostas extraídas, fazemos uma interpretação dos dados, alinhando-os, quando possível, às teorias utilizadas nesta dissertação. Complementam-se ao texto algumas considerações finais do estudo, em que apontamos algumas interpretações dos dados coletados, seguidas dos referenciais teóricos utilizados na pesquisa. Além disso, apresentamos um apêndice que corresponde à cópia do questionário aplicado ao não indígena e um anexo referente ao Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, preenchido e assinado pelos participantes da pesquisa.

Palavras-chave: Não indígena amapaense. Cultura Wajãpi. Grafismo *Kusiwa* Wajãpi.

ABSTRACT

ARAÚJO, Ilka da Graça Baía de. *A visão do não indígena amapaense sobre a cultura e o grafismo Wajãpi de Pedra Branca do Amapari*. Ano: 2016.

Dissertação de Mestrado Interdisciplinar em Educação, Linguagem e Tecnologias, Universidade Estadual de Goiás – UEG, Anápolis-GO, 2016.

Orientador(a): Dra. Gláucia Vieira Cândido

Defesa: 30 de março de 2016.

This work is a description of qualitative research conducted with a group of nonindigenous students and teachers from Amapá, Brazil, in order to investigate the degree of knowledge about the culture and the Wajãpi indigenous graphics. The research was structured on investigative approach about the culture and graphics on ethnicity, its importance since the creation, maintenance and preservation in the villages, as well as their interaction with the local society. For this, the research sought theoretical basis in Braggio (1998), Chagas (2011), Gallois (2002), Grupioni (2009), Vidal (2007), among others, with different theoretical positions on the theme. We sought to further understand the relationship between the indigenous and non-indigenous from Amapá. Thus, a questionnaire was administered to participants between April and August 2015 in two state schools in the municipalities of Santana and Pedra Branca do Amapari. The present dissertation deals with the culture and Kusiwa graphics published in books produced by Wajãpi indigenous teachers, which contains a wealth of data on the origin and culture of these people. However, the nonindigenous from Amapá, especially students and teachers, do not have access to this material. These developments have been investigated in an interdisciplinary way using the theoretical framework of cultural studies that supporting the relationship of Wajãpi indigenous culture with the society. This work is divided into four parts, as follows: Introduction, in which it makes an approach about the research, its relevance and objectives; I. Brief History of Indigenous from Brazil, and in particular Wajãpi people from Amapá, emphasizing the cultural and graphics aspects as

communication way; II. Methodological procedures that present the paths for research and interpretation of the data collected; III. Descriptive interpretation of the data which describes the issues that supported the questionnaires and drawn answers, and it do the interpretation of the data, aligning them, where possible, with the theories used in this research. The text is complemented with final considerations of the study, in which we point out some interpretations of the data collected, followed by theoretical references used in the research. In addition, we present an appendix corresponding to the questionnaire copy applied to the nonindigenous and an annex relating to the Consent Form, completed and signed by the research participants.

Keywords: Nonindigenous from Amapá, Brazil. Wajãpi culture. Kusiwa Wajãpi graphics.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - População da província Grão-Pará em 1823	28
---	----

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - População wajãpi estimada do ano de 1973 a 2011	33
--	----

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa das Terras Indígenas <i>Wajãpi</i> no Amapá	34
Figura 2 - Desenho de grupos familiares wajãpi com seus <i>Wanãs</i>	36
Figura 3 - Tipos de casa wajãpi – <i>oka</i>	41
Figura 4 - Pintura corporal masculina Asurini.....	47
Figura 5 - Pintura corporal feminina Asurini	47
Figura 6 - Pintura corporal do Indígena Xavantes	48
Figura 7 - Pintura corporal dos Indígenas Karajá	49
Figura 8 - Pintura Corporal Indígena Wajãpi	50
Figura 9 - Desenho alegórico da Cobra Grande.....	56
Figura 10 - Motivos referentes ao peixe	59
Figura 11 - Motivos referentes à borboleta.....	59
Figura 12 - Base para a produção da tinta natural utilizada no grafismo	61
Figura 13 - Lima de ferro usada para moldar madeira	62
Figura 14 - Traços do lima de ferro no grafismo Wajãpi.....	62
Figura 15 - Regras para a pintura corporal Wajãpi.....	62
Figura 16 - Elaboração dos grafismos para os livros	64
Figura 17 – Mapa da região de Santana, no Estado do Amapá.....	76
Figura 18 - Mapa da região de Pedra Branca do Amapari, no Estado do Amapá	78
Figura 19 - Selo Comemorativo de 2014 – o grafismo <i>Kusiwa</i>	107

LISTA DE SIGLAS E ABREVIações

EJA – Educação de Jovens e Adultos

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IEPÉ – Instituto de Pesquisa e Formação Indígena

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

MEC – Ministério da Educação e Cultura

MIELT – Mestrado Interdisciplinar em Educação, Linguagem e Tecnologias

NHII – Núcleo de História Indígena e do Indigenismo

SPI – Serviço de Proteção aos Índios

UEG – Universidade Estadual de Goiás

UFG – Universidade Federal de Goiás

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

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	21
CAPÍTULO I	25
PERSCRUTANDO A HISTÓRIA INDÍGENA DO BRASIL.....	25
1.1 Contexto sócio-histórico e cultural dos indígenas no Brasil	25
1.2 Da Amazônia colonizada ao Amapá - berço de miscigenação	27
1.3 Informações etnográficas do Wajãpi	30
1.3.1 A localização Wajãpi	31
1.3.2 A organização social do Wajãpi	35
1.3.3 Modos de viver as tradições Wajãpi	36
1.3.4 Projetos de revitalização e preservação da cultura wajãpi	38
1.3.5 O Tronco Linguístico Wajãpi	42
1.4 O grafismo corporal indígena – expressões étnicas significativas	45
1.5 O grafismo Wajãpi – sistema de significados e comunicação étnica	51
1.5.1 Do mito ao Sistema Gráfico Kusiwa.....	54
1.5.2 O termo Kusiwa – das incisões para a sala de aula	55
1.5.3 Padrões do grafismo Kusiwa geradores dos desenhos Wajãpi	58
1.5.4 O Grafismo Kusiwa nas publicações dos livros Wajãpi	64
CAPÍTULO II	66
PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS.....	66
2.1 Os Procedimentos da Coleta de Dados	69
2.1.1 A seleção das Escolas	71
2.2 Os Participantes da Pesquisa	72
2.2.1 Participantes do Município de Santana.....	73
2.2.2 Os Participantes do Município de Pedra Branca do Amapari	74
2.3 O Estado do Amapá.....	74
2.3.1 Município de Santana	75
2.3.2 Município de Pedra Branca do Amapari	77
2.4 O Instituto de Pesquisa e Formação Indígena - IEPÉ.....	79
2.5 O trabalho de campo.....	79
2.5.1 As Escolas Estaduais dos Municípios de Santana e Pedra Branca do Amapari	80

2.6 A Aplicação do questionário definitivo.....	81
2.7 Organização e Interpretação dos dados	82
CAPÍTULO III	83
CONSTRUINDO A ANÁLISE DOS DADOS.....	83
3.1 Descrição dos Dados	83
3.1.1 Primeiro bloco de questões	85
3.1.2 Segundo bloco de questões	95
CONSIDERAÇÕES FINAIS	109
REFERÊNCIAS.....	114
APÊNDICE	120
ANEXOS	123

INTRODUÇÃO

Grande parte dos estudos que são realizados com as etnias no Brasil aponta as perdas culturais, principalmente as linguísticas, que os povos indígenas sofreram desde o período da colonização até os dias atuais. Esse fato é relatado em obras que fazem parte da história do Brasil e de sua formação social, quando os primeiros habitantes foram encontrados e colonizados.

Como relata Cândido (1998, p. 10), essa relação que passou a existir entre o indígena e o não indígena desde a colonização, sempre foi exercida com certa dominação dos últimos sobre os primeiros. Assevera ainda que, dessa relação, a língua dominante mesmo quando utilizada de forma esporádica e facultada, acabou se impondo dentro das culturas indígenas. Enfatiza a autora que, “a despeito desse contexto histórico, é indiscutível o direito dos povos indígenas à comunicação (seja oral ou escrita) em suas línguas maternas”.

Conforme Grupioni (2009), sabemos pouco e conhecemos mal a história e a forma como vivem os povos indígenas do Brasil. No entanto, o autor ressalta que, esse (des) conhecimento cultural sobre o indígena em nosso país, já foi pior, e que atualmente, avanços podem ser contabilizados em relação à difusão de uma nova imagem sobre os povos indígenas. Não mais a imagem de índios nus, vivendo harmonicamente com a natureza, cultuando Tupã e Jaci ou pescando e caçando com arcos e flechas. Mas, indivíduos pensantes e aptos a tomarem decisões sobre seu futuro.

Assim, considerando que a maioria dos estudos sobre os indígenas priorizam a língua e a cultura padrão e muitas vezes deixam de lado a concepção que a sociedade não indígena tem sobre este povo e sua cultura, o objetivo desta dissertação é descrever a visão que uma parte da sociedade não indígena amapaense, representada nesta dissertação por um grupo específico de professores e alunos de duas escolas da Rede Pública dos Municípios de Santana e Pedra Branca do Amapari, tem sobre a cultura e o grafismo *Kusiwa*¹ Wajãpi, do Estado do Amapá. Ressaltamos que, esta última citada fica na mesma região das aldeias indígenas Wajãpi.

¹ O termo *Kusiwa*, que passamos a citar a partir daqui, é utilizado pelos indígenas para designar a pintura corporal que cotidianamente são elaboradas entre a etnia, como forma de expressão cultural e artística.

Os indígenas Wajãpi se constituem um povo que já tem suas terras demarcadas, uma estrutura política social organizada e atuante dentro dos limites das aldeias, bem como na sociedade amapaense não indígena.

Ressalte-se que essa relação de atuação com o não indígena diz respeito ao contato permanente que os Wajãpi têm com as organizações parceiras que atuam junto às várias outras etnias dentro do Estado do Amapá, a fim de dar-lhes respaldo para sobrevivência e registro cultural. E, dentro desse palco cultural onde ocorrem as relações do homem com o ambiente natural, suas tradições, mitos, credences e manifestações linguísticas foi que a pesquisa se realizou.

A fim de alcançarmos o objetivo principal deste trabalho, estabelecemos os objetivos específicos sendo estes: a seleção de referenciais teóricos no campo da Antropologia, dos Estudos Sociais e Culturais, da Linguística e das particularidades da etnia Wajãpi, os quais deram fundamentação ao trabalho.

Além disso, estabelecemos contato com o grupo específico de professores e alunos de duas escolas da Rede Pública, localizadas em dois municípios do estado, os quais contribuíram como participantes da pesquisa, para aplicação dos questionários. Este questionário no deu suporte para entendermos a visão que uma parte dos não indígenas tem sobre a cultura e os grafismos wajãpi.

É válido enfatizar que o motivo que nos levou a aplicar um questionário com perguntas abertas se deu por entendermos que um instrumento assim estruturado permite maiores possibilidades de coletar dados e interpretá-los.

Nesse sentido, o trabalho se estruturou em demonstrar à comunidade acadêmica e à sociedade de forma geral, uma visão ampliada dos conhecimentos particulares desse tipo de grafismo, de sua importância cultural no âmbito da etnia Wajãpi e da sociedade amapaense não indígena.

E, ainda, fazer a interação desse grafismo com a vida social da etnia e em meio à cultura da sociedade local. Não somente como ensino da tradição, mas principalmente pela ligação existente entre a cultura indígena e sua perpetuação por meio do material produzido pelos professores pesquisadores² Wajãpi, dentro da sociedade amapaense.

² Esse termo é utilizado pelos indígenas Wajãpi para identificar os que assumiram a responsabilidade de pesquisar os dados culturais e linguísticos da etnia e transferi-los para os livros, assim como para os mais jovens nas escolas wajãpi.

Portanto, o trabalho se estrutura em três capítulos. O primeiro capítulo se subdivide em seis seções distintas, em que se descrevem aspectos histórico-culturais dos indígenas no Brasil, focando principalmente no Wajãpi do Estado do Amapá, na composição do grafismo e na publicação de livros desta etnia.

A intenção desse recorte é demonstrar como a sequência cronológica de permanência do grafismo indígena ocorre até os dias atuais, de forma particular no povo Wajãpi, sem, no entanto, deixar de considerar a permanência da tradição que estes povos produziram na cultura brasileira.

Outro foco do capítulo I é observar o papel do grafismo dentro das aldeias, no sentido de proporcionar o fortalecimento das tradições indígenas e da necessidade de conservação e respeito à cultura Wajãpi, quando da utilização dos livros produzidos pelos professores pesquisadores indígenas Wajãpi e parceiros não indígenas.

O segundo capítulo é composto da apresentação dos procedimentos metodológicos, no qual expomos a estrutura e os passos que seguimos para a composição e interpretação dos dados coletados. Esse capítulo se subdivide em quatro partes, nas quais descrevemos a forma como os dados do objeto pesquisado foram selecionados, organizados, lidos e interpretados, com a finalidade de informar com mais precisão os relatos dos participantes.

No terceiro capítulo, seguimos com as interpretações dos dados em que descrevemos as questões que compuseram o questionário, do qual foi extraído o posicionamento dos participantes e, ao mesmo tempo, fazemos uma reflexão das respostas dadas ao questionário com base nas teorias que foram utilizadas na produção desta dissertação. Para esta seção, optamos por fazer as análises interpretativas, considerando, principalmente, os trabalhos do Apina & Iepé (2009), Chagas (2011), Fairclough (2001), Gallois (2002), Grupioni (2009), Macedo (2009) e Vidal (2007), entre outros de igual importância.

Complementam o texto as considerações finais e os referenciais teóricos usados na pesquisa. Além disso, apresentamos um apêndice que se refere ao questionário aplicado aos participantes, um anexo, com o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

Esperamos reforçar a importância de se conhecer as particularidades étnicas do povo Wajãpi, bem como agregar mais conhecimentos dessa cultura brasileira aos estudos e registros já realizados, tendo como diferencial, a visão do não indígena

amapaense sobre este povo. Além disso, participar da responsabilidade social para com o registro da cultura e dos povos indígenas é um fator relevante para esta pesquisa.

CAPÍTULO I

PERSCRUTANDO A HISTÓRIA INDÍGENA DO BRASIL

1.1 Contexto sócio-histórico e cultural dos indígenas no Brasil

O Brasil é um país em que a diversidade denota um conjunto de culturas de diversas etnias formadoras do povo brasileiro. Resultado do período colonial, a cultura brasileira não pode ser entendida como homogênea, mas como um grande mosaico de vertentes culturais.

Nesse sentido, ao iniciarmos esta dissertação descrevendo um pouco da história indígena no Brasil, nossa intenção é refletir sobre como as manifestações artísticas e culturais constituem uma demonstração social da miscigenação de vários povos no país. Como assevera Ribeiro (1995, p. 20):

A sociedade e a cultura brasileiras são conformadas como variantes da versão lusitana da tradição civilizatória europeia ocidental, diferenciadas por coloridos herdados dos índios americanos e dos negros africanos. O Brasil emerge, assim, como um renovo mutante, remarcado de características próprias, mas atado geneticamente à matriz portuguesa, cujas potencialidades insuspeitadas de ser e de crescer só aqui se realizariam plenamente.

Segundo Mellati (2007), o nome índio foi dado pelos europeus aos que habitavam o Brasil logo que chegaram à América por pensarem que estavam em terras da Índia. Mesmo depois das explorações e de perceberem que se tratava de um novo continente, continuaram a chamá-los de índios.

Para Rodrigues (2002), os índios no Brasil não são um povo, mas sim muitos povos, diferentes dos não indígenas e distintos entre si. São povos com língua e cultura diferenciadas, com usos e costumes próprios, com habilidades tecnológicas e atitudes estéticas, crenças, organização social e filosófica particulares, adquiridas pelo acúmulo de experiências de milhares de anos.

Ainda na assertiva de Rodrigues (2002), a estimativa é que, às vésperas da conquista, eram faladas 1.273 línguas. Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e

Estatística (IBGE) apontam que, no ano de 2010, os declarados indígenas no país foram designados por regiões: Norte, 305.873; Nordeste, 208.691; Centro-Oeste, 130.494; Sudeste, 97.960; e Sul, 74.945. Com um total de 817.963 indígenas no Brasil, cerca de 180 línguas são faladas por indivíduos pertencentes a 240 povos.

No entanto, no que diz respeito aos números totais de língua e etnia, ainda existe a necessidade de estudos linguísticos e antropológicos mais profundos, pois algumas línguas declaradas podem ser variações de uma mesma língua, bem como algumas etnias podem ser constituintes de subgrupos ou segmentos de uma mesma etnia. Assim sendo, esse número pode ser alterado (IBGE, 2010).

O número conservador de 180 línguas, de acordo com Rodrigues (2002), se refere às línguas que já possuem alguma documentação mínima em registro. Porém, é possível que o número real esteja em torno de 200 línguas indígenas, sendo essa estimativa ainda um número que gera controvérsias entre muitos linguistas.

Nos dados do IBGE (2012), em seu Plano Plurianual, a questão do desaparecimento dos povos indígenas brasileiros passou a ser vista desde o século passado por grande parte da sociedade nacional como um problema social que precisa de atenção. Entretanto, esse quadro começou a dar sinais de mudanças apenas a partir da década de 1990.

Mesmo havendo historicamente o registro de dizimação de várias etnias no período compreendido entre 1500 a 1970, é possível visualizar algumas mudanças em relação ao indígena, como a entrada dos povos na contagem do censo demográfico nacional a partir de 1991. O crescimento do contingente de brasileiros que se consideravam indígenas cresceu em 150% na década de 1990 e esse ritmo de crescimento foi quase seis vezes maior que o da população em geral (IBGE, 2010).

Com a dizimação de muitas etnias, houve o desaparecimento também de algumas línguas indígenas no Brasil. Sobre isso, Rodrigues (2002) afirma que os linguistas precisam dar um pouco mais de atenção para as questões que envolvem as línguas indígenas. Segundo o autor, em cada estrutura descoberta, os conceitos podem alterar-se e, com isso, novos horizontes podem surgir trazendo uma nova visão sobre a linguagem humana.

Dessa forma, a descrição documental e o registro linguístico se constituem como fatores de grande importância. Ao serem descritas, as línguas indígenas tendem a atrair novos olhares e estudos que se dediquem a descrever, comparar,

analisar e propor outras concepções surgidas no âmbito da Linguística e da Antropologia.

1.2 Da Amazônia colonizada ao Amapá - berço de miscigenação

Nos livros de História e Geografia, propagou-se por longos anos a visão de que o centro amazônico do Brasil se constituía apenas de um imenso vazio demográfico, com grandes matas e rios e uma vasta diversidade de animais. Essa ideia de vazio perdurou por muitos anos e apenas ocultava a existência de uma população nativa (OLIVEIRA, 2015).

Oliveira (2015) assevera que isso ocorreu devido à falta de reconhecimento da existência dos primeiros habitantes daquelas matas, os indígenas. No entanto, é preciso ressaltar, conforme a autora, que:

[...] não só de povos indígenas foi composta a sociedade amazônica, mas tão logo a coroa portuguesa deu conta de explorar terras mais centrais, os colonos foram ocupando esse vazio, cujos registros remontam ao século XVII, e esses introduziram, gradualmente, pelo regime escravocrata, a população africana, cuja participação na formação social e na produção econômica está longe de ser incipiente [...] (OLIVEIRA, 2015, p. 19).

A autora explica que no período de exploração das terras no espaço amazônico, o alvo da política colonial portuguesa se configurava na ocupação da região. Além disso, ao observarmos em detalhes suas análises sobre o número de africanos introduzidos na região norte nesse período, podemos ter uma noção do percentual de entrada de trabalhadores escravos no Brasil. De 1755 a 1778, compreendendo um espaço de 23 anos, já era possível contar com um número de nove mil escravos aproximadamente nas terras brasileiras.

Consideramos relevante o posicionamento da autora quando afirma que a presença da população negra na formação social da Amazônia é algo inegável, configurando, assim, a constituição dos “primeiros núcleos populacionais” juntamente com os indígenas.

O Estado do Amapá é um desses “vazios” que foi preenchido e que passou a abrigar também um desses aglomerados de população rural que surgiram ao longo dos anos da colonização brasileira (OLIVEIRA, 2015, p.21).

Embora o foco da autora seja a população africana em Macapá, e de forma particular, na cidade de Mazagão, os dados apresentados que tratam da população da província Grão-Pará em 1823 descrevem com precisão o quantitativo de brancos, escravos, índios e mestiços que habitavam as terras macapaense e paraense, conforme a **tabela 1**:

Tabela 1 - População da província Grão-Pará em 1823

Amapá	Total	Branco	Escravos	Índios	Mestiços
Macapá	2.558	1.238	595	242	483
Mazagão	1.152	498	325	148	181
Arraiolos	425	202	20	182	
Expozende	363	187	-	134	42
Almeirim	305	-	-	304	-

Fonte: Bezerra Neto (2001, p. 117), adaptado de Oliveira (2015).

Esses dados demonstram que, de forma geral, tanto a presença indígena como a africana eram relevantes para o início da miscigenação que caracteriza os brasileiros, ocorrida durante o período de colonização e não somente após a abertura das senzalas, com a abolição da escravatura em 1888.

Evidentemente, essa miscigenação não foi pacífica entre os povos que habitaram as terras brasileiras inicialmente. O constante contato gerou um cenário propício a conflitos em que “tensão, resistência e enfrentamentos” permeavam as relações (OLIVEIRA, 2015, p. 25).

Outro dado importante é que, com a restrição da exploração para o tráfico de escravos, logo após a abolição, colonos passaram a traficar escravos das regiões internas do Brasil e também da África. Quando essa introdução de escravos não ocorria no tempo esperado, a mão-de-obra indígena era requisitada, o que se resumia em uma complexidade, já que estes não se adaptavam ao trabalho forçado e, aliados ao grande conhecimento que tinham das regiões, fugiam dos colonos (OLIVEIRA, 2015).

Evidencia-se, nesse sentido, que com a proibição da exploração do trabalho indígena no país e com a pressão exercida pelas autoridades religiosas, a coroa portuguesa foi obrigada a estabelecer uma lei que outorgava aos indígenas a liberdade. Isso de certa forma favoreceu a dispersão da população indígena, conseqüentemente gerando um esvaziamento das aldeias (BEZERRA NETO, 2001).

Do contato dos indígenas com os negros e soldados desertores, fugitivos dos trabalhos forçados a que eram submetidos pelos colonos, surgiu a aventura em busca da tão sonhada liberdade. Gomes (1999, p. 225) assevera que com essa atitude, eles “reinventaram significados e construíram visões sobre escravidão e liberdade”.

É nesse cenário de ocupação e defesa que Oliveira (2015, p. 26) afirma ocorrer uma nova organização social entre os negros, indígenas e os soldados desertores, com a criação de outras formas de relacionamento e “atividades econômicas fundadas nas relações solidárias de grupos marginais, não apenas excluídos, mas essencialmente clandestinos”.

No que concerne ao desconhecimento do indígena e de sua cultura, nos omitimos como sociedade dos problemas enfrentados por esses povos desde a colonização do país até os períodos mais recentes. Buscar saber mais a respeito das populações indígenas como parte da sociedade brasileira e de seu peso importante no delicado equilíbrio social, linguístico, cultural, ecológico e político mundial deveria ser o nosso papel (BRAGGIO, 1999).

Para Marconi e Presotto (2001), os grupos que integram o Brasil indígena hoje são aqueles que restaram do longo processo de colonização que lhes foi imposto, a partir do descobrimento das terras brasileiras no século XVI. O contato entre os europeus e os indígenas foi inevitável. Esse processo resultou na subordinação e até mesmo na dizimação de muitos indígenas, enquanto outros foram obrigados a se deslocarem para áreas distantes do local de ocupação europeia.

Marconi e Presotto (2001) asseveram que, dos grupos atingidos, poucos sobreviveram. Muitos se destribalizaram com tendências ao desaparecimento, em decorrência da perda parcial ou total da própria cultura e da redução do seu efetivo populacional, representando hoje um pouco mais que 0,2% da população total do Brasil.

Para entendermos como foi abrangente esse processo de dizimação, podemos comparar o quadro dos grupos indígenas na primeira metade do século passado. Em 1990, somavam-se 230 grupos. Este número caiu para 143 conforme dados do ano de 1957, o que demonstra que, em meio século, 87 grupos indígenas desapareceram em todo o território brasileiro (RIBEIRO, 1957).

Em meados do século XIX, com a expulsão dos jesuítas, os índios passaram a ser submetidos ao regime do Diretório governamental de Marquês de Pombal. Essa mudança de governo não trouxe nenhum benefício aos indígenas, principalmente os que habitavam na região Norte do país, pois, com o interesse econômico canalizado para a extração de borracha, os povos indígenas continuaram a ser escravizados. No Brasil Central também não foi diferente, pois os índios foram exterminados com suas etnias por grupos armados que tinham como objetivo o desaparecimento dessa população que, segundo eles, impedia o progresso (MARCONI E PRESOTTO, 2001).

Tais fatos são também descritos por Berta Ribeiro (1983) que detalha os requintes de crueldade e o desrespeito ao ser humano, como o envenenamento das águas, a contaminação das vestes indígenas por doenças como a varíola, os incêndios promovidos nas aldeias a fim de dispersar os indígenas. E ainda, o aprisionamento de mulheres e crianças a fim de atrair os homens para as tocaias, além de muitas outras formas, até mais sutis e depravadoras de violência física e psicológica, como, por exemplo, a oferta de bugigangas e de cachaça para entorpecer as vontades e a consciência dos indígenas.

Conforme Marconi e Presotto (2001), somente no final do século XIX, os indígenas passaram a receber um tratamento menos violento e subjulgador com a atuação do Projeto Rondon e colaboradores. Apesar disso, foram poucos os grupos indígenas que conseguiram sobreviver, mesmo passando pelo processo de aculturação e miscigenação no século XX.

O que ocorre no Brasil é que esse contato tem favorecido a cultura de dominação, ocasionando a destribalização, a depopulação e até a total dizimação da etnia. Alguns grupos permaneceram como unidades culturais e étnicas. Contudo, ainda existem grupos indígenas que se conservam isolados, fora do alcance da dominação civilizatória (MARCONI e PRESOTTO, 2001).

1.3 Informações etnográficas do Wajãpi

Na concepção dos professores pesquisadores Wajãpi, os indígenas se constituem um povo que vive de forma diferenciada do não indígena. Primeiro, por terem uma cultura forte, a qual não é esquecida por seus descendentes. Segundo, porque o repasse desses conhecimentos pelos anciãos para os indígenas mais

novos se dá por meio da pintura, dos cantos e da oralidade (APINA, APIWATA, AWATAC, 2014). Eles criam seus filhos enfatizando o cuidado com o próprio corpo e com a permanência dos costumes da etnia. São distintos também na maneira de morar, porque constantemente mudam de lugar, procurando sempre um bom terreno, uma boa terra para plantar uma roça, com lugares que tenham a caça e o peixe em abundância (APINA, APIWATA, AWATAC, 2014).

O termo original para este povo era Guaipi. Esse termo foi citado historicamente no século XVII, quando os Wajãpi viviam na região do baixo Xingu. Foi no século XVIII que esse grupo indígena cruzou o rio Amazonas e adentrou em direção ao norte, estabelecendo-se nas proximidades dos rios Jari, Araguari e Oiapoque. Posteriormente, recebeu o nome de Wajãpi devido à língua compartilhada por todos os outros subgrupos que são distribuídos entre o Pará, o Amapá e a Guiana Francesa (GALLOIS, GRUPIONI, 2003).

Santos (2011) descreve o Wajãpi como um povo que habita ao norte do Brasil, nas regiões de Amapari, Amapá e Guiana Francesa, na área fronteira com Oiapoque. Os que moram no Brasil são designados de Wajãpi do Amapari.

Em dados do Instituto de Pesquisa e Formação Indígena (IEPÉ), os Wajãpi se constituem um grupo remanescente de um povo outrora muito mais numeroso, subdividido em vários grupos independentes e cuja população total foi estimada em cerca de seis mil pessoas no começo do século XIX (IEPÉ, 2010).

Embasado por pesquisas, o Protocolo de Consulta e Consentimento Wajãpi (2014), documento elaborado pelos pesquisadores indígenas por meio do Conselho das Aldeias Wajãpi (APINA), da Associação dos Povos Indígenas Wajãpi (APIWATA) e Associação Wajãpi, Terra, Ambiente e Cultura (AWATAC), apresentou no ano de 2014 a estimativa populacional de mil e cem pessoas distribuídas em 81 aldeias, dentro das terras indígenas.

1.3.1 A localização Wajãpi

Em relação aos aspectos geográficos, segundo a própria designação dos pesquisadores Wajãpi, a partir do referido documento, os Wajãpi vivem no Estado do Amapá, entre os municípios de Pedra Branca do Amapari e Laranjal do Jari, em terras demarcadas com 607.017 hectares (APINA, APIWATA, AWATAC, 2014, p.13).

Segundo Gallois (2011), essas terras foram localizadas pela FUNAI nos anos de 1970 e tiveram seus limites identificados formalmente na década seguinte. Nesse contexto, foi criado o Conselho das Aldeias Wajãpi. Porém, somente em 1996 os limites das terras indígenas foram demarcados e homologados.

Para os trabalhos de demarcação física dessas terras, a FUNAI contou com a participação dos Wajãpi, sendo essa uma iniciativa pioneira apoiada tanto pela FUNAI quanto pela Agência de Cooperação Alemã (GTZ) e pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI) (GALLOIS, 2011, p.17).

Segundo Gallois (2011) os indígenas Wajãpi do Amapá estão confinados em uma terra demarcada com 607.017 hectares. Devido à forma como estão localizados. Pela dependência que o Wajãpi tem de uma estrutura assistencialista, a mobilidade característica de seu sistema de ocupação territorial diminuiu significativamente. Outro fator que já se constitui uma demanda para este povo é a escassez de recursos, especialmente nas aldeias que estão próximas aos postos. Foi por esse motivo que os Wajãpi passaram a organizar, juntamente com as parcerias não indígenas, um plano de gestão das terras indígenas, buscando possíveis soluções para os problemas que eles identificaram e construíram consensos para colocar algumas alternativas em prática.

Em um espaço de 38 anos, a população wajãpi cresceu de 151 para um pouco mais de 1000 pessoas. Com isso, aumentou também a quantidade de aldeias distribuídas nas terras indígenas. Ao mesmo tempo em que a etnia avançou no sentido de aumento da população e de preservação da cultura e língua, surgiu um novo processo de sedentarização às margens das estradas que ficam nos limites das terras wajãpi, em razão da instalação de pequenas aldeias nessas regiões (GALLOIS, 2011). Esse processo evolutivo é perceptível nos dados descritos por Gallois (2011), como pode ser observado no quadro a seguir:

Quadro 1 - População wajãpi estimada do ano de 1973 a 2011

Ano	População Total	Homens	Mulheres	Aldeias
1973	151			3
1977	167	*	*	6
1978	203	*	*	6
1980	209	107	102	7
1981	224	*	*	8
1982	225	119	106	5
1983	242	124	118	6
1985	308	159	149	*
1987	343	175	168	*
1989	374	190	184	*
1993	434	222	212	*
1995	444	228	216	12
1997	487	250	237	11
1998	521	263	258	11
1999	511	*	*	13
2000	501	*	*	23
2001	537	268	269	26
2005	695	*	*	43
2007	779	*	*	49
2008	905	*	*	48
2011	1009	485	524	48

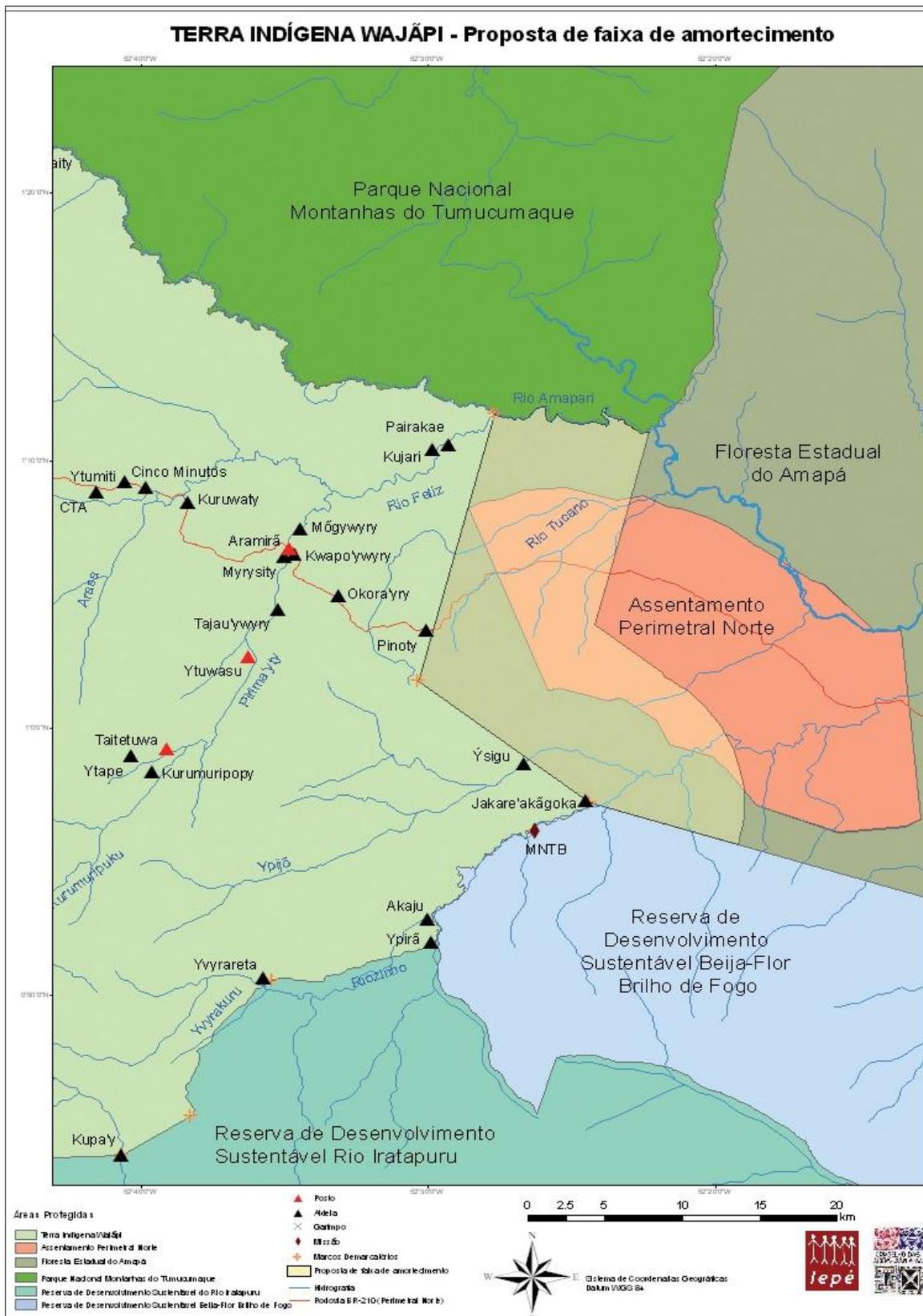
*Dados não descritos pela autora.

Fonte: Gallois (2011, p. 20).

O crescimento populacional wajãpi, descrito no Quadro 1, demonstra que, ao longo dos anos, o Wajãpi cresceu em população e em povoamento, chegando a 48 aldeias em 2011. Com esse crescimento, surgiram também muitas demandas, como a demarcação das terras indígenas e meios para sobrevivência da população e preservação da cultura e da língua.

A área que compreende as terras Wajãpi é de floresta tropical densa, com relevo acidentado, integrando o complexo das montanhas do Parque do Tumucumaque (APINA, APIWATA, AWATAC, 2014), como mostra o mapa na figura seguinte:

Figura 1 - Mapa das Terras Indígenas *Wajãpi* no Amapá



Fonte: Gallois (2011, p. 71).

1.3.2 A organização social do Wajãpi

No Wajãpi do Amapá, assim como em outros povos indígenas, percebemos que existe um avanço em relação à organização social, que faz com se constituam um grupo que preserva a cultura e a língua de seu povo. Mesmo em meio às mudanças globais externas, há uma permanência da manutenção dessa etnia na sociedade.

Para conduzir o povo Wajãpi não existe um cacique geral. O povo é dividido em vários grupos familiares e para cada um desses grupos é nomeado um chefe responsável. Todos os chefes estão em uma mesma função, não sendo aceitável que um único chefe tome decisões pela etnia em qualquer situação, ou que ordene algo em outro grupo que não seja o seu (APINA, APIWATA, AWATAC, 2014).

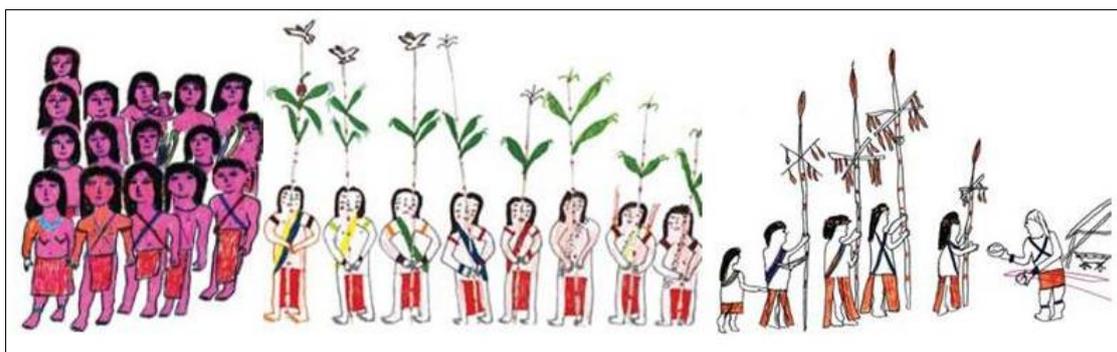
Para representá-los perante os não indígenas, os Wajãpi criaram, juntamente com a participação de parceiros, organizações que são o elo entre seu povo e a sociedade nacional. A primeira dessas organizações é o Conselho das Aldeias Wajãpi (APINA), fundada em 1994, que é formada por todos os chefes das aldeias e que detém maior poder em deliberar algo sobre a etnia. A segunda é a Associação dos Povos Indígenas Wajãpi (APIWATA), criada em 1996 e que representa somente algumas famílias Wajãpi e que, por isso, não pode decidir nada sobre o povo (GALLOIS, 2011).

Em 2010, os Wajãpi criaram a Associação Wajãpi, Terra, Ambiente e Cultura (AWATAC), a qual desenvolve um trabalho de fortalecimento político e cultural desse povo, bem como de gestão territorial e ambiental da Terra Indígena. Cuida também da administração e comercialização dos artesanatos que são feitos pela etnia e fiscalizam o uso não autorizado da arte gráfica Wajãpi em produtos comerciais externos à etnia (IEPÉ, 2015).

É válido ressaltar que, mesmo sendo organizações que ajudam os chefes na condução de melhorias e no bom andamento da etnia, essas organizações não têm poder deliberativo de decisão em qualquer instância sobre a vida desse povo. As organizações funcionam para dar suporte na organização dos projetos junto aos não indígenas, que são os parceiros governamentais e não governamentais.

O povo Wajãpi designa-se como um grupo de uma única origem, o Wajãpi, porém, com diversos *wanãs*, que são nomes recebidos de seus antepassados.

Figura 2 - Desenho de grupos familiares wajãpi com seus *Wanãs*



Fonte: APINA e IEPÉ (2009, p. 4).

O *wanã* não diz respeito às aldeias, mas aos grupos distintos uns dos outros e a cada um desses grupos com seu chefe (*Jovijagwerã*), sendo possível que em uma mesma aldeia morem duas ou mais pessoas com *wanãs* diferentes, como apresenta a figura 2, que descreve pelo menos três grupos diferentes de famílias wajãpi. Esse novos grupos que se formam também passam a produzir outros conhecimentos que são particularidades desse grupo, bem como sotaques diferentes na forma de expressão da linguagem wajãpi (APINA e IEPÉ, 2009).

Entre a etnia wajãpi, a vida social é bem diversificada, chegando a mais de 50 tipos de festas durante o ano em diferentes datas. Cada grupo, com seu *Wanã*, podem organizar uma ou mais festas para todos quantos queira convidar. Essas festas são regadas ao *caxiri* – uma bebida apreciada pelos indígenas e que é preparada pelas mulheres wajãpi. No geral, as festas se realizam em forma de trocas, em que a bebida é dada àqueles que tocam e dançam, os quais são convidados pelos chefes das aldeias. As festas também servem para transmitir conhecimentos aos mais jovens da etnia.

1.3.3 Modos de viver as tradições Wajãpi

Como em outras etnias brasileiras, o Wajãpi também é cercado de tradições que direcionam a vida do povo, seja nos aspectos socioculturais ou cosmológicos. As normas para os rituais de nascimento e de transição da fase jovem para adulta são normas que todos da etnia devem seguir, a fim de terem vida saudável e longa. As normas referentes ao resguardo da primeira menstruação, ao casamento, à

forma de dar nomes às crianças, entre outras, são também seguidas cabalmente por cada grupo dentro da etnia, conforme APINA e IEPÉ (2009).

1.3.3.1 O resguardo da moça – *O Jymon Ya*

Nas tradições wajãpi, o cuidado e o resguardo da moça, quando menstruada pela primeira e segunda vez, são realizados seguindo regras estabelecidas para todos os grupos wajãpi. Entre as regras estão:

[...] não comer qualquer tipo de alimento, não conversar com as pessoas, não andar em baixo do sol, não tomar chuva, não pisar em cima da terra, não pensar em qualquer coisa, não dormir muito, não tomar banho no rio (APINA e IEPÉ, 2009).

Essas regras são respeitadas e a jovem não pode quebrá-las. Acredita-se que se acontecer de alguma moça desrespeitar as normas, isso poderá lhe causar vários problemas, como frequentes doenças ou até mesmo a morte, além de outras consequências.

1.3.3.2 O casamento wajãpi - Jamenna

A organização social dos Wajãpi se baseia na união de grupos familiares dentro das terras indígenas por meio do casamento. Para a etnia, a autonomia econômica e política de cada grupo são importantes para a sustentabilidade de todos. Isso é possível quando o casamento é realizado entre pares de distintos grupos, o que favorece a mobilidade entre as famílias. Esses grupos de parentes que formam a etnia são denominados de Wanã, sendo que cada aldeia tem seu Wanã, com seu chefe fundador, como dito anteriormente (GALLOIS, 2011).

Existem duas formas de realização dos casamentos na etnia. A primeira diz respeito à troca de irmãs, a qual é feita quando um jovem wajãpi se casa com uma jovem que tem irmão. Em troca, dá-se a esse rapaz a irmã do noivo para que ele se case com ela. Se a jovem não tem irmão, outra pessoa da aldeia assume a responsabilidade de dar um rapaz para se casar com essa jovem. Se não houver como fazer a troca no momento, a troca é feita no futuro (APINA e IEPÉ, 2009).

A segunda forma é o casamento com duas esposas. Se um indígena casar com uma jovem que tem uma irmã solteira, ele então deve se casar com as duas. Se

essa jovem tiver um irmão, o noivo terá também que dar duas irmãs para se casar com ele. E, se o noivo não tiver duas irmãs, mas apenas uma para a troca, depois os parentes do noivo terão que dar mais uma jovem indígena para se casar com o rapaz daquela aldeia (APINA e IEPÉ, 2009).

1.3.3.3 Modo de dar nomes às crianças – *Jane Rerã Kõ*

Nessa etnia, quem escolhe os nomes das crianças que nascem são os avós, juntamente com os pais. As crianças recebem os nomes dos antepassados da etnia, lembrados pelos avós e acordado com os pais (APINA e IEPÉ, 2009).

Existem algumas particularidades em relação aos nomes que os Wajãpi recebem. Somente as crianças podem ser chamadas pelo nome. Quando passam para a juventude ou idade adulta, não se pode chamar a pessoa pelo nome, principalmente quando ela estiver próxima, pois se corre o risco de deixar essa pessoa ofendida. Só é permitido chamá-la pelo nome quando estiver longe.

Outra forma de fazer referência a uma pessoa é pela relação de parentesco. Segundo os professores pesquisadores, há determinadas palavras certas que servem para diferenciar as pessoas da comunidade. Dessas palavras, algumas são usadas somente pelas mulheres e outras pelos homens. No Wajãpi existem mais de 60 palavras diferentes que servem perfeitamente para tratar e respeitar cada pessoa da maneira certa, sem ofendê-la (APINA e IEPÉ, 2009).

Essas tradições citadas, entre outras que aqui não foram relatadas, estão publicadas em livros produzidos pelos professores pesquisadores wajãpi e parceiros. Esses livros fazem parte do resultado de projetos desenvolvidos junto à etnia, no sentido de fortalecer a história wajãpi do passado e da atualidade (APINA e IEPÉ, 2009).

1.3.4 *Projetos de revitalização e preservação da cultura wajãpi*

Para os Wajãpi, a prioridade assegurada no Protocolo de Consulta e Consentimento Wajãpi é a conservação da terra, da floresta, dos recursos naturais e da história de seu povo. Entendem que para isso é preciso continuar a fortalecer as tradições da etnia, sendo essa a forma de realizar a gestão socioambiental da Terra Indígena Wajãpi (APINA, APIWATA, AWATAC, 2014).

Com a criação das associações e conselhos das aldeias wajãpi, juntamente com o IEPÉ e outros parceiros, os Wajãpi têm desenvolvido vários projetos que visam preservar a cultura, a língua, as terras e a forma *vivendis* da etnia.

Entre os vários projetos desenvolvidos por meio de parcerias estão: o projeto de demarcação das terras indígenas Wajãpi, concluído em 1996; o Programa de Vigilância e Fiscalização da terra wajãpi entre 1999 e 2003; o apoio à descentralização das aldeias Wajãpi ocorrido entre 2004 e 2006, em parceria com o APINA, o IEPÉ e o Programa de Desenvolvimento de Povos Indígenas (PDPI); o fortalecimento da cultura e da sustentabilidade por meio da produção e consumo de alimentos dos Wajãpi do Amapari, que continua em andamento nas aldeias. Além desses, existem também projetos educacionais, ambientais, étnicos e outros mais que permitem a troca de conhecimentos entre os grupos wajãpi, com suas famílias e com os parceiros não indígenas (GALLOIS, 2011).

1.3.4.1 A alimentação e a agricultura de subsistência do Wajãpi

Uma das preocupações dos Wajãpi é justamente a preservação das matas, florestas e rios, os quais servem para manutenção e sustentação das famílias, pois é da natureza que extraem a maior parte dos alimentos, remédios e outros elementos que ajudam na sua sobrevivência.

Braggio (1999) afirma que a cultura indígena, em toda sua amplitude, não é conhecida pela maioria do não indígena e isso faz com que não seja dado o devido valor às práticas cotidianas de preservação do meio ambiente.

Segundo os professores pesquisadores, os indígenas se preocupam com a segurança alimentar. A etnia precisa ter acesso a alimentos de qualidade, que proporcionam saúde a todos (APINA e IEPÉ, 2009).

A base alimentar do povo wajãpi é a carne de veado, de anta, guariba, preguiça, tamanduá, vários tipos de macacos, jacamim, arara, mutum, tucano, queixada, caititu, paca, jacaré, cutia, jabuti, trairão, tartaruga, poraquê, surubim, sarapó e outros tipos de peixes. Os indígenas comem também os corós gerados no tronco de palmeiras (pisu), as saúvas, o mel, vários tipos de castanhas, cacau da floresta, o bacuri, o pequiá, o inajá, abiurana, fruta de maçaranduba, bacaba, açaí, a fruta do jatobá, cupuí, cupuaçu, taperebá, ingá e outras frutas típicas da floresta (GALLOIS, 2011).

Para esse povo, na roça, eles podem plantar vários tipos de pupunha, milho, mandioca (42 tipos), banana, batata doce, macaxeira, limão, mamão, amendoim, *ware'a* (um tipo de raiz comestível), fava, ananás, cará, jerimum, cana de açúcar, pimenta, caju, algodão, urucum, cuia, tabaco, *kõnami*, vários tipos de remédios, *kurawa* (um tipo de fibra), flechal, *vyva* (vários tipos de cabaça), gengibre, entre outros (GALLOIS, 2011).

No entanto, Gallois (2011) descreve que os Wajãpi estão enfrentando dificuldades para encontrar locais adequados para o plantio das roças, a qual vai muito além do plantio da mandioca. Outro problema enfrentado pela etnia é a incidência de pragas que ataca algumas plantações como o algodão, o fumo, a batata e os frutos de forma geral (GALLOIS, 2011).

Por isso, conforme os relatos dos professores pesquisadores, ao projetarem oficinas que tratem da sustentabilidade da etnia e dos conhecimentos para aquisição e melhoramento dos alimentos, a intenção é que os Wajãpi tenham autonomia em sua alimentação, não dependendo do não indígena e de seus alimentos para sua sobrevivência. Além disso, ressaltam que, se os indígenas passarem a adquirir alimentos industrializados, eles não terão dinheiro suficiente para a compra de outras coisas como: lanternas, pilhas, munição, sandálias, tecidos, e outros (APINA e IEPÉ, 2009).

1.3.4.2 As casas (*oka*)

São três os tipos dominantes de casas elaboradas e construídas pelos Wajãpi. Essas casas são classificadas conforme sua durabilidade e tempo de permanência, sendo: a casa *Jura*, caracterizada por um piso sobreposto um metro e meio do chão; o *Yvy'o*, que é uma casa térrea; e a *tapaina* ou *tapari*, que diz respeito a um tipo casa provisória, para uso por determinado tempo (CATHARINE GALLOIS, 2004).

A casa *Jura* ou *Yvy'o* geralmente possui outra casa menor por perto, chamada de casa de cozinha (*okavu*) – lugar onde são feitas todas as tarefas relacionadas à mandioca, como: beijus, farinha, mingaus, bebidas e outros. É também chamada de cozinha das caças, porque todo o cozimento em panelas e o moquém são feitos nesse local. Nela são guardados utensílios como as panelas, espingardas e as matérias-primas para os artefatos (CATHERINE GALLOIS, 2004).

Ainda segundo essa autora, as famílias wajãpi ocupam diferentes espaços em épocas específicas para a caça e a coleta, que podem ser identificadas por quatro categorias, nos quais se destacam três tipos de aldeias:

- Lugares de *concentração* – aldeias com roças/ pátios com habitações (aldeias principais);
- Os lugares de *dispersão* - aldeias de ocupação intermitente ou aldeias secundárias (principalmente durante a estação seca/ acampamentos de caça, pesca e coleta);
- Sítios de *ocupação antiga*, *kookwer* (as capoeiras de aldeias antigas para onde os Wajãpi retornam regularmente e que constituem zonas de reserva de fauna);
- Os *percursos de caça*, pesca e coleta, formando uma rede intrincada de caminhos entre aldeias, acampamentos e igarapés (CATHERINE GALLOIS, 2004).

Dessa maneira, os Wajãpi ocupam áreas com aspectos geográficos e ambientais diferenciados, que, em tempos específicos, fazem o manejo de espaços para o cultivo, a caça e a coleta, lhes dando garantia de viver bem.

Conforme Catherine Gallois (2004), a construção de casas nas aldeias wajãpi tem muitos pontos em comum, porém com particularidades próprias, já que são construídas por seus donos, com ajuda de genros e irmãos. Dessas particularidades pode surgir uma cobertura que chega rente ao piso elevado, ou uma cobertura que tenha duas águas, podendo ter uma de suas extremidades arredondadas, com um semicírculo chamado de *jãwi revikwara* (traseiro de jabuti).

Figura 3 - Tipos de casa wajãpi – *oka*



Fonte: APINA e IEPÉ (2009, p. 2).

A figura 3 mostra desenhos de casas feitas pelos Wajãpi, demonstrando a forma como são construídas e distribuídas dentro da terra onde a aldeia está localizada. A estrutura das casas nas aldeias principais são bem mais elaboradas e duradouras. Já as casas identificadas como secundárias, segundo Catherine Gallois (2004), são aquelas que o padrão é menos rigoroso e que tem a intenção de durabilidade menor, pois estão situadas em zonas de reserva de caça ou de roças secundárias. Podemos perceber até uma estrutura com cobertura diferenciada, utilizando material industrializado, no canto superior à direita (CATHERINE GALLOIS, 2004).

1.3.4.3 A roça – motivo de mobilidade das aldeias wajãpi

A mobilidade das aldeias ano após ano é outro fator que o Wajãpi entende que favorece a preservação e renovação da terra, dos peixes e animais de caça, que servem para alimento na etnia. O plantio da roça é um marco para o aldeamento desse povo. Esse tipo de movimentação é decorrente do espaço de tempo e da utilização da terra no plantio das roças, das plantas frutíferas etc. Em cada aldeia, geralmente, são plantadas duas roças de mandioca brava em estágios distintos.

Em um espaço de tempo que pode ser de um a cinco anos, essas roças vão decaindo em sua produtividade, então a aldeia começa a procura por um novo lugar para morar. Esse tempo não se dá ao acaso. Ao contrário, é pensado estrategicamente, pois atrelada a isso está a deterioração das coberturas das casas feitas de palha *ubim* (um tipo de palmeira da região), sendo esse um forte indicador de que chegou a hora de procurar um novo lugar para viver (APINA e IEPÉ, 2009).

No entanto, essas aldeias não mudam de uma vez para esse novo lugar, quando o encontram. No primeiro ano fazem apenas um tapiri, plantam uma roça e abrem caminhos, mas voltam para sua aldeia de origem até que chegue o momento exato de se mudar (APINA e IEPÉ, 2009). Outro fator importante para a volta do Wajãpi para as aldeias velhas é o fato de o não indígena que trabalha na saúde e na escola ficar somente nessas aldeias. A etnia precisa de assistência à saúde e de apoio aos trabalhos educacionais nas aldeias novas.

1.3.5 O Tronco Linguístico Wajãpi

A língua utilizada pelo povo é a Wayampi (waiãpi ou oiampi) que pertence ao tronco Tupi, da família linguística Tupi-Guarani. Conforme Rodrigues (1986), essa língua se constitui em um dos desdobramentos do tronco Tupi, o qual é composto por mais de nove subdivisões, com pequenas famílias tais como Arikém, Juruna, Mondé, Mundurukú Tupari e Ramarama.

Rodrigues (1986) descreve a família linguística Tupi-Guarani em aproximadamente quarenta línguas fortemente relacionadas, com uma distribuição geográfica bastante ampla na América do Sul. Seus extremos atuais são o litoral do Brasil (leste), as margens do Amazonas na fronteira Brasil-Peru (oeste), sul da Guiana Francesa (norte) e sul do Brasil, Paraguai e norte da Argentina (sul).

Segundo o autor, a família Tupi-Guarani se destaca das demais famílias linguísticas da América do Sul por sua abrangência territorial. No século XVI, encontravam-se línguas dessa família linguística em quase toda a extensão do litoral oriental do Brasil e bacia do rio Paraná. Anos mais tarde essa língua passa a ser falada em vários lugares, como: Maranhão, Pará, Amapá, Amazonas, Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, Goiás, São Paulo, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro e Espírito Santo, assim como em outros lugares fora do Brasil (RODRIGUES, 1986, p. 32).

Com a dispersão geográfica das línguas da família Tupi-Guarani, no período pré-colombiano, é possível indicar que tais migrações se constituíram no impulso para sua expansão em todo o território nacional. Ressalta-se que em razão das migrações, o Tupi-Guarani pode ser encontrado em vários estados brasileiros (RODRIGUES, 1986).

Pela grande diversidade entre as línguas indígenas do Brasil, tanto de natureza tipológica, quanto de natureza genética, essa língua sofreu alterações de nomenclatura ao longo dos anos podendo ser denominada de Barnaré, de Guaiapi, Oyampi, Oyampik, Waiapi, Walãpi ou de Wayapi, além de “iane” – modo como os indígenas se autodesignam quando estão nas aldeias e que, quando traduzida, quer dizer *por nós*.

Ao tratar da questão linguística Wajãpi é importante ressaltar que a escola que assiste a etnia tem seus programas e orientações voltados para uma escola em Wajãpi. Isso faz uma grande diferença porque, ao tratar do ensino de língua portuguesa como uma segunda língua, o ensino está pautado pela concepção

Wajãpi, levando em consideração aspectos formativos da cultura desse povo (SANTOS, 2005, p.4).

De acordo com Santos (2005), essa atitude dos Wajãpi consiste em uma forma de não permitir o contato do não indígena com os mais jovens das aldeias, visto que são os próprios professores indígenas que se encarregam do ensino da língua portuguesa como segunda língua. Santos (2005) ainda ressalta que devido o constante contato com a sociedade não indígena em sua organização social e política, bem como no âmbito da educação e da saúde, a maioria dos jovens e adultos wajãpi passou a dominar o português regional falado pelos amapaenses, principalmente por aqueles que moram na capital Macapá.

Até o século XVII, os Wajãpi viviam ao sul do rio Amazonas, numa região próxima da área até hoje ocupada pelos Asurini, Araweté e outros, todos falantes dessa mesma família linguística, o que nos leva a entender a origem da língua Wajãpi do Amapá (GALLOIS, 2003).

Segundo o Dossiê Wajãpi (2006, p. 9), mesmo sendo de uma mesma família linguística, o Tupi-Guarani, a língua falada pelo Wajãpi não é única e muitas vezes são compreensíveis. Isso se dá pelo processo de evolução e também pela destribalização que muitos desses povos foram submetidos, refletindo assim os aspectos socioculturais e linguísticos desses povos.

Rodrigues (1986) aponta que no tronco Tupi está o Tupi-Guarani com 22 línguas, sendo que dessas, algumas têm dialetos que as distinguem umas das outras. Assim, palavras são usadas para dar novos significados, diferenciando as etnias que têm a mesma origem linguística.

Isso pode também ser percebido na composição e uso dos grafismos. Enquanto em algumas etnias o grafismo serve para distinguir as particularidades sociais entre homens e mulheres, jovens e crianças, para identificar as fases e distinguir os momentos ritualísticos e cerimoniais entre o povo, em outras, como o Wajãpi, serve para demonstrar beleza exterior e expressão do respeito e reverência aos antepassados.

Os sentidos expressos pelos Wajãpi são constantemente atualizados e contextualizados, a fim de dar continuidade à preservação dos saberes sobre as complexas relações existentes entre os seres que compartilham o mundo terrestre, celeste e aquático, presentes no universo dos ameríndios e dos não indígenas. Para isso, os anciãos ensinam oralmente os mais jovens sobre o mundo passado e os

conhecimentos que devem ser perpetuados na etnia, mesmo que muitos desses conhecimentos já estejam nos livros produzidos pelos professores indígenas e parceiros (DOSSIÊ 2, 2006, p.11).

Essa informação foi um dos principais fatores que nos levou a buscar maior entendimento sobre a utilização dos livros pela etnia. Para promover o conhecimento, os anciãos devem prosseguir ensinando de forma oral os mais jovens, e se esses grafismos estão em constante movimento, os livros também terão que ter uma rotatividade de elaboração. Questões assim surgiram, o que nos levou a inquirir sobre a importância de dar a conhecer à sociedade amapaense a cultura wajãpi descrita nos livros.

1.4 O grafismo corporal indígena – expressões étnicas significativas

Das muitas leituras que se faz sobre o grafismo indígena, Vidal (2007) afirma que, desde o primeiro século da descoberta, as manifestações gráficas indígenas do Brasil foram consideradas objetos que chamavam a atenção de cronistas, viajantes e de estudiosos, que cada vez mais se surpreendiam com tais manifestações presentes tanto na arte rupestre quanto no corpo e nos objetos indígenas.

Porém, mesmo com a grande riqueza de material disponível sobre a arte e ornamentos corporais indígenas, seu estudo ficou para segundo plano e dessa época pouco se tem registrado. Isso porque esse tipo de arte era considerado apenas uma esfera residual ou independente do contexto em que aparecia. Dessa forma, ignoraram-se as evidências que o estudo da arte gráfica poderia aportar quando analisada nos campos sociais, religiosos e cognitivos de forma mais abrangente (VIDAL, 2007, p.13).

É importante ressaltar esses fatores, pois, ainda hoje, muitos estudos tendem a deixar o grafismo indígena em segundo plano, o que pode acarretar na desvalorização de estudos como este ou ainda na própria desvalorização da cultura e identidade indígena.

Conforme Vidal (2007), é recente o reconhecimento que a sociedade tem dado para a pintura, para a arte gráfica e para os ornamentos do corpo indígena como material visual que expressa a concepção étnica de pessoa humana, sua categoria social e seus aspectos cosmológicos, isto é, as várias manifestações

simbólicas e estéticas que permitem a compreensão do modo de vida desse povo em sociedade.

A partir dos anos 1960 e 1970 houve maior impulso no sentido de estudos com bases teóricas e metodológicas inovadoras, as quais paulatinamente proporcionaram certa reformulação no nível de pesquisa, ensino, organização e preservação de material coletado nas várias esferas sociais que atuam com estudos como este. Neste século, percebe-se que existe um grande interesse por parte de pesquisadores, antropólogos, missionários, entidades, órgãos governamentais e não governamentais de resgatar e fazer o registro da cultura e língua indígena no país. Por outro lado, percebe-se também que quando os anseios das etnias não são correspondidos, muito do que poderia ser registrado fica na oralidade e logo se dizima ou se dilui dentro da cultura nacional.

Como dito por Vidal (2007), a pesquisa sobre as manifestações gráficas trata-se de uma tentativa de um estudo etnográfico expositivo e sério. Não de forma exaustiva, mas de forma diversificada e esclarecedora, procurando interpretar dois lados: o de quem elabora o grafismo e o daquele que visualiza esse grafismo. Do ponto de vista de alguns pesquisadores, a arte indígena não pode ser concebida somente como uma arte em si. Ao contrário, os traços de que dela emanam ressurgem da história de um povo que tenta preservar sua cultura e língua em meio à cultura nacional dominante.

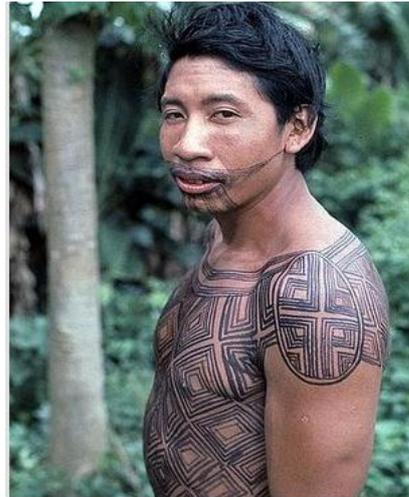
Para Berta Ribeiro (1994), estudos sobre a arte indígena buscam focalizar de maneira mais profunda tanto as expressões como também os conteúdos existentes nas manifestações estéticas. Considera-se não somente a língua indígena, mas com a mesma importância, a cultura e seus significados.

Algumas etnias já desenvolvem, juntamente com pesquisadores, várias formas de preservação e resgate da cultura e da língua como fontes de unidade entre eles. Desenvolvem também formas de reconstrução dos fenômenos sociais e simbólicos que (re)surgem dos grafismos em objetos e também no corpo (PREDES; ZORZO, 2011).

Na perspectiva de Predes e Zorzo (2011), cada etnia possui características particulares que dão aos traçados, elementos capazes de estabelecer diferentes significados e objetivos. No caso dos Asurini do Xingu, ao elaborarem a pintura corporal, utilizam desenhos com padrões geométricos e elementos da natureza. Isso é recorrente entre eles pelo fato de existir uma liberdade de criação ou inovação da

pintura corporal, dado que os desenhos elaborados seguem regras estéticas e morfológicas, as quais estão associadas à cosmologia e às noções fundamentais da visão de mundo desse povo. Os indígenas Asurini usam da criatividade para inovar sua arte gráfica (MÜLLER, 1992, p. 231-232), como mostram as figuras abaixo:

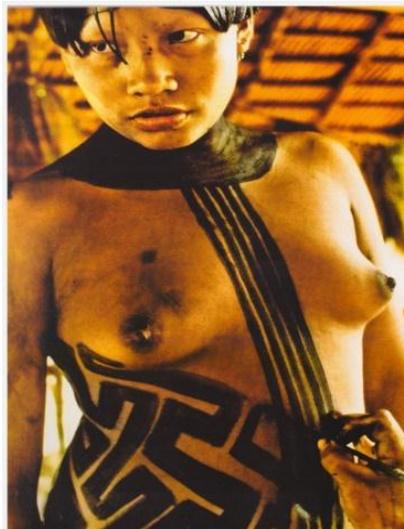
Figura 4 - Pintura corporal masculina Asurini



Grafismo índio asurini-xingu

Fonte: <https://cpalexandria.files.wordpress.com/2012/04/pinturacorporal.jpg>

Figura 5 - Pintura corporal feminina Asurini



Fonte: Müller (1992, p. 233).

A figura 4 demonstra a pintura corporal do homem indígena Asurini, com uma divisão horizontal que segue de um ombro ao outro. Esse desenho é a marca de uma atividade exclusiva do sexo masculino: a guerra. Já a figura 5 descreve o formato da pintura nas mulheres indígenas Asurini. Essa divisão é vertical e marca o

ventre feminino. Podemos perceber que alguns detalhes dos traçados seguem os mesmos riscos de outras etnias, bem como do Wajãpi.

Segundo Müller (1992), entre os Xavantes, a elaboração e uso da pintura corporal assinala a participação do indivíduo nos rituais e cerimoniais. Dessa forma, separam a vida cotidiana e a esfera doméstica da vida pública e das cerimônias realizadas pela etnia. A pintura Xavante serve para distinguir fases e momentos da vida indígena.

Figura 6 - Pintura corporal do Indígena Xavantes



Fonte: <http://www.amazonia.org.br/indios-xavantes.jpg>

Müller (1992) explica que a pintura e ornamentação corporal Xavante são exercidas predominantemente pelos homens. Por essa razão, são estes os que mais se ornamentam, como demonstrado na figura 6. Já as mulheres geralmente o fazem por ocasião do casamento e da nomeação³. Além disso, a pintura corporal distingue entre eles os grupos, indivíduos e situação em que é usada (MÜLLER, 1992, p. 134).

Entre os indígenas Karajá, conforme Toral (1992), a pintura corporal segue padrões geométricos e seus desenhos são alusivos a nomes de animais ou peixes, que surgiram do empréstimo de outros nomes ou de alguma coisa.

³ Corresponde ao sistema complexo de trocas cerimoniais entre os Xavantes, que resulta na posse de grandes nomes de prestígio dos antepassados pelos indígenas. Esses nomes são sonhados por membros da linhagem e dado ao menino. Esse nome é reforçado após a cerimônia de idade dos *wapté* (pré-iniciado). Esse conjunto de nomes masculinos não só identifica um indivíduo determinado como também se trata de um critério importante para distinguir o pertencimento às linhagens que compõem cada uma das duas metades exogâmicas xavante.

Pelo contato com outras aldeias, grupos, etnias e também pela escassez de elementos como o vegetal ou animal, os Karajá criaram uma série de nomes em que sua finalidade é tão somente distinguir o conjunto de padrões geométricos utilizados na pintura. Isso nos leva a entender que, mesmo tendo uma definição para seus traçados, os indígenas Karajá também usam da criatividade para inovar os motivos gráficos utilizados nas pinturas corporais e ornamentais da etnia.

Figura 7 - Pintura corporal dos Indígenas Karajá



Fonte: <http://pib.socioambiental.org>

A figura 7 mostra a pintura facial que se processa de acordo com categorias de idade. As mãos, pés e face recebem apenas alguns padrões que representam a natureza e que são compostos por linhas e motivos decorativos, relativamente rígidos e não utilizáveis em outras partes do corpo, como assegura Toral (1992).

A arte do indígena Wajãpi foi inscrita pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico (IPHAN) em 2002, no Livro de Registro das Formas de Expressão. O documento para esse registro foi elaborado por iniciativa do APINA e encaminhado à Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). Esse dossiê consta de expressões gráficas e orais dos Wajãpi como patrimônio oral e imaterial da humanidade (IPHAN, 2002).

O repertório definido e utilizado pela etnia consta de 21 padrões gráficos denominados de arte Kusiwa. Esses padrões não representam elementos da organização social deste povo, tais como casas ou aldeias ou categorias sociais. Na verdade, referem-se principalmente, aos aspectos naturais e/ou sobrenaturais que estão relacionados aos mortos e aos inimigos (IPHAN, 2002).

Gallois (1992, p. 210) descreve que a padronização dessa arte gráfica não diz respeito às categorias sociais, nem aos motivos reservados para classes sociais, nem do cotidiano da etnia. Seu significado está ligado à cosmologia e mitologia, privilegiando aquilo ou aqueles que estão “fora da sociedade”. Conforme Castro (1986), esses grafismos são associados a uma espécie de metamorfose gerada da aproximação das pessoas com os mortos.

Figura 8 - Pintura Corporal Indígena Wajãpi



Fonte: <https://www.unesco.lacult.org>

Na figura 8 temos a imagem de uma pintura corporal masculina com motivos *Moj Kupea* (dorso de cobra), traçado com a linha quebrada, que designa a cobra comum, diferente do *Moju kã'gwer*, que designa a cobra grande, a anaconda, sendo essa respeitada e temida pela etnia.

Pelos relatos de estudos realizados por Gallois ao longo dos anos, podemos entender que a pintura corporal Wajãpi aloca em sua estrutura significados históricos do sobrenatural dentro da etnia, próprios e ocasionais que expressam principalmente a importância que é dada à beleza estética (GALLOIS, 1992).

Vale ressaltar, como afirma Vidal (2007), que pode ocorrer de duas culturas diferentes representarem uma mesma ideia utilizando dois grafismos diferentes, assim como em uma mesma forma de grafismo podem ser alocados significados distintos, em contextos diferenciados.

1.5 O grafismo Wajãpi – sistema de significados e comunicação étnica

Para demonstrar o grafismo como uma forma de comunicação entre os povos indígenas, particularmente em cada etnia, percebemos que seria importante trazer algumas concepções sobre a forma como o grafismo se manifesta dentro das aldeias. De maneira geral, isso nos proporcionou uma visão ampliada dos significados e da importância que os grafismos têm para cada cultura étnica.

Na abordagem de Marconi e Presotto (2001), o indivíduo não é um ser desprovido de cultura, com exceção do recém-nascido e do *homo ferus*⁴. O primeiro porque ainda não sofreu o processo de endoculturação, que é a aprendizagem determinada pela cultura desde a infância até a idade adulta e o segundo porque foi privado do convívio humano. Dessa maneira, todos têm suas características particulares de cultura e sociedade.

A visão de que nenhuma cultura deve ser compreendida como superior à outra deve ser aplicada também aos aspectos artísticos. Segundo Marconi e Presotto (2001), a arte é arte tanto para uma sociedade com escrita como para uma ágrafa. Como a arte é uma das formas de expressão da cultura de um povo, só pode ser de fato apreciada, compreendida e interpretada pelos seus criadores e usuários. Dessa forma, a arte gráfica indígena tem um papel importantíssimo dentro da etnia, pois somente seus usuários e mantenedores podem perfeitamente apreciá-la e compreendê-la.

Com o contato com a sociedade nacional, a arte produzida pelos indígenas tende a sofrer transformações. Isso se dá em função do processo aculturativo no qual são expostos. As demandas que emergem desse contato possibilitam formas de comercialização com o não indígena e acabam afetando diretamente a qualidade dessas produções. Mudanças ocorrem também pela inserção de novos conceitos e valores fornecidos pelo não indígena, pela escassez da matéria-prima, pela mudança de *habitat* e por outras ocorrências resultantes desse contato (MARCONI; PRESOTTO, 2001).

Diferente do que ocorre na sociedade não indígena,

[...] nas sociedades indígenas, a arte não é compreendida sob uma perspectiva completamente intra-estética, pois pertence ao mesmo contexto de outras expressões dos objetivos humanos [...]. Como evocaram

⁴ Palavra de origem latina que significa homem selvagem, que foi privado do convívio social, isolado.

Baudelaire e também Lévi-Strauss, o objeto estético é inteligível justamente pelas correspondências, pelas analogias entre seus diferentes domínios (VAN VELTHEM, 1994, p. 83).

Assim, a arte gráfica não expressa somente à cultura de um povo. Com essa manifestação artística o indígena comunica-se com outras etnias, bem como repassa conceitos e valores culturais próprios de sua etnia.

Conforme Lienhard (1992), antes da chegada dos europeus ao Brasil, as sociedades autóctones já possuíam algum sistema gráfico de anotação que correspondia às suas necessidades concretas. Podemos assim entender que tais sociedades não foram e não são sem escritura, já que o grafismo estava e está presente.

Mesmo interpretados por muitos como “elementos decorativos”, os grafismos indígenas se constituem mais do que simples formas tracejadas. Eles proporcionam expressões que não são escritas alfabeticamente, mas que transmitem informações de uma vida em comum e que deve ser preservada e repassada às gerações vindouras.

Vidal (2007) também mostra que o grafismo pode ser considerado um sistema de comunicação altamente estruturado e não apenas lúdico. As grandes variações em seus significados e as funções revelam que tais manifestações artísticas em meio ao contexto da etnia reforçam sua identidade, sua autenticidade. Não é somente arte pela arte. A autora ressalta que no contexto da etnia, mais do que em qualquer outro lugar, o grafismo funciona como uma forma de comunicação, da qual emana força, autenticidade e estética de um povo.

Boas (1955) reforça essa afirmativa quando descreve a inter-relação entre forma e conteúdo na arte indígena, a qual não deve ser considerada apenas como uma forma ornamental ou estética. O autor assevera que cada grafismo possui em sua origem e natureza uma significação, uma marca ou um símbolo, os quais são específicos de cada grupo étnico, descrevendo, assim, sua identidade.

Corroborando tal assertiva, Braggio (1999) mostra que cada obra de arte nasce de uma história e de experiências sociais em que as especialidades, a autonomia e o valor estético não se separam das outras manifestações materiais e intelectuais da vida humana. Esse registro gráfico que vem da época rupestre é denominado por Vidal (2007) de caracterizadores da cultura, pois contém informação

antropológica e são representações gráficas da sociedade e de seus grupos participantes.

A língua se constitui em um processo semiótico, de construção de uma significação. Essa significação, por sua vez, passa a ser o foco centralizador em que os indivíduos constroem, negociam e mudam a natureza da experiência social, conforme ressalta Halliday (1989). Nesse sentido, a arte é um sistema de comunicação que está ligado historicamente à linguagem, particularmente com a escrita. Isso pode ser perfeitamente comprovado por meio dos hieróglifos egípcios⁵.

Vidal (2007) salienta que a pintura e as manifestações gráficas dos grupos indígenas do Brasil foram objeto de atenção de cronistas e viajantes desde o primeiro século da descoberta, bem como de inúmeros estudiosos que nunca deixaram de registrá-las e de se surpreender com essas manifestações. No entanto, apesar da grande riqueza descrita neste material, o estudo dessa arte foi colocado em segundo plano por muitos anos. A arte indígena era considerada residual e independente do contexto na qual aparece, o que fez com que se ignorassem as evidências que seu estudo poderia trazer ao campo social, religioso e cognitivo.

Só recentemente é que a arte gráfica passou a ser considerada como um material visual que expressa as concepções tribais de pessoa humana, de sua categorização social e material, assim como mensagens de ordem cósmica. Tais manifestações artísticas indígenas,

[...] que se expressam através de artefatos e grafismos, têm sido alvo, no Brasil, de algumas iniciativas positivas, em um contexto mais amplo de proteção dos patrimônios culturais indígenas, embora permaneçam incompreendidas e desvalorizadas pela maioria dos brasileiros (VELTHEM, 2010, p.56).

Assim sendo, ao considerarmos que o grafismo utilizado pelo índio é uma forma de expressão própria e que já existia antes do não indígena encontrá-lo, podemos concluir que estes traços eram utilizados como meio de comunicação entre eles em suas aldeias. Como destaca Vidal (2007, p. 14):

[...] a obra de arte faz parte da história e das experiências atuais de uma sociedade, suas especificidades, autonomia e seu valor estético, não a

⁵ Os hieróglifos egípcios eram escritos em colunas ou em linhas e a sua leitura inicia da esquerda ou da direita, conforme apontem os sinais. Vale ressaltar que, por inviabilidade de tempo, essa temática não terá ampla discussão teórica na dissertação, podendo em momento oportuno, ser estudada e analisada.

separam absolutamente das outras manifestações materiais e intelectuais da vida humana. Ao contrário, agrega-lhes significados identitários que remontam toda uma trajetória de seu povo, emanando força e autenticidade de sua cultura.

Retornamos então ao que foi ressaltado por Vidal (2007) quando afirma que, mesmo sendo considerada pelo não indígena como uma simples arte e deixada de lado por algum tempo, ao longo dos anos a arte gráfica indígena passou a ser centrada nos significados que dela emanam, não estando voltada somente para a estética ornamental, mas também para os conhecimentos e histórias passadas.

Isso reforça ainda mais nosso ponto de vista de que o grafismo indígena, quando concebido como uma forma de comunicação de um povo, torna-se de fato uma representação relevante de momentos históricos vividos pela sociedade. Os grafismos apresentam as manifestações artísticas sociais de um determinado tempo, emitindo significados que se configuram em informações de épocas passadas e presentes, além de perpetuar a cultura de seu povo.

1.5.1 Do mito ao Sistema Gráfico Kusiwa

O interesse da sociedade nacional pelas questões indígenas ainda se constitui um fator de muitas discussões e tímidas ações, mesmo com muitos avanços em registro étnicos. A construção e repasse de informações à sociedade em questão ainda são fragmentadas, principalmente na comunidade acadêmica.

Mesmo tendo o reconhecimento da cultura expressa no grafismo, na pintura e nos ornamentos, como manifestação simbólica e estética de um povo, estudos mais apurados sobre a vida em uma sociedade indígena são recentes (VIDAL, 2007, p.13). Além disso, o registro e preservação desses grafismos, que são parte integrante da cultura e de relevante importância para a perpetuação de conhecimentos, se constituem um desafio para os povos indígenas.

Esse desafio torna-se maior quando esses grafismos ultrapassam o âmbito cultural e passam a fazer parte do processo escolar indígena, como forma de minimizar demandas sociais dentro das aldeias. A partir desse momento, conforme Gallois (2002), difundir os acervos culturais dessas sociedades é muito importante, principalmente no que se refere às variadas formas de linguagem não escritas, e entre elas, o sistema gráfico *Kusiwa*.

Para a sociedade indígena Wajãpi, a origem da arte gráfica *Kusiwa* em meio à etnia se deu pelo mito de *Janejar*, o herói cultural que separou os homens dos animais, dando a cada um o espaço adequado para viverem. Isso ocorreu em uma grande festa em que os futuros homens e animais exibiam seus cantos e suas danças. Não havia diferença de aparência entre eles, a não ser por seus repertórios musicais e seus conhecimentos:

Antigamente não existiam os padrões kusiwarã usados pelos Wajãpi. Foi no passar do tempo que surgiram vários tipos de pinturas e cores. As tintas coloridas surgiram do bucho da cobra grande morta. Os animais, aves e peixes escolheram e pegaram essas tintas para se pintarem. Foi quando fizeram uma grande festa. Os primeiros homens também participaram e viram todos dançando; foi quando eles pegaram os padrões kusiwarã de borboleta, pacu, aracu, surubim, arara, macacos, etc. E os primeiros homens Wajãpi pegaram também o padrão de moju, a cobra grande morta. Naquele tempo os animais, as aves e os peixes eram como gente e falavam só uma língua. Também nessa época os Wajãpi aproveitaram para aprender as festas, os cantos e as danças de peixes, aves e outros animais. Além disso, aprenderam as festas de algumas plantas, como o milho e a cabaça que usa para fazer chocalho Maraka (APINA e IEPÉ, 2009, p.12).

Esse mito, descrito também no Dossiê 2 (IPHAN, 2006), faz referência aos motivos que levaram a etnia a usar a pintura no corpo. Utilizando as tintas que surgiram com a morte da cobra grande, homens, animais, aves e peixes foram coloridos, pois antes disso, todos eram iguais. Com essa descrição do mito, o Wajãpi passou a utilizar as cores que perduram até hoje para a pintura corporal, como o vermelho e o preto.

1.5.2 O termo *Kusiwa* – das incisões para a sala de aula

Conforme algumas pesquisas de Gallois (2002), o termo *Kusiwa* faz referência a um dente de cotia (*akusi*), que os indígenas mais velhos utilizavam como um tipo de instrumento para fazer vários tipos de incisões. Também é descrito como um sistema de representação gráfica dos indígenas Wajãpi do Amapá (IPHAN, 2006).

Para o Wajãpi, os grafismos pintados no corpo não estão relacionados à posição social. Não há também desenhos reservados para determinadas categorias de indivíduos ou para ocasiões específicas. Porém, o uso da pintura corporal feita com urucum, jenipapo ou resina ocorre em conformidade com o estado em que a

pessoa se encontra, como por exemplo: o resguardo, o luto ou doença, entre outros (GALLOIS, 2002).

Para os Wajãpi, o termo *Moju* quer dizer anaconda, a cobra grande temida por todos da etnia. Como descrito nos parágrafos anteriores, pela tradição oral Wajãpi, descrita no Dossiê 2 do IPHAN (2000), as cores que hoje são utilizadas nas pinturas pela etnia originam-se da morte de um ser muito poderoso e temido, o qual habitava no centro da pequena terra originária e que foi morto pelos humanos: o *Moju*.

Figura 9 - Desenho alegórico da Cobra Grande



Fonte: IPHAN (2006, p. 13).

Sobre o surgimento da arte *Kusiwa*, o IPHAN (2000) descreve:

Ao morrer, entretanto, transformou-se numa imensa cobra, a anaconda – ou moju, na língua wajãpi. Os primeiros homens abriram o cadáver e extraíram seus excrementos, que eram todos coloridos. Organizaram uma festa e disseram para seus convidados se pintarem com as cores deixadas pela anaconda. Estes assim o fizeram e, enfeitados, dançaram e cantaram. Quando terminaram, uma parte dos convidados foi embora, voando. Eram os primeiros pássaros, com suas plumagens diferenciadas. Ao se distanciarem dos humanos que ficaram na terra, pousaram numa imensa árvore sumaumeira, de onde se espalharam por todas as direções, levando consigo as águas que correm nos rios e igarapés da terra. Já os homens, que ficaram no centro da terra, aprenderam as danças dos peixes e os cantos dos pássaros, além dos nomes das cores, que designam as plumagens variadas das aves. Ao observarem a ossada e a pele da anaconda morta, viram as espinhas dos peixes que ela havia comido e assim descobriram os padrões com os quais continuam até hoje a decorar seus corpos e seus artefatos, em composições infinitas (p. 14).

Surge, então, o *Kusi*. Esse termo anteriormente era um vocábulo utilizado exclusivamente para designar qualquer traço, risco, ou desenho produzido com

vários tipos de instrumentos. Esses desenhos podiam ser traçados em pedras, cerâmicas ou até mesmo no corpo, com a finalidade estética ou terapêutica (GALLOIS, 2002).

Por meio dessa arte, o *Kusiwa*, os Wajãpi expressam a diversidade de seres humanos e não humanos existentes no universo, da natureza viva e estática. Esse repertório ainda é considerado dinâmico, pois se modifica pela própria variação dos motivos, tais como:

[...] pela apropriação de outras formas de ornamentação, como a borduna dos inimigos, a lima de ferro, as letras do alfabeto e até marcas da indústria do vestuário [...] os episódios da criação e da transformação do mundo [...] é uma transformação em constante movimento [...]. Aquilo que um narrador nos contará um dia, jamais será o que outro narrador nos dirá (IPHAN, 2006).

Gallois (2002) afirma que atualmente esses grafismos têm sido elaborados pelos professores indígenas e publicados em livros. Os livros são utilizados em escolas indígenas e nesse ambiente os traçados no papel recebem o nome de *akusi* pelos indígenas, como forma escrita. Para a autora, essa forma de abordagem dos grafismos no contexto escolar indígena pode constituir um encolhimento dos significados que foram dados inicialmente ao termo:

Hoje, o *kusiwa* — literalmente, o "caminho do risco" — também se refere à escrita. Noções complexas como esta não são intraduzíveis, mas quando transpostas ao único espaço da escola, acabam por reduzir a abrangência dos contextos de significação que o termo expressa (GALLOIS, 2002, p. 22).

De acordo com Gallois (2002), por se tratar da inserção da escrita com a mesma definição para os grafismos, quando ocorre a transposição dos grafismos para o ambiente escolar, a abrangência do termo *Kusiwa* tende a diminuir. Isso pode ser considerado um ponto de reflexão sobre a produção, uso e divulgação dos materiais produzidos pelos pesquisadores e professores indígenas Wajãpi, quando inseridos no contexto escolar indígena.

No que diz respeito à escrita Wajãpi, suas funções, atribuições de sentido e suas relações com as formas discursivas e gráficas, ainda é muito pouco o que se sabe sobre esses aspectos. Com essa preocupação, Macedo (2009, p. 6) faz referência ao uso do termo *kusiwa* com a seguinte observação:

Se o encolhimento semântico do termo é uma questão a ser considerada e debatida, para evitar uma redução do conceito a um sentido estritamente escolar e técnico, o contrário, isto é, a extensão semântica da noção de escrita causada pela aproximação com o grafismo, é igualmente uma questão pertinente a ser pensada.

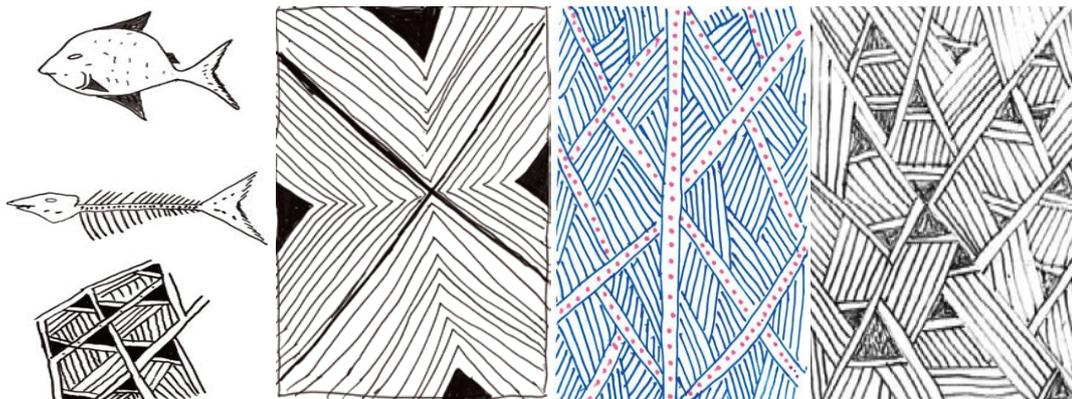
Para Macedo (2009), quando a etnia designa essa escrita pelo termo do grafismo *kusiwa* promove uma extensão de sentido dessa palavra escrita, a qual se concretiza nas práticas gráficas, que são ricas e imbuídas de simbologia. A escrita ultrapassaria o sentido de técnica ligada ao processo de comunicação entre os homens e passaria a ser compreendida de forma mais ampla e permitiria um processo de comunicação entre seres e dimensões cosmológicas dos Wajãpi (MACEDO, 2009).

É válido ressaltar que o repertório codificado pelos padrões *Kusiwa* utilizados pelos Wajãpi do Amapá não possui o mesmo significado e não são compartilhados entre os diversos grupos existentes, como os Wajãpi da Guiana Francesa. Estes possuem um sistema iconográfico e cosmológico diferenciado, que são produtos de outra história que resultou em formas distintas de convivência com os grupos de língua caribe, que são os Wayana (GALLOIS, 2002).

1.5.3 Padrões do grafismo Kusiwa geradores dos desenhos Wajãpi

Ao longo dos mais de 25 anos de estudos junto ao Wajãpi, Gallois (2002) conseguiu identificar 21 padrões da pintura corporal que são utilizados pelos indígenas. Alguns possuem variantes mais recorrentes, outros não. Uns deixam de ser usados temporariamente por estarem fora de moda, mas voltarão a aparecer em outro momento histórico da etnia e serão novamente utilizados. A figura a seguir apresenta exemplos de alguns desses padrões, uso e inspiração:

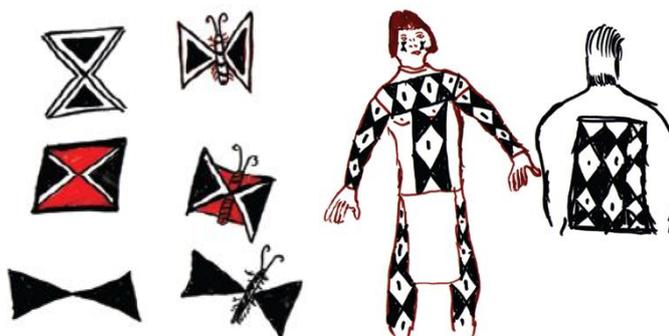
Figura 10 - Motivos referentes ao peixe



Fonte: APINA e IEPÉ (2009, p. 36-37).

A figura 10 corresponde ao padrão identificado como *paku kã'gwer*, que significa espinha de peixe pacu. Para os motivos com peixes, os indígenas utilizam quatro alternativas para representá-los: o “*Pira kã'gwer* (espinha de peixe), o *Suruvi Kã'gwer* (espinha de peixe surubim), *Paku kã'gwer* (espinha de peixe pacu) e *Paku ruvaj* (rabo de peixe pacu). (GALLOIS, 2002, p.16).

Figura 11 - Motivos referentes à borboleta



Fonte: APINA e IEPÉ (2009, p. 43).

Em relação aos motivos com borboletas, na figura 11 temos a descrição gráfica *Panã*, que representa suas asas, abertas ou fechadas, em movimento constante. Podem ainda representá-las como grupo em pouso nos arbustos ou no chão, segundo Gallois (2002). Além desses motivos, outros ainda estão presentes na pintura gráfica Wajãpi, como o jacaré, a lagarta, a onça, a rã, o lima de ferro, o beiju, o jaboti e outros que surgem ao longo das criações dos grafismos.

O Dossiê 2 Wajãpi descreve que, nos últimos anos, houve uma ampliação da aplicação da arte gráfica *Kusiwa* para outros tipos de suporte entre os Wajãpi. O que

antes era reservado ao corpo, agora pode ser encontrado também em estilo decorativo na tecelagem de bolsas, tipoias e cestos (IPHAN, 2006) e nos livros publicados pelos pesquisadores da etnia.

No caso acima, as figuras fazem parte do acervo de desenhos criados para a composição de dois livros: *O Kusiwa: pintura corporal e arte gráfica Wajãpi* de Gallois (2002) e *Kusiwarã* por APINA e IEPÉ (2009). Para este tipo de produção, os pesquisadores e participantes na elaboração dos desenhos utilizaram canetas coloridas e papel, um recurso que foi inserido por pesquisadores não indígenas e que se tornou um novo campo muito apreciado pelos indígenas para a composição das pinturas gráficas (IPHAN, 2006).

A pintura gráfica *Kusiwa*, mantida até os dias atuais na cultura Wajãpi, sintetiza particularmente as formas de conhecer, conceber e agir sobre o universo Wajãpi. Percebe-se que, como um bem cultural, o *Kusiwa* não é um produto acabado. Por sua dinâmica e mutabilidade em meio à sociedade nacional, possibilita à pintura um novo formado a cada dia, em que se criam novos motivos sem deixar de preservar os padrões.

O livro *Jane Reko Mokasia* (2009), elaborado em parceria com o IEPÉ, o APINA e seus professores pesquisadores Wajãpi, tem por significado a “Organização Social Wajãpi, a política Wajãpi”. Sintetiza a forma de organização que cada Wajãpi tem em seu grupo de origem, o *Wanã*. Ou seja, cada grupo de pessoas tem seu *Wanã* distinto:

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 de um mesmo wanã conhecem sua região e seus caminhos. Quando acontece encontro com outro wanã kô, a gente se apresenta: Eu sou Inipuku warã/ Eu sou Kumakary warã/ Eu sou Wiririry warã [...] (IEPÉ, 2009, p.3).

Dessa maneira, cada grupo tem certa liberdade para elaboração dos grafismos, embora o *Kusiwa* com seus padrões básicos continue sendo o referencial para a formação dos desenhos.

Na composição do grafismo, os Wajãpi do Amapá utilizam sementes de urucum, gordura de macaco, suco e jenipapo verde e resinas perfumadas, elementos que são utilizados também por outros indígenas no Brasil, como é o caso dos indígenas de Minas Gerais, Goiás, Tocantins e de Mato Grosso.

Figura 12 - Base para a produção da tinta natural utilizada no grafismo



Fonte: APINA e IEPÉ (2009, p. 15).

Em decorrência dessa mistura, três tipos de cores se sobressaem: o vermelho claro, que é obtido com sementes de urucum amassadas e misturadas com gordura de macaco ou óleo de andiroba; o preto azulado, obtido pela oxidação do suco do jenipapo verde misturado ao carvão; e o vermelho escuro que consiste em uma laca, uma mistura do urucum com breus tirados de diversas árvores como a maçaranduba, da qual se tira o leite e o patchuli, conhecido como “cheiro do Pará” – considerado uma resina cheirosa (GALLOIS, 2007). Da mistura de tonalidades, quando sobrepostas uma na outra, outros tons podem ser criados, como um tipo de cinza mais escuro.

Os Wajãpi selecionam os motivos para cada parte do corpo, tendo o cuidado de utilizar desenhos delicados quando se trata da pintura do rosto, por exemplo. Em seu repertório gráfico os Wajãpi representam peixes, cobras, pássaros, borboletas e objetos como o lima de ferro, que é uma ferramenta produzida na sociedade nacional. Essa ferramenta é constituída por uma haste dura de aço com ranhuras, usada para desbastar ou polir *corpus* duros, como o metal, alumínio ou a madeira (BORBA, 2004).

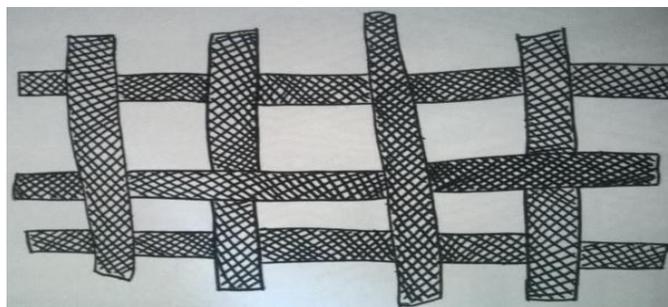
O lima de ferro é utilizado de diversas formas pelos indígenas Wajãpi em tarefas cotidianas, como a criação de outras ferramentas e artefatos de uso da etnia. No entanto, no caso das produções gráficas, sua transposição de uso para o imaterial se dá nas ranhuras aparentes na ferramenta, que dão imaginação para a criação de traços, surgindo novos desenhos gráficos, transcritos para os suportes escolhidos pelos Wajãpi. Como exemplo, apresentamos o lima de ferro na Figura 13 e os desenhos gráficos produzidos nos livros na Figura 14.

Figura 13 - Lima de ferro usada para moldar madeira



Fonte: http://www.bassmaster.it/a_easyMinnowKillTro.htm

Figura 14 - Traços do lima de ferro no grafismo Wajãpi



Fonte: Gallois (2002, p. 37).

Os traçados seguem a estrutura do lima de ferro e ganham novo formato para os desenhos. Os padrões já estabelecidos pelos anciãos da etnia são estruturados por normas que o próprio povo criou para seu uso.

Na figura abaixo temos a mostra de regras que o Wajãpi deve seguir para a pintura corporal em criança, homens e mulheres jovens da etnia Wajãpi.

Figura 15 - Regras para a pintura corporal Wajãpi



Fonte: APINA e IEPÉ (2009, p. 17-18, 23).

Para o Wajãpi, é comum decorar o corpo diariamente. Geralmente, esse tipo de pintura se realiza no âmbito familiar. A pintura nas crianças indígenas é realizada pelas mães com camadas de urucum após cada banho pela manhã e à tarde, renovando sempre as composições de motivos aplicados com o jenipapo, como podemos observar na figura 15. Já as moças e os rapazes apreciam pintar-se a si próprios, como mostra a figura (GALLOIS, 2002).

Esse tipo de aplicação corporal é cotidiano, porém, para algumas cerimônias, os indígenas costumam produzir seus desenhos de forma mais aprimorada. Em outras ocasiões, como o resguardo, o luto ou em doenças, o uso da pintura corporal com o jenipapo ou a laca são evitados para não atrair os espíritos.

Outra particularidade é que, para o Wajãpi, a tinta do urucum, a resina de cheiro ou os padrões gráficos quando aplicados juntamente com o jenipapo interferem na relação entre o indivíduo e o mundo a sua volta. Dessa maneira, a pessoa fica protegida contra os espíritos da floresta. Já no caso específico do pajé, essas formas são evitadas, pois sua intenção é atrair os espíritos para comunicação com eles (GALLOIS, 2009).

A laca, que é a resina com cheiro, tem a capacidade de seduzir e amansar, por isso, é muito utilizada pelos jovens da aldeia, com a finalidade de atrair suas namoradas. É também usada pelos anfitriões nas festas, quando recebem com alegria seus convidados ou hóspedes conhecidos ou desconhecidos.

Os padrões gráficos aplicados com o jenipapo tem a capacidade de aproximar quem a usa das diversas entidades espirituais. Referem-se diretamente “à beleza e potência dos seres do tempo das origens” (GALLOIS, 2009, p. 9).

A ampliação da arte gráfica tradicional dos Wajãpi, antes reservada ao corpo, ganhou outros tipos de suporte além das peças de cerâmica, cuias, na tessitura de bolsas e tipoias, no trançado dos cestos que chegam até às mãos dos não indígenas.

Atualmente, os Wajãpi, para a produção de seu grafismo, utilizam também canetas coloridas e papéis. Esse tem sido um novo campo de descoberta que muito chama a atenção dos indígenas dessa etnia, principalmente dos professores considerados pesquisadores, os quais são responsáveis por reproduzir os desenhos que são anexados às pesquisas e inseridos nos livros.

1.5.4 O Grafismo Kusiwa nas publicações dos livros Wajãpi

Como dito anteriormente, os professores da etnia, após várias oficinas realizadas por meio do IEPÉ, tornaram-se responsáveis por transcrever para o papel os conhecimentos que antes eram oralizados e desenhados no corpo ou nos utensílios de uso da etnia. Para esse tipo de descrição, os indígenas Wajãpi passaram a ter acesso às tecnologias e materiais como canetas coloridas, pranchetas, quadros, pincéis diversos e outros instrumentos que lhes foram dados para uso na reconstrução histórica cultural.

São vários os Wajãpi envolvidos nesse tipo de trabalho de resgate e descrição da etnia no formato de livros. Cada grupo designado para as pesquisas elabora partes textuais e os desenhos que são selecionados e inseridos em livros, que são de uso interno.

Figura 16 - Elaboração dos grafismos para os livros



Fonte: APINA e IEPÉ (2009, p. 12).

A figura 18 demonstra um desses momentos em que o pesquisador Wajãpi coloca no papel os motivos gráficos que designam um padrão *Kusiwa*.

Entendemos que, quando o grafismo é transposto para uma cerâmica, por exemplo, seus significados alocam-se no objeto, fazendo com que esses se tornem não somente um suporte para a arte, mas também um suporte incidental que casualmente pode ser utilizado para carregar uma mensagem, um significado, uma expressão cultural, uma forma de linguagem.

Como destaca Braggio (1999, p. 142, grifo da autora), o grafismo pode ser concebido como um sistema altamente estruturado, pois “a obra de arte parte da

história e das experiências de uma sociedade cuja especialidade, autonomia e valor estético não se separam absolutamente das outras manifestações *materiais e intelectuais da vida humana*".

O valor daquilo que é expresso, informado por meio do grafismo, traz à tona conhecimentos que ficavam somente na oralidade. Essa afirmação está ligada, principalmente, à responsabilidade social de perpetuação das culturas étnicas brasileiras. Acredita-se que a reflexão que se faça sobre a cultura e os grafismos dos povos indígenas do Brasil tenha o poder de despertar-nos para novas formas de compreensão dos cenários que se estabelecem historicamente no cotidiano das etnias no Brasil. Oportuniza, ainda, maior apreensão de conhecimento e valorização da cultura indígena por parte do não indígena.

Ao refletir em sua coletânea sobre os grafismos, pinturas rupestres, ornamentos e outras particularidades da cultura indígena, Vidal (2007) traz a guisa duas grandes questões que podem nortear estudos étnicos. Primeiro, que conceber os grafismos, os ornamentos, entre outros, não se constitui apenas uma atividade lúdica e artística em meio à etnia. Trata-se, por sua vez, de uma atividade alocada de significados que reconstituem a história de um povo. Segundo, que o grafismo pode ser considerado como um sistema de comunicação altamente estruturado, capaz de produzir informações que ainda soam como mistérios culturais das etnias para a sociedade nacional, mas que interagem em meio ao povo indígena.

Nesse sentido, a descrição que realizamos nesta dissertação busca na sociedade amapaense informações que possam esclarecer o grau de conhecimento que os não indígenas têm da cultura Wajãpi e perceber até que ponto essa cultura identifica socialmente a etnia dentro do Estado. Isso nos levou a buscar conhecer um pouco mais sobre as ideias e concepções que o não indígena tem do indígena Wajãpi e de sua cultura.

CAPÍTULO II

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Neste estudo, por realizar uma pesquisa qualitativa no sentido de investigar e descrever o conhecimento que parte da sociedade não indígena amapaense tem sobre a cultura e, mais especificamente sobre os grafismos Wajãpi.

Esse processo investigativo se baseia, portanto, no método investigativo e expositivo, os quais são, contudo, dois momentos inseparáveis em que o objeto pesquisado é selecionado, organizado em partes afins, lido e interpretado, a fim de gerar informações que não partam de um julgamento anterior ou de suposições tal como afirma Chagas (2011). Como ressalta o autor, esse esforço prévio de apropriação do pensamento e das determinações do conteúdo do objeto pesquisado se concretiza em análise reflexiva desse objeto antes de sua exposição pública. Essa exposição, segundo o autor, não é meramente uma auto exposição do objeto, mas, sim, uma apresentação que traduza de maneira crítica, porém, objetiva, o objeto pesquisado, tendo como base as contradições, ou seja, uma reprodução efetiva do movimento real que esse objeto apresenta.

Ao justificar que a pesquisa qualitativa tem grande relevância para os estudos das relações sociais, em razão da pluralização das esferas de vida, Flick (2008) enfatiza que é nela, isto é, na pesquisa qualitativa que podemos observar o crescimento da individualização das formas de vida, dos padrões biográficos e até o declínio de velhas desigualdades sociais. É possível ver surgir também novos ambientes, novas subculturas, novos estilos e até novas formas de vida. Ressalte-se, ainda que, para estudos com essa pluralização é preciso ter sensibilidade para entender aquilo que está posto empiricamente (FLICK, 2008).

Flick (2008) assevera também que as mudanças sociais são cada vez mais aceleradas e que, conseqüentemente, há uma diversificação dessas esferas de vida que fazem com que, cada vez mais, os pesquisadores sociais passem a enfrentar novos contextos e novas perspectivas sociais. Para o autor, a pesquisa qualitativa se constitui como sendo de particular relevância aos estudos das relações sociais devido à pluralização das esferas de vida, o que, a nosso ver reforça sua utilidade à presente dissertação, visto que abriga a possibilidade de perceber a relação indígena e não indígena.

Além disso, a pesquisa qualitativa considera a grande riqueza das informações que podem ser retiradas, as quais podem perfeitamente incluir entrevistas, depoimentos, fotografias, desenhos e extratos de documentos diversos. Outra razão importante a ser ressaltada sobre a pesquisa qualitativa é o fato de, a partir dela, ocorrem interações sociais (AVELAR, 2015). Corroborando esta afirmativa Creswell (2010), ao enfatizar que o pesquisador se engaja no mundo dos pesquisados e dele extrai sentidos baseado em suas perspectivas históricas e sociais, visto que todos nascem em um mundo de significados que são conferidos por sua cultura.

Partindo desses pressupostos teóricos, buscamos constituir um *corpus* para a realização da pesquisa. Selecionamos três volumes de livros publicados por indígenas, os quais foram espontaneamente cedidos pelo IEPÉ por ocasião da segunda visita, realizada em abril de 2015, a Macapá, para a aplicação pré-teste dos questionários. Outros livros também foram utilizados e citados ao longo da dissertação.

A seleção desses livros considerou sua relevância devido à relevância temática de cada um, os quais contribuiriam na interpretação das informações, haja vista essas obras terem sido, organizadas pelo professor indígena Wajãpi, em parceria com não indígenas e instituições.

Tais obras foram elaboradas e publicadas como parte do cumprimento do Programa Educação do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), sendo eles: **a) Kusiwa:** pintura corporal e arte gráfica Wajãpi (2009), elaborado por Gallois, em parceria com o IEPÉ e pesquisadores indígenas; **b) Dossiê Wajãpi 2** (2006), elaborado em parceria com o IPHAN, comunidade indígena Wajãpi e Gallois, e **c) Kusiwarã** (2009), elaborado por 19 professores wajãpi. Estes professores participaram das oficinas de formação inicial para professores indígenas da etnia e receberam a incumbência de colocar no papel, parte da cultura wajãpi que estava sem registro, como: a forma de cultivo, de moradia, a preocupação com os desmatamentos e outras particularidades do povo Wajãpi.

Os recortes apresentados nesta dissertação são concepções de pesquisas já realizadas e que serviram para entrelaçar nossa discussão, primando pela busca de informações sobre a cultura desse povo, o conhecimento do grafismo Kusiwa Wajãpi, seu desenvolvimento, sua estruturação e formas de propagação dentro da etnia e fora dela, a saber, na sociedade amapaense.

Para buscar respostas junto dos participantes da pesquisa, foi preciso elaborar e aplicar um questionário por amostragem, com aplicação de um pré-teste, com a finalidade de observar possíveis falhas ou complexidades nas questões elaboradas, bem como perceber se estas causariam algum tipo de constrangimento ou imprecisão, entre outros fatores de igual valor que pudessem (GIL, 2008).

Selecionarmos, então, um grupo social específico, sendo estes professores das disciplinas de Artes, História e Estudos Amapaense e Amazônico e alunos do Ensino Médio e da Educação de Jovens e Adultos, de duas escolas da rede pública estadual.

Ao elegermos esse grupo, levamos em consideração os critérios da viabilidade e do acesso que poderíamos ter ao grupo de participantes. Afinal, entendemos que a aproximação, ainda que, por alguns dias, favoreceria a obtenção de respostas na aplicação dos questionários.

A intenção de convidar os professores das disciplinas de Artes, História e Estudos Amapaense e Amazônico para participar da pesquisa, foi no sentido da possibilidade de agregação de conhecimentos que essas disciplinas comportam como é o caso da cultura indígena. Além de possibilitar nossa percepção sobre a forma como os professores e alunos concebem a cultura Wajãpi, presente no Estado do Amapá, no convívio de sala de aula.

Levando em consideração ainda o que Gil (2008) relata sobre o questionário e sua elaboração, percebeu-se que este instrumento seria ideal para nossa proposta, pois consiste basicamente em traduzir o objetivo da pesquisa em questionamentos claros. Segundo esse autor, o questionário se resume à técnica de investigação que é composta por um conjunto de questões, as quais são submetidas a pessoas convidadas para participar da pesquisa. O propósito é a obtenção de informações sobre “conhecimentos, crenças, sentimentos, valores, interesses, expectativas, aspirações, temores, comportamento presente ou passado” Gil (2008, p.116), entre outros interesses.

Para Gil (2008, p.122), o questionário permite aos participantes e ao pesquisador, algumas vantagens, como atingir um grande número de pessoas, mesmo que estejam dispersas em uma área geograficamente muito extensa, já que o questionário pode ser enviado pelo correio implica menores gastos com pessoal, visto que o questionário não exige treinamento dos pesquisadores para sua execução; garante também o anonimato dos participantes e das respostas.

Permite, ainda, que os participantes o respondam no momento em que julgarem mais conveniente para isso e não expõe os participantes da pesquisa e, assim, estes não sofrem nenhum tipo de influência das opiniões e do aspecto pessoal do entrevistado.

Optarmos pelo questionário como fonte para coletar informações, favoreceu nossa percepção sobre o que o não indígena sabia ou não, sobre a cultura e o grafismo Wajãpi. Mesmo entendendo as limitações que o pesquisador apresenta quanto da elaboração e da aplicação dos questionários, percebemos que as fragilidades se diluíam em relação aos pontos favoráveis.

2.1 Os Procedimentos da Coleta de Dados

Após a etapa de definição do objeto da pesquisa, bem como da metodologia que iríamos utilizar, retornamos às leituras de algumas obras gentilmente cedidas pela antropóloga Dominique Tilkin Gallois, a qual desenvolve estudos sobre os indígenas Wajãpi no Amapá, há pelo menos 25 anos, assim como de outros livros cedidos pelo IEPÉ.

Em algumas de suas obras, a pesquisadora trata diretamente do grafismo Kusiwa. Estas foram elaboradas juntamente com a equipe do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo (NHII) e alguns dos professores indígenas Wajãpi, o que reforça ainda mais as composições e significados que cada grafismo tem. Outras obras foram realizadas em parceria com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN e o IEPÉ, que é uma organização cívica e social e que tem parte do arcabouço teórico das pesquisas entre os Wajãpi.

A proposta de uma pesquisa qualitativa nasceu em meio à complexidade de executá-la *in loco* e, mesmo assim, conseguimos empreender três viagens a Macapá em busca de informações para compor o *corpus* para análise. Com a negativa para nossa entrada nas aldeias Wajãpi, prosseguimos a pesquisa primando sempre pela busca de informações, nas interpretações dos textos e nos questionários aplicados, a fim de se obter um resultado consistente.

Lüdke e André (1986, p.15), ao afirmarem que a natureza dos problemas que surgem durante o período da coleta de dados são determinantes para a escolha de um método que corresponda à busca por respostas aos problemas, revelam que os

entraves que surgem nos caminhos de uma pesquisa são pontos não revelados nos projetos de pesquisa e que facilmente podem dar outra direção à pesquisa. Geralmente, esse tipo de decisão é feita quando o pesquisador está no processo de investigação e passando por etapas como a exploração do objeto, a decisão dos caminhos a seguir e a descoberta de novas informações sobre o objeto.

Para Flick (2004), o processo inicial da pesquisa qualitativa se dá pela organização e planejamento das várias etapas que serão realizadas ao longo da coleta e da descrição dos dados. E, mesmo os instrumentos escolhidos para coletar informações quantitativas, conforme atesta Jick (1983) podem estabelecer uma complementaridade entre uma abordagem quantitativa e qualitativa.

As informações fornecidas nas obras publicadas pelos professores wajãpi e parceiros, evidenciam saberes significativos, a respeito da cultura e formas de viver do Wajãpi. A transmissão desses conhecimentos ainda ocorre de forma tímida, o que nos leva a entender que para que haja respeito pela cultura, por suas terras demarcadas e outros, o não indígena precisa conhecer mais sobre esse povo. Entendemos que existe a demanda de ampliação desse leque de informações. O que levou à necessidade de descrever a visão que o não indígena amapaense tinha sobre os indígenas e sua cultura.

Os livros descrevem a forma de vida, a cultura, a linguagem e outras particularidades do indígena. No entanto, não existem registros sobre as concepções que o não indígena tem sobre esse povo. Por esse motivo, arrazoamos a possibilidade de construir a dissertação com base na interpretação e descrição do conteúdo dos questionários, os quais trazem à uma análise inicial sobre as ideias que o não indígena faz ou tem sobre a cultura e o grafismo wajãpi de Pedra Branca do Amapari, no Amapá.

O questionário foi construído e aplicado na intenção de que os participantes respondessem as perguntas de forma mais espontânea e livre possível. A pesquisadora, por sua vez, deveria proceder com as anotações de tudo o que fosse declarado pelos participantes. Para isso, foi preciso otimizar do tempo para que pudessemos alcançar nossos objetivos.

Para isso, fizemos três viagens ao estado, em três momentos distintos, com espaço de três meses entre uma viagem e outra. Ao longo dos estudos foi preciso disciplinar o tempo disponível para que a aplicação do questionário se tornasse momentos de incessante coleta informações.

Como dito anteriormente, para a validação do questionário aplicamos, na segunda viagem, o pré-teste do questionário, o qual foi realizado com êxito. Ao final dessa aplicação do pré-teste foi possível perceber que pelo menos três das 18 questões elaboradas inicialmente não eram necessárias para os objetivos da pesquisa. Uma única questão deveria ser descartada por repetir o assunto/tema abordado por outra pergunta do questionário. Dessa forma, foi possível chegar ao número final de 14 questões, as quais seguiram para aplicação definitiva.

2.1.1 A seleção das Escolas

As Escolas da Rede Pública Estaduais, selecionadas para participar da pesquisa se deu de forma informal, inicialmente. Por ter conhecimento com uma professora da disciplina de História, do Ensino Médio, a pesquisadora cogitou a possibilidade de trazer a pesquisa para dentro de uma escola. Após vários momentos de conversas, surgiu a possibilidade de aplicar os questionários na escola em que essa professora atua. Dessa forma foi iniciado o processo para entrada da pesquisadora em uma escola estadual do Município de Santana, localizada em zona urbana.

Nesse mesmo período, após várias conversas com a orientadora, analisamos a possibilidade de entrada em uma escola que estivesse no município de Pedra Branca, mais próxima da etnia Wajãpi. A intenção foi perceber o grau de conhecimento sobre a cultura e o grafismo Wajãpi entre professores e alunos que estavam mais próximos dos indígenas.

Novamente, por intermédio dessa professora de História foi possível concretizar essa ideia, pois, não somente entrou em contato com a escola estadual desse município, como também viabilizou o transporte para que chegássemos até lá. Isso tornou a pesquisa mais rica em detalhes.

Embora tenha sido um período curto, de permanência nas duas escolas, tanto para os momentos de interação, como para a aplicação dos questionários, pode-se dizer que foi um tempo de grande valia para a pesquisa. E, mesmo que anteriormente a pesquisadora não tenha tido contato direto com a equipe escolar e os alunos das duas unidades escolares, a receptividade foi excelente, assim como a cooperação de todos para o bom andamento da pesquisa. Dessa maneira, o

questionário com as respostas emitidas pelo não indígena se tornou fonte importante para análise das ideias que estes têm sobre esse povo.

Durante as três visitas que fizemos à cidade de Macapá, especificamente aos municípios de Santana e Pedra Branca do Amapari, a fim de proceder à aplicação dos questionários nas escolas, percebemos que manter regras e procedimentos de trabalho bem definidos seria a forma ideal de concluirmos a fase de busca por informações, ou seja, de coleta de dados *in loco*. Em face dessa percepção, enumeramos, a seguir, os passos para que a pesquisa pudesse alcançar credibilidade:

- a) visita às escolas participantes da pesquisa;
- b) identificação de cada participante *in loco* e estabelecimento de contato informal com a equipe gestora das unidades escolares, para obtenção de informações sobre o funcionamento das duas escolas;
- c) definição dos horários estabelecidos pela equipe gestora das escolas, para a aplicação dos questionários;
- d) seleção feita pelo Coordenador Pedagógico com critérios próprios das instituições, sobre as turmas de alunos participantes da pesquisa e indicação do professor da disciplina de Artes, História e Estudos Amapaense e Amazônico;
- e) preenchimento do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido pelos participantes da pesquisa;
- f) organização dos dados;
- g) descrição análise e interpretação dos dados.

2.2 Os Participantes da Pesquisa

Para aprimorar os procedimentos metodológicos envolvidos na pesquisa e que contemplam os questionamentos sobre as manifestações da cultura e do grafismo wajãpi em toda a sociedade amapaense, conforme já ressaltamos aqui, optamos por desenvolver a presente pesquisa qualitativa por amostragem. Mesmo não se tratando de um estudo etnográfico, a aplicação dos questionários ocorreram nas localizações espaciais distintas. Sendo assim, a pesquisa se desenvolveu nos cenários no qual esses participantes estão envolvidos histórica e socialmente. Isso nos permitiu vislumbrar duas situações diferentes: de um lado temos a situação descrita nos livros que os pesquisadores indígenas realizaram e que é divulgada,

obviamente, nas aldeias Wajãpi; do outro, a situação descrita nos questionários aplicados e que refletem o conhecimento que o não indígena possui sobre a cultura e grafismo do povo Wajãpi.

Feitas essas primeiras considerações sobre os caminhos percorridos para a aplicação dos questionários, passamos, na sequência, à identificação dos locais onde foram aplicados os questionários, especificamente, os municípios de Santana e de Pedra Branca do Amapari, no Amapá.

2.2.1 Participantes do Município de Santana

Para a coleta dos dados, como já dito, questionários foram aplicados a professores e alunos de duas escolas da Rede Pública Estadual no Amapá, em três momentos distintos. Inicialmente foi feito o contato com a escola, especificamente, com alunos e com a equipe gestora da escola. O segundo foi destinado ao processo de dar ciência aos participantes, do conteúdo do questionário para a aplicação do pré-teste; o último para efetivamente realizar a aplicação do questionário.

O primeiro contato foi estabelecido com uma professora da disciplina de História, de uma Escola Estadual em Santana. Após esse contato, outros encontros foram realizados com a equipe gestora da escola, a fim de acertar todos os detalhes. A escolha das turmas para participarem da pesquisa foi determinada pela equipe gestora da escola, com critérios próprios e internos, que fugiram do domínio da pesquisa. Para isso foram selecionadas três turmas do Ensino Médio, no turno noturno.

Desde os primeiros momentos, a equipe gestora mostrou-se bastante receptiva em relação à pesquisadora, colocando as dependências e materiais da escola à nossa disposição. De igual modo, a professora e os alunos.

A equipe envolvida no processo recebeu com antecedência uma cópia do questionário para leitura e apreciação. Junto receberam também cópia do Termo de Consentimento Livre Esclarecido que foi dado aos alunos antes da aplicação do questionário. Por ter o consentimento da equipe gestora da escola, os alunos que participaram da aplicação dos questionários o fizeram tendo a ciência de que não era preciso se identificar no questionário, quando de sua aplicação.

2.2.2 Os Participantes do Município de Pedra Branca do Amapari

A princípio, os questionários seriam aplicados somente em uma escola, porém, ao chegarmos ao município de Santana e pelos diálogos mantidos com a orientadora dessa pesquisa e a professora de História, surgiu a possibilidade de aplicação dos questionários também em outra unidade escolar, localizada na cidade de Pedra Branca do Amapari, próxima à etnia Wajãpi e a 183 km de Macapá, como citado anteriormente.

Com o consentimento do atual da equipe gestora de uma Escola Estadual em Pedra Branca do Amapari, partimos para a explicação de detalhes sobre a aplicação dos questionários, deixando claras as intenções da pesquisadora. Dessa forma, seguimos para a coleta de dados.

Os participantes dessa escola foram 4 alunos da Educação de Jovens e Adultos (EJA), com idade entre 13 e 16 anos. Apesar de serem em número bem menor que o da escola do município de Santana, alunos e professores foram solícitos em colaborar com o estudo respondendo às questões.

Segundo informações colhidas em conversa informal e previamente anotada, a escola tem alunos indígenas Wajãpi no Ensino Médio que estudam na escola e retornam para as aldeias após o término das aulas. Outra informação obtida foi a de que no quadro da unidade escolar, no período em questão, não havia nenhum professor indígena lotado.

Pedra Branca do Amapari pode ser considerada uma localidade onde existe maior concentração de indígenas Wajãpi. Por esse motivo queríamos perceber o grau de conhecimento que os alunos e professores tinham a respeito desse povo.

Pela distância existente entre a capital do Estado e outros municípios, a população de Pedra Branca do Amapari sobrevive de forma bem simples, ou seja, não usufrui de infraestrutura comum aos municípios mais urbanizados e com quase nenhum atrativo e lazer para a população, de forma geral. Isso faz com a maioria dos alunos encontre na escola, uma forma de sair da rotina, de fazer algo que não seja no âmbito familiar.

2.3 O Estado do Amapá

Pelos dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2015), o Estado do Amapá, uma das 27 unidades federativas do Brasil. Tem como capital a cidade de Macapá e está situado a nordeste da Região Norte, no escudo das Guianas. Seu território é de 142.828,520 km², sendo delimitado pelo Estado do Pará a Oeste e Sul, pela Guiana Francesa a Norte, Oceano Atlântico a Leste e o Suriname a Nordeste. É um dos mais novos estados do país, sendo também o segundo estado brasileiro que mais possui áreas protegidas em seu território.

O Estado tem 766.679 habitantes, sendo o penúltimo estado brasileiro em número populacional, à frente somente de Roraima. A capital Macapá é o município mais populoso com um pouco mais de 400 mil habitantes. Com uma área de 24.730km, o Amapá tem um clima equatorial, quente e úmido, com uma altitude de 15m em relação ao nível do mar e latitude 00° (IBGE, 2015).

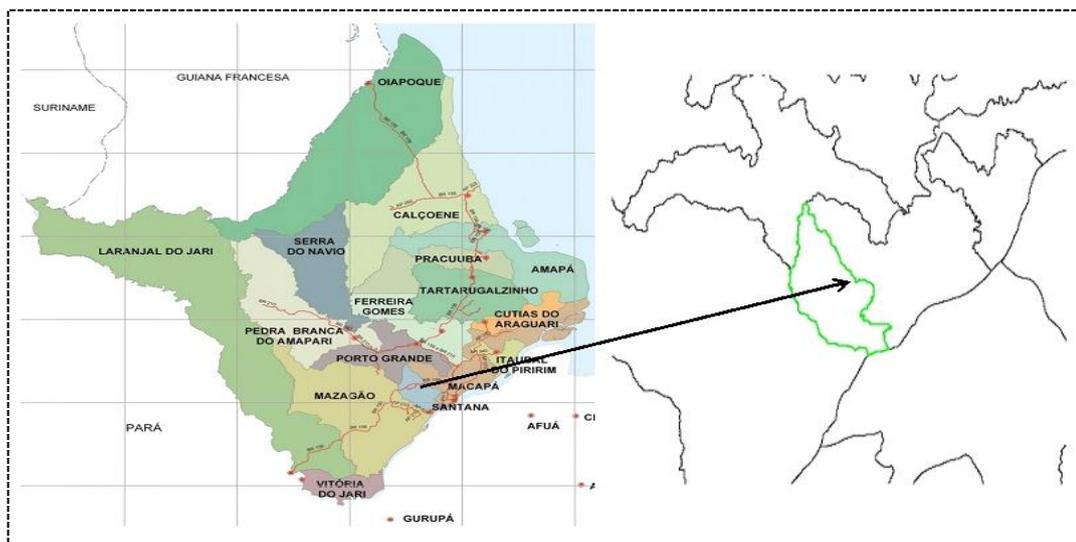
Pelos dados do IBGE (2015), o topônimo Macapá é de origem tupi, com uma variação de macapaba que para os indígenas, quer dizer lugar de abundância de bacabas, um fruto de palmeira nativa da região, muito apreciado pelos amapaenses. A capital do estado, Macapá, é a única cidade que está às margens do rio Amazonas e é cortada pela linha do equador.

2.3.1 Município de Santana

O município de Santana está localizado ao Sul do Estado do Amapá e faz limites com Macapá estando a 27 km da capital, de Mazagão e de Porto Grande. Rodeado por uma vasta vegetação e rios, atualmente o município de Santana do Amapá tem cerca de 120 mil habitantes, em uma área de 1.569,404 km². A maioria da população vive do serviço público e das grandes mineradoras que se instalaram no Estado.

O nome Santana é uma homenagem à santa da Igreja Católica conhecida como Nossa Senhora de Sant'Ana, de quem os europeus e seus descendentes, entre eles Francisco Portilho, eram devotos (IBGE, 2015).

Figura 17 – Mapa da região de Santana, no Estado do Amapá



Fonte: IBGE, 2014.

Segundo Oliveira (2004), com a descoberta das jazidas de manganês em Serra do Navio pelo caboclo Mário Cruz foi instalada a empresa ICOMI. Isso fez com que, em 1956, o município experimentasse um crescimento populacional significativo. Nessa época, teve início também a construção da ferrovia Santana/Serra do Navio, com 194 km de extensão, tendo como principal finalidade, transportar os operários e escoar o minério, devido à inviabilidade de transporte por via marítima. Santana foi elevado à categoria de município por meio do Decreto-lei nº 7369, em 17 de dezembro de 1987.

Conforme Oliveira (2004), após o esgotamento das jazidas manganíferas, que eram muito importantes para a economia do então antigo território do Amapá, se fez necessário buscar alternativas econômicas. Foi assim que, em 1991, alguns políticos amapaenses articularam junto ao Governo Federal a implantação da área de livre comércio de Macapá e Santana, na intenção de impedir que a economia se estagnasse.

No entanto, com a implantação da área de livre comércio houve um crescimento populacional em todo o Estado, resultando em um superpovoamento sem urbanização e, consequentemente, com problemas sociais. Devido à sua posição geográfica e facilidades de entrada, Santana vivencia hoje uma das maiores concentrações de imigrantes do estado e, com esse crescimento, o aumento do núcleo populacional.

Na concepção de Oliveira (2004) por se tratar de uma cidade portuária navegável, em Santana existem vários rios e igarapés importantes como os rios Amazonas, Matapi, Maruanum, Tributário, Piassacá, Vila Nova e os igarapés do Lago e da Fortaleza. A cidade conta com a construção de um cais flutuante que acompanha o movimento das marés do rio Amazonas em suas margens. Por sua profundidade e pela fácil navegabilidade, permite a entrada de navios cargueiros de grande porte, de outros países.

No Município foi construído o principal porto de embarque de pinho para exportação e desembarque de navios, contendo produtos importados. É também em Santana que se localiza o Distrito Industrial do Amapá, à margem esquerda do rio Matapi, afluente do rio Amazonas (OLIVEIRA, 2004).

Oliveira (2004) observa que, no setor primário, a criação de gados bovino, bubalino e suíno; a pesca e a extração da madeira, além da venda de produtos tipicamente nortistas (madeira e açaí), são fatores que contribuem significativamente para o desenvolvimento econômico do município de Santana. Quanto ao setor secundário, o Município mantém sob seu domínio o Distrito Industrial do Amapá, que vive em constante ampliação. Nele funcionam diversas empresas como: Flórida e Equador, fábricas de palmitos de açaí; ISA Peixe (indústria de pescados) e a empresa REAMA (que industrializa a Coca-Cola no Estado); CIMACER (fábrica de tijolos); FACEPA (que trabalha na reciclagem de papel), CHAMPION (responsável pela plantação de pinho), entre outras.

No setor terciário, prevalecem os bares, hotéis, motéis e o comércio, que converge na área de Livre Comércio de Macapá e Santana – ALCMS, que contribuem também na vida econômica do município. Mas é o funcionalismo público que detém as maiores remunerações e que movimentam o comércio (OLIVEIRA, 2004).

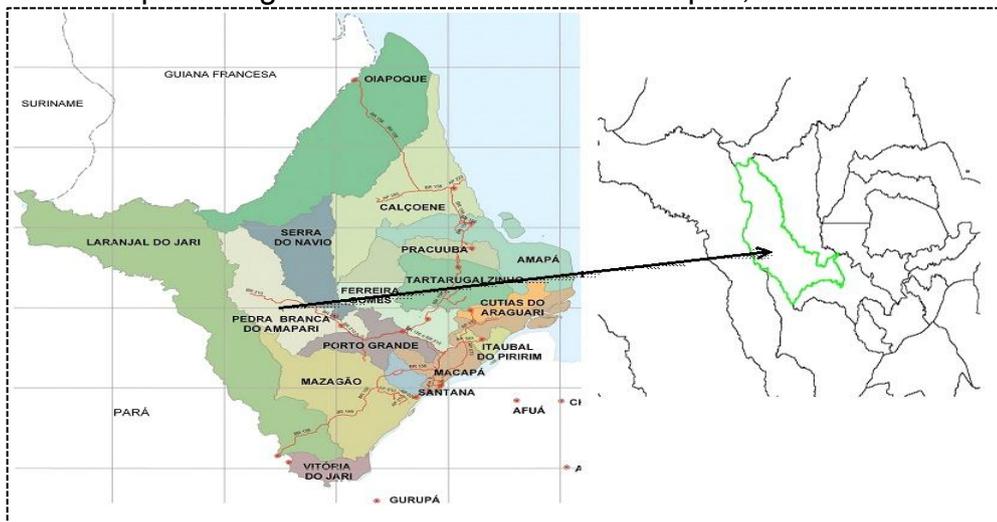
Na culinária destacam-se a tapioca, o tacacá, o vatapá, o açaí, a farinha, os peixes e o camarão do rio doce, que são algumas culinárias muito apreciadas pelos amapaenses e por turistas.

2.3.2 Município de Pedra Branca do Amapari

O município de Pedra Branca do Amapari está localizado a 180 km da capital do Estado do Amapá, Macapá. Foi criado pela Lei nº. 0008, de 01 de maio de 1992.

Limita-se com os municípios de Laranjal do Jari, Mazagão, Porto Grande, Serra do Navio, Oiaipoque e Ferreira Gomes (IBGE, 2014).

Figura 18 - Mapa da região de Pedra Branca do Amapari, no Estado do Amapá



Fonte: IBGE (2014)

Segundo Souza (1995), o nome Pedra Branca do Amapari surgiu da exploração do ouro pelos Samaracás, que eram os negros vindos da Guiana Francesa. Quando de passagem por esta localidade, estes escreviam nas pedras brancas dos rios, como uma forma de identificar por onde passavam. Essa escrita servia também para permitir aos outros que vinham ajudá-los na garimpagem, que não se perdessem. O autor afirma que Pedra Branca é o antigo Distrito de Serra do Navio. Por ser de pequeno porte, sua economia gira em torno da criação de gado bovino, bubalino e suíno; do pescado e da agricultura, com a plantação da mandioca, banana e outros, como mercearias, bares e boates.

No que diz respeito à atração turística, o município apresenta quatro cachoeiras, igarapés, a pesca esportiva do trairão e do curupeté. Atrelado a isso estão os eventos culturais, como: de criação do município no primeiro dia do mês de maio e as festividades de São Pedro em junho, o padroeiro da cidade (SOUZA, 1995).

Pedra Branca tem ao oeste a Serra de Tumucumaque que é um dos pontos mais altos do Estado. Em suas áreas estão também as Terras Indígenas (TI) dos Waiãpi, que é totalmente demarcada. Essa área indígena é objeto de grande atenção pelos organismos nacionais e estrangeiros que são ligados à proteção dos indígenas (IBGE, 2014).

2.4 O Instituto de Pesquisa e Formação Indígena - IEPÉ

O IEPÉ é uma organização não governamental, sem fins lucrativos. Foi fundada no ano de 2002 por profissionais de diversas áreas como antropologia, biologia e outros educadores que já atuavam junto às comunidades indígenas no Amapá e do Norte do Pará. A missão primordial do instituto é contribuir para o fortalecimento cultural, político e o desenvolvimento sustentável das comunidades indígenas do Amapá e do Norte do Pará. Visa fortalecer a gestão comunitária e coletiva, para que os direitos destas populações enquanto povos diferenciados sejam respeitados (IEPÉ, 2012).

Segundo dados emitidos pelo próprio IEPÉ (2012), além de buscar o fortalecimento sociocultural dos indígenas, o instituto faz o monitoramento das políticas públicas indigenistas e ambientais nestas junto a essas comunidades. Sua área de atuação compreende os povos Aparai, Galibi Ka'lina, Galibi Marwono, Karipuna, Kaxuyana, Palikur, Tiriyo, Wajãpi e Wayana, distribuídas em seis terras indígenas compreendidas em Galibi, Juminá e Uaçá no baixo Oiapoque; Parque Indígena do Tumucumaque, Rio Paru D'Este e Wajãpi, com aproximadamente dez mil pessoas habitando em mais de seis milhões de hectares.

O IEPÉ desenvolve trabalhos junto às etnias por meio da construção e implementação de projetos e que demandam as necessidades formuladas pelas comunidades indígenas. Estes trabalhos ocorrem em parceria com os governos, órgãos não governamentais e até cooperação internacional (IEPÉ, 2012).

Conforme o IEPÉ (2012), é possível perceber avanços que esta etnia tem alcançado com os programas implantados e implementados na etnia. Mesmo ciente de que muito já foi descrito e realizado sobre e pelos Wajãpi, ousaria dizer que ainda há muito a ser dito, analisado e registrado sobre as particularidades desse povo com sua cultura e seus grafismos.

2.5 O trabalho de campo

As viagens foram definidas em datas distintas, iniciando no período de 26 a 31 de março de 2015, em que estabelecemos os primeiros contatos com as escolas; de 08 a 18 de abril de 2015, quando aplicamos o pré-teste do questionário, a fim de

observar as possíveis adequações e, de 01 a 15 de agosto de 2015, quando retornamos ao Estado do Amapá para aplicar a versão definitiva do questionário.

A viagem para a aplicação do pré-teste foi programada com data próxima ao período em que, no Brasil, comemora-se o Dia do Índio. Nessa data, é comum as escolas promoverem atividades extraclasse, as quais remontam a história e a cultura dos povos indígenas de forma geral.

2.5.1 As Escolas Estaduais dos Municípios de Santana e Pedra Branca do Amapari

A Escola Estadual do Município de Santana oferta o Ensino Fundamental I e II, Ensino Médio e Educação de Jovens e Adultos (EJA) 1ª e 2ª Etapas. Conta com uma estrutura de 13 salas de aula, e outras destinadas à Coordenação Pedagógica, aos professores, à Direção, além do espaço para cozinha e lanchonete. A área coberta no centro da escola atende aos eventos escolares e outros quando solicitada pela comunidade externa. A escola no período da pesquisa contava com um número aproximado de 972 alunos.

A Escola Estadual em Pedra Branca do Amapari está localizada na região central do município e atua com Ensino Fundamental, Ensino Médio e EJA. Sua estrutura física conta com 12 salas de aula, além de salas para a coordenação, de professores, direção, cozinha, lanchonete, área coberta no centro da escola para eventos da escola e da comunidade local. Nessa escola foram 570 alunos matriculados no ano de 2015.

O período em que foram realizadas as viagens de visita e interação com as escolas foi importante porque permitiu vivenciar o dia a dia da escola em pleno andamento de suas atividades.

Essa interação entre professor e aluno, bem como a aproximação ainda que por alguns dias com o público participante da pesquisa em sua vida escolar, tornaram-se fundamentais para as descrições que ora passamos a fazer. Primeiro pela expectativa que tínhamos em relação à descoberta do grau de conhecimentos que os participantes tinham sobre os indígenas da região. Segundo porque contribuir para que essa comunidade escolar se inteirasse sobre a riqueza de conhecimentos existente nas etnias da região, em especial os Wajãpi, se constituía em responsabilidade social.

Nas duas escolas, foi possível perceber a euforia com que os alunos chegam para as aulas das disciplinas de história, arte e estudos da cultura amapaense. Segundo conversas informais, isso se dá pelo fato de que, sem muitas opções, os adolescentes e jovens encontram na escola uma forma de sair de casa, encontrar e fazer amigos e desestressar da rotina do dia.

2.6 A Aplicação do questionário definitivo

Os questionários definitivos para composição final dos dados foram aplicados por ocasião da visitas-campo, no Estado do Amapá, no período de 01 a 15 de agosto de 2015, nas duas escolas públicas estaduais.

A primeira a nos receber foi a Escola Estadual em Santana, no turno noturno, no 1º, 2º e 3º anos, do Ensino Médio. A segunda foi a Escola Estadual, localizada em Pedra Branca do Amapari, turno noturno, da EJA.

Mesmo em se tratando da aplicação de um questionário, em que o participante recebe seu material já impresso para responder às questões propostas, seu preenchimento nem sempre constitui uma tarefa fácil, tanto para o participante, como para o pesquisador. Além de ter como foco o mundo de outrem e abstrair dele o que pensam ou sabem acerca do tema, a tensão que gera de ambas as partes pode bloquear maiores informações. Isso ocorre pelas expectativas do pesquisador e a forma como os participantes enxergam a pesquisa. O pesquisador espera muitas informações que, o participante pode não ter ou simplesmente não as descreve.

Outro fato que consideramos importante é o processo de intervenção quando da aplicação do questionário. No pré-teste optamos por não interferir, porém, percebemos que, ao longo das leituras para a produção das respostas, surgiram dúvidas que só poderiam ser respondidas pela pesquisadora. Assim, quando da aplicação definitiva fizemos a leitura de todos os questionamentos, tentando explicar as perguntas de várias formas para que não houvesse dúvidas sobre o que queríamos saber.

Nesse momento o papel do professor da disciplina, mesmo sendo um dos participantes da pesquisa, foi de extrema valia, pois fez as considerações com seus alunos, ressaltando que, na condição de pesquisadora, eu não poderia esboçar nenhum tipo de manifestação que os levassem a criar qualquer tipo de opinião sobre o assunto. Esse fato nos proporcionou certo alívio, principalmente porque nossa

intenção naquele momento era coletar o que os participantes sabiam e entendiam sobre a cultura e o grafismo Wajãpi.

2.7 Organização e Interpretação dos dados

As informações obtidas nos questionários aplicados aos não indígenas foram devidamente separadas e organizadas por grupos distintos e seguiram para leitura e organização.

A finalidade dessa organização foi buscar nos grupos possíveis afinidades das informações por grupo, sendo essa uma forma de interpretar o que foi descrito nos questionários pelos participantes.

Iniciamos a organização e transcrição dos dados a partir da não identificação dos participantes. De alguma forma queríamos saber se havia qualquer tipo de relação entre estes grupos e como seria essa relação.

De posse desses dados tivemos condições de correlacionar os resultados com o problema da pesquisa, o que nos permitiu interpretar o grau de (des) conhecimento que o não indígena tem sobre a cultura e arte gráfica indígena Wajãpi, da sociedade amapaense.

CAPÍTULO III

CONSTRUINDO A ANÁLISE DOS DADOS

Para ampliar o *corpus* da pesquisa, sem perder o foco que é descrever a visão que parte da sociedade não indígena amapaense tem sobre a cultura indígena wajãpi, decidimos utilizar um questionário para obtenção de dados de forma a ampliar nossa percepção do objeto. Nesse sentido, como afirma Fairclough (2001), essa ampliação é uma forma comum de fazer com que o pesquisador experimente problemas que vão além das amostras descritas, como por exemplo, o de tentar descobrir se um participante teve maior envolvimento com a pesquisa, diante das questões apresentadas ou até mesmo nas respostas emitidas durante a aplicação dos questionários.

Ressaltamos, portanto, que o presente capítulo pretende constituir uma análise que descreva, de forma interpretativa, os dados que foram possíveis coletar com a aplicação dos questionários. Para tanto, apresentamos a análise dos dados que foram extraídos do questionário aplicado e respondido pelos participantes das duas escolas amapaenses. As perguntas dos questionários estão dispostas em dois blocos, as quais seguem de forma sequenciada, conforme consta no questionário em anexo.

3.1 Descrição dos Dados

Embora os participantes da pesquisa estivessem em locais diferentes e distantes geograficamente um do outro, todas as questões foram elaboradas visando investigar o que cada grupo de participantes conhecia a respeito dos indígenas Wajãpi do Amapá, em relação aos aspectos culturais e gráficos presentes na etnia.

O fato de escolhermos duas unidades escolares em dois extremos se deu na intenção de perceber e demonstrar que o conhecimento a respeito dos grupos indígenas, aqui representados pelos Wajãpi, não se constitui uma barreira para a

aquisição de conhecimentos. E isso ficou muito evidenciado nas respostas obtidas por meio da aplicação dos questionários.

Flick (2004, p.45) afirma que as respostas devem ser reunidas, relacionadas e comparadas entre si no momento da análise. Dessa forma, as respostas foram analisadas levando em consideração a frequência com que cada uma ocorre ao longo de todo processo de aplicação do questionário. Assim, optamos em apresentar as questões propostas no questionário, juntamente com as respostas, na intenção de favorecer a descrição, análise e a interpretação dos dados.

Para início do preenchimento do questionário, cada participante foi convidado a preencher o item 1, correspondente à parte de identificação dos participantes. Isso foi informado pela pesquisadora logo ao anunciar a intenção da aplicação do questionário. Também foi dada a oportunidade para qualquer um dos participantes que não quisesse preencher o questionário, para não fazê-lo. No entanto, não houve nenhuma negativa.

Com base na concepção de Braggio (1998), de que o papel da sociedade brasileira em relação aos grupos indígenas deve ser de um olhar para a necessidade de estudos e registros mais profundos, segue nossa contribuição no sentido de trazer à tona o que alunos e professores pesquisados não indígenas pensam e entendem sobre a cultura indígena, de maneira particular, o do povo Wajãpi.

O questionário foi elaborado com 14 perguntas abertas, as quais, segundo Gil (2008, p. 124), “podem se referir ao que as pessoas sabem (fatos), ao que pensam, esperam, sentem ou preferem (crenças e atitudes) ou ao que fazem (comportamentos)”, dependendo do foco da pesquisa. O questionário foi aplicado a 54 participantes, divididos em três grupos distintos, os quais doravante serão denominados: G1, G2 e G3, assim distribuídos:

- a) **Grupo de Participantes-G1:** composto por 46 alunos do Ensino Médio da Escola Estadual em Santana do Amapá; com idade entre 13 e 22 anos;
- b) **Grupo de Participantes-G2:** composto por quatro alunos da Educação de Jovens e Adultos (EJA) da Escola Estadual em Pedra Branca do Amapari, no Amapá; com idade entre 13 e 16 anos;
- c) **Grupo de Participantes-G3:** correspondente a quatro professores não indígenas do Ensino Médio e da EJA, nas disciplinas de História, Estudos

da Cultura Amapaenses e Artes; com idade entre 30 e 44 anos. É válido ressaltar que um destes professores atuou diretamente como diretor de uma escola indígena Wajãpi em um período passado. Este último grupo, o G3, corresponde aos professores que são lotados nas duas escolas.

As questões **(Q)** foram divididas em dois blocos com suas respectivas perguntas e respostas descritas a seguir.

3.1.1 Primeiro bloco de questões

O primeiro bloco é composto de seis questões (Q1) abertas, em que tratamos diretamente de um dos elementos da pesquisa, ou seja, o grafismo *Kusiwa* como forma de expressão cultural do Wajãpi.

Dessa forma, a **Q1** foi: *Existem etnias (aldeias) nas proximidades de sua cidade ou região? Se, sim, qual ou quais você conhece ou já ouviu falar?*

Obtivemos os seguintes resultados: de 46 dos que fazem parte do G1, 34 afirmaram não saber da existência de indígenas próximos de sua cidade e nem conhecia os Wajãpi; G2 respondeu, em sua totalidade, que conhece e sabe da existência desse povo em sua região, mas só de ouvir falar; G3, que corresponde ao grupo de professores, afirmou com unanimidade conhecer a existência indígena nas regiões do Amapá e não somente os Wajãpi, mas também outros povos indígenas: *“Sim, existem aldeias próximas, como o Wajãpi. Já tive a oportunidade de trabalhar com a educação indígena, mas precisamente no lado Paru de Leste, com o povo Tiriyo e o Aparai”*.

Em relação aos relatos do G1, G2 e G3, obtidos na primeira questão, sobre seu conhecimento de etnias nas regiões amapaenses, percebemos dois pontos em extremos distintos. De um lado estão os que afirmam “não conhecer nada” a respeito de indígenas próximos à região onde vivem; de outro, os que têm conhecimento por ter ouvido falar.

Ao analisarmos essas afirmativas, podemos perceber que alguns fatores podem ser determinantes para o tipo de resposta obtida. Primeiro, a idade entre os três grupos, pois no G1 e no G2 estão os alunos de 13 a 22 anos e no G3 os professores com a idade entre 30 a 44 anos. Segundo, o envolvimento social e, terceiro, a interação entre escola e sociedade.

Entendemos que o G1, por apresentar uma faixa etária menor, demonstrou pouco envolvimento com questões sociais e, por não terem convivência sociocultural com a cultura indígena de sua região, justificam o seu não conhecimento sobre a existência de indígenas em sua região, com respostas como: *“Já ouvi falar, mas não conheço e nunca vi”*; *“Nunca vi um indígena, só na televisão”* ou, *“Pensei que só tinha indígenas no Amazonas”*.

No G2, apesar de alguns participantes comprovarem a pouca idade, percebeu-se a interação histórico-social que pode ser encontrada na convivência escolar pelas datas comemorativas, no âmbito familiar e no meio social em que estes participantes estão inseridos: *“Já vi os Wajãpi aqui em Pedra Branca do Amapari, quando estiveram apresentando um projeto na escola”*; *“Conheço e ouvi falar do Wajãpi aqui de Pedra Branca”*. Percebe-se que apesar do pouco contato com o indígena, o G2 apresentou certa proximidade em relação ao G1.

Ao afirmar que sabe da existência do Wajãpi e de outros indígenas nas regiões do Estado, o G3 reforçou ainda mais a questão da interação de conhecimentos que pode ocorrer na educação, pois, levando em consideração o tempo de convivência social dos três grupos G1, G2, e G3, percebeu-se que o G3 apresentava ter um pouco mais de conhecimento sobre a realidade dos indígenas da região, em relação aos dois primeiros grupos.

Dessa forma, entendemos que, quando se trata de conhecer a história dos povos indígenas e de sua cultura, ainda é pouco o número de não indígenas que conseguem expressar informações mais precisas sobre esses grupos. Essas informações, muitas vezes, ainda soam de forma tímida, justamente por não haver segurança do que se sabe sobre esses povos, mesmo sendo de etnias de sua região.

Isso reforça o que Braggio (2009, p. 98) afirma sobre o desconhecimento que a sociedade nacional tem sobre o índio e sua cultura, o que resulta na omissão dos problemas que estes povos enfrentam desde a colonização do país até os períodos mais recentes. A autora assevera, ainda, que as demais pessoas precisam saber que as populações indígenas e suas línguas fazem parte da sociedade brasileira, sendo, aliás, um peso importante no delicado equilíbrio sociolinguístico, cultural, ecológico e político mundial. Questões como essas reforçam não somente o papel das instituições educacionais, como também a divulgação do material elaborado pelas etnias, os quais não chegam ao conhecimento da sociedade como um todo.

Sobre esse desconhecimento de quem são as pessoas que fazem parte do contexto sociocultural de uma sociedade, podemos conceber pelo menos duas hipóteses. Primeiro, que as produções elaboradas e publicadas pelos indígenas Wajãpi ficam somente para uso da própria etnia e no âmbito da pesquisa. Ou seja, o estudante do Ensino Médio, da EJA e demais modalidades não têm acesso ao material, nem mesmo para conhecimento ou ampliação deste. Uma segunda hipótese é a de que a divulgação do material, sob nosso ponto de vista, de excelente qualidade didática e de informações consistentes que é produzido pelos pesquisadores wajãpi, não ocorre plenamente na sociedade amapaense.

Para a **Q2**, *Você conhece algum tipo de trabalho que é desenvolvido sobre a cultura indígena Wajãpi em sua cidade?*, os resultados obtidos foram os seguintes:

G1, em sua totalidade, afirmou que não conhecia e nunca ouvira falar sobre esse povo e sua cultura: *“Não conheço, mas gostaria de conhecer”*; G2 respondeu que, mesmo estando perto das aldeias, das comunidades Wajãpi, não conhecia nada sobre esse povo, mas que gostaria de conhecer: *“Sabemos dos Wajãpi, mas não conhecemos. Gostaríamos de conhecer”*. O G3 afirmou conhecer pouco sobre os indígenas, com as seguintes respostas: *“Conheço somente o kaxixi”*; *“Não conheço, mas gostaria muito de conhecer, principalmente sobre as pinturas que eles usam”*. Vale ressaltar que no G3, um dos participantes afirmou que na cidade não existem investimentos para a divulgação da cultura indígena Wajãpi, mas que já presenciou exposições feitas pelos próprios índios, quando foi diretor de uma escola indígena Wajãpi, em 2004.

Considerando a afirmação do G1 e do G2, de não conhecerem e nunca terem ouvido falar do povo Wajãpi, podemos perceber que o G1, mesmo morando em área considerada urbana, se iguala de tal forma ao G2, cujos participantes residem nas proximidades da etnia. Isto é, ambos não demonstram ter informação e outros conhecimentos sobre a etnia wajãpi e os demais indígenas do Estado. Isso se evidenciou também quando, em vários momentos, o grupo de Pedra Branca do Amapari solicitava da pesquisadora alguma informação sobre, por exemplo, alguns termos utilizados na composição do questionário, os quais se referiam aos indígenas e sua cultura. Quanto ao G3, apesar de informar que presenciou a exposição da arte e da cultura indígena Wajãpi em um tempo passado, percebeu-se pelos relatos que não havia consistência de conhecimentos sobre o povo em questão, quando esses participantes deram as seguintes respostas: *“Não conheço”*; *“Pelo que sei não*

existem indígenas próximos de nós” (participantes de Pedra Branca); *“Não conheço nada sobre a existência de indígenas nas regiões de Santana”* (participante do município de Santana). Respostas como estas foram maioria nestes dois grupos de participantes.

A não consistência no conhecimento do grafismo e cultura dos povos indígenas da região levou-nos a perceber pelo menos três fatores a respeito. Primeiro, que os Wajãpi não se deixam expostos para o envolvimento cotidiano com o não indígena. Isto é, preferem manterem-se distantes a fim de preservar a cultura de seu povo. Segundo, que eles optam em conservar a distância cultural do não índio, a fim de que não haja maior aculturação interétnica. O terceiro fator diz respeito ao afastamento das duas escolas participantes. A distância não influencia na aquisição de conhecimentos. Isso pode ser percebido pelo fato de os participantes de Pedra Branca do Amapari não terem dados mais precisos sobre os indígenas Wajãpi, que estão localizados nas proximidades de seu município.

Marconi e Presotto (2001, p.233) afirmam que os grupos Karajá e Timbira são mais resistentes à assimilação. Percebemos que o Wajãpi apresenta certa receptividade para com a cultura nacional, o que pode torná-los suscetíveis ao processo de assimilação.

Porém, como assegura Ribeiro (1977), o termo transfiguração étnica⁶ seria o mais adequado para esse tipo de situação, pois o autor entende que o processo de confronto entre as populações indígenas e a sociedade não indígena preenche, de alguma forma, os requisitos necessários para sua persistência como etnia, por meio das alterações que ocorrem no seu substrato biológico, no desenvolvimento humano, na construção cultural e nas formas de relacionamento com a sociedade. Por meio dessa transfiguração, o autor ainda ressalta que muitos grupos foram extintos, mas os que permaneceram até os nossos dias atuais conseguiram sobreviver e continuam sendo indígenas e dificilmente se diluem na sociedade. Obviamente, tomam parte de momentos e situações que lhes envolvem, mas sua identidade permanece indígena.

⁶ Processo pelo qual os povos se fazem e se transformam ou se desfazem. Nenhum índio vira civilizado, o que há é que um povo indígena, mantendo sua indianidade, vai morrendo e, ao lado dele, surge um núcleo humano que cresce à custa dele e que cresce contra ele, que é o núcleo civilizado. Então, assim como não há conversão, não há assimilação. O que há é uma integração inevitável.

Em relação à **Q3**, *Entre as etnias são comuns às manifestações artísticas e culturais. Você já presenciou ou participou de alguma?*, obtivemos os seguintes resultados:

No G1, 45 dos participantes responderam que nunca viram manifestações artísticas ou culturais indígenas. Somente um desse grupo respondeu que viu durante a Expo Feira Agropecuária do Amapá⁷. De quatro participantes do G2, três responderam que nunca viram e não participaram de nenhum tipo de evento dessa natureza; o G3 respondeu em sua totalidade que nunca participou de tais manifestações ou mesmo as presenciou. Deste último grupo, apenas um participante afirmou que o único contato que teve com a cultura indígena foi por meio de artefatos produzidos pelos indígenas e pelas vestimentas e danças, que viu por ocasião de uma visita à Expo Feira Agropecuária amapaense.

Nesse sentido, ao apontar para o fato de apenas uma minoria ter presenciado alguma manifestação artística e cultural dos indígenas em eventos externos, podemos inferir em duas explicações: primeiro pela localização onde ocorre o evento, sendo em uma área urbana entre a capital, Macapá, e o município de Santana. Percebemos que, por estar localizado nessa área, o G1 tem maiores possibilidades de presenciar os eventos culturais e sociais que ocorrem na cidade, como por exemplo, a Expo Feira Agropecuária. O que não é possível para o G2, em razão da distância do município de Pedra Branca do Amapari da cidade de Macapá e Santana.

Uma segunda explicação seria a de que um evento, como a Expo Feira Agropecuária amapaense, em que o foco não é a divulgação da cultura indígena, a tendência é que os indígenas se tornem apenas mais um atrativo no evento, assim como as demais atrações artísticas.

Isso nos leva a considerar que, eventos com foco na ampliação de conhecimentos sobre a cultura indígena ainda são raramente promovidos pela sociedade local ou pelos próprios indígenas. Por outro lado, entendemos que mesmo havendo uma divulgação da cultura e da diversidade dos povos indígenas, em momentos esporádicos como uma Expo Feira Agropecuária ou outro evento dessa mesma natureza, isso não se torna um diferencial para dar conhecimento à

⁷ Evento que ocorre uma vez no ano, sendo destinado à divulgação de microempresas e de empresas de grande porte, como também à divulgação e demonstração da cultura e arte nacional e amapaense, e, dentre estas, a indígena.

sociedade nacional sobre as particularidades das etnias e de sua importância para a nação brasileira.

Tentando entender de quem seria a responsabilidade de divulgação desses conhecimentos, buscamos em Gallois (2000) possíveis explicações que esclarecessem a questão das responsabilidades sociais de evidenciar e divulgar a cultura indígena. Foi preciso lançar um olhar para a questão tutelar do indígena em nosso país. De um lado temos a escola, o Governo, as instituições governamentais e não governamentais nacionais e internacionais, as igrejas, missões e outros movimentos sociais que, distintamente, tratam da temática indígena. Do outro, a fragilidade social e cultural dos povos indígenas, os quais passam de tribais para genéricos (GALLOIS, 2000).

Até a Constituição de 1988 o Estado atribuía a esses povos a condição de “relativamente (in) capazes”, estabelecendo como meta a integração progressiva e harmônica dos índios à comunhão nacional. Para tanto, o dispositivo colonial da tutela foi instituído de forma a outorgar proteção aos índios até que os mesmos adquirissem a condição necessária para serem emancipados, na medida em que se tornassem trabalhadores nacionais despojados de suas culturas de origem. Assim, o projeto integracionista reprimiu durante os modos de vida dos povos indígenas visando a sua assimilação cultural (BRASIL, 2012, p.12).

Conforme Gallois (2000, p. 1), esse quadro de “produção e a difusão de caracterizações atualizadas das sociedades indígenas” deixou de ser privilégio das instituições, pois gradativamente os indígenas, em articulação com agências governamentais ou não, passaram a dar visibilidade à sua própria cultura. Ao apropriarem de novos instrumentos disponibilizados pelo processo global, algumas sociedades indígenas começaram a divulgar seus projetos políticos e culturais, formatando, assim, um novo perfil para os indígenas da atualidade.

Atualmente, os povos indígenas se apropriaram tanto de linguagens artísticas produzidas por distintos segmentos da sociedade ocidental, quanto das tecnologias de informação e comunicação, para veicularem os seus pontos de vista para o mundo, denunciarem os danos que historicamente vêm sofrendo, e reivindicarem o direito de ser e de viver de maneira diferenciada. Assim, passam a divulgar aspectos de suas culturas a amplos setores da sociedade, antes distantes dos seus universos socioculturais, reafirmando as suas identidades étnicas e coletivas, combatendo preconceitos e

estereótipos, e fortalecendo a luta pela efetivação dos direitos diferenciados (MINISTÉRIO DA CULTURA, 2012, p.20).

Nessa perspectiva de Gallois (2000), entendemos que quando o indígena toma a responsabilidade da divulgação de sua cultura, ele dá um passo para a reformulação de concepções que o não indígena tem em relação à sua capacidade de interação e participação social, bem como da própria etnia. O indígena não deve ser visto apenas como uma atração artística em determinado evento, mas como um participante e construtor de cultura e de conhecimentos.

Um exemplo dessa nova postura indígena é a opção por conceber a língua portuguesa como uma segunda língua, ou ainda, a elaboração dos livros que contêm a descrição da cultura, da linguagem escrita, os aspectos ambientais e sustentáveis entre outros, que passaram a ser registrados pelos próprios Wajãpi.

No entanto, ainda em pleno século XXI, o indígena ainda continua sendo visto como uma atração artística em determinados eventos, e dificilmente o vemos como um participante ativo e construtor de uma cultura e de conhecimentos. Grupioni (2009) assevera que é preciso divulgar urgentemente informações corretas e atualizadas sobre esses povos. Isso poderia ser minimizado com o investimento turístico em alguns locais e regiões amapaenses.

Na **Q4** – *Você tem algum conhecimento sobre o grafismo indígena Wajãpi, no Amapá? Se sim, qual ou quais?* – foram obtidos os seguintes resultados:

Todos os participantes do G1 afirmaram não conhecer nada sobre esse tipo de grafismo; em G2, dois afirmaram que já tinham visto e dois disseram que “não”: *“Só vi uma vez quando o governador do Estado esteve no nosso município”*. Ressalta-se que o fato de terem visto apenas uma vez, quando o Governador esteve na cidade de Pedra Branca do Amapari, para inauguração de uma obra, ocasionou a ida dos indígenas Wajãpi para a cidade. O G3 respondeu, em sua maioria, “não” para a pergunta. Apenas um participante afirmou ter visto uma única vez essa pintura no corpo de um indígena Wajãpi, por ocasião de uma apresentação cultural em um evento na cidade de Pedra Branca. Esse indígena estava representando sua etnia.

Sobre essa questão, podemos levantar duas interpretações possíveis. Primeiro, que o grafismo Kusiwa, como descrito no capítulo I, por ter como suporte o corpo humano, é utilizado no cotidiano nas aldeias. Esse grafismo identifica-os como

etnia Wajãpi. No entanto, não é possível ver essa pintura nos indígenas alunos da escola em Pedra Branca. Dessa forma, o não indígena não tem nenhum contato com esse grafismo corporal wajãpi.

Por ser um patrimônio imaterial, que é próprio do Wajãpi, o grafismo Kusiwa quando mostrado no corpo indígena, traduz uma forma de identificação étnica. A descrição gráfica nos corpos acentua a diversidade cultural entre estes. Isso reforça ainda mais as manifestações culturais expressas pelo indígena e ao mesmo tempo, mostra o comportamento do não indígena diante dessa cultura; essa é nossa segunda interpretação.

A presença dos governantes por ocasião de um evento na cidade de Pedra Branca fez com que o povo Wajãpi percebesse a oportunidade que tinha de demonstrar sua identidade, mesmo que para isso tivesse que ressaltar também as diferenças existentes entre seu povo e a sociedade em geral. A aparição deles com vestimentas, artefatos e a pintura corporal reforça sua identidade como sociedade indígena viva. Mesmo que as intenções ultrapassem a identificação, fica evidente que a presença da etnia na cidade, por ocasião da visita do Governador, vai além de uma simples aparição. Há uma espécie de demonstração de poder pela etnia para com a comunidade de Pedra Branca do Amapari.

Fairclough (2001) faz a relação da função identitária da linguagem com o modo pelo qual as identidades sociais são estabelecidas no discurso. No caso da pesquisa, temos de um lado a presença da liderança governamental representando a ideologia dominante, e do outro, a indígena representando um grupo social minoritário, que tem uma identidade, uma cultura, uma língua.

Ainda nessa perspectiva, Hall e Silva (2000) asseveram que tanto a identidade quanto a diferença são criaturas do mundo social, produzidas ativamente no discurso, nos textos e nas interações. Ressaltam ainda esses autores que, por tratar-se de construções simbólicas, tanto a identidade quanto a diferença passam a ser instáveis e sujeitas às relações de empoderamento e de lutas por sua (re) definição. Isso pode gerar relações de poder entre os grupos assimetricamente situados.

A **Q5** consistiu na seguinte pergunta: *Existe algum tipo de evento em sua cidade em que a arte indígena esteja presente com suas expressões artísticas e culturais? Se sim, qual ou quais?* Os resultados apresentados foram:

G1, em sua maioria, afirma que “sim”, durante a realização da Expo Feira Agropecuária do Amapá e das Festas Juninas. Ainda em G1, alguns responderam que presenciaram também nas exposições do Museu Sacaca⁸. G2 respondeu, em sua maioria, que nunca presenciou nenhum evento dessa natureza; G3 respondeu, também em sua maioria, que já presenciou tais manifestações em jogos indígenas e na época da política. Esse grupo ressaltou que na cidade de Pedra Branca não existe um evento social que tenha a exposição da cultura indígena para a sociedade local apreciar. Afirmou também que acredita que algo dessa natureza ocorra somente dentro das aldeias Wajãpi, ou que a falta de apoio do governo seja o impedimento para que a cultura indígena seja divulgada.

Em relação às respostas dadas podemos perceber que mais uma vez acentua-se a presença de atores sociais, como o governo, representando a sociedade local e os indígenas, como grupo minoritário. Essa questão reforça o que foi posto nas questões de número dois, três e quatro, quando as respostas são dadas com base na existência de dificuldades para o deslocamento das pessoas para eventos sociais na capital, assim como se evidenciou a luta velada entre a sociedade e os povos indígenas. Esse motivo faz com que parte da sociedade amapaense não indígena não tenha acesso aos conhecimentos culturais dos povos indígenas localizados no Amapá, em particular, o Wajãpi.

Quanto à **Q6** – *De que forma você vê e entende a postura da sociedade local em relação ao indígena em sua cidade?* – os resultados foram os seguintes:

Um total de 45 participantes do G1 responderam que não entendem e somente um dos questionados respondeu que é “ruim”: *“Entendo que é muito ruim, pois não respeitam os direitos dos indígenas e desmatam as florestas”*. Os quatro participantes do G2 responderam que entendem e que a sociedade no geral “é preconceituosa” em relação ao indígena. Do G3, três participantes responderam que em Pedra Branca do Amapari o indígena não é dominado pelo sistema social e que os resultados dessa relação são satisfatórios, principalmente quanto ao respeito pelos seus direitos.

⁸ É um espaço de histórias, ações museológicas de pesquisa, de preservação e de comunicação do patrimônio cultural amapaense. Sua particularidade é a Exposição a Céu Aberto, construída com a participação de comunidades indígenas, ribeirinhas, extrativistas e produtores de farinha, do Estado do Amapá. O IEPA é órgão responsável por manter vivo os projetos de pesquisa, as exposições e as oficinas pedagógicas que ocorrem diariamente no Museu.

No entanto, um participante desse grupo emitiu uma resposta diferenciada, afirmando que não há valorização por parte dos governantes, pois existe um descaso em relação à educação, à saúde e à estrutura dos alojamentos para os professores e agentes de saúde. Esse participante é professor de uma Escola Estadual de Pedra Branca e também já exerceu a docência nas aldeias wajãpi: *“Bom, na verdade não há valorização por parte dos governantes. Pois, há descaso na educação, saúde e na estrutura dos alojamentos para professores e agentes de saúde. Sem contar na desvalorização dos primeiros habitantes”*.

O G1, ao relatar que o relacionamento entre a sociedade amapaense e o indígena é ruim e que não há respeito aos direitos indígenas, nos possibilitou perceber que a informação repassada se baseava em fatos que os participantes tiveram na mídia local e que não são recorrentes na região. Alguns desses acontecimentos são: a entrada de garimpeiros em terras indígenas, ocasionando confronto entre o indígena e o não indígena; os desmatamentos de florestas que fazem parte das áreas indígenas demarcadas, que também gera conflitos entre as duas partes.

O G2, ao afirmar que há certo preconceito da sociedade para com os indígenas, demonstra a divisão dos papéis exercidos pelos atores sociais e a dominação do primeiro em relação ao segundo. Por ser um grupo de participantes que mora nas áreas próximas às aldeias wajãpi, percebeu-se que essa aproximação, mesmo que esporádica, possibilita a esses participantes observar a reação do não indígena em relação ao indígena.

Nesse sentido, Canen (2001, p. 207-208) ressalta que, para a minimização desse preconceito social, é preciso “reconhecer que a sociedade brasileira é multicultural” e isso “significa compreender a diversidade étnica e cultural dos diferentes grupos sociais que a compõem”. Significa também desconstruir preconceitos culturais que por muitos anos foram impregnados dentro da sociedade.

Para isso, é necessário também reconhecer que existem as desigualdades sociais, econômicas e culturais entre os diferentes grupos existentes na sociedade, considerados minoritários. A autora assevera ainda que, em meio a esse bojo de diferentes relações socioculturais desiguais, a presença da escola pode produzir a exclusão ou inclusão dos grupos, em que os padrões étnicos culturais não correspondem aos da sociedade dominante (CANEN, 2001).

No G3, quando um dos participantes relatou que a relação entre o indígena e o não indígena de Pedra Branca pode ser considerada satisfatória e respeitosa (“*No Estado a política indígena apresenta resultados satisfatórios, principalmente no que diz respeito à proteção dos direitos indígenas*”), isso nos fez perceber que a aproximação do não indígena com os indígenas que habitam as terras já demarcadas pode ser um fator que ajude nessa relação de respeito, pois a convivência ameniza as diferenças que possam estar presentes.

Na visão dos indígenas Wajãpi de Pedra Branca, as ações promovidas no Plano de Ação Wajãpi possibilitaram a organização interna e externa da etnia, bem como o fortalecimento da etnia e de sua identidade em meio à sociedade amapaense (IEPÉ, 2012).

3.1.2 Segundo bloco de questões

Após a aplicação do primeiro bloco de questões, passamos para o segundo, que compreende sete questões abertas, as quais dizem respeito ao grau de conhecimento que uma parte de professores e alunos de duas escolas da Rede Pública do Estado do Amapá tem sobre a educação, a cultura e a linguagem indígena.

Assim, para **Q7**, *Conhece algum tipo de trabalho educacional em sua escola que utilize a cultura indígena como foco? Se sim, qual ou quais?*, obtivemos as seguintes respostas:

No G1, os 46 responderam que não têm nenhum conhecimento sobre esse assunto; os quatro participantes do G2 também responderam que não conhecem nenhuma atividade dessa natureza em sua escola; os quatro participantes do G3, da mesma forma, responderam que não têm conhecimento de um trabalho desse porte sendo desenvolvido na escola, embora fizessem menção da existência de atividades esporádicas que ocorrem por meio de projetos escolares. Um participante do G3 ressaltou, ainda, que percebe que no Amapá as escolas, a Secretaria da Educação, a Secretaria da Cultura e alguns municípios onde tem presença indígena não trabalham com questões culturais indígenas e deixam de lado, principalmente, a cultura desse povo: *“Em outras escolas que já trabalhei, a valorização pelo indígena estava sempre em foco. Mas, existem escolas, secretarias, e municípios que*

acabam esquecendo e deixando de lado o povo indígena. Conheci o Projeto Florestabilidade”.

Podemos perceber que esse tipo de resgate cultural, quando realizado nas escolas, ainda está agregado a datas comemorativas. Muitas atividades realizadas centravam-se em uma espécie de lembrança, como por exemplo, o dia dos pais, das mães, dia do índio, e assim por diante.

A partir da promulgação da Lei 11.645/08, a qual altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, foram estabelecidas as diretrizes e bases da educação nacional para inclusão obrigatória da temática História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena no currículo oficial da rede de ensino, tanto no ensino fundamental e médio, públicos ou privados, como dispõe o Art.26-A⁹. Ficou estabelecida a obrigatoriedade do estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena. Para isso, o inciso segundo acrescenta que esses conteúdos devem ser integrados ao currículo escolar, particularmente nas disciplinas que trabalhem com artes, literaturas e histórias do Brasil. Podemos, dessa forma, conceber que esta obrigatoriedade deva ser pautada por conhecimentos mais profundos.

Não apenas e tão somente garantir nas matrizes curriculares disciplinas que agreguem as temáticas citadas pela lei é necessário. É preciso possibilitar aos professores materiais que contenham com profundidade conhecimentos que não sejam informações rasas sobre os indígenas e negros, também formadores da sociedade brasileira.

Segundo Grupioni (2009), com a aprovação da Lei 11.645/08, que torna obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira e indígena no país, as atividades educacionais culturais que antes eram realizadas esporadicamente com as quadrilhas juninas, o dia do índio e outras, passaram a ter garantia de ensino e aprendizagem dentro do currículo escolar.

⁹ Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e histórias brasileiras.

No caso do Amapá, recentemente, a disciplina Estudos Amapaense e Amazônicos foi inserida na Matriz Curricular, sendo obrigatória e ministrada por um professor da área de História, com especialização mínima nos estudos culturais amapaenses.

A **Q8** foi produzida com base no trabalho desenvolvido pelo IEPÉ, junto aos indígenas Wajãpi do Amapá, sendo: *Você conhece o trabalho que é desenvolvido com os indígenas, pelo Instituto de Pesquisa e Formação Indígena – IEPÉ, aqui no seu Estado?*

G1, em sua totalidade, respondeu que não conhece nenhuma atividade que o Instituto realiza com os indígenas; G2 afirmou resposta idêntica; G3 respondeu, em porcentagens iguais, que “sim” e “não”, ressaltando apenas um trabalho que foi desenvolvido em uma aldeia Wajãpi, no ano de 2008, sem, no entanto, especificar o tipo de trabalho realizado.

Como já descrito nesta dissertação, o IEPÉ atua há mais de dez anos dentro do Amapá. Tem como missão primordial contribuir para o fortalecimento da cultura, da política e do desenvolvimento sustentável das etnias, além de assessorar tecnicamente as comunidades indígenas no Amapá (IEPÉ, 2012). O Instituto atua também na perspectiva da construção de alianças entre o indígena e o não indígena, os quais vivem no entorno das terras indígenas demarcadas, como é o caso dos castanheiros e assentados. A intenção dessa aliança é estreitar o elo entre esses, a fim de gerar o respeito aos direitos indígenas enquanto populações diferenciadas (IEPÉ, 2012). O Instituto desenvolve um papel importantíssimo entre os povos indígenas no Amapá. Porém, percebemos que tanto os professores quanto os alunos participantes da pesquisa não conhecem o trabalho que é desenvolvido pelo instituto.

Das respostas obtidas, percebeu-se que o material publicado pelo Instituto não chega até às escolas, principalmente na escola localizada em Pedra Branca do Amapari, a qual está localizada na mesma região das terras indígenas Wajãpi. Vale lembrar que as escolas rurais não têm acesso facilitado para chegar até ao IEPÉ, o qual está localizado na capital, Macapá, o que pode ser também um fator a ser levado em consideração para esse desconhecimento.

Consideramos que essa ausência de informações gera, no mínimo, um desconhecimento, tanto do trabalho realizado pelo Instituto quanto dos saberes culturais indígenas contidos nas publicações. E, ainda, que o fato de professores e

alunos não terem o contato com informações mais precisas pode desmotivá-los, ocasionando um descaso em relação à beleza e profundidade cultural do indígena.

A **Q9** indagou: *Você tem conhecimento sobre a forma como é desenvolvido algum tipo de trabalho educacional que envolva a cultura indígena nas escolas de sua região? Se sim, como isto ocorre? Se não, você sabe o porquê isso não acontece?*

De 46 participantes do G1, 42 responderam que não tem visto isso ocorrer em sua escola e que, quando ocorre, o tema é tratado pelos professores como um tipo de folclore ou lenda, dando maior ênfase à comemoração do Dia do Índio. Os quatro participantes do G2 afirmaram que uma atividade desse tipo só é trabalhada pelos professores na semana em que se comemora o Dia do Índio pelo calendário escolar. Os quatro participantes do G3, que são os professores, responderam que ocorrem atividades educativas por meio de projetos escolares, cujo objetivo é mostrar que o indígena é uma pessoa comum como os não indígenas e que já existem indígenas nas profissões de professor, advogado, deputado e prefeito, como o da cidade de Pedra Branca do Amapari. Os participantes desse último grupo ressaltaram que esse trabalho é realizado nas disciplinas de Língua Portuguesa, História e Artes por meio de textos, poesias, desenhos, cartum e outras atividades.

Sobre esse posicionamento dos três grupos, podemos evidenciar o papel de cada um: o professor e o aluno. Como ressaltado na sétima questão, as questões culturais afro-brasileiras e indígenas dentro da educação são de obrigação das unidades educacionais desde o ano de 2008. Apesar de já terem passado oito anos de publicação da Lei 11.645/08, na Matriz Curricular de ambas as escolas participantes, percebemos a garantia de sua aplicação na forma de disciplinas que contemplam a temática, mas sem efetivação.

Porém, não podemos deixar de perceber que nas respostas do G1 e G2 ainda permanecem as atividades escolares voltadas para um dia específico da temática indígena, como garantido no calendário do Brasil. Fica evidenciado que a desconstrução ou a quebra de modelos ainda é um dos obstáculos para que uma mudança social ocorra de fato. Esse fator já era esperado, como ressalta Grupioni (2009, p.1):

[...] a lei terá baixa eficácia se não for acompanhada de um esforço por parte do MEC para fazer com que os Sistemas de Ensino a implementem. Isso exige, por exemplo, que o próprio MEC cuide

para que os livros didáticos efetivamente incorporem uma nova perspectiva sobre a história e a presença indígena no passado e no presente do país, e que incentive programas de formação que possibilitem aos professores estratégias para uma nova abordagem da temática indígena na escola. Sem isso, é mais uma lei que não vai pegar ou surtir efeito [...]

O que Grupioni (2009) já previa de fato se concretizou e ainda ocorre nas escolas e instituições de ensino público e privado. Segundo esse autor, para a elaboração dessa lei não houve qualquer tipo de debate, consulta pública ou discussão sobre sua essência. Até os próprios movimentos indígenas foram pegos de surpresa com a promulgação da lei. No entanto, esse autor faz uma crítica às leis que são produzidas e promulgadas no Brasil, asseverando que boa parte tem baixa efetividade ou simplesmente não são cumpridas.

A questão **Q10** trata da divulgação de algum projeto na área indígena: *Em sua cidade já houve a implementação e divulgação de algum projeto na área indígena? Se sim, qual ou quais? Se não houve, você conhece o motivo para que isso não ocorra?* Os resultados obtidos foram os seguintes:

Do G1, 38 dos participantes afirmaram que “sim”, somente na semana do Dia do Índio. Entretanto, seis participantes responderam que nunca viram projetos nessa área sendo realizados em sua região. O G2, de forma unânime, respondeu que não presenciou nenhum projeto dessa natureza em sua escola, nem na região. Todos os participantes do G3 responderam que no passado sim, mas que atualmente isso não acontece. Esse grupo ressaltou que, no ano de 2014, em Pedra Branca do Amapari, foi desenvolvido um projeto escolar, juntamente com o Wajãpi, denominado de “Florestabilidade e Divulgação da Cultura e Artesanatos Wajãpi”, sob a direção dos indígenas.

As respostas dadas pelos participantes do G1 e G2 identificaram-se no quesito de não terem presenciado ou participado de algum projeto na área indígena. A maioria das colocações desses dois grupos recaiu nas questões sétima e nona, quando o questionamento focalizou a elaboração e implementação de atividades, eventos, projetos escolares ou outros dessa ordem, com a sociedade indígena e não indígena, na intenção de troca de conhecimentos.

Em relação às respostas do G3, fica evidente a ausência de projetos que focalizem os conhecimentos culturais dos indígenas. As informações que a

sociedade nacional como um todo tem sobre o indígena ainda é considerada insignificante diante da grandiosidade de saberes que esses povos possuem. Conforme Grupioni (2009), ainda nos encontramos distantes de um cenário em que os povos indígenas possam ser respeitados de forma íntegra ou de serem reconhecidos como pessoas capazes de opinar sobre seu futuro. Esse autor ressalta que isso tem relação direta com a falta de informações sobre esses povos, tanto nas questões do processo histórico como nas políticas adversas ao indígena.

Sobre essa falta de informações, Gallois (2000, p.3) assevera que o problema se converge em “encontrarmos alternativas metodológicas” para tratar positivamente do “encontro e do diálogo que as sociedades indígenas mantêm com nossa história e com nossas representações sobre os índios”. Ainda que a rica diversidade histórica e contemporânea do Brasil indígena continue sendo desconhecida pela maioria dos brasileiros.

A presença do indígena na escola para desenvolver um projeto que diz respeito ao reflorestamento, à divulgação de sua cultura e de artesanatos, demonstra que esse indígena não se sente inseguro em apresentar-se ao público que não seja o seu costumeiro. Demonstrar para o não indígena que o povo Wajãpi está preocupado com o meio ambiente e ao mesmo tempo mostrar que eles sabem também pesquisar e descrever o que estão fazendo em prol de suas terras tem sido a forma que os líderes e professores indígenas têm usado para demonstrar à sociedade que eles já exercem certo poder sobre aquilo que é deles por direito. Reforça também sua identidade e aspectos culturais que existem entre eles e o não indígena.

Isso ficou evidenciado no Plano de Ação Wajãpi (IEPÉ, 2012, p. 26) em que o próprio povo estabeleceu metas a serem cumpridas, com a finalidade de suprir alguns problemas internos como: o reflorestamento dentro dos limites de suas terras, a entrada de mineradoras e garimpeiros e a forma adequada de usar os recursos disponíveis dentro das terras wajãpi. Para isso, o plano de ação wajãpi denominou alguns objetivos e projetos como “Floresta Viva, com toda sua riqueza”, “A Terra Indígena Wajãpi cem Invasores”, “A Boa Saúde dos Wajãpi”, entre outras atividades.

Com isso, percebemos que, além de tratar das questões internas de responsabilidade de cada aldeia, ensinando-os a manejar os recursos naturais extraídos das terras wajãpi, a liderança dos indígenas juntamente com os

professores indígenas e parceiros estabeleceram metas para divulgação de seus projetos:

- [...] Pesquisar, explicar e voltar a usar as formas tradicionais de calcular o tamanho das roças conforme a necessidade da família. Aumentar as pesquisas dos Wajãpi sobre práticas que garantam que os lugares bons para fazer roça não vão acabar.
- [...] Produzir materiais de divulgação interna sobre as leis ou acordos ambientais dos Wajãpi relacionados com a caça.
- [...] Divulgar para a sociedade que os Wajãpi não querem mineradoras trabalhando dentro da TIW. Mobilizar o movimento indígena (Coiab, CIR, FOIRN, Hutukara, etc.) e parceiros indigenistas para buscar aprovação de leis que garantem o poder de decisão dos povos indígenas sobre mineração em suas terras.
- [...] Divulgar para o governo e para a sociedade os problemas de invasão na TIW.
- [...] Fazer fiscalização dos limites e expulsar invasores.
- [...] Controlar mais a entrada da TIW de pessoas e carros pela estrada.
- [...] Capacitar alguns Wajãpi para coleta de água, terra e outros materiais em lugares degradados pelos garimpeiros.
- [...] Fazer palestras e reuniões nas aldeias explicando o que fazer para não pegar DST e AIDS.
- Produzir materiais de divulgação interna sobre os problemas do consumo de alimentos e bebidas dos não indígenas.
- [...] (IEPÉ, 2012, p. 24-34)

Existem outras metas que foram estabelecidas, mas não estão citadas aqui. Percebemos que existe certo esforço da etnia em manter suas tradições, sua forma de vida e de linguagem como herança para as futuras gerações. Mas também evidenciado que os planos traçados para atender as demandas da etnia estão interligados com a necessidade de manter o não indígena distantes dos limiares das terras indígenas wajãpi, bem como de não estreitar as relações com o não indígena.

Para aprofundarmos sobre a questão do grafismo Wajãpi, aplicamos a **Q11**: *O grafismo indígena Kusiwa, no Amapá, é uma forma de expressão nativa dos indígenas Wajãpi que é transmitida de geração a geração. Seus traços podem estar nos artefatos, nos objetos, no corpo e nos ornamentos indígenas. É um grafismo que está em constante movimento, pois seus significados mudam conforme o desejo e a situação em que seu autor se encontra. Além dos Wajãpi outras etnias utilizam de um tipo de grafismos para perpetuação de sua cultura e linguagem. Algumas com o passar do tempo, perdem esse tipo de expressão. Você sabe por que isso acontece?*

A maioria dos participantes dos grupos G1 e G2 afirmaram que não conhecem, nunca viram ou ouviram falar desse tipo de grafismo, nem como arte, nem como forma de linguagem: *“Não sei. Não conheço esse grafismo”*. *“Não sei, mas acho que eles estão perdendo por causa do contato com o não indígena”*. *“Quando o indígena vem para as escolas da cidade, isso faz com que eles percam um pouco da sua identidade, da sua cultura”*.

Como pode ser observado, os participantes acreditam que este desaparecimento se deve ao convívio com a sociedade urbana, referente à busca por outros interesses e facilidades do não indígena, como as tecnologias, os transportes, os tipos de alimentos. Outra causa apontada por esses participantes seria o fato de os indígenas estarem saindo de suas aldeias para estudar em escolas não indígenas, envolvendo-se com a cultura urbana e abandonando seus costumes. O G3, com quatro participantes professores, foi unânime em responder que isso tem ocorrido pelo fato de os indígenas estarem valorizando outras culturas e não mais a sua, em razão da intensa troca de informações e de objetos entre o indígena e o não indígena.

Sobre essas informações, podemos inferir em duas questões que julgamos relevantes para análise. A primeira diz respeito ao não conhecimento dos não indígenas sobre os planos e ações que os Wajãpi têm no intuito de preservar sua cultura e língua. Segundo, que a saída do jovem wajãpi das aldeias para cursar o ensino médio constitui-se um dos problemas que este povo têm enfrentado e, portanto, têm buscado soluções para evitar o contato do jovem indígena e a sociedade não indígena.

Percebe-se pelas descrições das ações no Plano de Ação pelos Wajãpi, assim como por outras publicações indígenas, que o fator contato ainda se constitui uma das razões para que o Wajãpi tenha outro tipo de comportamento em relação ao cuidado com a divulgação de sua cultura.

“Faz muito tempo, desde o começo da existência da organização que representa os Wajãpi, que chamamos Apina – Conselho das Aldeias Wajãpi, que estamos lutando e defendendo os nossos direitos para garantir um bom atendimento pelos governos federal, estadual e municipal. Nós já estamos trabalhando na melhoria da qualidade do atendimento nas áreas de educação e saúde. Mas estamos vendo que sem respeitar a cultura wajãpi, sem proteger a nossa terra sem fortalecer a nossa organização política, o trabalho dos governos junto com os Wajãpi não vai dar certo” (IEPÉ, 2012, p.6).

Os interesses são diversos, como os que foram citados pelos participantes, porém, é válido ressaltar que esse processo de trocas culturais é bem mais complexo do que se possa imaginar. O Wajãpi atualmente conta com grandes conhecimentos tecnológicos do mundo globalizado. A mídia tem sido uma grande aliada na exploração e apreensão de informações diversas de interesse do povo, assim como a formação de professores indígenas, os quais têm adquirido novos conhecimentos e repassado para a etnia.

Thompson (1998), ao descrever sobre a mídia na construção reflexiva de identidades, enfatiza que, com seu desenvolvimento, os atores sociais passaram a ter acesso a outros tipos de materiais simbólicos, os quais, quando incorporados no projeto de autoformação do indivíduo, geram outras formas de pensar e conceber conhecimentos.

Nesse sentido, podemos entender que a interação entre as culturas indígena e não indígena, tendem a gerar certa mudança individual e, posteriormente, coletiva e que isso é inevitável. Ao se apropriarem desses recursos, o indivíduo, sendo indígena ou não, começa a adquirir novas habilidades e a colocá-las em prática em algum momento de sua vida.

Entendemos que essa mudança já pode ser visível no indígena Wajãpi, ao demonstrarem-se aptos na utilização das mídias, da escrita e da gestão tribal, conforme evidenciado nos livros publicados. Eles contam sua trajetória histórica, sua cultura, seus mitos, medos e domínio de mais conhecimentos culturais da sociedade urbana.

Gallois (2011), ao relatar historicamente sobre a constituição da demarcação das terras indígenas wajãpi, inseriu algumas preocupações que os chefes indígenas já demonstravam em relação ao contato do indígena com o não indígena. Uma dessas preocupações está relacionada diretamente aos atrativos que os jovens indígenas veem na cultura urbana e isso faz com que deixem de apreciar sua própria cultura em detrimento de outra.

O que percebemos no caso dos Wajãpi é que estão utilizando vários objetos e produtos industrializados do não indígena, a começar pelas canetinhas, papel, pranchetas e outros, que são facilmente utilizáveis para suas pesquisas escritas. Isso tem causado muitas transformações sociais e culturais dentro da etnia (GALLOIS, 2011).

Em relação à **Q12**, *Os grafismos indígenas Wajãpi fazem parte da história de um povo. Até os nossos dias, essa arte tem sido preservada pelos próprios indígenas. Os mais velhos afirmam que, com a entrada da cultura urbana nas aldeias, por meio das tecnologias, dos programas educacionais e outros fatores, o povo tem enfrentado um problema, pois, ao tentarem repassar a cultura do povo para os jovens, estes ficam resistentes e acabam não aceitando muito bem. Você concorda com essa afirmativa?*, obtivemos as seguintes respostas:

Do G1, 18 responderam que isso ocorre devido ao fato de o indígena estar buscando novos saberes e que sente vontade de conhecer coisas que não são usuais nas aldeias. Tais coisas acabam se tornando atrativas, arrastando-os para a sociedade urbana, pois quando sabem que podem participar do que a sociedade urbana oferece, preferem optar pelas facilidades e a modernidade que julgam que o não indígena possui.

Esses participantes do G1 ressaltam que, como os tempos atuais estão evoluídos, os indígenas são atraídos para a cultura do não indígena à procura de novas coisas, tal como qualquer ser humano: *“Os indígenas que são jovens passam a ter outros conhecimentos e outras diversões e já não mais querem permanecer nos costumes das aldeias”*; *“O indígena está buscando coisas novas, pois é um brasileiro como outro qualquer”*; *“Entendo que antes de existir a tecnologia era mais fácil passar para os jovens os conhecimentos da etnia, mas agora, as crianças já nascem com a tecnologia dentro das aldeias”*. Desse grupo, 28 participantes responderam que não entendem muito bem porque isso acontece ou como ocorre.

Os quatro participantes do grupo G2 responderam que não entendem porque isso acontece, mas entendem que os indígenas estão perdendo sua identidade: *“Não entendo, mas percebo que os jovens indígenas estão perdendo sua identidade [...] as roupas, o uso de celulares, de computadores, etc.”*.

Três participantes do grupo G3 afirmaram que esse desinteresse decorre, principalmente, das facilidades proporcionadas pelas invasões do não indígena às aldeias e, com isso, os indígenas mais novos tornam-se arredios à sua própria cultura, porque acreditam que a sociedade urbana proporciona melhor qualidade de vida. Esse fator pode, ainda, ser mais acentuado pela entrada autorizada dos professores e agentes de saúde não indígenas para trabalhar dentro das aldeias: *“A presença do agente de saúde, dos professores e outros não indígenas nas aldeias, acabam influenciando os jovens, que ficam encantados com muitas coisas,*

principalmente as tecnologias” “Outra coisa é que eles agora estão conectados, e isso faz com que tenham outras coisas em mente”.

Conforme APINA & IEPÉ (2009, p. 80), quando os professores pesquisadores wajãpi estavam elaborando o livro *Kusiwarã*, chegaram à conclusão de que a entrada do não indígena nas aldeias é um fator que influencia muitos jovens indígenas. Esses jovens passam a sentir vergonha de usar as pinturas na presença do não indígena e isso também é reforçado por muitos adultos quando afirmam que o não indígena acha “feio” a pintura feita com urucum e jenipapo. Nesse sentido, esse grupo de professores pesquisadores ponderou a possibilidade de distribuir nas aldeias o livro sobre o grafismo, porém, chegaram à conclusão que isso não bastaria para mudar a situação de desinteresse pela cultura da etnia.

Dessa maneira, ao pensarmos nas razões que podem estar inferindo para que alguns indígenas estejam deixando de lado sua cultura, podemos indicar pelo menos duas: o contato envolvente com a sociedade urbana com seus atrativos e a apropriação de novos saberes pelos indígenas, o que permite uma mudança na forma de pensar e de agir.

Vidal (2007) afirma que o contato realizado com a sociedade urbana ou o interétnico pode também resultar em um movimento contrário, estimulando à produção da arte tradicional dos grupos que necessitam de afirmação de sua identidade cultural. Isso também pode ser percebido pelos relatos dos professores indígenas, que ao analisarem os problemas, encontram como solução para este tipo de problema o reforço da identidade wajãpi por meio dos registros em livros.

A **Q13** problematizou: *Você já ouviu falar ou tem conhecimento sobre a arte Kusiwa dos Waiãpi, um grafismo corporal? Sabe que ela é considerada patrimônio imaterial da humanidade e que tem um registro pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-IPHAN? Os resultados foram:*

G1, em sua totalidade, afirmou não ter nenhum conhecimento sobre o grafismo Wajãpi, assim como sobre seu registro no IPHAN; G2, de igual modo, respondeu que não conhece nada a respeito dessa arte, nem seu registro; G3 assevera, em sua maioria, também não ter conhecimento alguma sobre essa arte e seu registro. Esse grupo, G3, ressaltou que, no Município de Pedra Branca do Amapari, não há qualquer tipo de evento voltado para o povo Wajãpi e que muitos indígenas dessa etnia estão cursando o Ensino Médio em escolas do Município.

Assim, estão tomando mais espaços na sociedade local e tendo acesso a cursos e tecnologias oferecidos pelo não indígena.

Como descrito no capítulo I, o grafismo *Kusiwa* foi registrado pelo IPHAN como um bem imaterial pertencente aos Wajãpi. Esse grafismo tem como suporte principal os corpos, mas pode ser elaborado e visto em artefatos indígenas. Seu registro também pode ser encontrado em publicações como: *Kusiwarã, o Dossiê 2* e *Kusiwa: pintura corporal*, entre outros.

Conforme Vidal (2007), a arte indígena no contexto da etnia, funciona como um meio de comunicação, de onde vem força, autenticidade e valor estético. Podemos perceber, no entanto, que no caso do Wajãpi, sua exposição fica restrita ao contexto da etnia. Não há divulgação ou exposição dos livros publicados pelos professores pesquisadores nas duas escolas participantes da pesquisa. Sua exposição, quando ocorre, é no âmbito das aldeias e em eventos que tenham o indígena Wajãpi.

O livro *Kusiwarã* (2009) foi elaborado por alguns professores wajãpi. Esses esclarecem que, ao organizarem os dados para esta publicação, a intenção principal foi dar suporte às atividades de valorização interna das aldeias Wajãpi. Agregado a este objetivo também estava o desejo de difundir junto ao não indígena algumas particularidades do grafismo Kusiwa. Por isso, o livro consta de partes textuais em língua portuguesa (APINA & IEPÉ, 2009, p. 80).

Ainda sobre as particularidades do grafismo Kusiwa, a **Q14** faz referência ao selo especial de 2014 para representar a cultura brasileira em que questionamos: *Você tem conhecimento de que os Wajãpi têm um selo dos Correios feito para uma edição especial de 2014, quando concorreram com outros tipos de patrimônios históricos do Brasil e foram vencedores? Se “sim”, como você passou a ter essas informações?* As respostas obtidas foram as seguintes:

O G1 respondeu, em sua totalidade, que não teve conhecimento dessa premiação e que nunca viu tal selo; G2, em sua maioria, afirmou que nunca ouviu falar sobre esse assunto; todos os participantes do G3 responderam que, infelizmente, não tinham conhecimento dessa informação e que fatos como esses, isto é, que envolvem as manifestações da cultura, língua, arte, dos povos indígenas, nunca são divulgados, nem pelos órgãos municipais, tampouco pela mídia regional.

Ao elaborarmos essa questão tínhamos em mente a possibilidade de ampliar o número de participantes, chegando até outros grupos sociais, pois a intenção era

perceber até que ponto os meios de comunicação de massa produzem e divulgam a cultura indígena de forma positiva e não apenas quando há algum tipo de manifestação ou reivindicação indígena ao governo.

Pelas respostas dos participantes poderíamos afirmar que não houve qualquer tipo de manifestação pública em relação à premiação dada aos Wajãpi, por ocasião da escolha de seu grafismo para representar a cultura indígena brasileira. No entanto, informações obtidas em portais online de notícias locais sobre o selo e a premiação descrevem o evento de premiação do Programa Anual de Selos Comemorativos e Especiais de 2014 e relatam, ainda, sobre o período de circulação nacional (até o final de 2017) em que os selos irão permanecer nos Correios e o total de tiragem que é de 600 mil unidades (MONTEIRO, 2014).

Figura 19 - Selo Comemorativo de 2014 – o grafismo *Kusiwa*



Fonte: <https://filatelia77.com/2014/11/25/nova-emissao-brasil-arte-indigena-kusiwa-wajapi/>

A imagem do selo premiado é assinada pela indígena Katirina Wajãpi e foi cedida pelo Conselho das Aldeias Wajãpi Apina, por meio do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. O selo mostra a grafia dos nativos que reproduz o modo de conhecer, conceber e agir sobre o universo wajãpi. O selo foi arte-finalizado por meio de computação gráfica.

A análise que fazemos desses dados é que a difusão da cultura indígena brasileira ainda é tímida. Segundo Grupioni (2009), o indígena quase sempre é visto com base no passado colonial e de forma secundária. Para esse autor, é comum presenciarmos os povos indígenas sendo apresentados pela negação de traços culturais significativos como a falta de escrita, falta de governo, falta de tecnologia para lidar com metais, entre outros.

Conforme Marconi e Presotto (2001), esse quadro é típico de um país em que o capitalismo se expande de forma avassaladora. Não é otimista a posição das autoras levando em consideração que essa expansão capitalista tende a forçar o desaparecimento, lento ou rápido, dos grupos indígenas no Brasil.

No Plano de Ação Wajãpi, a etnia Wajãpi se propõe a mostrar um pouco de seus conhecimentos ao não indígena, com a finalidade de dar entendimento sobre a vida, a cultura e o trabalho indígena. Ressalta que a intenção não é trocar o conhecimento indígena pelo não indígena e, sim, fazer com que o não indígena perceba a diferença que há entre os povos, em sua forma de viver e consiga respeitar o que é do indígena (IEPÉ, 2012, pp. 10-11).

Conforme o entendimento de Grupioni (2009), a Lei 11.645/08 serve de instrumento para a prática obrigatória no currículo escolar. Seu cumprimento, no entanto, é algo que a lei escrita não o fará. Somente indivíduos motivados poderão fazê-lo e a escola é o local ideal para criar novos conceitos e novas formas de pensamento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação foi o resultado de um trabalho de pesquisa, desenvolvido junto a alunos e professores não indígenas amapaenses, em que descrevemos sobre o grafismo e a cultura indígena do povo Wajãpi, os quais estão localizados no Estado do Amapá, em terras demarcadas no Município de Pedra Branca do Amapari, próximo ao Parque Nacional do Tumucumaque.

Os estudos tiveram como base a cultura e grafismo da etnia Wajãpi, tendo a finalidade de compreender e descrever como parte da sociedade amapaense não indígena, compreende e internaliza a cultura dos indígenas nas regiões do Amapá, em particular, o Wajãpi.

Esclarecemos que, devido à distância da pesquisadora com o grupo de participantes, não foi possível observar e fazer outras anotações do convívio escolar dos alunos e professores. Assim, as informações aqui apresentadas foram consideradas suficientes para uma interpretação prévia, ou para um possível seguimento da pesquisa, em certo momento.

Procuramos, em cada capítulo, apresentar partes do trajeto que foi seguido ao longo da pesquisa. Iniciamos com a descrição histórica do Brasil indígena, em que focamos nos aspectos da formação de uma população diversificada, desde o período colonial. Seguidamente descrevemos o indígena do Wajãpi dos séculos XX e XXI, como objeto principal desta pesquisa, com sua cultura, sua língua e sua história política e organizacional.

O objetivo de situar a etnia Wajãpi em seu contexto atual foi mostrar que a cultura e o grafismo Kusiwa estão vivos dentro da cultura desse povo e fazem parte de sua história, assim como em outras etnias que habitam as terras brasileiras, em lugares distintos. Acreditamos que ao descrevermos a visão que uma parte dos não indígenas amapaenses tem sobre o grafismo Kusiwa, consistiu-se de grande relevância, pois demonstra a forma como estes concebem o indígena da região.

Nessa perspectiva, as discussões desenvolvidas nos capítulos II e III, se realizaram na descrição das informações emitidas pelo não indígena amapaense, aqui representado por professores e alunos de duas escolas da rede pública de ensino, sobre os indígenas Wajãpi, bem como parte do que os livros elaborados pelos professores da etnia trazem como forma de registro da etnia wajãpi.

Dessa maneira, interpretar as questões respondidas pelos professores e alunos, participantes da pesquisa, oportunizou-nos outra visão sobre a difusão da cultura e dos grafismos wajãpi em meio à sociedade local. Percebemos que, levando em consideração que as escolas se constituem fomentadoras de saberes diversos dentro da sociedade, a cultura indígena ainda é pouco explorada no sentido de dar aos alunos, informações mais precisas e reais sobre esse povo.

Assim, não com a intenção exaustiva de interpretar o objeto em questão nesta dissertação, encerro estas considerações finais pontuando algumas questões que julgo importante.

Primeiro que, ao elegermos dois locais distintos para a aplicação dos questionários, o fizemos na intenção de perceber se havia ou não alguma diferença de conhecimentos entre os participantes da zona urbana, município de Santana e os participantes do município de Pedra Branca do Amapari. Estes últimos dentro das proximidades das terras indígenas Wajãpi e os de Santana, distantes de qualquer tipo de contato com os indígenas, próximo da capital, Macapá.

Esse fato nos levou a considerar que mesmo estando mais próximos aos indígenas, os participantes não indígenas de Pedra Branca do Amapari não demonstraram ter maiores conhecimentos sobre a cultura e os grafismos Wajãpi, em relação aos participantes de Santana. Isso prova que, estar próximo ou não de uma etnia, não faz com que tenhamos mais conhecimentos sobre eles. Demonstra que para isso é preciso interação e apropriação de material que promova esse conhecimento. Também não indicou-nos que para a aquisição de conhecimentos não basta estar ao lado de quem os tem. O conhecimento precisa ser partilhado e quem recebe precisa estar aberto para uma nova aquisição. Em relação ao saber cultural e gráfico do indígena Wajãpi, ou saberes culturais de outras etnias é preciso que o não indígena entenda a forma como o indígena processa esse compartilhamento e, respeite cada momento por eles estabelecido.

Em segundo lugar, percebemos que a presença de onze etnias dentro das regiões do Amapá, com terras demarcadas e algumas já homologadas, não se configura em uma proximidade permissiva de troca de conhecimentos entre o indígena e o não indígena. O acesso é restrito, o que impede a obtenção de informações. Percebemos que existe a troca de favores, mas não uma relação sociável e aceitável que configure uma interação entre o indígena e o não indígena amapaense.

Dessa maneira, qualquer tipo de conhecimento que o não indígena venha a adquirir é proveniente do que transmitido pela mídia nacional ou local, ou em eventos, quando ocorrem. Entendemos que esse fator pode ser uma das possíveis causas para o desconhecimento da cultura indígena nas escolas da rede pública ou privada, na sociedade amapaense. Mesmo que a implantação da Lei 11.645/08, já esteja com mais de sete anos de promulgação, sua efetivação nas escolas não se realiza de fato.

Isso nos leva a corroborar que a concepção de Grupioni (2009), ao se referir à efetivação da Lei 11.645/08 nas esferas educacionais, como uma lei que precisa ser acompanhada de perto pelo Ministério da Educação e Cultura – MEC, no sentido de implementação por meio das secretarias da educação, nos estados.

A divulgação do material elaborado pelos parceiros não indígenas e professores indígenas, considerados pela etnia wajãpi como pesquisadores se constitui o terceiro ponto que levamos em consideração. O desconhecimento desse material por parte dos professores e alunos das duas escolas participantes da pesquisa, nos fez questionar se existe a possibilidade da divulgação e exposição dos livros que tratam da cultura indígena, por parte dos Wajãpi, nas escolas públicas ou privadas. Se existe, quais seriam as razões para que essas escolas ainda não tenham em suas bibliotecas, tais livros? Essa questão ficou sem resposta, pois entendemos que, somente os professores indígenas poderiam respondê-las. E, como o não indígena não sabe da existência desse acervo, não seria sensato questioná-lo.

Sobre esse questionamento, percebemos também que, em pelo menos três dos livros elaborados pelos professores wajãpi e cedidos pelo Iepé para a pesquisa, existe o indício intencional de dar conhecimento dos saberes culturais descritos nos livros, à sociedade como um todo. Resta saber de que forma isso haverá de ocorrer. É importante ressaltar que muitos desses livros foram elaborados com a língua indígena Wajãpi e a língua portuguesa, justamente com essa finalidade, de tornar conhecida a cultura Wajãpi ao não indígena amapaense ou de outro local.

Um quarto ponto que ponderamos diz respeito à realização de eventos com a presença dos indígenas. Consideramos o fato de que a dominação do capitalismo ainda fala mais alto. Pois, no capitalismo não existe ausência de interesses. Ao contrário, mesmo uma divulgação cultural das indígenas gira em torno de conquistas

e dominação. Dessa forma, entendemos que sempre haverá essa troca de favores, em meio às práticas sociais humanas.

O quinto ponto a ser ressaltado é que esse (des) conhecimento da cultura indígena pode ser também o resultado de muitos vácuos de informações advindos do período colonial, como considera Oliveira (2015), sendo que aquilo que está disponível para leituras e pesquisas, geralmente são acervos elaborados pela coroa portuguesa e não pelos que estavam presentes quando da formação do povo brasileiro, como os negros e indígenas.

Nesse sentido, corroboramos com a assertiva de Grupioni (2009) em que, sabe-se muito pouco e conhece-se mal a história e a forma como viveram e vivem os povos indígenas do Brasil. No entanto, esse autor ressalta que esse (des) conhecimento sobre a cultura indígena em nosso país já foi pior, e que avanços podem ser contabilizados em relação à difusão de uma nova imagem sobre os povos indígenas. Não mais aquela imagem de índios nus, vivendo harmonicamente com a natureza, cultuando Tupã e Jaci, ou pescando e caçando com arcos e flechas. Não mais um indígena desprovido de conhecimentos.

Mesmo distantes de um cenário em que os povos indígenas sejam respeitados em sua integridade e reconhecidos como grupos sociais conscientes e capazes de optar por seu futuro, é possível observar uma pequena mudança, ainda, que se constitua muitas vezes, na troca de favores.

Outro lado questionável, o sexto ponto que consideramos são estudos que realizados no âmbito das etnias. Percebemos, que os indígenas Wajãpi, pela estrutura organizacional apresentada nos livros elaborados pelos professores tem uma realidade muito próxima com a de outras etnias. O Wajãpi está em plena constituição de material para acervo de sua cultura, ambiente, processo de sustentabilidade, grafismos, entre outros. No entanto, a sociedade amapaense não tem conhecimento suficiente sobre esse povo, fato que poderia amenizar as demandas existentes entre estes, como a apropriação de terras já demarcadas, invasões de garimpeiros para exploração dos minérios em terras indígenas,, entre outras.

Sobre essa questão ressaltamos que os livros elaborados pelos Wajãpi seria uma forma de minimizar essas demandas, pois fomentaria nos mais jovens o valor devido aos indígenas brasileiros amapaenses.

Considerando o que Braggio (1998) afirma em relação ao desconhecimento que temos sobre o indígena no Brasil como parte constituinte do passado, em que foram arrancados de suas aldeias, forçados ao trabalho escravo e mesmo assim resistiram até os nossos dias, podemos entender que a luta por sua existência e preservação cultural ainda é uma constante. Percebemos também que essa convivência pacífica, entre os grupos sociais, ainda se constitui um fato de estudos e trabalho intensivo pelas partes envolvidas.

Consideramos ao final deste trabalho que existem muitas (in) conclusões e desconhecimentos sobre a cultura, os grafismos, a língua e outros saberes indígenas. Que ainda precisamos aprender a apreender para ensinar às gerações futuras sobre nossa raiz brasileira.

Espero que este trabalho represente uma contribuição para os estudos no campo das práticas sociais e que contribua para a ampliação dos conhecimentos sobre a cultura e grafismos dos indígenas Wajãpi em meio à sociedade amapaense, especialmente para os moradores dos municípios de Santana e Pedra Branca do Amapari.

Encerro na perspectiva de que a tarefa investigativa continue em futuras pesquisas, pois entendemos que a temática é de inesgotável preciosidade linguística, cultural e social e que precisa continuar a ser estudada e registrada.

REFERÊNCIAS

APINA, APIWATA, AWATAC. **Protocolo de Consulta e Consentimento Wajãpi**. Rede de Cooperação Amazônica/ Instituto de Pesquisa e Formação Indígena. Macapá, 2014.

APINA & IEPÉ. **Kusiwarã**. 1. ed. Ideorama Design e Comunicação, 2009.

_____. **Jane Reko Mokasia**: organização social wajãpi. Programa de Formação de Pesquisadores Wajãpi – Iepé e Conselho das Aldeias Wajãpi – Apina, 2009.

_____. **I'ã**: para nós não existe só “imagem”. UNESCO/Iepé, Projeto 553BRA4000 (Wajãpi – Amapá), out. 2008.

_____. **Alguns conhecimentos sobre agricultura**. Projeto “Fortalecimento cultural e sustentabilidade na produção e consumo de alimentos dos Wajãpi do Amapari (AP)”. (Iepé - Ministério do Desenvolvimento Agrário). 1. Ed. 2007.

BEZERRA NETO, José Maia. **Escravidão Negra no Grão-Pará** (sécs. XVII-XIX). Belém: Paka-Tatu, 2001.

BOAS, Franz. **Primitive art**. New York: Dover Publications, 1955.

BORBA, Francisco da Silva. et al. (Orgs.). **Dicionário UNESP do Português Contemporâneo**. São Paulo: UNESP, 2004.

BRAGGIO, Silvia Lúcia Bingojal. **Sociedades Indígenas**: a escrita alfabética e o grafismo. Contribuições da Linguística para o Ensino de Línguas. 1. ed. Goiânia: CEGRAF: Universidade Federal de Goiás, 1998.

BRASIL. Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 11 de março de 2008.

BRASIL. Ministério da Cultura. Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural - 2010. Secretaria da Cidadania e da Diversidade Cultural - 2012. **Plano Setorial para as Culturas Indígenas**/ MinC/ SCC - Brasília, 2012.

CÂNDIDO, Gláucia Vieira. **Aspectos fonológicos da língua Shanenawa** (Pano). 1998. 148 f. Dissertação (Mestrado em Linguística. Área de concentração: Línguas Indígenas) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

CANEN, Ana; FRANCO, Monique; OLIVEIRA, José Renato. Ética, multiculturalismo e educação: articulação possível? **Revista Brasileira de Educação**. Rio de Janeiro. n.13, 2000. Disponível em: <http://www.anped.org.br/rbe/rbedigital>. Acesso em: 02/05/2015.

CASTRO, Eduardo Batalha Viveiros de. **Arawaté**: os deuses canibais. Zahar/ ANPOCS, 1989.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. O método dialético de marx: investigação e exposição crítica do objeto (Marx's dialectical method: investigation and critical exposition of the object.). **Síntese - Rev. de Filosofia**. V. 38 N. 120, p.55-70, 2011.

CONSELHO DAS ALDEIAS – APINA e IEPÉ. **Kusiwarã**. Ideorama Design e Comunicação, 2009.

CRESWELL, J. W. **Projeto de Pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto**. Porto Alegre: Artmed, 2010.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e mudança social**. Trad. I. Magalhães. Brasília: editora Universidade de Brasília, 2001.

FILHO, João Nunes Avelar. **Uma visão ecolinguística da folia da roça de formosa (GO)**. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.

FLICK, Uwe. **Uma introdução à pesquisa qualitativa**. 2. ed. Porto Alegre: Bookman, 2004.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/>. Acesso em 01/07/14.

GALLOIS, Catherine Jacqueline Suzanne. **Sentidos e Formas do Habitar Indígena: entre mobilidade e sedentarização**. Estudo de Caso Entre os Wajãpi do Amapá. Tese (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

GALLOIS, Dominique; GRUPIONI, Denise Fajardo. **Povos indígenas no Amapá e Norte do Pará: quem são, onde estão, quantos são, como vivem e o que pensam?** São Paulo: IEPÉ, 2003.

GALLOIS, Dominique Tilkin. **Terra Indígena Wajãpi: da demarcação às experiências de gestão territorial**. Coleção Ensaio n.1, 2011.

_____. **Kusiwa: pintura corporal e arte gráfica Wajãpi**. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI/APINA/CTI/NHII-USP, 2002.

_____. "Expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi do Amapá-Brasil". **Boletim do Museu do Índio**, 2002.

_____. **Sociedades indígenas em novo perfil: alguns desafios**. Revista do Migrante – Travessia,, Ano XIII/36. 2000.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. 6. ed. São Paulo. Editora: Atlas, 2008.

GRELAND, F Françoise. **Dictionnaire wayãpi-français; lexique français-wayãpi**. Paris: EHESS, 1979.

GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. **Lei 11.645/08. Guia Prático para Professores de Ensino Fundamental 1**. São Paulo: Lua. Ano 06, nº 62. 2009 (Entrevista concedida a Melissa Rossido).

GUIDON, Niéde; PESSIS, Anne- Marie. Registros rupestre e caracterização das etnias pré-históricas. In.: VIDAL, Lux Boelitz. **Grafismo Indígena: estudos de antropologia estética**. São Paulo: Studio Nobel: Editora da Universidade de São Paulo: FAPESP, 1992.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomas Tadeu da. (org.) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

HALLIDAY, Michael Alexander Kirkwood. **Spoken and written language**. Oxford: Oxford University Press, 1989.

HARRIS, James Rendel. (Org). **O legado do Egito**. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Populações Indígenas**, 2010.

_____. **Estimativas da população residente para os Municípios e para as unidades da federação brasileira com data de referência em 1º de Julho de 2015**. Relatório do Censo, 2015.

INSTITUTO DE PESQUISA CINÉTICAS E TECNOLÓGICAS DO ESTADO DO AMAPÁ – IEPA. **Museu Sacaca**. Disponível em: <http://www.iepa.ap.gov.br/num.php>. Acesso em 02/02/2016.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL - IPHAN. **Expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi do Amapá**. Dossiê 2. Rio de Janeiro: Iphan, 2006.

_____. **Arte Gráfica Kusiwa – o caminho do risco**. Vídeo Educacional. 2010. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IBmCxTQGMX0>. Acesso em 12/06/15.

_____. **Kusiwarã – as marcas e criaturas de cobra grande**. Vídeo Educacional. 2009. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UletLd8GQis>. Acesso em 10/09/15.

INSTITUTO DE PESQUISA E FORMAÇÃO EM EDUCAÇÃO INDÍGENA – IEPÉ. **Mosikoa'y rã kō - Plano de ação wajãpi**. Macapá, 2012.

_____. **Iepé 10 anos de atuação**. Macapá, 2012.

_____. GALLOIS, Dominique Tilkin (org). **Patrimônio Cultural Imaterial e Povos Indígenas**. Macapá, 2011.

INSTITUTO SOCIO-AMBIENTAL. **Quadro Geral**: Informações Gerais sobre os 218 Povos no Brasil Contemporâneo. 2002. Disponível em <<http://www.socioambiental.org/website/pib/portugues/quonqua/quadro.htm#topo>>. Acesso em: 12/11/15.

JICK, Tood. "Mixing Qualitative and Quantitative Methods: Triangulation in Action," in J.v. Maanen (ed.), **Qualitative Methodology**. London: SAGE, 1983.

KÖCHE, José Carlos. **Fundamentos de Metodologia Científica**: teoria e prática da pesquisa. Petrópolis: Vozes, 1997.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. 17. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

LIENHARD, Martin. **La voz su huella**: escritura e conflicto etnico-cultural en America Latina 1492-1988. 3. ed. Lima: Editorial Horizonte, 1992. (Critica Literaria/9).

LÜDKE, Menga; ANDRÉ, Marli E.D. (Orgs.). **Pesquisa em educação**: abordagens qualitativas. São Paulo: EPU, 1986.

MACEDO, Silvia Lopes da Silva. **Xamanizando a escrita**: aspectos comunicativos da escrita ameríndia. Mana, vol.15 n.2, Rio de Janeiro, 2009.

MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Zélia Maria Neves. **Antropologia**: uma introdução. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2001.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. **Produção textual, análise de gêneros e compreensão**. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

MELATTI, Júlio César. **Índios do Brasil**. São Paulo: EDUSP, 2007.

MONTEIRO, Paula. **Arte indígena da etnia wajãpi, do amapá, estampa selo dos correios**. Macapá, TV AMAPÁ, 5 nov. 2014. Programa de TV. Disponível em: www.portaldaamazonia.br. Acesso em: 10/03/16.

MÜLLER, Regina Polo. Tayngara, a noção de representação na arte gráfica Asurini do Xingu. In.: VIDAL, Lux Boelitz. **Grafismo Indígena**: estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel: Editora da Universidade de São Paulo: FAPESP, 1992.

_____. **Os asurini do Xingu**. História e arte. Campinas, SP: Unicamp, 1993.

OLIVEIRA, Edna. **Devoção Tambor e Canto**: um estudo etnolinguístico da tradição oral de Mazagão Velho. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Departamento de Linguística. São Paulo: 2015.

OLIVEIRA, Gesiel de Souza. **Sinopse Histórico-Geográfica do Amapá**. 1. ed. 2004.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **A sociologia do Brasil indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1972.

PROJETO RONDON. Disponível em: <http://projetorondon.pagina-oficial.com/portal/index/pagina/id/9718/area/C/module/default>. Acesso em 08/08/14.

RIBEIRO, Berta Glezer. Artesanato indígena: para que, para quem? In: **O ARTESÃO tradicional e seu papel na sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro: Funarte, 1983.

_____. As artes da vida do indígena brasileiro. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). **Índios no Brasil**. Brasília: MEC, 1994.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. **O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. 2.ed. São Paulo: Companhia da Letras. 1995.

RODRIGUES, Aryon D. **Línguas Brasileiras: para um conhecimento das línguas indígenas**. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Línguas Indígenas: 500 anos de Descoberta e Perdas**. D.E.L.T.A. 9 (1), 1993.

SANTOS, Lilian Abram dos. **Modos de escrever: Tradição oral, letramento e segunda língua na Educação Escolar Wajãpi**. Tese de Doutorado. UNICAMP. 2011.

_____. **Considerações sobre o ensino de Português como Segunda Língua a partir das experiências com professores wajãpi**. Cadernos de Educação Escolar Indígena. Vol.4/1, Unemat, Barra do Bugres, 2005.

SILVA, Marcelo de. **Da Escrita Ideográfica aos Emoticons: um estudo à luz da historiografia linguística**. Dissertação (Mestrado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC. São Paulo, 2011.

SIMÕES, Maria do Socorro. Sob o signo do Xingu. Belém: IFNOPAP/UFPA, 2003a.

SOUZA, Manoel Dorandins Costa. **A Evolução Política, Demográfica e Sócio-Econômica do Amapá**. Monografia (Curso de História) Universidade Federal do Amapá, 1995.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. 23. ed. São Paulo: CORTEZ, 2007.

THOMPSON, John Brookshire. **A mídia e a modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1998.

TORAL, André Amaral de. Pintura corporal Karajá contemporânea. In.: VIDAL, Lux Boelitz. **Grafismo Indígena: estudos de antropologia estética.** São Paulo: Studio Nobel: Editora da Universidade de São Paulo: FAPESP, 1992.

VAN VELTHEM, L. H. **Arte indígena: referentes sociais e cosmológicos.** In: GRUPIONI, L. D. B. (Org.). Índios no Brasil. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994.

VIDAL, Lux Boelitz. **Grafismo Indígena: estudos de antropologia estética.** São Paulo: Studio Nobel: Editora da Universidade de São Paulo: FAPESP, 1992. Reimpressão 2007.

VIDAL, Laurent. **Mazagão, a cidade que atravessou o Atlântico: do Marrocos à Amazônia (1769-1783).** Tradução Marcos Macionilo. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

APÊNDICE

Apêndice 1 – ROTEIRO DO QUESTIONÁRIO

CARACTERIZAÇÃO DO PARTICIPANTE

Idade _____ anos

Cidade: _____ Reside na cidade desde: _____

Estado Civil: Casado (a) () Solteiro (a) () Viúvo(a) () Outros ()

Escolaridade: _____ Profissão _____

OBJETO DA PESQUISA – Conhecimento sobre a cultura e o grafismo indígena Wajãpi-Ap.

1. Existem etnias (aldeias) nas proximidades de sua cidade ou região? Se, sim, qual ou quais você conhece ou já ouviu falar?

2. Conhece algum tipo de trabalho que é desenvolvido sobre a cultura indígena Wajãpi, em sua cidade?

3. Entre as etnias são comuns às manifestações artísticas e culturais. Você conhece ou já participou de alguma?

Você tem algum conhecimento sobre o grafismo indígena Wajãpi, no Amapá? Se sim, qual ou quais?

5. Há algum evento em sua cidade, em que a arte indígena está presente através das manifestações artísticas e culturais? Se sim, qual ou quais?

6. De que forma você vê e entende a sociedade local em relação ao indígena em sua cidade?

EDUCAÇÃO – O conhecimento da cultura, língua e grafismo indígena nas escolas.

7. Conhece algum tipo de trabalho educacional em sua escola que utilize a cultura indígena como foco? Se sim, qual ou quais?

8. Você conhece o trabalho que é desenvolvido com os indígenas, pelo Instituto de Pesquisa e Formação Indígena – IEPÉ, aqui no seu Estado?

9. Você tem conhecimento sobre a forma como é desenvolvido algum tipo de trabalho educacional sobre a cultura indígena nas escolas de sua região? Se sim, como isto ocorre? Se não, você sabe o porquê isso não acontece?

10. Em sua cidade já houve a implementação e divulgação de algum projeto na área indígena? Se sim, qual ou quais? Se não houve, você sabe conhece o motivo para isso não acontecer?

11. O grafismo indígena *Kusiwa*, no Amapá é uma forma de expressão nativa dos indígenas Wajãpi que é transmitida de geração a geração. Seus traços podem estar nos artefatos, nos objetos, no corpo e nos ornamentos indígenas. É um grafismo que está em constante movimento, pois, seus significados mudam conforme o desejo e a situação em que seu autor se encontra. Além dos Wajãpi outras etnias utilizam desses grafismos para perpetuação de sua cultura e linguagem. Algumas com o passar do tempo, perdem esse tipo de expressão. Você sabe por que isso acontece?

12. Os grafismos indígenas wajãpi fazem parte da história de um povo. Até os nossos dias, essa arte tem sido preservada pelos próprios indígenas. Os mais velhos afirmam que, com a entrada da cultura urbana nas aldeias, por meio das tecnologias, dos programas educacionais e outros fatores, o povo tem enfrentado um problema, pois, ao tentarem repassar a cultura do povo para os jovens, estes ficam resistentes e acabam não aceitando muito bem. Você concorda com essa afirmativa?

13. Você já ouviu falar ou tem conhecimento sobre a arte Kusiwa dos Waiãpi, um grafismo corporal? Sabe que ela é considerada patrimônio imaterial da humanidade e que tem um registro pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-IPHAN?

14. Você tem conhecimento de que os Waiãpi têm um selo dos Correios feito para uma edição especial de 2014, quando concorreram com outros tipos de patrimônios históricos do Brasil e foram vencedores? Se “sim”, como você passou a ter essas informações?

Obrigada por suas informações.

Fonte: autoria própria, 2015.

ANEXOS

Anexo 1 – Termo de Consentimento

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidado (a) a participar, como voluntário (a), de uma pesquisa. Meu nome é **Ilka da Graça Baía de Araújo**, sou o pesquisador responsável e minha área de atuação é Práticas Sociais e Linguagem.

Após receber os esclarecimentos e as informações a seguir, no caso de aceitar fazer parte do estudo, assine as duas vias desse documento no local indicado. Uma delas é sua e a outra, do pesquisador responsável. Caso se recuse a assiná-lo, você não será penalizado (a) de forma alguma. Se tiver alguma dúvida, procure o Programa de Mestrado Interdisciplinar em Educação, Linguagem e Tecnologias da Universidade Estadual de Goiás nos seguintes telefones: (62) 3328-1188 ou pelo e-mails: mielt@ueg.br/ mielt.ueg@gmail.com

INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA:

Projeto: A VISÃO DO NÃO INDÍGENA AMAPAENSE SOBRE A CULTURA E O GRAFISMO WAJÃPI DO AMAPÁ

Pesquisador Responsável: Prof^a. Ilka da Graça Baía de Araújo (Universidade Estadual de Goiás – UEG)

Telefones para contato: (62) 9355-6903 (61)8201-5973.

Justificativa

A pesquisa discute, numa abordagem investigativa, o grafismo como sistema de comunicação dentro da etnia, sua importância deste para a manutenção e preservação da cultura indígena e sua interação de saberes com a sociedade amapaense.

Objetivo

O estudo em questão consiste em descrever qual o conhecimento que parte da sociedade não indígena amapaense tem sobre a cultura e o grafismo indígena Wajãpi.

Procedimentos

O estudo será feito por meio de aplicação de questionários a professores e alunos de duas escolas da Rede Pública do Estado do Amapá, e posterior análise, interpretação e descrição dos resultados.

Esclarecimentos ao participante

Este trabalho, de forma alguma, provocará desconforto, prejuízos, riscos ou lesões aos participantes, podendo pleitear indenização em caso de danos decorrentes de sua participação. Pelo contrário, o objetivo é trazer à discussão formas de ampliar as informações sobre o grau de (des) conhecimento da cultura e grafismo indígena Wajãpi.

A pesquisa será realizada de março a agosto de 2015, período em que qualquer dúvida poderá ser esclarecida comigo. Os participantes terão total liberdade de recusar-se a continuar participando, independentemente do andamento da pesquisa. Assim, poderão retirar seu consentimento a qualquer momento. O sigilo e a privacidade dos participantes ficarão resguardados, seus nomes aparecerão apenas nos estudos e não haverá nenhum tipo de pagamento ou gratificação financeira pela sua participação.

Ilka da Graça Baía de Araújo

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO SUJEITO

Eu,

_____, RG _____, CPF _____, abaixo assinado, concordo em participar da pesquisa **“A VISÃO DO NÃO INDÍGENA AMAPAENSE SOBRE A CULTURA E O GRAFISMO WAJÃPI DO AMAPÁ”** como sujeito. Fui devidamente informado e esclarecido pela pesquisadora Ilka da Graça Baía de Araújo sobre os objetivos dessa pesquisa, os procedimentos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação. Foi-me garantido que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer tipo de penalidade, inclusive fazer ligação a cobrar para o responsável pelo projeto.

Local e data:

Nome e Assinatura do sujeito ou responsável:

Presenciamos a solicitação de consentimento, esclarecimentos sobre a pesquisa e aceite do sujeito em participar.

Nome: _____

Assinatura: _____

Nome: _____

Assinatura: _____