



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO NA AMAZÔNIA  
DOUTORADO EM ASSOCIAÇÃO PLENA EM REDE - POLO SANTARÉM**

**TEREZINHA DO SOCORRO LIRA PEREIRA**

**CONHECIMENTO INDÍGENA E A UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO  
PARÁ COMO TERRITÓRIO PLURICULTURAL AMAZÔNICO: ENSINAR E  
APRENDER COM OS WAI WAI**

**TOOTO KOMO YA YÎHTÎNOTOPO AHNORO POKO KEHCAMHOKATOPO  
YAW FEDERAL OESTE PARÁ AHNORO YANAN KOMO YEHCAMHOKACHO  
AMAZÔNICO WOKPAN YAW: YÎHCAMHOKATOPO KÎHCAMHOKACHO WAI  
WAI KOMO YAKRO**

**SANTARÉM  
2025**

**TEREZINHA DO SOCORRO LIRA PEREIRA**

**CONHECIMENTO INDÍGENA E A UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ COMO TERRITÓRIO AMAZÔNICO PLURICULTURAL: ENSINAR E APRENDER COM OS WAI WAI**

**TOOTO KOMO YA YÎHTÎNOTOPO AHNORO POKO KEHCAMHOKATOPO YAW  
FEDERAL OESTE PARÁ AHNORO YANAN KOMO YEHCAMHOKACHO  
AMAZÔNICO WOKPAN YAW: YÎHCAMHOKATOPO KÎHCAMHOKACHO WAI  
WAI KOMO YAKRO**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação na Amazônia (PGEDA) – Doutorado em Associação Plena em Rede (Educante) – Polo Santarém – da Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa) como requisito para o título de doutora em educação.

Orientadora: Profa. Dra. Tânia Suely Azevedo Brasileiro (Ufopa)  
Coorientador: Prof. Dr. Maxim Paolo Repetto Carreno (UFRR)

Linha de Pesquisa: Educação na Amazônia: formação do educador, práxis pedagógica e currículo.



Fonte: Airton Wai Wai (2023)

**SANTARÉM  
2025**

**Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)**  
**Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/UFOPA**

---

- P436c Pereira, Terezinha do Socorro Lira  
Conhecimento indígena e a Universidade Federal do Oeste do Pará como território pluricultural amazônico: ensinar e aprender com os WAI WAI / Terezinha do Socorro Lira Pereira. – Santarém, 2025.  
348 p. : il.  
Inclui bibliografias.
- Orientação: Tania Suely Azevedo Brasileiro.  
Coorientação: Maxim Paolo Repetto Carreno  
Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Oeste do Pará, Instituto de Ciências da Educação, Pós-Graduação em Educação na Amazônia- PGEDA, Doutorado em Associação Plena em Rede (EDUCANORTE).
1. Educação Superior. 2. Amazônia. 3. Conhecimentos indígenas. 4. Ufopa. 5. Wai Wai. I. Brasileiro, Tania Suely Azevedo, *orient.* II. Carrero, Maxim Paolo Repetto, *coorient.* III. Título.

---

CDD: 23 ed. 378.929

Bibliotecária - Documentalista: Selma M. de S. Duarte – CRB/2 1096






ATA

Nº 26

Ata da Defesa de Tese do Programa de Pós-Graduação em Educação na Amazônia – PGEDA, Doutorado em Associação Plena em Rede - Educanorte, Polo Santarém, da discente **Terezinha do Socorro Lira Pereira**, orientada pela Prof.<sup>a</sup> Dra. Tania Suely Azevedo Brasileiro, na Linha de Pesquisa “Educação na Amazônia: Formação do Educador, Práxis Pedagógica e Currículo”. No dia vinte e oito de março de dois mil e vinte e cinco, às quatorze horas e trinta minutos, por meio de videoconferência meet, através do link: <https://meet.google.com/zvk-gsvz-etw>, reuniu-se a Comissão Examinadora para avaliar a discente **Terezinha do Socorro Lira Pereira**, pela apresentação da sua Tese intitulada “**Conhecimento Indígena e a Universidade Federal do Oeste do Pará como Território Pluricultural Amazônico: ensinar e aprender com os Wai Wai**”. Esta Comissão está composta, segundo o que determina o Regimento do PGEDA, pelos docentes: Prof.<sup>a</sup> Dra. Tania Suely Azevedo Brasileiro (Presidente/Orientadora – Universidade Federal do Oeste do Pará – Ufopa/ PGEDA); Prof. Dr. Maxim Repetto (Coorientador - Universidade Federal de Roraima - UFRR/PGEDA); Prof.<sup>a</sup> Dra. Juciene Ricarte Apolinário (Membro Externo à Instituição - Universidade Federal de Campina Grande - UFCG/PPGH); Prof.<sup>a</sup> Dra. Josélia Gomes Neves (Membro Externo à Instituição - Universidade Federal de Rondônia – UNIR/PPGEM); Prof. Dr. Wagner Roberto do Amaral (Membro externo à Instituição - Universidade Estadual de Londrina - UEL/PPGSER); Prof. Dr. Miguel Aparicio Suarez (Membro Externo ao Programa – Universidade Federal do Oeste do Pará - Ufopa/PPGAA); e Prof. Dr. Florêncio Almeida Vaz Filho - Membro Externo ao Programa - Universidade Federal do Oeste do Pará – Ufopa/ PPGAA). Após a apresentação da defesa pela discente foi dada a palavra aos Examinadores para arguição, tendo a candidata respondido às perguntas formuladas. Logo após, reuniu-se a Comissão Examinadora para proceder ao processo de avaliação, sendo atribuído o seguinte parecer: **aprovada com um trabalho de excelência, recomendado publicação e recomendação para indicação de prêmio de Tese da CAPES**. Nada mais havendo a tratar, a Presidente da Banca Examinadora, Prof.<sup>a</sup> Tania Brasileiro, deu por encerrados os trabalhos às dezenove horas e dez minutos do dia vinte e oito de dois mil e vinte e cinco, sendo lavrada a presente Ata, devidamente assinada pela Presidente, examinadores e a discente avaliada.

Documento assinado digitalmente  
 TANIA SUELY AZEVEDO BRASILEIRO  
Data: 02/04/2025 12:16:27 -0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof.<sup>a</sup> Dra. Tania Suely Azevedo Brasileiro - Ufopa  
(Presidente - Orientadora)





Universidade Federal do Oeste do Pará  
Instituto de Ciências da Educação  
Programa de Pós-Graduação em Educação na Amazônia-PGEDA  
Doutorado em Associação em Rede - Educante  
Polo Santarém (Ufopa)



Documento assinado digitalmente  
**JUCIENE RICARTE CARDOSO**  
Data: 09/04/2025 11:06:46-0300  
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

**Prof.ª Dra. Juciene Ricarte Apolinário - UFCG**  
(Membro Avaliador Externo à Instituição)

Documento assinado digitalmente  
**JOSELIA GOMES NEVES**  
Data: 03/04/2025 10:13:14-0300  
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

**Prof.ª Dra. Josélia Gomes Neves - UNIR**  
(Membro Avaliador Externo à Instituição)

Documento assinado digitalmente  
**WAGNER ROBERTO DO AMARAL**  
Data: 03/04/2025 11:37:25-0300  
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

**Prof. Dr. Wagner Roberto Do Amaral UEL**  
(Membro Avaliador Externo à Instituição)

Documento assinado digitalmente  
**MIGUEL APARICIO SUAREZ**  
Data: 03/04/2025 11:58:57-0300  
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

**Prof. Dr. Miguel Aparicio Suarez Ufopa**  
(Membro Avaliador Externo ao Programa)

Documento assinado digitalmente  
**FLORENCIO ALMEIDA VAZ FILHO**  
Data: 03/04/2025 14:06:35-0300  
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

**Prof. Dr. Florêncio Almeida Vaz Filho - Ufopa**  
(Membro Avaliador Externo ao Programa)

Documento assinado digitalmente  
**TEREZINHA DO SOCORRO LIRA PEREIRA**  
Data: 02/04/2025 13:06:42-0300  
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

**Terezinha do Socorro Lira Pereira**  
(Discente)



Aos indígenas Wai Wai, irmãs (ãos) de afeto que me acolheram como *karaywa* e me permitiram transitar, conhecer, aprender e viver respeitosamente sua cultura, seus costumes, conhecimentos e saberes.

## AGRADECIMENTOS

Ao meu amado pai, Izidório Pereira (*in memoriam*), e à minha amada mãe, Ana Mercedes Lira Pereira, por todo o ensinamento, apoio, compreensão e pela forma leve com que me acompanharam na minha caminhada durante os anos de dedicação ao doutorado. Às minhas queridas irmãs e irmãos, em especial meu irmão Domingos Lira (*in memoriam*), pelo carinho, pela ajuda, pelo incentivo e pelo fortalecimento para que eu continuasse, mesmo em tempos adversos. Ao Fernando, pelo companheirismo, compreensão e paciência nas minhas ausências em função da rotina no período de dedicação ao doutorado.

Aos indígenas Wai Wai (discentes e egressos da Ufopa), que, desde quando os conheci, me acolheram e me permitiram conhecer, aprender e, nesta Tese, produzir com eles; em especial, Iolandino Wai Wai, Elaide Wai Wai, Pedro Wai Wi, Dalva Wai Wai, Zena Wai Wai, Roque Wai Wai, Radson Wai Wai, Jaime Xamen Wai Wai, Walter Powci Wai Wai, Sávio Wai Wai, Beni Wai Wai e tantos outros, em Santarém, campus-sede da Ufopa, e em Oriximiná, pela amizade e pela colaboração nesta pesquisa.

Ao professor Sérgio Seexuci Wai Wai, que me apresentou aos professores que elaboraram alguns dos desenhos apresentados nesta Tese.

Aos professores Wilson Wai Wai e Airton Wai Wai, e também a Beni Wai Wai, meu muito obrigada pela riquíssima colaboração na elaboração dos desenhos, especialmente ao professor Airton pelo desenho presente na folha de rosto desta Tese, que retrata a Aldeia Mapuera no contexto atual.

Ao egresso da Ufopa Jonas Manciki Wai Wai, pela tradução do título e do resumo da Tese na língua Wai Wai.

À minha orientadora, Profa. Dra. Tania Suely Azevedo Brasileiro, pelos aprendizados, pelas trocas dialéticas e pelos vários anos, desde 2015, de trabalhos valiosos e significativos desenvolvidos conjuntamente em prol de uma sociedade mais justa, menos desigual e mais acolhedora socialmente.

Ao meu coorientador, Prof. Dr. Maxim Repetto, pelo aprendizado a mim proporcionado desde 2015, quando o conheci na visita realizada ao Instituto Indígena Insikiran, em Roraima.

À Universidade Federal do Oeste do Pará, sobretudo à Diretoria de Políticas Estudantis e Ações Afirmativas da Pró-Reitoria de Gestão Estudantil desta universidade, por ter-me oportunizado, desde o ingresso nesta instituição federal de ensino superior (2010), local propício para dialogar, aprender e trabalhar como os povos indígenas e com outras populações tradicionais e grupos sociais, o que me permitiu enxergar outros mundos e outras realidades.

Ao Programa de Pós-Graduação em Educação na Amazônia – Doutorado em Associação Plena em Rede (Educanorte), em especial ao polo da Ufopa, pela implementação deste doutorado e por proporcionar formação e qualificação para tantos outros cientistas e pesquisadores da região amazônica e de outras regiões.

Aos colegas da turma de 2021 do PGEDA/Educanorte, aos quais a pandemia causada pela covid-19 impediu a convivência presencial, mas não a troca de aprendizados, experiências e afetos a distância, o que nos uniu e nos fez continuar, apesar do cenário desesperançoso.

À minha amiga Gilvânia Plácido Braule, docente da Universidade Federal do Amazonas (Ufam), campus de Benjamin Constant, e colega do PGEDA, turma 2020. As trocas afetuosas que tivemos me motivaram a continuar e me proporcionaram muitos aprendizados.

Ao meu amigo cientista indígena João Paulo Barreto (Tukano), pelas inúmeras conversas que tivemos e pelos conhecimentos compartilhados. Você me inspirou a “pensar o pensamento indígena” na universidade.

Ao Grupo de Pesquisa Praxis Ufopa, à líder do Grupo, Profa. Dra. Tania Suely Azevedo Brasileiro, e a todos (as) os (as) pesquisadores (as) membros do grupo, pelo compartilhamento de informações, referenciais bibliográficos e tantos outros elementos que nos inspiraram e nos motivaram a continuar.

Ao servidor da Ufopa Ediclei Oliveira, que colaborou com este estudo elaborando alguns dos gráficos apresentados nesta Tese. A você, meu agradecimento.

À Diretoria de Ações Afirmativas da Universidade Federal do Oeste do Pará, na qual atuei como diretora e aprendi muito com os indígenas, com os quilombolas, com as pessoas com deficiência, com os negros e os LGBTQIAPN+.

Aos moradores das aldeias que visitei no período em que estava desenvolvendo esta pesquisa de doutorado. Cito a Aldeia *Poxo Maybu*, território do povo Munduruku do Alto e Médio Tapajós, e a Aldeia Pinhel, território do povo Maytapu. Essas etnografias e os banhos nas águas do rio Tapajós me alimentaram espiritual e fisicamente para prosseguir na escrita. Aprendi muito com vocês e continuarei aprendendo sobre uma Amazônia intensa, conhecida muitas vezes apenas a partir dos livros.

Às sábias e aos sábios indígenas com os quais dialoguei antes e durante a escrita desta Tese. Minha escrivência foi acompanhada dos saberes de vocês.

Às rezas, às benzições e aos banhos de ervas que me fortaleceram nos momentos em que a minha energia precisava ser renovada para que eu pudesse continuar. Minha gratidão a vocês, que cuidaram de mim com seus valiosos saberes ancestrais.

Às santas, aos santos, aos pajés, à floresta, ao rio Tapajós, por onde naveguei muitas vezes durante a *escrevivência* desta Tese.

A todas e a todos os discentes indígenas da Ufopa pelos diálogos, aprendizados e compartilhamento de saberes e aprendizados. Afirmo que cada aprendizado que obtive com vocês me ajudou a conceber e entender a educação a partir de outros olhares.

Ao senhor Jairo Saw Munduruku, grande sábio, que durante a minha escrita me acalmou com a sua conversa mansa e recheada de saberes.

Ao senhor Isanelzon Yapuri Wai Wai, pela oportunidade da vivência no Espaço *Yamo*.

A todas (os) as (os) minhas (meus) amigas (os), que, na minha trajetória durante este estudo, fortaleceram-me, encorajaram-me e dividiram muitos momentos comigo, sobretudo os momentos mais difíceis desta minha caminhada. Posso afirmar que tenho amigas (os) verdadeiras (os).

Escolhi descrever as mudanças nos rituais e nas danças do povo Wai Wai que aconteceram depois da chegada dos missionários. Para nós, alunos indígenas da Universidade, é importante falar sobre a dança para não esquecer a história do passado. E também como é na atualidade, isso ajuda para sempre ficar na nossa memória. É preciso esclarecer e entender melhor nossa cultura para poder compartilhar dentro e fora da Universidade.

Walter Powci Wai Wai (2017, p. 9)

## RESUMO

A presença indígena no ensino superior tem transformado e promovido rupturas e gerado novos paradigmas educacionais considerando o perfil da diversidade e da heterogeneidade existentes, sobretudo nas universidades da Amazônia brasileira. Nesse sentido, realizamos este estudo de doutorado na Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa), campus-sede em Santarém, com a seguinte questão-problema: quais “caminhos” os conhecimentos dos Wai Wai percorrem para a constituição de uma educação inter e pluricultural numa universidade pública federal da Amazônia brasileira? Como objetivo geral buscamos “analisar os conhecimentos dos Wai Wai para o fortalecimento da educação inter e pluricultural da Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa). E, de forma específica: (i) identificar os conhecimentos dos Wai Wai e sua inserção nas atividades de ensino, pesquisa e extensão desta universidade; (ii) reconhecer como esses conhecimentos contribuem para o seu aprendizado acadêmico na Ufopa; (iii) discutir como os conhecimentos dos Wai Wai são percebidos por docentes e discentes monitores indígenas e não indígenas na Formação Acadêmica Indígena (Fain); (iv) analisar o nível de valorização dos conhecimentos dos Wai Wai nos espaços acadêmicos da Ufopa; e (v) revelar como os Wai Wai manifestam seus conhecimentos no contexto universitário, urbano e não urbano. Trata-se de pesquisa bibliográfica, documental e empírica, de abordagem qualitativa. Na revisão de literatura “clássica” buscamos autores como Aníbal Quijano (1990), Enrique Dussel (1993), Silvia Rivera Cusicanqui (2008), Ramón Grosfoguel (2016), Catherine Walsh (2019), Marcio Souza (2015), entre outros que caminham no mesmo sentido teórico desta pesquisa. Na base teórica indígena, trouxemos a reflexão de cientistas, escritores e pesquisadores como Gersem Baniwa (2019), Florêncio Vaz Filho (2010), David Kopenawa (2015), João Paulo Barreto (2021), Ailton Krenak (2022), Dário Baniwa (2022) e Célia Xakriabá. Como produções acadêmicas dos Wai Wai na Ufopa, realizamos a análise de trabalhos de conclusão de curso (TCCs) defendidos nos anos de 2017 a 2023, de autoria de Jaime Xamen Wai Wai (2017), Walter Powci Wai Wai (2017), Roque Yaxikma Wai Wai (2018), Cooni Wai Wai (2019), Beni Wai Wai (2019), Otekmi Kunupira Wai Wai (2021), Carolina Wanaperu Wai Wai (2023), Ronilson Anewsu Wai Wai (2023), além de outros que desenvolveram pesquisas relacionadas ao conhecimento dos Wai Wai. A pesquisa empírica teve como método a etnografia colaborativa e foi desenvolvida em seis fases: 1ª) microetnografia na Formação Acadêmica Indígena (Fain), acompanhando os seguintes componentes curriculares: língua portuguesa II; pensamento científico intercultural, direitos humanos e direitos indígenas e elaboração de projetos de pesquisa e extensão; 2ª) entrevistas com egressos Wai Wai da Ufopa que concluíram seus cursos de graduação entre 2017 a 2023; 3ª) entrevistas com discentes que atuaram como monitores/bolsistas nos semestres de 2023.1 e 2023.2 na Fain; 4ª) oficinas de conhecimentos com discentes Wai Wai da Ufopa com os seguintes temas: grafismo, artesanato e tradução de língua Wai Wai; 5ª) entrevistas com docentes indígena e não indígena que ministraram aulas na Fain no ano de 2023; e 6ª) vivência *karaywa* no Espaço *Yamo*. Os resultados evidenciaram que os indígenas Wai Wai possuem conhecimentos específicos que, em diálogo com os conhecimentos formativos da universidade, podem ser utilizados como possibilidades para o ensino e o aprendizado no contexto acadêmico, contribuindo para o fortalecimento de uma educação inter e pluricultural na Ufopa.

**Palavras-chave:** educação superior; amazônia; conhecimentos indígenas; Ufopa; Wai Wai.

## YUKWAIPUTHÎRÎ<sup>1</sup>

Índio komo yehtopo yuhnare kehcampokacho yaw xakñe, anarme tíhtínosom me aknamañe me so marha ehcampokacho komo poko, yíhtínotopo anarmenpan komo poko exirke kehcampokacho Amazônia brasil pono komo yehcampokacho yaw. Ero poyero, amna mewreñe ahnorono poko kehcampokacho doutorado yaw, Universidade Federal do oeste do Pará (Ufopa), Santarém pono, on yipu komo poko: ahcewai “esama” yíhtínotopo Wai Wai komo ya yíhtínomexpoxe natu há, yuhnari kehcampokacho yaw, ahnorono komo yehcampokacho yaw Federal da Amazônia yaw há? Ahnorono poko takî on wa “amna nirañe Wai Wai komo yíhtínotopo kirwanhe entome karpe marha, kehcampokacho yaw Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa). Eronhîrî, wecanîrono komo pokono: (ii) entopo komo yíhtínotopo Wai Wai komo ya citopo mero kehcampokacho yaka, pesquisa citopo extensão yaka mero; (ii) yíhtínomexpotopo yîníhtínorî komo, camkîra ehtopo komo cehcampokaxmu Ufopa yawno komo pokono akronomacho; (iii) on pokono mero nasî ciso, ahcewa kyam panatanmenê monitor índio karaiwa komo níhtinoyatu há wai wai komo yíhtinotopo há camkîra ehtopo komo FAIN yaw; (iv) epotíkacho pokono mero nasî ehcampokacho komo pokono eserepokatohme taki wai wai yehcampokacho pokoso panatanmecho Ufopa yaw; (v) wai wai komo yíhtínotopo pokono mero cenposom me nasî kehcampokatopo yaw Ewtoimo po so wahrai ewto po mero; (vi) cirpotopo takî karita kweronomacho yaka, karpe ehtome wai wai komo ehcampokatopo yuhnare kehcampokacho yaw Ufopa yawno komo. On karita imem meurexapu komo, nixaro ciiso nasî, yíhtínotpo. Meurexapu imem karita “yuhnareno” yai nowyakne mixam mewretho komo yai Aníbal Quijano (1990), Enrique Dussel (1993), Silvia Rivera Cusicanqui (2008), Ramón Grosfoguel (2016), Catherine Walsh (2019), Marcio Souza (2015), miya rma naxe há ero yíhtinotopo pokono mewrekne komo. Tantonu komo índio, ñexarono karita meurexapu mero wirakñe yíhtínokñe komo mixam há osotî komo Gersem Baniwa (2019), Florêncio Vaz Filho (2010), David Kopenawa (2015), João Paulo Barreto (2021), Ailton Krenak (2022), Dário Baniwa (2022) e Célia Xakriabá. Wai Wai ufopa yaw cehcampokaxmu komo mewretho nixaro mero, wîmewrekñe (TCC’s) enatkañenho komo on cimnipu po 2017 a 2023, mewrekñe komo yosotî Jaime Xamen Wai Wai (2017), Walter Powci Wai Wai (2017), Roque Yaxikma Wai Wai (2018), Cooni Wai Wai (2019), Beni Wai Wai (2019), Otekmi Kunupira Wai Wai (2021), Carolina Wanaperu Wai Wai (2023), Ronilson Anewsu Wai Wai (2023), miya rma naxe wai wai komo yíhtínotopo meurenêno komo. Karita meurexapu wai wai komo yíhtínotopo pokono nasî ceraconkaxi seis yakenom: 1<sup>a</sup>) on wai nixara nasî kmeureso yihcirî me índio komo ehcampokacho yaw (FAIN), on nipu komo poko: karaywa mtapotarî pokono II; esehtínotopo komo anarmem pan komo pokono, ahnorono komo akîhretopo, índio komo pokono mero, karita menekatíkacho meurexapu eroyipu komo pokono mero extensão kaco; 2<sup>a</sup>) Wai Wai komo yairo entaco ewomxapo komo UfOPA yaka, enatkanênhîrî on cimnipu po 2017 a 2023; 3<sup>a</sup>) cehcampokaxmu komo akronomanhenhî/puranta ahsinhe komo yakro entatopo 2023.1 e 2023.2 na Fain; 4<sup>a</sup>) Wai Wai komo Ufopa yaw cehcampokaxmu ya enpotoponho camkîra cehtopo komo on yipu poko. Yîspomacho, kahxapu poko, waiwai mtaporarî entamexpotopon ho mero; 5<sup>a</sup>) panatanmenhe índio komo índio pin mero entatopo FAiN yauno komo on cimnipu po 2023; 6<sup>a</sup>) karaywa komo Yamo yehtopo entopo komo. On wa nasî enatkatopo entopo mero wai wai komo yîníhtínorîro, camkîra cehtopo komo yuhnare kehcampokacho yaw nenpexe, camkîra ehtopo komo enîrke karpe entome mero kehcampokacho Ufopa yaw.

**Tapota-Yihcitopo:** yuhnare kehcampokaco; Amazônia; Yanan komo yíhtínotopo; Ufopa; Wai Wai.

---

<sup>1</sup> Resumo traduzido na língua Wai Wai por Jonas Manciki Wai Wai, que traduziu também o título desta Tese.

## ABSTRACT

The indigenous presence in higher education has transformed and provided ruptures and generated new educational paradigms considering the profile of existing diversity and heterogeneity, especially in universities in the Brazilian Amazon. In this sense, we carried out the doctoral study at the Federal University of Western Pará (Ufopa), headquarters campus in Santarém, with the following question-problem: what "paths" do the knowledge of the Wai Wai take for the constitution of an inter and pluricultural education in a federal public university in the Brazilian Amazon? As a general objective we seek to "analyze the knowledge of the Wai Wai for the strengthening of inter and pluricultural education in the Federal University of Western Pará (Ufopa). And, specifically: (ii) to identify the knowledge of the Wai Wai and their insertion in the teaching, research and extension activities of this university; (iii) recognize how this knowledge contributes to their academic learning at Ufopa; (iv) to present and discuss how the knowledge of the Wai Wai is perceived by indigenous and non-indigenous teachers and student monitors at Fain; (v) to analyze the level of appreciation of the knowledge of the Wai Wai in the academic spaces of Ufopa; (vi) to reveal how the Wai Wai manifest their knowledge in the university, urban and non-urban context. This is a bibliographical, documentary, and empirical research, with a qualitative approach. In the review of "classic" literature, we looked for authors such as Aníbal Quijano (1990), Enrique Dussel (1993), Silvia Rivera Cusicanqui (2008), Ramón Grosfoguel (2016), Catherine Walsh (2019), Marcio Souza (2015), among others who walk in the same theoretical direction as this research. On the indigenous theoretical basis, we brought the reflection of scientists, writers, and researchers such as Gersem Baniwa (2019), Florêncio Vaz Filho (2010), David Kopenawa (2015), Joao Paulo Barreto (2021), Ailton Krenak (2022), Dário Baniwa (2022), and Célia Xakriabá. As academic productions of the Wai Wai at Ufopa, we carried out the analysis of Course Completion Papers (TCC's) defended between the years 2017 and 2023, authored by Jaime Xamen Wai Wai (2017), Walter Powci Wai Wai (2017), Roque Yaxikma Wai Wai (2018), Cooni Wai Wai (2019), Beni Wai Wai (2019), Otekmi Kunupira Wai Wai (2021), Carolina Wanaperu Wai Wai (2023), Ronilson Anewsu Wai Wai (2023), in addition to others who have developed research related to the knowledge of the Wai Wai. The empirical research was based on collaborative ethnography and was developed in six phases: 1) microethnography in Indigenous Academic Training (Fain), following the following curricular components: Portuguese language II; intercultural scientific thinking, human rights and indigenous rights and elaboration of research and extension projects; 2nd) interviews with Wai Wai graduates from Ufopa who completed their undergraduate courses between 2017 and 2023; 3rd) interviews with students who acted as monitors/scholarship holders in the 2023 semesters 1 and 2023.2 at Fain; 4th) knowledge workshops with Wai Wai students from Ufopa with the following themes: graphics, crafts and translation of the Wai Wai language; 5th) interviews with indigenous and non-indigenous professors who taught at Fain in 2023; and 6th) *karaywa* experience at Espaço *Yamo*. The results showed that the Wai Wai indigenous people have specific knowledge that, dialoguing with the formative knowledge of the university, can be used as possibilities for teaching and learning in the academic context, contributing to the strengthening of an inter and pluricultural education at Ufopa.

**Keywords:** higher education; amazon; indigenous knowledge; Ufopa; Wai Wai.

## RESUMEN

La presencia indígena en la educación superior ha transformado y proporcionado rupturas y generado nuevos paradigmas educativos considerando el perfil de diversidad y heterogeneidad que existe, especialmente en las universidades de la Amazonía brasileña. En este sentido, realizamos el estudio doctoral en la Universidad Federal del Oeste de Pará (Ufopa), campus sede en Santarém, con la siguiente pregunta-problema: ¿qué "camino" toma el conocimiento de los Wai Wai para la constitución de una educación inter y pluricultural en una universidad pública federal en la Amazonía brasileña? Como objetivo general se busca "analizar el conocimiento de los Wai Wai para el fortalecimiento de la educación inter y pluricultural en la Universidad Federal del Oeste de Pará (Ufopa). Y, específicamente: (ii) identificar los saberes de los Wai Wai y su inserción en las actividades de docencia, investigación y extensión de esta universidad; (iii) reconocer cómo este conocimiento contribuye a su aprendizaje académico en Ufopa; (iv) presentar y discutir cómo el conocimiento de los Wai Wai es percibido por los docentes y estudiantes de monitoreo indígenas y no indígenas en Fain; (v) analizar el nivel de apreciación de los conocimientos del Wai Wai en los espacios académicos de Ufopa; (vi) revelar cómo los Wai Wai transmiten sus conocimientos en el contexto universitario, urbano y no urbano; Se trata de una investigación bibliográfica, documental y empírica, con enfoque cualitativo. En la revisión de la literatura "clásica" se buscaron autores como Aníbal Quijano (1990), Enrique Dussel (1993), Silvia Rivera Cusicanqui (2008), Ramón Grosfoguel (2016), Catherine Walsh (2019), Marcio Souza (2015), entre otros que caminan en la misma dirección teórica que esta investigación. Sobre la base teórica indígena, trajimos la reflexión de científicos, escritores e investigadores como Gersem Baniwa (2019), Florêncio Vaz Filho (2010), David Kopenawa (2015), João Paulo Barreto (2021), Ailton Krenak (2022), Dário Baniwa (2022) y Célia Xakriabá. Como producciones académicas del Wai Wai en Ufopa, realizamos el análisis de los Course Completion Papers (TCC's) defendidos entre los años 2017 y 2023, de autoría de Jaime Xamen Wai Wai (2017), Walter Powci Wai Wai (2017), Roque Yaxikma Wai Wai (2018), Cooni Wai Wai (2019), Beni Wai Wai (2019), Otekmi Kunupira Wai Wai (2021), Carolina Wanaperu Wai Wai (2023), Ronilson Anewsu Wai Wai (2023), además de otros que han desarrollado investigaciones relacionadas con el conocimiento de los Wai Wai. La investigación empírica se basó en la etnografía colaborativa y se desarrolló en seis fases: 1) microetnografía en la Formación Académica Indígena (Fain), siguiendo los siguientes componentes curriculares: lengua portuguesa II; el pensamiento científico intercultural, los derechos humanos y los derechos indígenas y la elaboración de proyectos de investigación y extensión; 2º) entrevistas con graduados de Wai Wai de Ufopa que completaron sus cursos de pregrado entre 2017 y 2023; 3º) entrevistas a estudiantes que actuaron como monitores/becarios en los semestres 2023.1 y 2023.2 en Fain; 4º) talleres de transmisión de conocimientos con estudiantes de Wai Wai de Ufopa con los siguientes temas: gráfica, artesanía y traducción de la lengua Wai Wai; 5º) entrevistas a profesores indígenas y no indígenas que impartieron clases en Fain en 2023; y 6º) experiencia karaywa en el Espaço Yamo. Los resultados mostraron que el pueblo indígena Wai Wai posee conocimientos específicos que, dialogando con los saberes formativos de la universidad, pueden ser utilizados como posibilidades de enseñanza y aprendizaje en el contexto académico, contribuyendo al fortalecimiento de una educación inter y pluricultural en Ufopa.

**Palabras-clave:** enseñanza superior; amazonia; conocimientos indígenas; Ufopa; Wai Wai.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Questões indagadoras do estudo .....	45
Figura 2 - Abordagem e tipos de pesquisa do estudo .....	49
Figura 3 - Participantes e atividades do estudo empírico .....	58
Figura 4 - Fases do estudo empírico .....	62
Figura 5 - Mosaico de imagens do local das entrevistas (Palafita/Madeirão – Ufopa, 2024) ...	65
Figura 6 - Temas das oficinas de conhecimentos Wai Wai .....	67
Figura 7 - Imagem do Campus da Ufopa em Santarém/PA .....	87
Figura 8 - Trajetória das políticas de ações afirmativas na Ufopa (2010-2024) .....	95
Figura 9 - Trajetória do número de vagas, inscrições e matrículas efetivadas – PSEI (2012-2024) .....	98
Figura 10 - Diversidade Indígena na Ufopa (2010-2024) .....	99
Figura 11 - Foto da área Aldeia Mapuera .....	110
Figura 12 - Embarcação das viagens no rio na seca .....	111
Figura 13 - Embarcação para viagem no rio na cheia .....	111
Figura 14 - Percorso percorrido pelos Wai Wai até Santarém/Ufopa .....	114
Figura 15 - Foto de Ewka (Xamã Wai Wai) .....	119
Figura 16 - Desenho da Mapuera antiga antes do contato com os missionários .....	123
Figura 17 - Desenho da celebração evangélica na Aldeia Mapuera .....	127
Figura 18 - Desenho A da Aldeia Mapuera atual demonstrada pelo olhar do Wai Wai .....	131
Figura 19 - Desenho B da Aldeia Mapuera atual demonstrada pelo olhar dos Wai Wai .....	132
Figura 20 - Restaurante Universitário .....	137
Figura 21 - Componentes curriculares da FBI/Fain (2024) .....	146
Figura 22 - Microetnografias nas disciplinas da Fain (semestres 2023.1 - 2023.2) .....	148
Figura 23 - Categorias de análise da microetnografia da Fain .....	151
Figura 24 - Desenho representativo da ciência expresso por discente da Fain (2023) .....	158
Figura 25 - Cientista indígena .....	159
Figura 26 - Cientista não indígena .....	159
Figura 27 - Cientista negra .....	159
Figura 28 - Mosaico de fotos das apresentações na disciplina Elaboração de Projetos (Fain/2023) .....	164
Figura 29 - Folder traduzido nas línguas indígenas Wai Wai e Munduruku .....	168
Figura 30 - Especificidades dos TCCs dos Wai Wai egressos da Ufopa (2012-2024) .....	182

Figura 31 - Temas dos TCCs dos Wai Wai egressos da Ufopa (2012-2024) .....	182
Figura 32 - Palavras-chave dos TCCs dos egressos Wai Wai da Ufopa .....	183
Figura 33 - Foto do calendário Wai Wai ( <i>xim-xim</i> ) .....	187
Figura 34 - Fotos das vestimentas das danças <i>Yamo</i> e <i>Xorwiko</i> .....	188
Figura 35 - Foto da flauta Wai Wai (feita de osso de veado) .....	190
Figura 36 - Desenho do ritual funerário Wai Wai após o contato com os evangélicos .....	196
Figura 37 - Mosaico dos desenhos dos grafismos Wai Wai .....	205
Figura 38 - Mosaico de fotos da Oficina de Grafismo .....	207
Figura 39 - Desenho do cocar Wai Wai .....	210
Figura 40 - Desenho da tiara Wai Wai .....	210
Figura 41 - Mosaico de fotos da Oficina de Produção de Artesanato .....	210
Figura 42 - Foto do processo de produção de brincos Wai Wai .....	211
Figura 43 - Desenho representativo da língua Wai Wai como fronteira na vivência universitária .....	216
Figura 44 - Desenho representativo dos Wai Wai na escola e na Universidade .....	217
Figura 45 - Desenho representativo da vida de discentes Wai Wai na aldeia e na universidade .....	218
Figura 46 - Representação da trajetória acadêmica de uma discente Wai Wai na Ufopa .....	219
Figura 47 – A vivência universitária .....	220
Figura 48 - Apresentação dos desafios de discentes Wai Wai para manter o equilíbrio no percurso formativo na universidade .....	222
Figura 49 - Mosaico de fotos da oficina <i>Tapota</i> -Português: expressões linguísticas Wai Wai e português .....	224
Figura 50 - Foto da área interna do Espaço <i>Yamo</i> .....	226
Figura 51 - Foto da área externa do Espaço <i>Yamo</i> .....	226
Figura 52 - Mosaico de fotos da vivência <i>karaywa</i> no Espaço <i>Yamo</i> .....	229
Figura 53 - Foto da fogueira no Espaço <i>Yamo</i> .....	230
Figura 54 - Foto dos fogos de breu no Espaço <i>Yamo</i> .....	230
Figura 55 - Foto dos fogos de breu .....	231
Figura 56 - Foto da dança do <i>Yamo</i> .....	231
Figura 57 - Vinho de bacaba .....	232
Figura 58 - Beijus de tapioca e castanha .....	232
Figura 59 - Mosaico de fotos da vivência na dança do <i>Yamo</i> .....	233
Figura 60 – Entrevista – pergunta e resposta de discente Wai Wai .....	237

Figura 61 – Entrevista – pergunta e resposta/sugestões discente Wai Wai .....	241
Figura 62 – Entrevista – pergunta e resposta de docentes .....	242
Figura 63 – Entrevista com egresso Wai Wai .....	244
Figura 64 – Caminhos dos conhecimentos Wai Wai a Universidade.....	250

## LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Número e situação de vínculo de indígenas que ingressaram na Ufopa pelo PSEI (2010-2024) .....	101
Gráfico 2 - Número e situação de vínculo de quilombolas que já ingressaram na Ufopa pelo PSEQ (2015-2024) .....	103
Gráfico 3 - Quantitativo de Wai Wai ingressantes na Ufopa (2012-2024) .....	138
Gráfico 4 - Demonstrativo de ingresso dos Wai Wai na Ufopa (2012-2024) .....	140
Gráfico 5 - Dados das taxas de retenção, formação e evasão dos Wai Wai .....	141

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Demonstrativo do ano de ingresso, curso e defesa de TCC dos egressos Wai Wai entrevistados .....	64
Quadro 2 - Conceito de cultura segundo os discentes indígenas da Fain (2023) .....	157
Quadro 3 - Temas dos projetos de pesquisa e extensão dos discentes da Fain (2023) .....	163
Quadro 4 - Caracterização dos bolsistas/monitores da Fain (2023) entrevistados na pesquisa .....	165
Quadro 5 - Listagem dos títulos/ano de defesa dos TCCs de egressos Wai Wai da Ufopa (2017-2024) .....	179
Quadro 6 - Identificação dos cursos dos participantes da Oficina de Grafismo .....	202
Quadro 7 - Identificação dos cursos dos participantes da Oficina de Artesanato (Miçanga e Morototó) .....	208
Quadro 8 - Identificação dos cursos dos participantes da Oficina Tapota-Português: expressões linguísticas Wai Wai e Português .....	213
Quadro 9 - Grupo de palavras – português e Wai Wai .....	223

## LISTA DE MAPAS

Mapa 1 - Região Norte do Brasil .....	26
Mapa 2 - Localização da Resex Tapajós-Arapiuns e da Flona do Tapajós .....	86
Mapa 3 - Localização do campus-sede da Ufopa .....	87
Mapa 4 - Distribuição dos campi regionais da Ufopa .....	90
Mapa 5 - Distribuição dos cursos da Ufopa por instituto – Campus de Santarém .....	91
Mapa 6 - Distribuição das populações indígenas nos municípios de abrangência da Ufopa ....	93
Mapa 7 - Localização do município de Oriximiná (PA) .....	115
Mapa 8 - Rio Essequibo .....	125
Mapa 9 - Aldeias habitadas pelos Wai Wai na fronteira .....	125
Mapa 10 - Território <i>Wayamu</i> (TI Nhamundá-Mapuera, TI Trombetas-Mapuera, TI Kaxuyana-Tunayana) .....	128
Mapa 11 - Terras Indígenas que compõem o Território <i>Wayamu</i> .....	129
Mapa 12 - Distribuição dos indígenas Wai Wai por cursos de graduação na Ufopa (2023) ... .....	139

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

APIM	Associação dos Povos Indígenas da Mapuera
APTMA	Associação dos Povos Indígenas Trombetas-Mapuera
ARQMO	Associação Remanescente de Quilombo de Oriximiná
CAICAN	Centro Acadêmico dos Indígenas da Calha Norte
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CAPSE	Comissão de Avaliação dos Processos Seletivos Especiais
CASAI	Casa de Saúde Indígena
CEP	Comitê de Ética em Pesquisa
CFI	Centro de Formação Interdisciplinar
CITA	Conselho Indígena Tapajós Arapiuns
CNS	Conselho Nacional de Saúde
CONEP	Comissão Nacional de Ética em Pesquisa
CONSEPE	Conselho Superior de Ensino, Pesquisa e Extensão
CONSUN	Conselho Universitário
CPPS	Comissão Permanente de Processos Seletivos
DAA	Diretoria de Ações Afirmativas
DAIN	Diretório Acadêmico Indígena
DPEAA	Diretoria de Políticas Estudantis e Ações Afirmativas
EDUCANORTE	Doutorado em Educação na Amazônia em Associação Plena em Rede
FAIN	Formação Acadêmica Indígena
FBI	Formação Básica Indígena
FOQS	Federação das Organizações Quilombolas de Santarém
IBEF	Instituto de Biodiversidade e Florestas
ICED	Instituto de Ciências da Educação
ICS	Instituto de Ciências da Sociedade
ICTA	Instituto de Ciências e Tecnologia das Águas
IEG	Instituto de Engenharia e Geociências
IFII	Instituto de Formação Interdisciplinar e Intercultural
ISCO	Instituto de Saúde Coletiva
MEC	Ministério da Educação
OIT	Organização Internacional do Trabalho

PDI	Plano de Desenvolvimento Institucional
PGEDA	Programa de Pós-Graduação em Educação na Amazônia
PGTA	Plano de Gestão Territorial e ambiental
PPGAA	Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia
PPGE	Programa de Pós-Graduação em Educação
PPGSAQ	Programa de Pós-Graduação em Saúde, Ambiente e Qualidade de Vida
PROEN	Pró-Reitoria de Ensino de Graduação
PROGES	Pró-Reitoria de Gestão Estudantil
PSE	Processo Seletivo Especial
PSEI	Processo Seletivo Especial Indígena
PSEQ	Processo Seletivo Especial Quilombola
RESEX	Reserva Extrativista
SIBI	Sistema Integrado de Bibliotecas
TCC	Trabalho de Conclusão de Curso
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
TI	Terra Indígena
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UFOPA	Universidade Federal do Oeste do Pará
UFPA	Universidade Federal do Pará
UFRA	Universidade Federal Rural da Amazônia

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>LUGARIDADES, CULTURAS E CONHECIMENTOS DA/NA AMAZÔNIA BRASILEIRA DE ONDE FALAMOS! .....</b>	<b>24</b>
<b>1.1</b>	<b>Da Amazônia colonial à Amazônia pluricultural: (re)significações de velhos e novos contexto .....</b>	<b>25</b>
1.1.1	A Amazônia pluri e transcultural: cenários educacionais emergentes .....	33
<b>1.2</b>	<b>Aproximações da pesquisadora karaywa, com a temática de estudo .....</b>	<b>38</b>
<b>1.3</b>	<b>Desenho epistêmico e metodológico da pesquisa .....</b>	<b>47</b>
1.3.1	Pesquisa empírica: método, participantes, fases e instrumentos .....	56
1.3.2	Tecendo considerações sobre ética na pesquisa com povos indígenas .....	68
<b>1.4</b>	<b>Organização estrutural da Tese .....</b>	<b>71</b>
<b>2</b>	<b>UNIVERSIDADE PLURICULTURAL AMAZÔNICA E SUAS FRONTEIRAS: A UFOPA COMO “LUGAR” DE CONHECIMENTOS E SABERES INDÍGENAS .....</b>	<b>73</b>
<b>2.1</b>	<b>A universidade e os indígenas: conhecimentos, saberes e epistemologias .....</b>	<b>73</b>
2.1.1	Universidade e suas fronteiras .....	76
<b>2.2</b>	<b>A Ufopa como universidade inter e pluricultural .....</b>	<b>84</b>
2.2.1	Trajетória das Políticas Afirmativas na Ufopa: debates, (re)construções e (re)ações .....	94
<b>3</b>	<b>CAMINHOS LÍQUIDOS: O PERCURSO DOS WAI WAI DA ALDEIA À UNIVERSIDADE .....</b>	<b>109</b>
<b>3.1</b>	<b>Iniciando a História (re)contada e (re)escrita sobre e pelos Wai Wai .....</b>	<b>116</b>
<b>3.2</b>	<b>Wai Wai na Ufopa: ser e estar na universidade .....</b>	<b>134</b>
<b>4</b>	<b>DA FORMAÇÃO BÁSICA INDÍGENA (FBI) À FORMAÇÃO ACADÊMICA INDÍGENA (FAIN): OLHARES E PENSARES PLURICULTURAIS .....</b>	<b>143</b>
<b>4.1</b>	<b>A Fain como microterritório de conhecimentos indígenas .....</b>	<b>148</b>
<b>4.2</b>	<b>A monitoria acadêmica e o apoio pedagógico: o que dizem os bolsistas/monitores .....</b>	<b>165</b>
<b>4.3</b>	<b>O ensino na prática: o que dizem os docentes da Fain? .....</b>	<b>171</b>
<b>5</b>	<b>DIÁLOGO ENTRE CONHECIMENTOS E SABERES: OS WAI WAI COMO INTERLOCUTORES .....</b>	<b>175</b>
<b>5.1</b>	<b>Os TCCs dos Wai Wai egressos da Ufopa (2017-2024): fontes de conhecimentos e saberes .....</b>	<b>177</b>
<b>5.2</b>	<b>Oficinas de conhecimentos e saberes Wai Wai: observar, escutar e aprender .....</b>	<b>200</b>
5.2.1	Pintura corporal: o grafismo e a expressão da cultura Wai Wai .....	201

5.2.2	Produzindo artesanato com as mulheres Wai Wai .....	208
5.2.3	Tapota-Português: expressões linguísticas Wai Wai e Português .....	212
5.2.4	Vivência karaywa no Espaço Yamo .....	225
5.2.5	Ensino pluricultural e outras possibilidades de aprendizado: construindo com os Wai Wai .....	234
6	<b>CONSIDERAÇÕES “NÃO FINALIZADAS”!</b> .....	<b>246</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>251</b>
	<b>APÊNDICE A – MODELO DE TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)</b> .....	<b>266</b>
	<b>APÊNDICE B – PLANO DE ACOMPANHAMENTO DAS DISCIPLINAS DA FORMAÇÃO ACADÊMICA INDÍGENA (FAIN)</b> .....	<b>271</b>
	<b>APÊNDICE C – ROTEIRO DE ENTREVISTA COM INDÍGENAS WAI WAI EGRESSOS DA UFOPA (2017-2023)</b> .....	<b>272</b>
	<b>APÊNDICE D – ROTEIRO DE ENTREVISTA COM DISCENTES QUE ATUARAM COMO MONITORES/BOLSISTAS DA FORMAÇÃO ACADÊMICA INDÍGENA (FAIN)</b> .....	<b>273</b>
	<b>APÊNDICE E – ROTEIRO DAS OFICINAS DE CONHECIMENTO WAI WAI GRAFISMO</b> .....	<b>274</b>
	<b>APÊNDICE F – DEMONSTRATIVO DE INGRESSO DOS WAI WAI NA UFOPA POR CAMPUS/UNIDADE/CURSO (2012-2024)</b> .....	<b>277</b>
	<b>APÊNDICE G – ÍNTEGRA DA ENTREVISTA COM EGRESSA WAI WAI DO CURSO DE SAÚDE COLETIVA DA UFOPA (2023)</b> .....	<b>279</b>
	<b>APÊNDICE H – CADERNO DE RESUMOS DOS TCCS DOS WAI WAI EGRESSOS DA UFOPA (2017-2024)</b> .....	<b>289</b>
	<b>APÊNDICE I – COLEÇÃO ICONOGRÁFICA REPRESENTATIVA DA CULTURA WAI WAI</b> .....	<b>337</b>

# 1 LUGARIDADES, CULTURAS E CONHECIMENTOS DA/NA AMAZÔNIA BRASILEIRA DE ONDE FALAMOS!

## Para sempre Amazônias

Senhora Amazônia  
 Teus rios voadores  
 Tuas matas sagradas  
 Teu solo fecundo  
 Nós vamos guardar  
 Canoas e remos  
 Estrada molhada  
 Por entre as árvores  
 O sol nascerá  
 São janelas que se abrem  
 No meio da mata  
 Para olhar com esperança  
 A vida na terra  
 Para ver o mapinguari  
 A Matinta e o Matim Tim  
 Curupira enganar o caçador  
 E botar para correr  
 Quem chega na Amazônia para tocar o terror  
 Sinto o vento vargeiro  
 Chegar bem devagar  
 Seu sopro é mensageiro  
 Traz segredos do rio e do mar  
 Quero mais que 80%  
 De mata em pé  
 Quero mostrar ao curumim  
 O que lhe é de direito proteger  
 Para no fim descansar  
 No mundo da ancestralidade

(Marcia Kambeba)

Nesta seção introdutória propomo-nos a refletir sobre a Amazônia brasileira e seus desafios, em especial os educacionais, levando em consideração os contextos históricos e socioculturais, fazendo conexão com a trajetória pessoal, acadêmica e profissional da pesquisadora e o tema de estudo, buscando apresentar o seu desenho epistêmico-metodológico.

Abrimos esta discussão com o poema “Para sempre Amazônias”, da escritora indígena paraense Marcia Kambeba (2023), que por meio da sua expressão poética mostra a realidade do colonialismo que deixou consequências, danos sociais, econômicos, culturais e educacionais para a população nativa desta região.

Esta seção está estruturada em três subseções, a saber: 1.1 “Da Amazônia colonial à Amazônia pluricultural: (re)significações de velhos e novos contextos”; 1.2 “A Amazônia *pluri e transcultural*: cenários educacionais emergentes”; e 1.3 “Aproximações da pesquisadora *karaywa* com a temática de estudo”; e 1.4 “Organização estrutural da Tese”.

### **1.1 Da Amazônia colonial à Amazônia pluricultural: (re)significações de velhos e novos contextos!**

Refletir sobre a Amazônia, seja na perspectiva local ou no contexto latino-americano, é sempre desafiador, pois nos coloca em contato com o rizoma do colonialismo que afetou ambientes, culturas, identidades e lugaridades desta região. Os debates sobre suas problemáticas são indispensáveis, principalmente as contribuições dos programas de pós-graduação *stricto sensu* como espaço para a produção e divulgação científicas, construídas a partir da realidade Amazônica.

Assim, buscar compreender a Amazônia a partir desse contexto ajuda-nos a entender os movimentos dos lugares e suas vulnerabilidades, com destaque para questões educacionais. Incluo nessa perspectiva o Programa de Pós-Graduação em Educação na Amazônia (PGEDA) – Doutorado em Associação Plena em Rede (Educanorte)<sup>2</sup>, que entre outras disciplinas oferta os componentes curriculares “Estudos de Problemas Educacionais da Amazônia” e “Educação na Amazônia: formação de professores, práxis pedagógica e currículo”, que possibilitam aos pós-graduandos refletirem e desenvolverem pesquisas destacando os processos e as complexidades da educação nesta região. As três linhas de pesquisa dão ênfase às políticas públicas, formação inicial e continuada de professores, questões curriculares, recursos tecnológicos, entre outros temas que impactam a qualidade educacional, seja qual for o nível de ensino. Ainda neste sentido, apontamos a importância de abordagens teóricas para as ciências humanas, que favorecem e intervêm na educação a partir de realidades socioculturais que não estão desconexas e integram perspectivas educacionais diferenciadas.

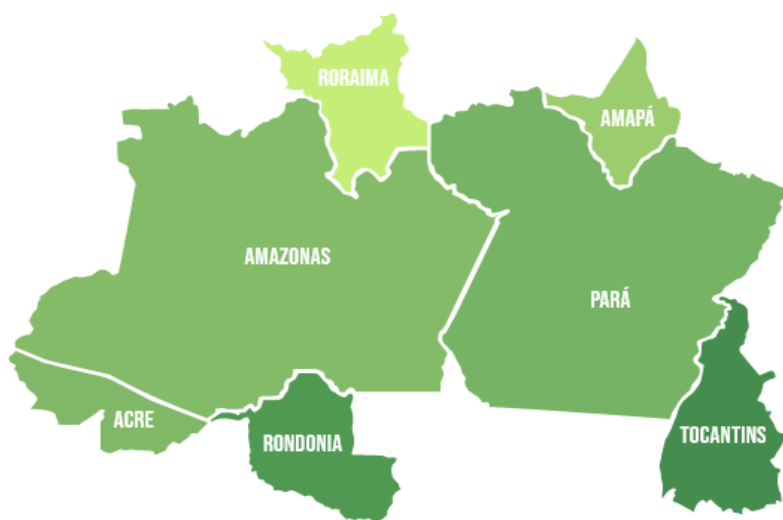
Dessa forma, entendemos que é difícil pensar questões educacionais amazônicas sem levar em consideração outras dimensões da realidade, como: a economia, os crimes contra a natureza, como a pirataria, a biopirataria, a degradação de sítios arqueológicos, a exploração de mão de obra, inclusive indígena. Essas “intervenções” marcam os “saqueamentos” que acompanham sua historicidade e as narrativas que envolvem alterações na sua organização social e dispersão das suas relações econômicas, sociais e culturais, em especial das suas populações tradicionais, que vivem tanto em áreas de várzea como em terra firme.

---

<sup>2</sup> O Programa de Pós-Graduação em Educação na Amazônia (PGEDA) iniciou suas atividades em 2019. A proposta de criação do PGEDA foi orientada por uma dupla finalidade: promover a formação, em nível de doutorado, de pessoal qualificado para atuar na Amazônia brasileira e fortalecer os Programas de Pós-Graduação em Educação existentes nas instituições integrantes da Rede. A Rede Educanorte – Associação Plena em Rede, congrega nove instituições (UFPA, Unifap, UFA, Ufam, UEA, Unir, UFT, Ufopa e UFRR) e tem atuação em sete Estados da região Norte do Brasil (Pará, Amapá, Acre, Amazonas, Rondônia, Tocantins, Roraima). Fonte: <http://www.educanorte.prospsp.ufpa.br/index.php/br/programa/apresentacao>.

Na região Norte do Brasil (ver mapa 1), a Amazônia em que nos situamos neste estudo revela suas belezas naturais, mas também carrega as marcas de anos de exploração que incidiram sobre sua vasta extensão de florestas e planícies. É a partir desse território que observamos os diferentes formatos da Amazônia, resultantes das múltiplas transformações e reinvenções de seus “traços constitutivos da formação social e cultural” (Benchimol, 2009, p. 2).

**Mapa 1** – Região Norte do Brasil



Fonte: Brasil Escola (2024).

No que concerne à educação, os “lastros” também se manifestam de forma concreta, especialmente na invisibilidade dos saberes originários produzidos pelas populações nativas. Estas foram vítimas de intensos processos de catequização e de ideologias míticas, assimilacionistas, uniformizadoras e exóticas, que transformaram a região em uma das maiores fontes de riquezas e conteúdos explorados em livros, documentários e outros meios de divulgação. Embora tais registros tenham subsidiado importantes pesquisas, geraram pouco retorno ou impacto social nos âmbitos regional e local.

Consideramos que realizar estudos na e para a Amazônia, sob qualquer perspectiva, impõe inúmeros desafios. Desenvolver pesquisas em educação nesse contexto exige, ao menos, o conhecimento de sua geografia humana e espacial, a fim de evitar equívocos em relação a uma região que já foi alvo de diversas narrativas sobre suas peculiaridades locais, formas próprias de organização social e cultural, biodiversidade, ecossistema e, em suma, sua história.

Portanto, discutir a educação na Amazônia implica compreendê-la na inter-relação entre os seres amazônicos, o que envolve a migração de pessoas, vegetais, animais, rios, águas e de todos os elementos bioculturais que habitam esse território, uma realidade que atravessa inúmeras dimensões que não podem ser analisadas de forma isolada. Nessa perspectiva, recordamos Freire (1976, p. 5), na obra “Papel da Educação Na Humanização”, ao afirmar que “a essência fenomênica da educação é a sua dialogicidade, a educação se faz então diálogo, comunicação”. Assim, a educação não ocorre de maneira dissociada, mas na relação intrínseca entre ser humano e natureza.

Ao considerar os diversos contextos da Amazônia, optamos por observar e analisar as contradições da “Amazônia colonial” (Mello, 1997), marcada pelo ouro, pela borracha, pelas especiarias, pelos recursos naturais, culturais e pelos processos educacionais, pois esse olhar nos permite compreender seus movimentos e transformações. Tais processos abrangem desde a ocupação e a escravização da mão de obra indígena até as violências e neutralizações de manifestações religiosas, linguísticas e culturais que modificaram profundamente o modo de vida de suas populações nativas.

Contudo, a Amazônia pós-colonial, com suas pujantes e pulsantes diversidades territoriais e socioculturais, ressignificou-se e resistiu ao período da colonização. Nesse sentido, optamos por escrever a Tese a partir dessa Amazônia, contextualizando o estudo que realizamos e denominando-a como pluricultural.

Para descrever essa Amazônia trazemos as concepções teóricas que nos ajudam a compreender essa realidade que nos parece distante e, ao mesmo tempo, tão próxima. Destacamos os autores da Amazônia nortista que, por meio de suas produções, dentre elas, romances da literatura amazônica, “denunciaram” as problemáticas do passado, do presente e apontaram o reflexo do futuro desse conjunto de diversidades, que Hage (2005, p. 12) denominou “imensa pororoca multicultural”, contradizendo as narrativas e o discurso colonizador europeu.

Em contraposição aos mitos das narrativas colonialistas difundidas sobre a Amazônia como um território desconhecido, um “vazio demográfico”, o inferno verde, o paraíso perdido, terra sem homens para homens sem terra, um espaço inóspito, sem presente e sem futuro, o escritor Marcio Souza (2015, p. 26), destaca:

Os primeiros amazônidas experimentaram um grande desenvolvimento por volta de 2000 a.C., transformando-se em sociedades hierarquizadas, densamente povoadas, que se estendiam por quilômetros ao longo das margens do rio Amazonas. Essas imensas populações, que contavam com milhares de habitantes, deixaram marcas arqueológicas conhecidas como locais de “terra preta indígena”. O mais conhecido

deles encontra-se nos arredores da cidade de Santarém, Pará, exatamente um dos centros de uma poderosa sociedade de tuxauas, guerreiros que dominaram o rio Tapajós até o final do século XVII, já no período de dominação europeia.

Essa Amazônia, amplamente cobiçada pelas suas riquezas, águas e florestas, já ocupou muitos espaços de produções acadêmicas em uma posição dividida entre o ambíguo, o imaginário, o mítico e narrativas que serviram como “pano de fundo” para o interesse econômico, a partir de “ideias que forjam as representações da Amazônia ao longo da história” (Thierion, 2014, p. 14).

Neste sentido, ao nos debruçarmos para um breve levantamento do estado do conhecimento sobre a história da Amazônia brasileira nortista e paraense, encontramos inúmeras produções que descrevem essa região olhada por muitas “lentes” e contextos, sem perder a direção do que a Amazônia significou e ainda significa em níveis internacional, nacional, regional e local, principalmente sua representação identitária para os brasileiros – local até certo ponto vítima de discursos coloniais inferiorizados, que ofuscavam suas populações originárias, sobretudo indígenas, suas culturas, seus saberes, suas diversidades, suas literaturas.

O olhar e o pensar sobre essa Amazônia inserida na territorialidade *Abya Yala*<sup>3</sup>, “autodesignação dos povos originários do continente em oposição a América” (Gonçalves, 2009, p. 2), manifestam-se como uma retomada do destaque dessa região bastante explorada por escritores amazônidas e não amazônidas em seus mais diversos cenários e imaginários.

Entre eles, o romancista Paulo Jacob, que durante o período em que viveu nessa região deixou significativas contribuições, ao registrar em suas obras as narrativas ficcionais sobre a Amazônia, entre os anos de 1964 e 1999.

Ao escrever sobre o processo de colonização da Amazônia brasileira, Euclides da Cunha (1986) enfatizou os perigos que cercavam a região amazônica brasileira em função de seus patrimônios, sobretudo naturais. O contexto em que o autor esboçou preocupação com os rumos da Amazônia brasileira era o de disputa do Brasil com outros países de fronteira, principalmente o Peru.

A exploração da borracha, da castanha, da madeira, além de outros produtos extrativistas, eram alvos da motivação dos conflitos e tensões pela disputa da Amazônia nesse período. Cunha (1986, p. 19) pontuou, inclusive, “o risco de o Brasil um dia vir a perder a

---

<sup>3</sup> “Pouco a pouco, nos diferentes encontros do movimento dos povos indígenas, o nome América vem sendo substituído por *Abya Yala*, indicando assim não só outro nome, mas também a presença de outro sujeito enunciativo de discurso, até então calado e subalternizado em termos políticos: os povos originários” (Gonçalves, 2009, p. 2).

Amazônia, caso não houvesse uma ‘ação persistente do Governo’”. O cenário descrito pelo autor, de omissão do estado brasileiro em relação aos cuidados com essa rica região e as brigas territoriais, marca o passado e o presente da Amazônia que estudamos.

A geógrafa Bertha Becker (1988) também se debruçou sobre as problemáticas da Amazônia. No prefácio da obra “Fronteiras”, a autora deu ênfase à atuação militar do estado brasileiro nessa região, que ocasionou transformações na sua população diante de interesses econômicos nacionais e internacionais. A busca por capital e patrimônio motivou a devastação sofrida pela Amazônia brasileira, segundo Becker (1988, p. 9):

A apropriação do imenso território amazônico contribuiu, assim, a duras penas, para a consolidação do modelo; não tanto ao nível de ampliar a produção, mas de dar continuidade à construção do Estado nacional segundo a concepção vigente, reproduzindo as relações amplas de dominação específicas da sociedade brasileira. E, em consequência, uma nova Amazônia se delinea, com novas sociedades locais e novas demandas.

O escritor Marcio Souza, em “Galvez, imperador do Acre” (1976), também evidenciou as problematizações de uma Amazônia em processo de corrosão, oriunda da colonização. O retrato da Amazônia já no final do século XIX, mostrado em Souza (1976), retrata uma região que se expandiu por meio da exploração da borracha. O ‘boom amazônico’ destacado pelo autor não ocorreu apenas no processo industrial; seu reflexo também se deu nas problemáticas sociais como prostituição, corrupção e outras situações caóticas, que Souza (1976) relatou a partir do olhar do passado, refletido no presente, mesclando fatos históricos com a ficção.

O economista Samuel Benchimol, na obra “Amazônia interior: apologia e holocausto” (1991), destaca a “manipulação dialética” pela qual a Amazônia passou, que buscava invisibilizar seu potencial biológico e natural e a realidade humana dos povos da dessa região. Deixá-la isolada era a estratégia usada para a exploração sorrateira, conforme destaca o autor:

Este é o discurso apologético oficial patrocinado pelas autoridades do governo dos países do Primeiro Mundo; de pseudos cientistas arvorados em especialistas da Amazônia q que desconhecem completamente as lutas e os sofrimentos históricos desses povos (Benchimol, 1991, p. 3).

Em 1992, a pesquisadora e professora Violeta Loureiro, em “Amazônia: estado-homem-natureza”, discute, entre outras questões, as condições de ocupação dessa região, sobretudo no estado do Pará, dentre elas a migração nordestina e o modo de vida dos habitantes naturais, conforme destaca:

O homem natural da Amazônia vivia, secularmente, à beira dos rios e igarapés, seja nas cidades, vilas e povoados - todos eles à margem dos cursos d'água - seja em agrupamentos de duas ou três casas, seja finalmente, isolado numa "cabeça de ponte" (trapiche de madeira que se projeta rio adentro, onde aportam as canoas dos pequenos compradores; à margem, no final do trapiche, se localiza a casa, com o pequeno comércio (Loureiro, 1992, p. 1).

Como um lugar de fronteiras, Rivero e Jayme Júnior (2008, p. 30) destacam os espaços de disputa que a região amazônica "atravessou" durante séculos. Os autores contextualizam que as "Fronteiras Amazônicas" se (re)configuraram em pelo menos três momentos. O primeiro relaciona-se ao "sistema de aviação", voltado para o lucro e o capital mercantil, com foco na extração de borracha e castanha. O segundo é caracterizado pela "retomada da exploração da borracha, a transumância de nordestinos e o investimento do capitalismo nas linhas de desenvolvimento" (Rivero; Jayme Júnior, 2008, p. 30). Por fim, o terceiro momento, talvez o que mais reflita a atualidade, configurou-se na "hegemonia do capitalismo", gerando desmatamento indiscriminado, usurpação de terras indígenas, violência homicida de camponeses, concentração de renda e riqueza e constante agressão à biodiversidade e à sociodiversidade dessa região, conforme destacam os autores.

Ao escrever a obra "Cultura amazônica, uma poética do imaginário", João de Jesus Paes Loureiro (1995) evidencia a arte, as lendas amazônicas, os mitos, as festas religiosas, como o Sairé<sup>4</sup> e o Marambiré<sup>5</sup>. A descrição estética do autor nessa obra expressa a originalidade peculiar da cultura amazônica. Guerra (2015, p. 3) afirma que essa obra "demonstra como o imaginário é inspirado no concreto e como a lenda amazônica expressa fartamente a relação do homem com a natureza, as contingências socioeconômicas e políticas".

Em "A expressão amazonense do colonialismo ao neocolonialismo" (1977), Marcio Souza traz destaques interessantes relacionados à Amazônia. Enfatiza a forma como o Brasil era visto no exterior, visões que relacionam essa região ao primitivismo e ao folclore. O autor problematiza como a cultura amazônica é vista e destaca que, apesar do discurso de que a Amazônia teve suas peculiaridades aniquiladas, "continua havendo uma cozinha, uma literatura, uma música da Amazônia" (Souza, 1977, p. 13). O autor anuncia também a importância da região Amazônica para a compreensão da diversidade brasileira, refletindo acerca da integração dessa região ao estado brasileiro, o colonialismo vivenciado por essa

---

<sup>4</sup> A festa do Sairé de Alter do Chão realiza-se em setembro, apresentando-se como uma celebração do Divino Espírito Santo que associa e articula, em múltiplos planos, ritos do catolicismo popular com formas tradicionais de expressão oral, musical e coreográfica, frequentemente designadas como folclóricas, mas também inspiradas em espetáculos de massa. Organizada em torno de dois espaços principais – o barracão e o Lago dos Botos –, a festa é capaz de congrega públicos tão diferentes quanto modos distintos de celebrar (Carvalho, 2016, p. 23).

<sup>5</sup> Marambiré é uma performance afro-brasileira que integra o cantar-dançar-batucar, o "trio indissociável" das tradições culturais de origem africana (Alves, 2018, p. 9).

região, além de outras especificidades regionais, que se mantiveram apesar das pressões coloniais, conforme destaca:

Embora o Brasil se orgulhe de ter “absorvido” a Amazônia, não aniquilou suas peculiaridades. Continua havendo uma cozinha, uma literatura, uma música da Amazônia. As trocas entre ambas as culturas são muitas, e isso é bom. A exploração da Amazônia pode esclarecer com proveito o projeto da modernidade do Brasil (Souza, 1977, p. 13).

Em 2012, no artigo “Amazônia no século 21: novas formas de desenvolvimento”, a escritora Violeta Loureiro discute a ideia de progresso e desenvolvimento e localiza a Amazônia nesse contexto de região que vivenciou esses dois processos; contudo, a partir de experiências negativas, especialmente para suas populações constituídas tradicionalmente, Loureiro (2012, p. 26) revela:

As experiências negativas do passado recente na Amazônia evidenciam que é preciso estimular e apoiar outras formas de produção, que tragam em sua essência uma postura de reatamento das relações sociais, especialmente com as populações tradicionais e com as inúmeras etnias que povoam a região. Se ambas tiverem chance de expressão, podem sair da invisibilidade em que se encontram e revelar o mundo amazônico como um conjunto multicultural de diferentes grupos sociais, mais vivos e mais ricos culturalmente, ao conservarem suas individualidades e especificidades. Somente um outro modelo *alternativo* ao hegemônico, embora paralelo e contemporâneo a ele, pode evitar que as populações tradicionais e seus saberes desapareçam, que a sociedade e a natureza da Amazônia permaneçam sob a tutela de uma pseudorracionalidade científica e tecnológica que, por ser absolutizante e intolerante com as demais formas de organização da produção, tornou-se dominante, excludente e com a pretensão de ser única; e de uma ideologia obsessiva e equivocada que busca incessantemente o progresso e a modernização baseada nos modelos europeu e americano.

Ainda nessa direção, o livro “Amazônia indígena”, de Marcio Souza (2015), dá novo destaque para as problemáticas da Amazônia colonizada. Nessa obra, o autor aprofunda a discussão sobre violências e escravidão, a repressão em relação às manifestações de conhecimentos e saberes locais nas práticas de curandeirias, que ele denomina “terrorismo cultural”. Busca dar visibilidade ao protagonismo das populações amazônicas, em especial os povos indígenas, que já habitavam nessa região muito antes da chegada dos europeus. Registra o contato que resultou em violências e assimilações culturais:

Talvez seja interessante tentar compreender os povos indígenas no contexto das mudanças pelas quais a civilização ocidental passou no que diz respeito à diversidade cultural. Especialmente porque estas mudanças foram provocadas pela revelação da existência dos povos indígenas sob o impacto do processo colonial, transformando o pensamento europeu etnocentrista. [...] O encontro com os povos americanos, até mesmo com a natureza do novo mundo, exigiu novas categorias. Estas exigências

ainda estão vigentes e não cessam de provocar rupturas no pensamento ocidental (Souza, 2015, p. 13).

Os “caminhos” que percorremos para compreender a Amazônia ao longo da sua história nos levam a pensar se realmente temos um processo de transição do colonial para o pós-colonial ou seguimos num neocolonialismo; o perfil de uma Amazônia mais autônoma, fortalecida identitariamente, biocultural, alinhada e retroalinhada que vemos, sobretudo no contexto paraense, condiz com a realidade da segunda metade do século XXI dessa região?

Nesse contexto da Amazônia brasileira vimos um discreto processo de transição do período colonial para o pós-colonial, de modo que as expressões dos povos amazônicos vêm ocupando visibilidade e destaque.

O livro “Por debaixo da floresta: a Amazônia paraense saqueada com o trabalho escravo” (2017), traz a discussão da exploração madeireira, tema que faz parte dos ciclos da história antiga e atual da Amazônia, sobretudo paraense, em função das madeiras de lei encontradas nessa região, que resultaram não somente no saqueio madeireiro, mas na escravização da mão de obra, condições de trabalho degradantes, imposições e controles sociais, submissões, medos e violências mantidas pela “lei do silêncio”.

As temáticas dos romances desse escritor seguem na direção de abordar especificidades das vidas amazônicas, entre elas a relação entre homem e natureza, a cultura, os aspectos linguísticos, com palavras dos falares amazônicos, presentes no “Dicionário da Língua Popular da Amazônia” (Jacob, 2021), evidenciando identidades próprias. Além da contribuição linguística, há o poder estratégico que a Amazônia representa na geopolítica mundial, conforme destaca Becker (2009, p. 202): “Um espaço de grande valor estratégico para a economia-mundo – desde a sua formação até agora –, o que explica a constante interferência de forças externas na região e a dificuldade de integrá-las aos Estados nacionais”.

Buscando responder a nossas indagações em obras mais contemporâneas sobre a realidade amazônica, o livro “Horizontes amazônicos para repensar o Brasil e o mundo”, de Malheiro, Porto-Gonçalves e Michelotti (2021), ajuda-nos a elucidar questões que remetem a um novo pensar acerca dessa Amazônia nortista, no qual localizamos científica e academicamente nosso estudo:

A diversidade ecológica e biocultural da Amazônia, tão fundamental à vida no planeta, é o resultado de milênios de um *sentirpensar* com a floresta dos amazônidas; com seus saberes de coletar, pescar, caçar, praticar agricultura, habitar, proteger, curar, cozinhar, comer e conviver. Esses saberes se conectam a uma dinâmica metabólica em que um hectare de floresta produz de 40 a 70 toneladas de biomassa por ano, o que não se alcança com nenhuma monocultura, e foi um trunfo para

múltiplos povos exercerem sua liberdade em um espaço cuja diversidade de espécies em um hectare é maior do que em toda a região de clima temperado do planeta (Malheiro; Porto-Gonçalves; Michelotti, 2021, p. 14).

As diversidades existentes na Amazônia, conforme mencionadas, além da sobreposição econômica, alteraram aspectos e características dessa imensa floresta, suas geografias humanas e espaciais sempre essenciais para seus povos e populações, além de suas lugaridades definidas por Queiroz (2024, p. 77):

A lugaridade se configura metaforicamente como a fagulha que acende o lugar e produz sua funcionalidade social. Quanto maior a fagulha, a irrupção, o encontro, o trato, a conexão, o convívio, a relação, o sentimento de pertencimento, maior a lugaridade e o vigor do lugar.

Contudo, a partir da segunda década do século XXI, conseguimos visualizar as cidades desta região como polos educacionais regionais e locais. É importante lembrar que no período colonial essa realidade era distante. A ocupação colonial sofrida pelas populações dessa região inibiu a expansão, em longa escala, de conhecimentos e saberes produzidos por intelectuais indígenas. Os processos de transformações culturais e invisibilização epistêmica compõem o conjunto de prejuízos causados pela colonização. A seguir, abordamos essa Amazônia e seus “novos” cenários.

### 1.1.1 A Amazônia pluri e transcultural: cenários educacionais emergentes

A Amazônia só estará livre quando reconhecermos definitivamente que essa natureza é a nossa cultura, onde uma árvore derrubada é como uma palavra suprimida e um rio poluído é como uma página censurada (Souza, 2015, p. 12).

Nesta subseção, descrevemos a Amazônia que se reconfigura no contexto internacional, nacional, regional e local ao enfrentar o colonialismo. Nesse “novo” desenho não podemos ainda afirmar que a Amazônia superou as práticas coloniais que viveu em séculos passados, contudo, podemos afirmar que, embora a passos lentos, o novo modelo instalado nessa região, no período pós-colonial, permitiu, ao menos, a abertura para caminhos sociais, educacionais e relações interétnicas e intergrupais.

Destacamos nesse contexto (re)vivente o protagonismo das populações nativas em relação à defesa de suas terras, aos seus conhecimentos e saberes, às suas culturas e seus pertencimentos, ofuscados em um período de crimes contra a natureza, exploração ilegal, saques culturais, exploração da mão de obra, sobretudo os “genocídios”, além de outras práticas

que em séculos anteriores se mantinham na lei do silêncio e ameaçavam a existência dessas populações nativas.

Considerando uma Amazônia pluri e transcultural, analisamos esta região a partir de dimensões e paradigmas socioculturais, socioeducacionais e de transculturalidades que se constituíram enquanto “redes” de relações e movimentos sociais e políticos. Abordar a Amazônia nessa perspectiva é uma tentativa de nos aproximarmos desse contexto em momentos históricos, políticos, sociais e nas particularidades distintas.

A transculturalidade nesse debate torna-se fundamental quando discutimos contextos culturais e suas aproximações. No artigo “Transculturalidades: redescobrimo as conexões ancestrais”, ao discutir aproximações culturais, Leonardo Alvares Vidigal (2016, p. 20) menciona:

Uma perspectiva transcultural pode emergir mais facilmente hoje porque a manutenção, instalação e aceleração dos processos de intercâmbio cultural está mudando rapidamente a nossa percepção do mundo. Esta é constituída, intensificada e explicitada pela invenção de manifestações artísticas que recombina elementos expressivos até então identificados como emblemáticos de territórios determinados anteriormente ou que não podem ser associadas a priori a nenhum local específico.

Referenciando-nos na concepção de transculturalidade como “intercâmbio cultural”, conforme menciona Vidigal (2016), buscamos refletir e fortalecer o diálogo em torno dessa temática, partindo das lugaridades amazônicas. Foram muitos os processos de mudanças que envolveram essa região no apogeu da expansão do capital, diante da verticalização e da estrutura de poder instaladas, com instrumentos excludentes que implementaram suas normas coloniais.

Entretanto, a colonização também trouxe efeitos que fizeram renascer novas formas de organização social que se expandiram, desde a produção econômica à produção intelectual, pautadas na sua diversidade sociocultural, embora suas populações indígenas, quilombolas, ribeirinhas e seus territórios continuassem sendo alvos de interesses econômicos.

Se de um lado observamos uma Amazônia com dependência de investimentos financeiros e tecnológicos, por outro lado vemos que suas populações originárias, entre elas as indígenas, ganharam protagonismos na defesa de seu território, da sua cultura e organização, e dos modos de existir e resistir ao “controle supracultural” da igreja como forma de controlar práticas (Souza, 2015).

Na perspectiva educacional, os debates sobre as problemáticas da educação na Amazônia passaram a ser expostos e ter mais visibilidade, impulsionando reivindicações,

questionamentos ao Estado brasileiro e cobranças por melhorias que incluam condições básicas na estrutura física, suporte tecnológico e formação de professores. Essas reivindicações fazem parte do período pós-colonização, marcado pela escassa produção e pouca divulgação dos intelectuais indígenas, e muito mais pelo seu processo migratório e de grandes projetos, que caracterizavam essa região. Sobre isto, Albuquerque e Buecke (2020, p. 4) anunciam:

Se no âmbito nacional, a existência de pesquisas abordando a educação no período colonial é exígua e pulverizada, ao reduzirmos o campo de análise para o espaço amazônico, tal escassez de trabalhos se torna mais patente. Como hipóteses explicativas para essa diferença, podemos elencar o início tardio da colonização no século XVII e a chegada, também tardia, dos Programas de Pós-Graduação na região nos anos 2000 de onde emerge parte considerável da produção intelectual em educação.

Nesse mesmo ano, ao escrever sobre a transculturalidade na Amazônia, Meunier (2021) apontou transformações no contexto educacional dessa região, destacando a forma de manifestação de conhecimentos socioculturais dos povos indígenas, além de anunciar o reconhecimento de populações pluriculturais, multi e pluriétnicas.

Ao falar sobre a diversidade sociocultural da Amazônia, Gersem Baniwa (2021, s/n) destacou em uma palestra<sup>6</sup> que: “Amazônia é um importante berço de uma megabiobiodiversidade do planeta, expressa por meio de uma grande diversidade de culturas, povos, línguas, costumes, organizações sociais, espiritualidades, saberes, lógicas e modos de vidas e de existências”.

Apesar das rupturas impulsionadas pelas produções acadêmicas, as políticas direcionadas ao ingresso de indígenas no ensino superior demoraram a efetivar-se. Isto não era uma realidade específica das universidades da Amazônia, mas de todas as instituições de ensino superior, até que “os Estados da América Latina começam a reconhecer os indígenas como cidadãos que dispõem de direitos específicos (territórios coletivos, educação bilíngue intercultural” (Meunier, 2021, p. 5).

Sendo questionadas as hegemonias, seja no contexto político ou no educacional, mostra-se que as mudanças ocorridas possibilitaram a inserção de outras vozes, subjetividades, narrativas discursivas e saberes, antes marginalizados no cenário colonial. Nessa perspectiva, inserimos os saberes indígenas que saíram do extrativismo epistêmico e, guiados pela ancestralidade, ganharam protagonismo nos espaços educacionais, principalmente na

---

<sup>6</sup> Disponível em: <https://www.gov.br/museugoeldi/pt-br/arquivos/noticias/interculturalidade-amazonica-nas-trilhas-da-diversidade-sociocultural-dr-gersem-baniwa>.

universidade, e permitiram-nos enxergá-los a partir de outras categorias epistemológicas, pautadas nas dimensões sócio, pluri e transculturais, que representam a essência, a existência e “o cosmo sentir” (Braule, 2024, p. 11) dos sujeitos originários.

O perfil que caracteriza a Amazônia pós-colonial trouxe também mudanças no contexto econômico. Os caminhos refeitos na história da Amazônia incluem a valorização de fontes econômicas sustentáveis, bioeconômicas e formas de desenvolvimento com mais justiça social e menos desigualdades regionais e locais, como compensação de um período de obscurantismo. Sobre isto, Jordão e Monteiro (2023, p. 6) destacam que:

Refletir sobre novas economias que geram reais benefícios para a floresta e para a sociedade local-global é uma oportunidade de alterar a trajetória de desenvolvimento amazônico, ainda fortemente baseada na lógica extrativista e na reprodução de estruturas institucionais, políticas e econômicas que reforçam a desigualdade social.

Pelos antecedentes históricos das políticas educacionais no Brasil, podemos afirmar que a discussão sobre a produção de ciência na Amazônia é relativamente recente, sobretudo quando se considera o extenso processo de colonização pelo qual a região passou. Esse percurso possivelmente contribuiu para retrocessos no reconhecimento de suas formas próprias de produção de conhecimento, enraizadas na ancestralidade. Inserem-se nesse contexto os saberes indígenas, que, após reformas nas políticas educacionais, conquistaram o direito a uma educação diferenciada nas escolas e universidades, assegurada por meio das ações afirmativas.

No contexto nacional, as tentativas de implantação de uma política indigenista na Amazônia, durante o período colonial, ficaram no campo do obscurantismo, sem impactos progressistas para os povos indígenas. A partir da promulgação da Constituição da República Federativa do Brasil (1988) e a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 1989, havia o reconhecimento da existência de povos indígenas que habitavam territórios plurais e multiétnicos, o que motivou o surgimento de políticas diferenciadas na proteção territorial, na saúde e na educação.

As políticas diferenciadas passaram a compor os programas e planos educacionais com a participação mais efetiva dos indígenas na construção de propostas mais democráticas, em contraposição aos modelos assimilacionistas vigentes no período colonial e à negação da presença desses povos, dos seus conhecimentos e saberes nas políticas voltadas para a escolarização destinada a eles. Surgiram, então, as políticas indigenistas na educação, resultantes de reivindicações que se iniciaram com a reforma na Constituição Federal de 1988 a

partir da atuação de Ailton Krenak, o que garantiu um capítulo dessa legislação destinado aos indígenas.

O reflexo dessas lutas e os seus resultados evidenciaram rupturas ocorridas por dentro de grande parte das universidades. O ingresso de indígenas, negros, quilombolas, pessoas com deficiência delimitou espaços importantes que motivaram o surgimento de universidades com perfis mais heterogêneos, marcando uma trajetória dessas instituições no contexto brasileiro, considerando os modelos vigentes na era do Brasil Colônia.

A universidade sustentada pelo poderio das elites brasileiras, nas regiões “mais desenvolvidas” do Brasil, não alcançou outras como a região Norte. A tardia inserção da Amazônia como parte do estado brasileiro culminou na demora na instalação de universidades, de suas políticas e da inclusão de suas populações nos processos educacionais.

Apesar da falta de reconhecimento dos indígenas como fonte de conhecimentos, identificamos a abertura de alguns espaços para diálogo na defesa de políticas afirmativas. Nas universidades, esse movimento está sendo dado com mais velocidade; contudo, ainda não podemos observar “ciência indígena” como dimensão criativa, sendo levada em consideração no processo de ensino e aprendizagem.

A integração da Amazônia ao território nacional tirou essa região e seus cientistas do obscurantismo intelectual. Contudo, seu reconhecimento como local de produção científica continuou apagado, não pela inexistência de cientistas amazônidas, mas pela falta de reconhecimento da existência de outras formas de produção e manifestações de conhecimentos que incluem conexões com a natureza, a floresta, com os animais e com os espíritos – fontes da ciência indígena, em que habitam saberes originários, de modo que, às vezes, a soberba do cientificismo ocidental e a ciência da razão impedem que sejam vistas.

Dessa forma, a difusão de produções de intelectuais regionais e locais busca superar a pouca divulgação durante o período da colonização, refazendo caminhos e “travessias” históricas e contrapondo-se a um período em que as produções na/e sobre a Amazônia estavam ligadas aos interesses coloniais e ao capital e sustentavam a intelectualidade de países colonizadores desta parte geográfica da Amazônia, controlando suas terras e, de modo geral, sua população. Esse novo formato é, sobretudo, um movimento que vemos como emancipatório, conforme Coelho (2024, p. 6):

A obrigação foi escrever uma trajetória da ocupação portuguesa na região que hoje conhecemos como Amazônia, para afiançar a antiguidade da presença lusitana e, portanto, o “direito” português ao domínio das terras conquistadas. Desde a invasão europeia aos territórios depois assumidos como americanos, Espanha, França e Portugal disputavam o controle sobre terras amazônicas.

Nesta ruptura, posicionamo-nos enquanto pesquisadora que entende o contexto dessa Amazônia a partir da valorização e do protagonismo de suas populações tradicionais. É extremamente necessário difundir estudos pensando em melhorias sociais, principalmente no espaço educacional, por onde cremos que as transformações ocorrem. Assim, assumir posicionamento nas temáticas das nossas pesquisas acadêmicas revela a nossa manifestação em prol de uma educação libertadora e emancipatória. Com isto, na subseção seguinte relataremos nossa aproximação ao estudo realizado.

## 1.2 Aproximações da pesquisadora *karaywa*<sup>7,8</sup> com a temática de estudo

Adentrar o território acadêmico me faz assumir o compromisso de contribuir na construção de outras epistemologias nativas, dando relevância à produção do conhecimento indígena no território acadêmico e em outras agências, na ciência do território (Correa Xakriabá, 2018, p. 19).

Começar este diálogo não foi fácil; foram muitas tentativas, ideias, pensamentos, imaginações e possibilidades para escrever sobre a minha história e trajetória pessoal e profissional com os povos indígenas. Busquei inspiração nos intelectuais indígenas, nas etnografias realizadas na Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa) e fora dela. Entre tantas referências valiosas encontrei no pensamento de Célia Nunes Correa (Célia Xakriabá), em citação que abre esta seção, a pulsão para começar.

Optei por trazer um texto de abertura que apresentasse, de forma despretensiosa, a minha trajetória profissional e, também, a minha vivência como pesquisadora da temática da educação superior indígena para, posteriormente, fazer a tessitura da temática desta Tese.

Procurei contar um pouco da minha história, das minhas vivências, das minhas experiências e das minhas aproximações à temática deste estudo, e muito especialmente com os indígenas, até chegar aqui. Decidi contar um pouco sobre mim antes e depois da minha chegada à Ufopa, as transformações que me modificaram pessoal e profissionalmente até me tornar não apenas uma pesquisadora, mas principalmente uma defensora das políticas de ações afirmativas.

---

<sup>7</sup> Esta expressão é do dicionário linguístico Wai Wai e se refere ao não indígena (branco) na língua Wai Wai. A língua Wai Wai pertence à família linguística *Karib*.

<sup>8</sup> Esta subseção está escrita inicialmente na primeira pessoa do singular em função de apresentar a trajetória pessoal, acadêmica e profissional da pesquisadora, dialogando com autores indígenas e não indígenas, além de momentos de orientação, o que permitiu a escrita também na primeira pessoa do plural.

Busquei fazer uma apresentação a partir do olhar originário destas “paragens”<sup>9</sup> da Amazônia brasileira, com uma peculiaridade assim descrita por Florêncio Almeida Vaz Filho<sup>10</sup>: “Não somos interior e nem periferia, olhamos o universo daqui”. Com a criatividade dos pensamentos e falares amazônicos, segui descrevendo. Em alguns momentos, pensei: “O que eu deveria escrever? Como eu faria isto sem soar como autopromoção?” Falar de mim e sobre mim talvez tenha sido a parte mais difícil da escrita desta Tese. Enfim, consegui traçar alguns relatos com o objetivo de destacar também que o lugar de onde eu falo revela o meu compromisso e a minha compreensão do mundo indígena. Minha atuação por aqui não é aleatória nem figurada, ela faz parte de uma imersão constante que me possibilitou repensar minhas práticas na educação.

Minha trajetória na educação iniciou-se quando assumi o cargo de professora na educação básica. Fui professora de língua portuguesa na rede municipal de ensino em Santarém (PA). Trabalhei em uma escola do campo ministrando aulas para turmas de quinta a oitava series, atualmente sexto ao nono anos do ensino fundamental. Sou filha de ribeirinhos, logo também sou ribeirinha, de uma família na qual quatro são professores. Minha atuação na educação básica foi curta, porém intensa. Nos anos em que eu estava exercendo atividades como professora, experimentei os sabores, os saberes e os dissabores da docência em um país onde, às vezes, sentimo-nos motivadas (os), principalmente a partir do grande mestre Paulo Freire, a ter esperança, a “esperançar”, e, ao mesmo tempo, desmotivadas (os) diante da realidade educacional que nos é apresentada. Para mim, as duas formas às vezes se manifestam praticamente na mesma proporção.

Enquanto ministrava aulas de língua portuguesa na educação básica, eu acompanhava as discussões e o movimento da comunidade santarena, em especial dos movimentos sociais, sobretudo do movimento indígena, a respeito do fortalecimento para a criação da primeira Universidade Federal do Oeste do Pará. Uniam<sup>11</sup> (Universidade Federal da Integração Amazônica) foi o primeiro nome a ser dado à futura universidade pretendida para esta região. As discussões avançaram e a ideia do primeiro nome não se consolidou, então foi criada a Ufopa (Universidade Federal do Oeste do Pará).

Com a Ufopa já instalada no município de Santarém, no Oeste Paraense, decidi fazer o concurso no ano de 2010. Nesse mesmo ano comecei a trabalhar na instituição. Meu primeiro

---

<sup>9</sup> S. f. Lugar. Localidade. Certo local (Jacob, 2021, p. 115).

<sup>10</sup> Professor indígena da Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa), antropólogo e pertencente ao povo Maytapu. A frase foi citada no seu perfil pessoal em uma de suas redes sociais em 20/10/2023, em uma aula para calouros da Ufopa do Curso de Antropologia.

<sup>11</sup> Fonte: <http://portal.mec.gov.br/component/tags/tag/integracao-amazonica>.

local de trabalho foi o Centro de Formação Interdisciplinar (CFI). Em 2023, essa unidade passou a chamar-se Instituto de Formação Interdisciplinar e Intercultural (IFII), para o qual eu regressei no mesmo ano de sua criação, após atuar, desde 2014, na Pró-Reitoria de Gestão Estudantil (Proges), especificamente na Diretoria de Políticas Estudantis e Ações Afirmativas.

Minha atuação na Ufopa está diretamente relacionada à trajetória do acesso dos indígenas a essa instituição. Para mim é sempre desafiador escrever tudo o que eu já vivenciei nessa universidade, sobretudo porque acompanho e atuo nas pautas das ações afirmativas desde a criação dessa instituição. Com base nisso, afirmo que dialogar com os conhecimentos indígenas na prática é sempre mais fácil para mim, porque não me limita aos rigores e ao cartesianismo da escrita formal.

Da aproximação aos indígenas começo destacando que grande parte deles eu conheci na implantação da Ufopa, em 2010. Os discentes Wai Wai conheci dois anos depois, especificamente em 2012, quando comecei a acompanhar como servidora técnica os indígenas que ingressavam na Ufopa. Nessa época, eu trabalhava no CFI, local que recebia todos os ingressantes na universidade para cursarem os módulos da Formação Interdisciplinar I (F1): Origem e Evolução do Conhecimento (OEC); Lógica, Linguagem e Comunicação (LLC); Sociedade, Natureza e Desenvolvimento (SND); Tecnologia da Informação e Comunicação (TIC); e Estudos Integrativos da Amazônia (EIA).

No segundo semestre, esses discentes iam para os institutos para cursar a Formação Interdisciplinar 2 (F2) e, posteriormente, ingressar nos cursos, conforme o modelo acadêmico da Ufopa vigente à época. Sobre as Formações Interdisciplinares I e II, Pereira e Brasileiro (2017, p. 85) destacam: “Na Formação Interdisciplinar I (F1), ao ingressarem na Ufopa os estudantes faziam o semestre inicial (F1) no CFI, cursando os seis módulos temáticos citados anteriormente. A Formação Interdisciplinar II busca atender a especificidade de cada Instituto”.

Nesse período, o CFI buscava implementar estratégias para contribuir com os discentes, entre eles os indígenas, que tinham dificuldades em relação às dimensões da língua portuguesa. Como estratégia pedagógica, alguns docentes organizavam e realizavam oficinas para trabalhar os gêneros da língua portuguesa: resenha, resumo, fichamento, projetos, entre outros. Eu atuava como uma das organizadoras das oficinas, juntamente com o docente que ministrava a disciplina de língua portuguesa.

Afirmo que esse tempo foi muito difícil e desafiador para todos os discentes que ingressavam na Ufopa, principalmente para os indígenas, com realidades e vivências muito peculiares, em particular os Wai Wai, bilíngues, oriundos da bacia do Trombetas, e os Munduruku do Alto e Médio Tapajós, além dos indígenas de outros povos que tinham outras

fronteiras a serem vencidas. Hoje, questiono-me como esses discentes conseguiram se manter na universidade e concluir seus cursos nos anos iniciais da Ufopa. Como eles mesmos dizem, eles foram “guerreiros”, pois não era tão fácil serem os primeiros a ingressar e permanecer em uma universidade recém-instalada, a primeira instituição federal de ensino superior com sede no Oeste Paraense, parte longínqua da Amazônia brasileira, realidade sonhada e esperançada pelos habitantes desta região.

Nos anos seguintes, tive o privilégio de me aproximar ainda mais dos Wai Wai, principalmente daqueles que foram os primeiros a ingressar nos cursos de graduação da Ufopa, tendo a oportunidade de conhecê-los melhor e acompanhá-los na vida acadêmica, seja na condição de servidora que trabalhou diretamente com as Políticas de Ações Afirmativas, seja na condição de pesquisadora. As duas experiências proporcionaram-me aprendizados, oportunidades e motivaram-me a registrar, por meio desta pesquisa, os conhecimentos, os saberes, as ciências e as epistemologias indígenas e compartilhá-los com o mundo “acadêmico-científico”.

Conhecer e conviver com os indígenas, principalmente com os Wai Wai, mostrou-me, a todo instante, que nossas culturas se entrelaçam na política de convivência que estabelecemos na universidade, mas o respeito às nossas diferenças e essências culturais inerentes a cada de nós foi/é determinante para convivermos compreendendo os dois mundos: o dos indígenas Wai Wai e o dos não indígenas (*karaywa*). Isto marca muitos momentos de diálogos construídos e vividos.

Nessa trajetória, destaco a pesquisa de mestrado que desenvolvi no Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE)<sup>12</sup> da Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa), com a dissertação “Os Indígenas e o ensino superior na Amazônia: realidade e perspectivas da política de ação afirmativa da Universidade Federal do Oeste do Pará (2010-2015)”, defendida no ano de 2017, orientada pela professora doutora Tania Suely Azevedo Brasileiro. O estudo teve como temática o acesso e a permanência dos indígenas ingressantes pelo Processo Seletivo Especial Indígena (PSEI) e abriu outros “caminhos” para que eu chegasse ao tema desta Tese e também buscasse refletir e aprofundar os estudos nesta temática.

Assumi o compromisso com as Políticas de Ações Afirmativas e segui na direção de engajar-me cada vez mais nos trabalhos institucionais direcionados a essa política. Então, passei a atuar como membro nas Comissões de Avaliação dos Processos Seletivos Especiais da

---

<sup>12</sup> Sob orientação da Prof. Dra. Tania Brasileiro. Dissertação disponível em: [http://www.ufopa.edu.br/ppge/images/dissertacoes/turma\\_2015/terezinha\\_do\\_socorro\\_lira\\_pereira.pdf](http://www.ufopa.edu.br/ppge/images/dissertacoes/turma_2015/terezinha_do_socorro_lira_pereira.pdf).

Ufopa: Processo Seletivo Especial Indígena (PSEI) e Processo Seletivo Especial Quilombola (PSEQ), desde a correção das provas escritas até as entrevistas, etapa final desses processos. Minha participação deu-se no período de 2015 a 2024, com interrupção apenas na comissão de 2025 para me dedicar à conclusão do doutorado. Esse olhar “de dentro” possibilitou-me enxergar uma realidade tão perto e, ao mesmo tempo, tão distante da conexão epistemológica que une, ou deveria unir, os saberes formativos da universidade e os saberes originários dos povos indígenas.

Como gestora, atuando como diretora de Políticas Estudantis e Ações Afirmativas, durante mais de quatro anos (2019-2023) à frente do cargo, pude dialogar com os mais de vinte povos indígenas presentes na Ufopa, com os quilombolas, com as pessoas com deficiência e com todos os grupos sociais, público-alvo das Políticas de Ações Afirmativas. Isso também me levou a reflexões, aprendizados e transformações profissionais e pessoais que hoje não me permitem mais conceber o ensino, o aprendizado e, principalmente, a produção de saberes e conhecimentos apenas pelo viés estrutural academicista, que nem sempre interage com os processos educativos formais e a realidade social.

A orientação que fiz, em 2018, no trabalho de conclusão de curso (TCC) do egresso Jonas Manciki Wai Wai, do curso de Direito da Ufopa, intitulado “Educação indígena brasileira: a legalidade e os desafios do povo Wai Wai no processo de ensino aprendizagem na Universidade Federal do Oeste do Pará-Ufopa” e defendido no ano de 2020, possibilitou refletirmos juntos sobre as dificuldades de aprendizado enfrentadas na universidade pelos discentes Wai Wai. Jonas, assim como os demais indígenas Wai Wai da Ufopa, foi uma “biblioteca viva” para mim durante as trocas nessa orientação.

A minha designação, no ano de 2023, para exercer o encargo administrativo de coordenadora adjunta do projeto “Saberes Indígenas na Escola”, em parceria com a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (Secadi) do Ministério da Educação (MEC), fez-me adentrar a realidade das escolas indígenas e conhecer o contexto do Território Etnoeducacional Ixamná<sup>13</sup>, vinculado à Secretaria Municipal de Educacional do município de Oriximiná. O trabalho realizado junto aos professores indígenas desse território certamente trouxe experiências para contribuir com o fortalecimento das políticas institucionais de educação voltadas para os povos indígenas, em especial aos bilíngues.

A participação como membro no projeto de extensão “Wai Wai *Tapota*<sup>14</sup>: tradução, conhecimento e interculturalidade” da Ufopa, que teve como produto a elaboração do

---

<sup>13</sup> Rio *Ixamná* (hoje em dia chamado rio Mapuera) (Walter Powci Wai Wai, 2017, p. 10).

<sup>14</sup> No dicionário linguístico Wai Wai esse termo significa “palavra”.

Dicionário Wai Wai, usado como aplicativo para consulta de palavras da língua Wai Wai e da língua portuguesa, fez-me entender na prática quanto as diferenças linguísticas dificultam o aprendizado dos Wai Wai na universidade.

A designação, no ano de 2024, para atuar como vice-coordenadora da Formação Acadêmica Indígena (Fain), antiga Formação Básica Indígena (FBI), política afirmativa para os indígenas que ingressam na Ufopa pelo PSEI, fez-me reviver os diálogos institucionais que tivemos em 2017 com as representações estudantis da Ufopa, com lideranças indígenas e quilombolas para definirmos um percurso formativo inicial para os indígenas, antes de ingressarem nos cursos. Assim, ousou afirmar que as políticas afirmativas existentes na Ufopa são o resultado do diálogo construído coletivamente, que foi muito importante para o fortalecimento e consolidação dessas políticas.

Nas minhas andanças e conversas com os Wai Wai aprendi muitas histórias do povo Wai Wai que não encontrei nos livros e nas produções acadêmicas (teses, dissertações e artigos). São especificidades que estão muito sabiamente guardadas com eles. Nas conversas com Pedro Cohco Wai Wai<sup>15</sup> e Iolandino Xaykuma Wai Wai<sup>16</sup>, por exemplo, descobri que no alfabeto do dicionário Wai Wai não existem as consoantes “h” e “l”, e que a base de contagem matemática dos Wai Wai é 3 (três), o que nos provoca a realizar outros estudos para entender a chegada do dicionário e do alfabeto numérico dos *karaywa* (brancos) à cultura dos Wai Wai. Acredito que essas e outras microetnografias que fiz enriqueceram o meu diário de campo e me fizeram avançar nas reflexões que apresento nesta pesquisa.

A minha ancestralidade indígena (em descoberta), que, embora tardiamente, comecei a compreender, e por isso atender aos “chamados” que recebi e que me trouxeram para uma construção coletiva com os inúmeros movimentos, aprendizados, e tantas outras experiências, é que me fez pensar e enxergar a educação a partir de outras perspectivas e possibilidades, com a participação e o protagonismo indígena.

A partir dessas e de outras vivências cotidianas, não poderia partir de mim evidenciar uma pesquisa seguindo princípios que deixaram, a meu ver, ao longo da história do conhecimento humano, de evidenciar as potencialidades das ciências e dos saberes tradicionais, entre eles, os dos indígenas. Nesse sentido, busquei com eles “traduzir” esses conhecimentos e saberes neste estudo de doutorado e evidenciá-los como fontes científicas.

Caminhando por essas percepções e pelas “descobertas” adquiridas com os discentes indígenas na pesquisa de mestrado, acima citada, na qual obtive vários conteúdos e

---

<sup>15</sup> Discente do Bacharelado Interdisciplinar em Saúde do Instituto de Saúde Coletiva (Isco) da Ufopa.

<sup>16</sup> Discente do Curso de Ciências da Computação do Instituto de Engenharia e Geociências (IEG) da Ufopa.

desdobramentos para além do acesso e da permanência de indígenas na Ufopa, defendemos a promoção do diálogo entre conhecimentos formativos da universidade e a diversidade de conhecimentos trazidos pelos indígenas nos espaços da universidade. Decidimos aprofundar este entendimento a partir da realização desta Tese.

Com todo respeito aos sábios e às sábias, aos pajés e à ancestralidade indígena, em especial dos Wai Wai, pedi licença para transitar pela sua cultura, seus costumes e adentrar os seus conhecimentos e suas ciências. Seria demasiadamente pretencioso da minha parte imergir no mundo dos Wai Wai sem convidá-los para me conduzirem a percorrer com eles as narrativas traduzidas neste estudo. Juntos, propusemos-nos a realizar o “exercício de reflexividade” e “pensar o pensamento indígena” (Barreto, 2021, p. 33-34) na universidade.

Considero muito desafiador realizar estudos na universidade, seja em qualquer dimensão, principalmente quando a instituição é intensamente vivenciada nas duas condições: de pesquisadora e de servidora. Atravessar as “fronteiras” acadêmicas como pesquisadora não foi uma tarefa simples. Fazer etnografias e microetnografias na educação, perspectiva deste estudo, desafia-nos mais ainda, pois fomos ensinados a pensar as ciências de forma isolada e que a etnografia é método estritamente da Antropologia.

Na minha “escrevivência”<sup>17</sup> dividi conflitos entre o eu-servidora e o eu-pesquisadora, sobretudo quando estive no cargo de Diretora de Ações Afirmativas, pois, apesar do conhecimento sobre o que deveria ser feito para minimizar o impacto do choque cultural e tornar a vivência universitária menos sofrida, nem sempre eu conseguia agir institucionalmente, pois os ritos e os limites institucionais em algumas vezes não foram favoráveis para seguirmos com os nossos objetivos e desejos de tornar a vivência acadêmica um pouco “mais leve” para esses discentes.

Acredito que para os discentes, principalmente os indígenas, os desafios da realidade universitária sejam mais dolorosos e pesados. Pensei nos escritos de Dias Sobrinho (2005), ao refletir sobre a flexibilidade e os processos de adaptação da universidade, que, no seu entendimento, “guarda uma forte tendência a resistir às mudanças e de assegurar a unidade” (Dias Sobrinho, 2005, p. 29).

Desse modo, acredito que o enfrentamento epistêmico é necessário nas trocas da vivência acadêmico-universitária. Isto me lembra o pensamento da socióloga e ativista

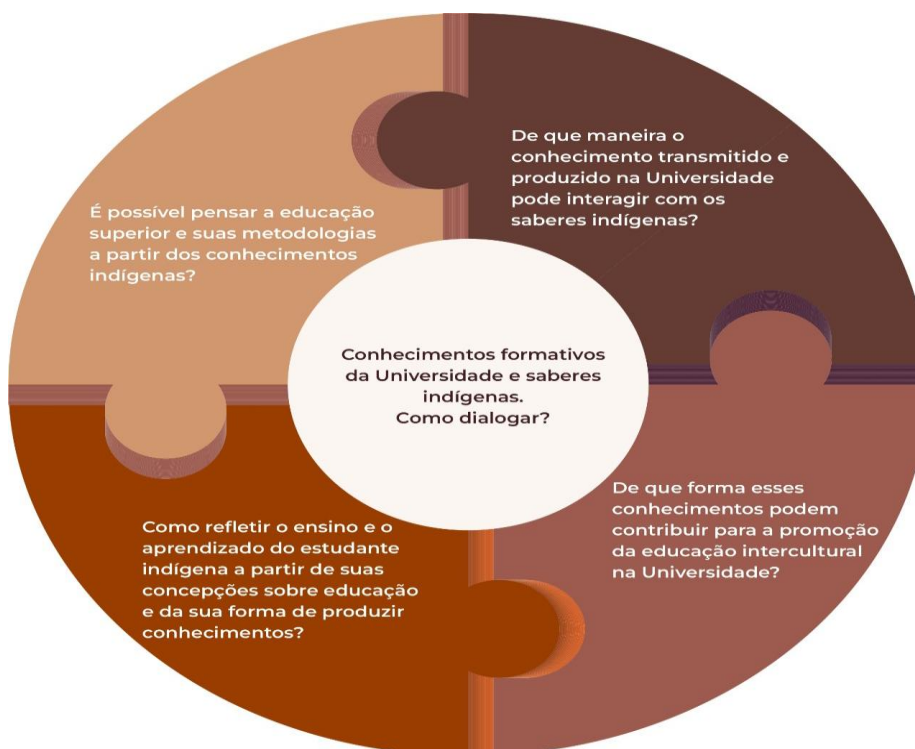
---

<sup>17</sup> Criado por Conceição Evaristo, o termo “*escrevivência*” traz a junção das palavras “escrever e vivência”, mas a força de sua ideia não está somente nessa aglutinação; ela está na genealogia da ideia [...]. A *escrevivência* não é a escrita de si, porque esta se esgota no próprio sujeito. Ela carrega a vivência da coletividade. Fonte: <http://www.iea.usp.br/noticias/a-escrevivencia-carrega-a-escrita-da-coletividade-afirma-conceicao-evaristo>.

boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2018), que atribui o conceito de “narcopraticante”<sup>18</sup> para os enfrentamentos cotidianos de muitos grupos que resistem à doutrinação e imposições sobre suas culturas e saberes decorrentes de processos coloniais. Meu posicionamento é que esse pensamento também se coloca nas escolhas discursivas que fazemos quando nos propomos a enveredar pelos conhecimentos científicos e acadêmicos. Assim, considere importante relatar as minhas aproximações, a minha trajetória pessoal, acadêmica e profissional.

Ao longo da minha trajetória de vida venho desenvolvendo pesquisas e produções a respeito da presença indígena no ensino superior, com foco no acesso, na permanência e nos desafios da vivência acadêmica. A partir desses estudos já realizados, motivei-me a compreender a ciência indígena e os conhecimentos dos Wai Wai no contexto universitário amazônico. Dessa forma, os questionamentos que apresento na figura 1 buscam não somente responder às questões de pesquisa, mas também apontar dimensões para mobilizar o diálogo das diversas formas de conhecimentos e saberes compartilhadas numa perspectiva inter e pluriétnica.

**Figura 1** – Questões indagadoras do estudo



Fonte: Elaboração própria, com imagem produzida por Ediclei Oliveira (2024).

<sup>18</sup> Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=1q6HfhZUGhc>.

Com base no entendimento de que os indígenas possuem ciência, conhecimentos e saberes próprios, que no espaço universitário se manifestam em diferentes formas e dimensões, apontando para a possibilidade do seu uso no ensino e no aprendizado para o fortalecimento da educação inter e pluricultural na Ufopa, a partir de suas concepções e cosmovisões, buscamos neste estudo responder à seguinte questão problema: Quais “caminhos” os conhecimentos dos Wai Wai percorrem para o fortalecimento da educação inter e pluricultural na Amazônia?

Propomos como objetivo geral “analisar os conhecimentos dos Wai Wai para o fortalecimento da educação inter e pluricultural na Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa)”. De forma específica, objetivamos:

- a) Identificar os conhecimentos dos Wai Wai e sua inserção nas atividades de ensino, pesquisa e extensão desta universidade;
- b) Reconhecer como esses conhecimentos contribuem para o seu aprendizado acadêmico na Ufopa;
- c) Apresentar como os conhecimentos dos Wai Wai são percebidos por docentes e discentes monitores, indígenas e não indígenas, na Formação Acadêmica Indígena (Fain);
- d) Analisar o nível de valorização dos conhecimentos dos Wai Wai nos espaços acadêmicos da Ufopa;
- e) Revelar como os Wai Wai manifestam seus conhecimentos no contexto universitário, urbano e não urbano.

Para alcançarmos os objetivos propostos, estabelecemos o diálogo epistêmico entre os referenciais teóricos de cientistas e pesquisadores indígenas, sobretudo as produções acadêmicas dos Wai Wai na Ufopa, com as produções científicas não indígenas. Trouxemos conceitos desenvolvidos por intelectuais indígenas que nos ajudaram a imergir e problematizar a temática que propusemos neste estudo. As reflexões desenvolvidas por esses cientistas e pesquisadores foram fundamentais para compreendermos, interpretarmos e traduzirmos o pensamento científico indígena.

Dialogamos com autores indígenas e não indígenas e suas concepções decoloniais, contracoloniais e pluriculturais, que caminham na direção do pensamento de Krenak (2022), que desenvolve a ideia de “florestania”, enquanto Barreto (2021) se refere à “reflexividade” e a outros conceitos trazidos por filósofos e cientistas indígenas que refletem sobre a produção, a presença e a valorização de seus conhecimentos no contexto científico ocidental.

Assim, a “escrevivência” que apresentamos mostra que a trajetória percorrida durante a tessitura desta Tese passou por inúmeros “caminhos” e me fez adotar uma postura de escrita acadêmica que, por meio da linguagem e da comunicação, pudesse divulgar o pensamento científico de uma *karaywa*, construído ao longo deste estudo de doutorado.

A leitura da obra “Para quem investigamos – para quem escrevemos: reflexões sobre a responsabilidade social do pesquisador”, de Regina Leite Garcia (1998), também fortaleceu a nossa decisão de produzir um estudo que possibilitasse, minimamente, a leitura da escrita que produzimos. Penso que externar a preocupação na defesa de processos educativos, seja qual for o nível de ensino, faz parte da atuação da pesquisadora. Fazer circular cada vez mais ideias, conteúdos e concepções está no cômputo da nossa responsabilidade social.

De igual forma, considero que problematizar a ciência e seu papel enquanto disseminadora de conhecimentos faz parte da minha atuação como pesquisadora e do meu compromisso social, sobretudo no contexto universitário onde atuo profissionalmente.

Assim, seguimos a perspectiva de difundir os conhecimentos desta produção acadêmica, entendendo que nem todos os cidadãos fazem parte do grupo de pessoas com possibilidade de acesso à linguagem e outros elementos da comunicação científica. Por meio do desenho epistêmico metodológico que apresentamos na subseção seguinte, objetivamos, de forma mais acessível, descrever os caminhos metodológicos que seguimos durante este estudo.

### 1.3 Desenho epistêmico e metodológico da pesquisa

Muitos pesquisadores, acadêmicos e colaboradores tendem a ver seus projetos de pesquisa como algo que presta um grande bem para a “humanidade” ou que serve a um objetivo emancipatório específico para uma comunidade oprimida. [...]. Tal fato se torna tão subestimado que muitos pesquisadores simplesmente incorporam tais ideais e se pressupõem seus representantes naturais ao trabalhar com outras comunidades. Povos indígenas de todo o mundo, porém, têm outras histórias para contar, que não apenas questionam a natureza desses ideais e das práticas que eles têm gerado, mas também servem para proferir um **relato alternativo** a história da pesquisa ocidental através dos **olhos do colonizado** (Smith, 2018, p. 12, grifos nossos).

Nesta subseção descrevemos o desenho epistêmico, com seus pressupostos teóricos, que nos conduziu na trajetória metodológica da pesquisa. No nosso caminhar acadêmico encontramos a obra “Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas”, de Linda Tuhiwai Smith (2018), pesquisadora indígena (povo Ngāti Awa e Ngāti Porou iwi<sup>19</sup>) que, a partir de seus escritos, nos propõe refletir acerca de estudos realizados com povos indígenas

---

<sup>19</sup> Nova Zelândia.

diante de realidades opressoras, efeitos da colonização sobrepostos nos saberes, conhecimentos e suas culturas.

Decidimos usar o termo “desenho” para destacar as dimensões e os elementos que compõem a pesquisa e foram necessários para seu desenvolvimento, buscando torná-la mais compreensiva. De acordo com Almeida e Guerra (2020, p. 3), “um desenho em pesquisa é uma proposição que busca responder às perguntas evitando ambiguidades”.

Organizar a metodologia de uma pesquisa científica adotando no mínimo possível os modelos hegemônicos exige bastante de nós pesquisadores, sobretudo no sentido de proporcionar a leitura mais acessível, compreensível, sem abandonar o rito e rigor da escrita acadêmica. Aproximar o leitor do gênero e da linguagem acadêmico-científica e tornar a leitura mais humanizada está na nossa perspectiva enquanto pesquisadora *karaywa*.

Acreditamos que, nas pesquisas em educação, essa exigência é mais profunda ainda, principalmente quando nos propomos a delinear e discutir criticamente, e de forma não tão “canônica”, as temáticas que expõem problemáticas sociais e nos movem para assumir compromissos que impactam e poderão resultar em melhorias na sociedade.

Dessa forma, em contraposição ao colonialismo acadêmico, nosso propósito neste estudo foi desenvolvê-lo de forma colaborativa, trazer as vozes dos participantes, aqueles que muitas vezes geram conteúdos para pesquisadores, participam da construção e do avanço científico, promovem rupturas epistêmicas fundamentais para o processo construtivo da “ciência”, porém, nem sempre aparecem como protagonistas dos seus próprios saberes e conhecimentos e narrativas.

A partir desse olhar, lembramos do pensamento de Bachelard (1996), destacado por Lopes (2003), ao afirmar que “a ciência progride sempre que o espírito humano consegue romper com o objeto imediato que se coloca diante dos sentidos”. Contudo, entendemos que problematizar os modos de (re)produção da ciência não é uma proposição que sugere harmonia, afinal a ciência ocidental sempre teve seu *modus operandi*.

Nos percursos metodológicos, seguimos na expectativa de contribuir com reflexões e propostas futuras para uma educação inter e pluricultural que possa ser notada na teoria e na prática. Na perspectiva das ciências humanas, realizar estudo apoiado em pressupostos e campos de debates teóricos decoloniais, descoloniais, contracoloniais, anti e pluriculturais no contexto educacional nos exige buscar tentativas de (re)pensar e (re)reconstruir formas, fôrmas, modelos e estruturas hegemônicas consolidadas no contexto acadêmico-científico.

Apesar da crítica ao conceito de decolonialidade, acreditamos que esse pensamento nos ajuda a problematizar ideias difundidas no sentido da descolonização epistêmica que

delimitou/delimita “campos” de conhecimento específico, e também a praticarmos o que Garcia e Valla (1996, p. 9) destacam no artigo “A fala dos excluídos,” ao dizerem: “Para compreender os grupos populares é necessária uma mudança na perspectiva dos agentes/pesquisadores e pesquisadoras, sem o que não se entranha no conhecimento acumulados por estes grupos”.

Confrontá-los é uma prática que adotamos quando constatamos que é no diálogo e no enfrentamento epistêmico que geramos outros formatos científicos sem romper por inteiro com os modelos que ainda conduzem e guiam grande parte das pesquisas já produzidas. Seguindo um pouco o rito da seleção das pesquisas necessárias para o nosso estudo, ilustramos (figura 2) a abordagem e os tipos de pesquisas que adotamos e que nos conduziram no percorrer metodológico desta Tese; porém, reforçamos que a estrutura de tese que adotamos marca o nosso posicionamento, no qual buscamos mesclar a perspectiva de pesquisa científica vigente com ideias mais inovadoras no sentido de “desviar” um pouco de modelos tradicionais.

**Figura 2** – Abordagem e tipos de pesquisa do estudo



Fonte: Elaboração própria (2024), com imagem produzida por Ediclei Oliveira (2024).

Analisar seus resultados nesse formato requer ousar mais ainda sem abandonar os pressupostos de modelo existente e exigente, o que aponta os caminhos do “fazer científico”, muitas vezes, a partir da perspectiva do colonialismo epistêmico, que dominou por um longo período a estrutura de projetos educacionais, com pouco espaço para outras formas de conceber o conhecimento e promover rupturas. Sobre isto, Alves (2018, p. 6) diz: “O nascente discurso

descolonial que começou no Brasil foi expropriado para sustentar e continuar as estruturas de poder dos brasileiros eurodescendentes”.

Lembrando do posicionamento teórico que assumimos, da forma de escrita que adotamos e do lugar da nossa enunciação, procuramos estabelecer o diálogo teórico entre autores que nos ajudassem a iniciar e terminar este estudo seguindo concepções que evidenciassem “de onde falamos e de onde escrevemos”. Dessa forma, propomos um alinhamento teórico, epistêmico-conceitual e autoral pautado principalmente nos conhecimentos e saberes indígenas.

A defesa do diálogo interepistêmico e de alguns conceitos que nessa mesma perspectiva destacamos neste texto nos conduziram teórica e empiricamente e marcaram o contexto discursivo no qual nos situamos e falamos. Não se trata de eleger ou dizer qual é o “melhor” conceito para produzir “novas” narrativas, mas sim para auxiliar-nos na dialogicidade entre aqueles que demonstrem ideias e pensamentos de combate à colonialidade, a subalternidade e a superioridade epistêmica, e para promover o enfrentamento de seus instrumentos de controle, conforme menciona Antônio Bispo (Nêgo Bispo) (2019, p. 25), em “As fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético”, ao afirmar que o “colonialista gosta de denominar. Uma das armas do colonialista é dar nome”.

Nosso entendimento de que a emancipação epistêmica, na prática, que tem ganhado destaque e necessita ser difundida no contexto acadêmico-universitário, fez-nos adotar Linda Smith (2018) como referência teórica na construção metodológica desta pesquisa. Essa escolha ajudou-nos na escrita e no aprofundamento de nossa compreensão de pesquisa com povos indígenas, transgredindo algumas barreiras científicas, sobretudo no que se refere às muitas fontes de pesquisas já realizadas.

Encontramos na obra de Smith (2018), sem excluir outros teóricos que escrevem sobre metodologia científica, elementos que nos ajudaram a compreender, inclusive, a palavra “pesquisa”, que no mundo científico não indígena é usada sem peso semântico negativo. Aprendemos da leitura dessa autora que:

[...] o termo “pesquisa” está indissociavelmente ligado ao colonialismo e ao imperialismo europeu. A palavra “pesquisa”, sim, é provavelmente uma das mais sujas do mundo vocabular indígena. Quando mencionada em diversos contextos provoca silêncios, evoca memórias ruins, desperta um sorriso de conhecimento e desconfiança. [...] A forma como a pesquisa científica esteve implicada nos piores excessos do colonialismo mantém-se como uma história lembrada por muitos povos colonizados em todo o mundo (Smith, 2018, p. 11).

Apesar da crítica à palavra “pesquisa”, não tivemos como não usar essa terminologia em alguns momentos na tessitura desta Tese. Na ausência de uma terminologia nativa, usamo-la com ressalva, por sabermos o peso semântico dessa terminologia para alguns povos indígenas, conforme apontou Smith (2018). Nossa vontade era trazer “conceitos nativos” (Barreto, 2021, p. 30) para substituí-la e seguirmos escrevendo com uma linguagem que não tivesse nenhuma lembrança negativa para os povos indígenas, de modo que pudesse ser compreendida e acolhida no meio acadêmico e fora dele.

Esforçamo-nos para aproximar a escrita deste estudo da cosmovisão indígena, na sua forma de entender, produzir e transmitir seus conhecimentos, quase sempre pautada nos relatos orais dos anciões sábios, que não estão nos espaços acadêmicos, mas que exercem a importante função de difundir conhecimentos e saberes a partir de suas ancestralidades e dos seus sistemas de conhecimento.

Na nossa escolha discursiva buscamos acompanhar a modalidade de comunicação dos Wai Wai, característica da sua representação social e da sua manifestação verbal com a sociedade não indígena. Na cultura Wai Wai, os anciões ocupam um lugar de respeito, são especiais e referências pela sua sabedoria e memória de seus povos. Suas vozes são sempre lembradas quanto se trata de resgatar a história dos Wai Wai. Por isso a importância de registrar, de forma escrita, as falas desses sábios antes de sua partida, pois alguns já estão com a idade bastante avançada.

A leitura das produções acadêmicas de pesquisadores e cientistas indígenas mostrou-nos que retornar aos saberes dos sábios e sábias das aldeias parece uma prática comum entre os intelectuais indígenas, quando se referem às suas fontes de conhecimentos e saberes. Constatamos esta afirmação na leitura da dissertação de mestrado de Dário Baniwa (2022, p. 19), que assim escreveu:

[...] não escolhi somente autores acadêmicos para me orientar teoricamente, também dialoguei com os Baniwa e os Koripako, reconhecendo-os como autoridades teóricas relevantes para elaboração da análise sobre os temas que serão abordados neste trabalho etnográfico. Esses Sábios estão produzindo conhecimentos reflexivos sobre o processo histórico vivenciado.

No mesmo sentido, na sua dissertação de mestrado, Jaime Xamen Wai Wai (2020) também se reporta aos sábios de sua aldeia para falar dos saberes do povo Wai Wai:

As bibliotecas que usamos para descrever as nossas culturas são provenientes das histórias de nossos parentes, nossos velhos (...) história dos povos indígenas, a ciência dos brancos precisa dialogar com os conhecimentos, as teorias e as metodologias dos conhecimentos tradicionais (Jaime Xamen Wai Wai, 2020, p. 19).

De igual modo, ao ler a Tese de João Paulo Barreto (2021) encontramos a relação e o contato com os sábios (pajés) do centro de medicina indígena *Bahserikowi*<sup>20</sup>, situado em Manaus, no estado do Amazonas. Os sábios desse centro também foram suas principais fontes para a constituição da sua produção acadêmica, conforme afirmou:

[...] quero deixar claro que eu não fiz investimentos em “pesquisas de campo”, no sentido clássico da Antropologia, nem mesmo em incursões às comunidades indígenas, mas tive a grande oportunidade de encontrar com os especialistas indígenas Yepamahsã (Tukano), Umukorimahsã (Dessana) e Utãpirõmahsã (Tuyuca), em Manaus, onde moro, sobretudo com aqueles que vieram para prestar seus serviços de especialistas (xamãs) no Centro de Medicina Indígena *Bahserikowi*, que idealizei, ajudei a criar e que acompanho desde sua fundação em 2018. [...] os dados reunidos e as reflexões produzidas nesse trabalho partem do meu aprendizado com os *kumuã* que atuaram e atuam no *Bahserikowi*, somados ao meu aprendizado durante a minha infância, com meus pais e com meus avós e ao longo de minha vida na comunidade em Pari-Cachoeira, no Alto Rio Negro (Barreto, 2021, p. 32).

A partir dessas leituras, de muitas escutas, longas conversas e convivências passamos a compreender que para muitos indígenas conhecimento e saber ocupam sentidos distintos, sem serem dissociados. “O saber é um ‘dom sagrado’, nem todos tem o privilégio, já o conhecimento é categoria mais comum, que uma vez transmitido, certas pessoas poderão obter, é decorrente do saber”, afirmou o historiador e ativista Jairo Saw Munduruku. Para nós, não foi tão fácil compreender essa separação, considerando que na cultura não indígena trabalhamos mais com os conceitos de conhecimento, epistemologias, entre outros. Em determinados momentos, o conhecimento, a epistemologia e o saber são utilizados quase como sinônimos.

Seguimos a escrita e a pesquisa empírica nessa direção, pois, nas leituras dos trabalhos acadêmicos (TCCs) dos Wai Wai e nas entrevistas que realizamos com alguns egressos, vimos que eles também pensam nesse mesmo sentido. Portanto, a expressão dos conhecimentos que eles realizam na universidade é resultante da história oral dos anciãos, sábios da aldeia.

A partir das abordagens dos pesquisadores indígenas, reforçamos o nosso entendimento de que não poderíamos seguir na escrita desta Tese, que trata de conhecimentos e saberes indígenas, sem recorrer aos referenciais e práticas que nos mostrassem suas percepções sobre a “origem” de onde vem o saber, sua fonte originária. Trazer as vozes dos indígenas para este estudo também foi uma forma de nos posicionarmos contra o “extrativismo epistêmico” (Grosfoguel, 2015, p. 13), uma das marcas do colonialismo ocidental, que se apropriava de muitas ideias sem destacar onde elas eram produzidas.

---

<sup>20</sup> Língua do povo Tukano.

Buscamos promover um diálogo interepistêmico, e com isto trouxemos outras concepções teóricas, pois consideramos que o confronto epistêmico é necessário não somente para destacarmos as divergências epistêmicas, mas também para propor diálogos entre diferentes saberes, promovendo “alianças afetivas que pressupõem afetos entre mundos não iguais” (Krenak, 2022, p. 42). Desse modo, recorreremos aos referenciais de autores não indígenas que colaboraram para a tessitura textual que apresentamos nesta Tese.

Nesse sentido, ao apresentarmos os elementos que constituem teórica e empiricamente esta pesquisa, assumimos que é de abordagem qualitativa, do tipo bibliográfica, documental e empírica. Sobre a pesquisa qualitativa, Triviños (2018, p. 59) caracteriza:

Muitas pesquisas de natureza qualitativa não precisam apoiar-se na informação estatística. Isto não significa que sejam especulativas. Elas têm um tipo de objetividade e de validade conceitual que contribuem decisivamente para o desenvolvimento do pensamento científico.

Quanto à pesquisa bibliográfica, destacamos que esta fase se iniciou desde a elaboração do Projeto de Tese, etapa em que começamos a seleção e revisão de literatura nas temáticas referentes ao ensino superior, educação superior indígena, a história do povo Wai Wai, além de conceitos que ajudaram na constituição teórica do projeto e, posteriormente, da Tese. Seguimos a concepção de Santos e Candeloro (2006, p. 38), que afirmam: “A Revisão Bibliográfica é parte de um projeto de pesquisa que revela explicitamente o universo de contribuições científicas de autores sobre um tema específico”.

Dessa forma, buscamos na revisão bibliográfica trabalhos acadêmicos e periódicos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) (teses, dissertações e artigos científicos), produções que colaboraram epistemicamente para esta escrita. No segundo momento, usando os mesmos portais para pesquisar produções de autoria indígena, utilizamos os descritores “conhecimentos indígenas”, “saberes indígenas”, “epistemologias indígenas”, “autoetnografias indígenas”. Os livros lidos também foram essenciais para a reflexão durante a elaboração do texto apresentado.

Quanto à pesquisa documental, consultamos os documentos normativos/institucionais da Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa), especificamente aqueles que tratassem sobre as políticas afirmativas destinadas aos indígenas. Verificamos que o Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão (Consepe) da Ufopa emitiu a Resolução nº. 200/2017, documento norteador de suas políticas afirmativas e de promoção da igualdade étnico-racial. O artigo 2º desse documento prevê:

A Política de Ações Afirmativas e Promoção da Igualdade Étnico-racial da Ufopa tem por finalidade a defesa dos direitos humanos e a promoção do direito à diversidade cultural, a defesa dos direitos étnico-racial, a busca pela igualdade de gênero, a garantia dos direitos das pessoas com necessidades específicas, bem como a diminuição da desigualdade social e o combate a todo tipo de discriminação e preconceito (Resolução nº. 200/2017-Ufopa).

O fragmento de texto da resolução que descrevemos acima mostra a amplitude da política de ações afirmativas da Ufopa, pautada em um conjunto de prerrogativas direcionadas à defesa de direitos relacionados à igualdade étnico racial e às questões de gênero e das pessoas com deficiência. Desde a sua institucionalização temos observado quanto a aplicação desse documento tem ajudado a qualificar as políticas e reduzir as desigualdades étnico-raciais, de gênero e das pessoas com deficiência nessa instituição.

No Plano de Desenvolvimento Institucional (PDI) 2024-2031 da Ufopa constatamos que, entre os princípios filosóficos da instituição previstos nesse documento, está a “Relevância científica, artística e sociocultural”, descrita:

A Ufopa deve sustentar a perspectiva de integração para valorização das manifestações científicas, artísticas e culturais, resguardando a pluralidade e a universalidade do conhecimento. Deverá inovar continuamente, exercitando a reflexão em face dos desafios e das transformações da sociedade e da ciência (Ufopa, 2024, p. 27).

O PDI 2024-2031, como documento indutor das políticas da universidade, apresenta uma visão progressista quanto ao compromisso da universidade com a sociedade. A inserção e a valorização das culturas e a universalização do conhecimento destacadas no texto são categorias importantes para conduzir a instituição e suas políticas.

Ainda referente à pesquisa documental, encontramos a Resolução nº. 314/2019, que aprovou a Política de Ações Afirmativas com reserva de vagas para pretos, pardos, indígenas, quilombolas e pessoas com deficiência nos cursos de pós-graduação *lato* e *stricto sensu* da Ufopa. Isto representa o avanço das ações afirmativas no ensino superior e a promoção da igualdade de oportunidade de acesso, principalmente aos programas de mestrado e doutorado.

Avançando nas suas políticas institucionais, no ano de 2021 foi aprovada no Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão (Consepe) da Ufopa a Resolução nº. 369, que normatizou o Processo Seletivo Especial Indígena (PSEI) e o Processo Seletivo Especial Quilombola (PSEQ). Normatizar essas duas políticas afirmativas significou reforçar o compromisso institucional com esses grupos sociais e a garantia de sua continuidade, embora a decisão discricionária da instituição, às vezes, prevaleça em muitos casos. Em 2015, os quilombolas passaram a ingressar na Ufopa por meio de um processo específico para eles.

Também consultamos o Sistema Integrado de Bibliotecas (Sibi) da Ufopa para acessar a base teórica dos egressos Wai Wai da Ufopa produzida através dos trabalhos de conclusão de curso (TCCs), artigos ou outras produções que tivessem autoria de representantes desse povo.

No que se refere às produções acadêmicas dos Wai Wai egressos da Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa), trouxemos as produções de Cooni Wai Wai (2019), Jaime Xamen Wai Wai (2022), Roque Yaxikma Wai Wai (2022), Beni Wai Wai, Zena Wai Wai (2018), Ronilson Anewsu Wai Wai (2023), além de outros autores que colaboraram com suas narrativas originárias, sem fugir da essência de escrita desses autores e tentando contemplar o que Viveiros de Castro (2002, p. 2), em “O nativo relativo”, menciona: “O nativo exprime sua cultura em seu discurso. [...] o discurso do nativo, este está contido univocamente, encerrado em sua própria cultura”.

O estado do conhecimento realizado contribuiu para a consolidação teórica e análise dos dados da pesquisa empírica. Fernandes e Morosini (2024, p. 11) definem o estado do conhecimento:

O Estado de Conhecimento possibilita uma visão ampla e atual dos movimentos da pesquisa ligados ao objeto da investigação que pretendemos desenvolver. [...]. Estado de Conhecimento, fornece um mapeamento das ideias já existentes, dando-nos segurança sobre fontes de estudo, apontando subtemas passíveis de maior exploração ou, até mesmo, fazendo-nos compreender silêncios significativos a respeito do tema de estudo.

Na revisão de literatura “clássica”, buscamos autores como Aníbal Quijano (1990), Enrique Dussel (1993), Silvia Rivera Cusicanqui (2008), Ramón Grosfoguel (2016), Catherine Walsh (2019), Marcio Souza (2015), entre outros, que caminham no mesmo sentido teórico desta pesquisa.

Na base teórica indígena, trouxemos a reflexão de cientistas, escritores e pesquisadores como Gersem Baniwa (2019), Florêncio Vaz Filho (2010), David Kopenawa (2015), Ailton Krenak (2022), João Paulo Barreto (2021), Dário Baniwa (2022) e Célia Xakriabá.

Quanto à pesquisa empírica colaborativa, esta nos possibilitou conhecer na prática a forma como os Wai Wai que ingressam na Ufopa vivenciam a universidade e (re)produzem, (re)organizam e (re)significam os seus conhecimentos. Os caminhos e as dimensões que eles percorrem em sentido prático na constituição de seus conhecimentos e saberes foram o foco deste estudo, buscando suas aproximações nos espaços da Ufopa e fora deles. E de acordo com Gasparotto e Menegassi,

A pesquisa colaborativa, ancorada nas bases da pesquisa qualitativa, apresenta aproximações com a etnografia em ambiente escolar e vem sendo ricamente utilizada no sentido de ampliar a participação do pesquisador na escola. Seu objetivo maior atende à necessidade de estreitar laços (Gasparotto; Menegassi, 2016, p. 3).

A interação entre autores indígenas e não indígenas, além dos conhecimentos que eles produziram, foi importante para desenvolvermos um estudo que destacasse ideias e pensamentos que dialoguem a respeito das diferentes formas de produzir conhecimento, suas simetrias e assimetrias, não tão distantes. Barreto (2021, p. 38) aborda esta questão:

[...] o contato com alguns autores e obras acadêmicas também me serviu de motivação para o exercício da reflexividade. Bachelard (2008), por exemplo, quando postula que “Os poetas e os pintores são fenomenólogos natos”, me entusiasmou bastante. Assim como os poetas e pintores, percebi que os especialistas indígenas são fenomenólogos natos, estão atentos às mudanças do saber humano e do mundo exterior. Investigam e descrevem os fatos enquanto experiência.

Os diálogos epistêmicos realizados contribuíram para adentrarmos a pesquisa empírica seguindo a concepção de promoção da dialogicidade entre teorias, conhecimentos e saberes.

### 1.3.1 Pesquisa empírica: método, participantes, fases e instrumentos

No que se refere à pesquisa empírica, adotamos a concepção de Dionne e Laville, que na obra “A Construção do saber: manual de metodologia da pesquisa em ciências humanas” (1999, p. 28) trazem distinções sobre os termos “empírico” e “empirismo”, destacando que o primeiro se baseia na experiência, enquanto o segundo, no conhecimento pelos sentidos, pela experiência sensível. No que tange ao empirismo, que conceitualmente nos aproxima da ideia que procuramos desenvolver, os autores afirmam: “O conhecimento positivo parte da realidade como os sentidos a percebem e ajusta-se à realidade. Qualquer conhecimento, tendo uma origem diferente da experiência da realidade - crenças, valores, por exemplo -, parece suspeito, assim como qualquer explicação que resulte de *ideias inatas*”.

Na pesquisa empírica adotamos como método a etnográfica colaborativa, que esteve presente nas seis fases do estudo, que serão discutidas posteriormente. Silva Júnior (2010, p. 27) se refere:

A abordagem de etnografia colaborativa assume o papel na elicitación de interações em uma equipe. Será ressaltada primeiramente a importância do fator colaborativo em conjunto com a técnica da etnografia e quais os pontos fortes que podem ser agregados com a colaboração entre os etnógrafos para o estudo de atividades complexas.

Ainda a respeito da etnografia colaborativa, Lassiter (2005) afirma: “La etnografia colaborativa es un enfoque de la etnografía que deliberada y explícitamente enfatizar la colaboración en cada punto del proceso etnográfico, sin ocultarlo, en la conceptualización del proyecto, en el trabajo de campo y a través del proceso de escritura”.

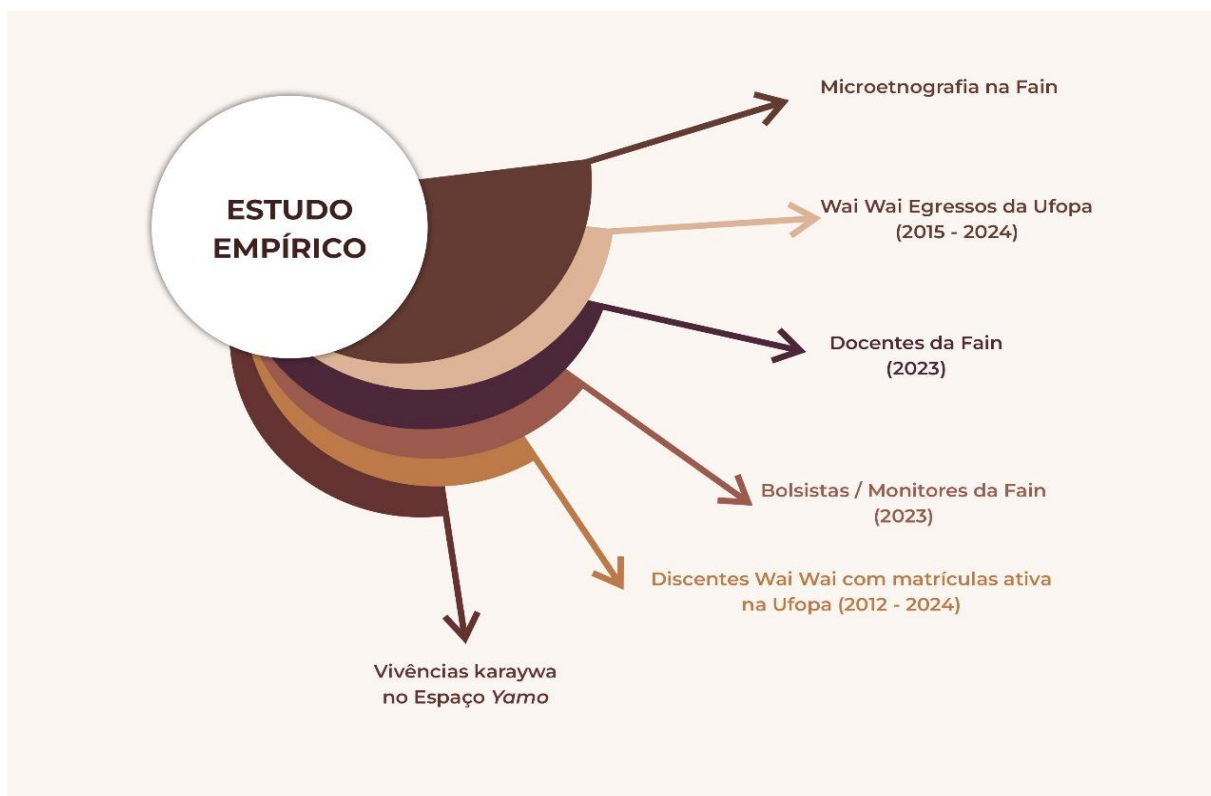
Repetto (2008) explica na sua Tese de doutorado, intitulada “Movimentos Indígenas e Conflitos Territoriais no Estado de Roraima”, que, por meio da etnografia colaborativa, buscou “experimentar os limites entre a ‘observação’ e a ‘participação’, com o intuito de dar uma utilidade social à pesquisa antropológica”.

Em relação ao nosso estudo, a etapa de produção dos dados de campo foi construída com a colaboração de discentes e egressos Wai Wai da Ufopa, docentes e monitores/bolsistas da Formação Acadêmica Indígena (Fain) e, por fim, com a vivência *karaywa* no Espaço *Yamo*, local destinado a práticas e conhecimento da cultura dos Wai Wai.

A colaboração junto aos participantes Wai Wai foi essencial para refletirmos e entendermos o sistema de conhecimento dos Wai Wai, suas formas de organização, métodos, modelos e habilidades, e, embora tivéssemos buscado desenvolver esse processo de forma mútua, em alguns momentos recebemos com muito mais intensidade a colaboração dos Wai Wai do que eles a nossa.

Nesta fase da pesquisa aprofundei minhas percepções de que os indígenas Wai Wai possuem uma ciência própria, manifestada a partir de seus conhecimentos e epistemologias, que, ao dialogar com os conhecimentos formativos da universidade, podem contribuir no ensino e no aprendizado dos Wai Wai que estão no espaço universitário da Ufopa. As trocas de diálogo com os participantes da pesquisa e a vivência da cultura Wai Wai que realizei no Espaço *Yamo*, ilustradas na figura 3, consolidaram a etnografia e a microetnografia que realizei dentro e fora do espaço da Ufopa.

**Figura 3** – Participantes e fases do estudo empírico



Fonte: Elaboração própria (2024), com imagem produzida por Ediclei Oliveira (2024).

Nesta fase também ampliei o meu diário de campo, participando e acompanhando os movimentos institucionais relacionados às proposições, construções e implementação das políticas afirmativas no âmbito da Ufopa, tais como: reuniões administrativas, construção de documentos normativos, atuação nos processos seletivos, viagens a Oriximiná, às aldeias, acompanhamento das atividades acadêmicas e, principalmente, as conversas que tive, sobretudo com os Wai Wai, que foram muito importantes e me ajudaram na reflexão e no entendimento de que somente a literatura escrita não me bastava durante a pesquisa e na construção desta Tese.

Os conhecimentos e saberes dos Wai Wai estão para além da escrita, das teorias que encontramos publicadas e compartilhadas no meio científico e fora dele, e talvez estejam mais presentes na oralidade, especificidade da tradição desse povo que se mantém mesmo depois da convivência com a sociedade não indígena.

Construir narrativas discursivas com a colaboração dos discentes Wai Wai da Ufopa permitiu-nos enxergar seus saberes por outras “lentes”. Não ousaríamos escrever sobre seus saberes, etnografias e autoetnografias sem a colaboração dos nativos na mesma compreensão de Morosini e Fernandes (2014, p. 11), de “que escrever é interlocução”. Dessa forma,

tentamos trazer e evidenciar suas vozes e suas formas de manifestar seus saberes, seja a partir dos trabalhos escritos, das suas falas e de seus desenhos.

Sobre a etnografia, Angrosino (2009, p. 10) explica que “a etnografia é a arte e a ciência de descrever um grupo humano, suas instituições, seus comportamentos interpessoais, suas produções materiais e suas crenças, envolvendo a descrição holística de um povo e seu modo de vida”.

Quanto à colaboração, Ibiapina (2008, p. 20) escreve que esta é “produzida por intermédio das interações estabelecidas entre as múltiplas competências”. Assim, a colaboração dos intelectuais indígenas, seja no conteúdo teórico, seja na pesquisa empírica, foi fundamental e nos levou a novos olhares e pensares sobre a produção e a manifestação dos conhecimentos e saberes indígenas.

A escolha da etnografia colaborativa como método pressupõe a concepção de que a construção do conhecimento se dá na interação e no diálogo onde não existem sujeitos passivos e alheios diante de suas ações e realidades, mas sujeitos de suas histórias, capazes de refletir sobre suas ações para promover as transformações sociais.

De acordo com Lassiter (2005 *apud* Silva Júnior, 2010, p. 30), o termo *colaborar* “significa, literalmente, trabalhar em conjunto, especialmente em algum empenho intelectual”. Ter a colaboração dos intelectuais indígenas para a realização da pesquisa trouxe muita riqueza de conteúdo para esta Tese, pois os povos indígenas são produtores de conhecimentos.

Convidamos para colaborar/participar nesta pesquisa discentes indígenas Wai Wai que ingressaram na Ufopa entre os anos de 2010 e 2023, e que estavam com matrícula ativa nos cursos de graduação desta universidade; egressos indígenas Wai Wai com colação de grau entre os anos de 2015 e 2023; discentes indígenas e não indígenas da Ufopa que atuaram como bolsistas/monitores no Projeto de Monitoria *CE ANAMA*<sup>21</sup>, na Formação Acadêmica Indígena (Fain), acompanhando os discentes dessa formação, entre eles os Wai Wai; e docentes da Formação Acadêmica Indígena (Fain) que atuaram ministrando disciplinas nos semestres 2023.1 e 2023.2.

No caminhar do desenvolvimento do estudo tivemos a grata oportunidade de observar, sentir e participar das vivências da cultura Wai Wai no Espaço *Yamo*, onde complementamos nossa percepção com essa imersão no campo da pesquisa empírica fora da universidade. Esse momento denominamos de vivência *karaywa* no Espaço *Yamo*.

---

<sup>21</sup> Projeto de Monitoria Acadêmica regulamentado na Ufopa por meio do Programa de Projetos Institucionais. O Projeto *CE ANAMA* (Língua Nheengatu) é destinado especificamente aos estudantes indígenas durante o seu percurso acadêmico na universidade.

A vivência *karaywa* no Espaço *Yamo* deu-se no final do ano de 2024, quando ficamos sabendo da existência desse local, na abrangência de Alter do Chão, em Santarém, como um espaço para vivências da cultura Wai Wai. Nossa entrada nesse lugar foi previamente agendada com o proprietário, seguindo as orientações para a chegada, a entrada e a participação das atividades que ocorrem e que são compartilhadas com outras pessoas, geralmente turistas, pesquisadores e outros interessados em conhecer a cultura Wai Wai.

Quanto às informações dos participantes colaboradores da pesquisa, discentes Wai Wai com matrículas ativas nos cursos de graduação, em consulta ao Sistema Integrado de Gestão de Atividades Acadêmicas (Sigaa/Ufopa/2024), constatamos que esses discentes têm como município de origem a cidade de Oriximiná, localizada à margem esquerda do rio Trombetas, afluente do rio Amazonas, no Oeste do estado do Pará. Numericamente representam o total de 82 discentes. Desse quantitativo, 45 são do sexo masculino, e 37 são do sexo feminino, sendo 36 mulheres Wai Wai e uma Kaxuyana. Ingressaram na Ufopa entre os anos de 2013 a 2024. Dos discentes com período mais longo de permanência<sup>22</sup> nos cursos da Ufopa, encontramos um discente que ingressou em 2013, dois em 2014, dois em 2015 e quatro em 2016.

Quanto aos egressos Wai Wai que concluíram seus cursos de graduação na Ufopa, no período de 2015 a 2024, quando consultamos o Sigaa/Ufopa/2024, detectamos 34 discentes egressos, sendo 32 Wai Wai e dois Kaxuyana. Desse quantitativo, 30 são do sexo masculino, e quatro do sexo feminino, sendo duas mulheres Wai Wai e duas Kaxuyana.

No que se refere aos bolsistas/monitores da Fain, no ano de 2023, destacamos que foram selecionados oito deles para acompanhamento dos discentes da Fain, com a supervisão dos docentes das disciplinas. Desse total, cinco eram indígenas, e três não indígenas. Esses monitores também são discentes dos cursos de graduação da Ufopa e atuam na monitoria acadêmica no horário em que não estão em aula dos seus cursos.

Quanto aos docentes que atuaram nos semestres letivos da Fain nos anos de 2023 e 2024, oito ministraram aulas nos dois semestres letivos. Desse quantitativo, três são professores indígenas e estão vinculados ao Instituto de Ciências da Educação (Iced), ao Instituto de Formação Interdisciplinar e Intercultural (IFII), ao Instituto de Ciências e Tecnologia das Águas (ICTA) e ao Instituto de Ciências da Sociedade (ICS) da Ufopa.

Quanto aos conteúdos ministrados nesses semestres estudados, consideramos necessário refletir sobre as possibilidades de interação entre os conhecimentos produzidos na universidade

---

<sup>22</sup> Importante destacar que os discentes que ingressaram nos primeiros anos de existência da Ufopa não tiveram apoio das políticas de acompanhamento aos discentes durante o percurso acadêmico. Grande parte das políticas e serviços de acompanhamento aos discentes foram implantadas no ano de 2017, inclusive a Política de Ações Afirmativas e Promoção da Igualdade Étnico-Racial, normatizada pela Resolução nº. 200/2017.

e o científico tradicional trazido pelos indígenas e não indígenas em interação. Nossa compreensão é que, na troca de saberes, essa perspectiva deveria estar presente nas estratégias metodológicas no processo de ensino e de aprendizado nos espaços educacionais. Acreditamos que a produção de conhecimentos se dá na inter-relação entre conhecimentos e saberes, sem hierarquização nem escalas que possam classificá-los como científicos e não científicos.

Pensar a inter-relação de conhecimentos e saberes nos espaços educacionais, principalmente na universidade, não é tão simples e requer ousadia para romper com as fronteiras acadêmicas e modelos de ensino pautados na disciplinaridade. Propor estratégias nessa perspectiva traz também o desafio de (re)pensar e enfrentar novos paradigmas educacionais em que os conhecimentos e seus sujeitos não sejam alijados, reprimidos ou silenciados. Este chamado foi feito e encontra-se registrado na pesquisa de mestrado em educação realizada por Pereira e Brasileiro (2017) sobre o acesso e a permanência dos estudantes indígenas na Ufopa pelo Processo Seletivo Especial Indígena (PSEI), no período de 2010 a 2015, na qual o discente indígena, ao mencionar a sua expectativa ao ingressar na Ufopa, afirma “que a instituição possa aproveitar **o conhecimento de cada povo** que está dentro da Ufopa: focar nos projetos de pesquisa voltados aos povos indígenas da região, dar mais atenção à causa indígena dentro da instituição” (Pereira, 2017, p. 125, grifo nosso).

Na expectativa de atender ao que menciona o discente indígena a respeito da valorização de seus saberes no espaço de uma universidade da Amazônia brasileira no Oeste Paraense, buscamos aprofundar cada fase deste estudo, compreendendo a educação a partir de uma visão transdisciplinar.

A pesquisa empírica foi dividida em seis fases, sendo utilizados, em cada uma delas, instrumentos que nos possibilitassem obter as informações que complementaríamos a pesquisa teórica. Estruturamos esta etapa da seguinte forma: fase 1, que se refere à microetnografia<sup>23</sup> na Formação Acadêmica Indígena (Fain); fase 2, que abrange as entrevistas com egressos Wai Wai da Ufopa; fase 3, composta de entrevistas com discentes monitores da Formação Acadêmica Indígena (Fain); fase 4, em que ocorreram Oficinas de Conhecimentos com discentes Wai Wai da Ufopa; fase 5, em que entrevistamos os docentes da Fain dos semestres 2023.1 e 2023.2; por fim, a fase 6, na qual experienciei a vivência *karaywa* no Espaço *Yamo*.

A análise dos conteúdos ocorreu paralelamente à realização da pesquisa empírica e da escrita das fases iniciais. Não destinei uma fase específica para essa etapa. Percebi que escrever

---

<sup>23</sup> “La microetnografía. En el estudio de casos se refiere al estudio de una unidad muy pequeña de una organización, no de una actividad [...]” (Arnal; Rincón; Latorre, 1992, p. 209).

as seções e subseções e, ao mesmo tempo, analisar o material das imersões que fiz em cada etapa do estudo de campo ajudaram-me a refletir e direcionar-me sobre o tema.

**Figura 4** – Fases do estudo empírico



Fonte: Elaboração própria (2024), com imagem produzida por Ediclei Oliveira (2024).

A primeira fase da pesquisa empírica iniciou-se com as microetnografias produzidas pela pesquisadora na Formação Acadêmica Indígena (Fain). Essa etapa teve como objetivo acompanhar os discentes indígenas nas aulas dos componentes curriculares dessa formação. A Fain tem 11 componentes curriculares: Introdução à Metodologia Científica; Tecnologias; Língua Portuguesa I e II; Fundamentos de Matemática I e II; Povos Indígenas do Brasil; Conflitos Socioambientais na Amazônia; Direitos Humanos e Direitos Indígenas; Pensamento Científico Intercultural; e Elaboração de Projetos. Desses, realizamos a observação participante em quatro componentes durante o semestre 2023.2. Os componentes que acompanhamos e em que atuamos já trouxeram ricos conteúdos e nos ajudaram a fundamentar que educação intercultural defendemos e propomos.

As microetnografias na Fain ocorreram em dois momentos: o primeiro foi no semestre letivo 2023.1, quando observamos a disciplina Pensamento Científico Intercultural. Nessa etapa, nosso foco foi somente observar a dinâmica e as interações na sala de aula. Por se tratar de uma pesquisa qualitativa, buscamos nessa fase praticar a “observação livre” (Triviños, 2018, p. 76), que assim esclarece essa definição:

A pesquisa qualitativa emprega usualmente a *observação livre* do desenvolvimento de determinada situação. Nela pelo menos devemos ter presente dois aspectos de natureza metodológica que são muito importantes. Um deles relacionado com a *amostragem de tempo*, e o outro, com as denominadas *Anotações de Campo*. Estas últimas são consideradas tão delicadas que merecem destaque maior, análise mais detida, para colocar em relevo suas características (Triviños, 2018, p. 76).

Nesse período, a única intervenção realizada foi a aplicação de um questionário “pré-teste” com perguntas objetivas e discursivas. Na aplicação do questionário, tivemos apoio da

docente que ministrava a disciplina nesse semestre<sup>24</sup>. As observações obtidas e as aproximações nessa fase foram importantes para delinear a nossa participação nos semestres da Fain no ano de 2023.

Na segunda fase da pesquisa empírica entrevistamos egressos Wai Wai da Ufopa que concluíram seus cursos entre os anos de 2017 e 2023. Algumas entrevistas foram feitas de forma presencial, e outras, virtualmente, uma vez que alguns egressos estavam residindo em outras cidades do Pará, em outros estados ou tinham retornado para suas aldeias, localizadas na região Oeste do Pará, após a conclusão dos cursos na Ufopa.

Iniciamos o planejamento e a organização das entrevistas mapeando o número de discentes Wai Wai que tinham concluído seus cursos de graduação na Ufopa. Para isso, utilizamos o Sistema de Gestão de Atividades Acadêmicas (SIGAA/Ufopa/2024). A pesquisa nesse sistema identificou um total de 37 estudantes Wai Wai formados até o ano de 2024, sendo 30 no Campus-sede de Santarém, cinco no Campus de Oriximiná e um no Campus de Óbidos. Contudo, foram encontrados apenas 36 trabalhos de conclusão de curso (TCCs) no repositório do Sistema Integrado de Bibliotecas (SIBI) da Ufopa. Posteriormente, fizemos o mapeamento dos egressos com o objetivo de localizá-los e verificar sua disponibilidade para colaborar com esta etapa da pesquisa.

Seguindo a concepção de Manzini, refletimos a respeito da importância da entrevista como instrumento de pesquisa. Por meio dela tivemos a oportunidade de conhecer na teoria e na prática o discurso dos Wai Wai nas suas produções acadêmico-científicas: “A entrevista semiestruturada está focalizada em um assunto sobre o qual confeccionamos um roteiro com perguntas principais, complementadas por outras questões inerentes às circunstâncias momentâneas à entrevista” (Manzini, 1991, p. 154).

Para efetivarmos as entrevistas com egressos, dialogamos com bastante antecedência com eles para informá-los sobre como as faríamos e do que falaríamos nesse dia. Explicamos os procedimentos adotados e enviamos a eles o roteiro da entrevista que faríamos.

Considerando a especificidade linguística dos Wai Wai, o ritmo das entrevistas com eles foi um pouco lento. Em todas as entrevistas começamos fazendo uma leitura conjunta das questões presentes no roteiro, disponibilizado com antecedência a eles. Posteriormente, fizemos a leitura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). Por fim, esclarecemos algumas dúvidas, principalmente quanto ao sentido de palavras que, no contexto semântico,

---

<sup>24</sup> No segundo momento, a imersão na nossa atuação foi participativa, conforme detalharemos na seção que trata especificamente dessa formação.

não tinham sido entendidas por eles, afinal a língua falada pelos Wai Wai vem da família linguística *karib*, muito diferente do troco linguístico da língua portuguesa.

Foram feitas oito entrevistas com egressos, sendo que três delas ocorreram presencialmente no município de Oriximiná (PA), no período em que estava ocorrendo a formação para professores indígenas, atividade do projeto “Ação Saberes Indígenas na Escola”, Núcleo da Ufopa, edição de 2023. Foi uma oportunidade que tivemos, pois alguns egressos são professores de escolas vinculadas ao município de Oriximiná. A vinda para a cidade ocorre em períodos específicos para participar de cursos de formação, receber salários ou resolver situações da vida pessoal.

Em diálogo com servidores da Secretaria Municipal de Educação (Semed) de Oriximiná para realização do curso de formação, foram informados os nomes dos professores que participariam do curso; entre eles estavam egressos Wai Wai da Ufopa que estavam atuando com professores na educação básica, ministrando aulas nas escolas indígenas do Território Etnoeducacional Ixamná. Na condição de coordenadora adjunta do Saberes Indígenas, compondo a equipe responsável pela formação dos professores, tivemos a oportunidade de aproximar-nos e conhecer a realidade das escolas indígenas nas quais atuam professores Wai Wai, Xerew e *Yanas* (Kaxuyanas, Mawayana, Hixkaryana, Xowyana, Cikyana, Tunayana), entre eles, professores egressos da Ufopa que entrevistamos.

Mantivemos contato para agendamento das entrevistas, que ocorreram no espaço disponibilizado pela Semed. Entrevistamos três Wai Wai que concluíram cursos de graduação na Ufopa. Nesse período, esses egressos estavam atuando como professores da educação básica, com lotação em escolas indígenas localizadas nas aldeias e vinculadas à Secretaria de Educação do município de Oriximiná.

**Quadro 1** – Demonstrativo do ano de ingresso, curso e defesa de TCC dos egressos Wai Wai entrevistados

Egressos entrevistados	Ingresso na Ufopa	Curso	Defesa do TCC
	2012	Arqueologia	2017
	2014	Antropologia	2018
	2013	Pedagogia	2018
	2013	Antropologia	2019
	2014	Arqueologia	2019
	2013	Geografia	2021
	2016	Informática Educacional	2022
	2016	Saúde Coletiva <sup>25</sup>	2023

Fonte: Elaborado própria (2024), com base no Sigaa/Ufopa (2024).

<sup>25</sup> Nesse período a estrutura curricular desse curso era composta pelo Bacharelado Interdisciplinar em Saúde (BI) e pelo Bacharelado em Saúde Coletiva, progressão opcional aos discentes. Após a alteração feita em 2023, os discentes já ingressam diretamente no Bacharelado em Saúde Coletiva.

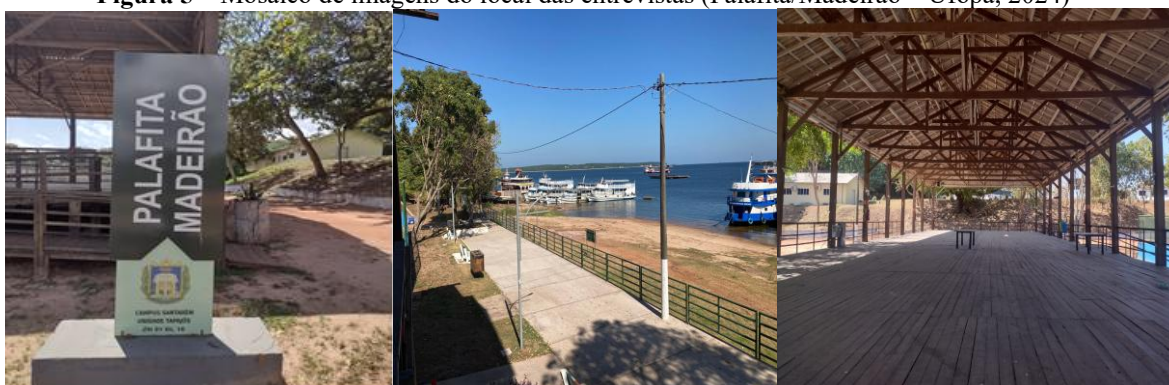
Para as entrevistas não foi possível alcançarmos um número maior de egressos para ouvi-los sobre a experiência de ingresso e conclusão dos seus cursos na Ufopa, pois, ao concluírem seus cursos, alguns retornam para suas aldeias, viajam para outros estados e também trocam seus números de telefone celular, o que dificulta o contato.

Na terceira fase da pesquisa entrevistamos discentes (indígenas e não indígenas) da Ufopa que atuaram como bolsistas/monitores na Formação Acadêmica Indígena (Fain), nos semestres 2023.1 e 2023.2. Nesses dois semestres a Fain dispunha de oito monitores, sendo quatro bilíngues e quatro monolíngues. Devido à finalização dos TCCs, três desses discentes desistiram da monitoria para concluir seus trabalhos.

Foram entrevistados quatro discentes, sendo dois indígenas Wai Wai, dois indígenas Munduruku e um discente não indígena. Os discentes/monitores Wai Wai entrevistados estavam cursando os cursos de Letras e Farmácia. Os Munduruku eram dos cursos de Direito e Agronomia, e o não indígena, do curso de Ciências e Tecnologia das Águas.

Os discentes que atuam como monitores/bolsistas na Fain são selecionados por meio de edital específico vinculado ao Programa de Projetos Institucionais de Monitoria Acadêmica na Ufopa, entre eles o projeto *CE ANAMA*, que tem como objetivo selecionar discentes de graduação para acompanhar discentes indígenas que já estão no curso e também na Fain e que apresentem dificuldades acadêmicas nos componentes curriculares. Em Santarém, escolhemos o Espaço Palafita/Madeirão da Ufopa (figura 5) para as entrevistas.

**Figura 5** – Mosaico de imagens do local das entrevistas (Palafita/Madeirão – Ufopa, 2024)



Fonte: Arquivo pesquisadora (2024).

A beleza natural desse lugar, o canto dos pássaros, o barulho da água sagrada do rio Tapajós e o som do vento nas árvores nos inspiraram durante as entrevistas, e conseguimos obter o conteúdo para este estudo, a partir das importantes falas dos entrevistados. O mosaico de imagens destacado ilustra a descrição que fizemos do local onde se deram as entrevistas.

Na quarta fase da pesquisa realizamos as Oficinas de Conhecimentos Wai Wai com os discentes Wai Wai matriculados nos cursos de graduação. O objetivo dessas oficinas foi observar como os Wai Wai manifestavam seus conhecimentos na prática dentro do espaço universitário. Mantivemos o local das entrevistas (Palafita/Madeirão) para as oficinas. Os temas das oficinas foram: “Grafismo”; “Artesanato”; e “Língua Wai Wai”, com tradução de algumas palavras da língua portuguesa que compõem o vocabulário acadêmico.

A proposta de realizar oficinas surgiu do nosso entendimento de que a universidade é esse espaço que produz conhecimentos, manifesta de diferentes formas e (re)pensa a ciência e o seu papel. Nesse espaço os conhecimentos circulam e dialogam entre si e com os outros. Fomos, então, buscar elementos para tentar compreender essa dialogicidade e mostrar na prática como os Wai Wai se inserem nessa relação.

Considerando os temas definidos para as oficinas, acreditamos que por meio do “olhar” dos discentes conseguiremos avançar nas reflexões e problematizações sobre o que é produzido, ensinado e aprendido na sala de aula. Seguindo esse propósito, propomo-nos a ensinar, mas também a aprender com os discentes Wai Wai nas oficinas que planejamos. Sobre essa perspectiva, Rosa (2013, p. 1) escreve:

Quando o foco de observação incide sobre o domínio da pesquisa acadêmica – nem sempre questionado, por ser visto como o lugar de onde se problematizam outras esferas – torna-se possível lançarmos um olhar que interroga o que temos chamado de discurso universitário-científico. Trata-se de dizeres que são produzidos e que circulam nos bastidores do discurso da ciência e que permitem uma abordagem do fazer científico pelo viés do estudante, cujo dia-a-dia se significa em relações de saber.

A partir desse olhar organizamos as oficinas com o objetivo de compreender os conhecimentos dos Wai Wai da Ufopa, sua forma de manifestação no contexto universitário e sua relação com os códigos linguísticos da academia. Optamos por traduzir os temas das oficinas também na língua Wai Wai (figura 6), seguindo o nosso objetivo de tornar o mais fácil possível a comunicação para eles, conforme fizemos desde a tradução do título até o resumo desta Tese, mantendo o nosso compromisso de manter a comunicação bilíngue para os indígenas bilíngues e, dessa forma, contribuir para a redução das fronteiras linguísticas.

Figura 6 – Temas das oficinas de conhecimentos Wai Wai



Fonte: Desenho de Wilson Wai Wai<sup>26</sup> (2024).

Durante a realização das Oficinas de Conhecimentos Wai Wai, adotamos como metodologia aplicar questionário com perguntas introdutórias preparatórias para abertura do diálogo. Essa estratégia resultou da experiência das entrevistas como os Wai Wai, em que percebemos que a barreira linguística pode ser um implicador na troca de conhecimentos entre eles e nós *karaywa*.

Como instrumentos de pesquisa, os questionários contribuem com a obtenção prévia de conteúdos para análises posteriores. De acordo com Malheiros (2011, p. 71):

Os questionários são a forma mais comum de se coletar dados em uma pesquisa em ciências humanas ou sociais. [...] eles são formados por um conjunto de questões agrupadas que trazem as possíveis respostas (hipóteses). Seu envio pode ser feito por correio eletrônico, mala direta tradicional ou mesmo ser elaborado na internet.

A quinta fase foi o momento das entrevistas semiestruturadas com os docentes da Fain dos semestres 2023.1 e 2023.2. Essa etapa contribuiu para conhecermos a percepção dos docentes que ministram aulas nessa formação. E para Triviños (2018, p. 146) a entrevista semiestruturada é:

Aquela que parte de certos questionamentos básicos, apoiados em teorias e hipóteses, que interessam à pesquisa, e que, em seguida, oferecem amplo campo de interrogativas, fruto de novas hipóteses que vão surgindo à medida que se recebem as respostas do informante. Desta maneira, o informante, seguindo espontaneamente a

<sup>26</sup> Wilson Wai Wai é nativo da Aldeia Mapuera, Bacia do Rio Trombetas, Município de Oriximiná (PA). Graduado em Licenciatura Intercultural Indígena pela Universidade do Estado do Pará (UEPA). Professor nas Escolas Indígenas, no circuito das Aldeias, Tamyuru, Bateria, Mapuera e Chapéu, ministrando aula nas disciplinas: Linguagem e Arte, Educação Física e Itinerário Amazônia.

tinha de seu pensamento e de suas experiências dentro do foco principal colocado pelo investigador, começa a participar na elaboração do conteúdo da pesquisa.

Finalizamos a pesquisa empírica com as vivências de saberes Wai Wai no Espaço *Yamo*, localizado em uma área rural de Santarém. Esse espaço foi construído e é gerenciado por um discente da Ufopa. Nele ocorrem duas práticas específicas da cultura Wai Wai: a Vivência *Kirwanhe*<sup>27</sup> e a dança do *Yamo*.

Os dados e conteúdos obtidos nas fases da pesquisa foram analisados seguindo-se os pressupostos teóricos de Bakhtin a partir da teoria da análise de gênero do discurso. A opção por adotar essa perspectiva parte do objetivo de tentar elucidar os conteúdos advindos da pluralidade de vozes, manifestações resultantes de interações sociais das diferentes formas de manifestações e da dialogicidade discursiva.

### 1.3.2 Tecendo considerações sobre ética na pesquisa com povos indígenas

Retomando as obras que lemos de autores e autoras indígenas que enfaticamente destacam o domínio colonialista sobre a pesquisa com povos indígenas, buscamos evidenciar como desenvolvemos este estudo de maneira a não transgredir os princípios éticos da pesquisa científica e, principalmente, manter o respeito sobre os saberes e as peculiaridades étnicas e culturais dos povos indígenas, em específico dos Wai Wai, que colaboraram nesta pesquisa com seus conhecimentos.

Desta forma, seguimos as diretrizes previstas na Resolução nº. 466/12 do Conselho Nacional de Saúde (CNS), que menciona as dimensões de riscos em pesquisas realizadas com seres humanos, tais como: dimensões físicas, psíquicas, moral, intelectual, emocional, social, cultural ou espiritual, além de outras, fundamentais e necessárias para a garantia de medidas minimizadoras no sentido de resguardar os princípios éticos, o respeito e a dignidade dos participantes da pesquisa.

Assim, comprometemo-nos a manter cuidados preventivos durante todas as etapas de realização do estudo, com atenção especial à fase do estudo empírico, mantendo o zelo, o respeito à cosmovisão, aos costumes, às crenças religiosas, às filosofias e aos saberes peculiares, às diferenças e manifestações linguísticas, às formas de organização social e política, além de outros aspectos dos povos indígenas, neste caso específico, dos Wai Wai, além de outros participantes não indígenas.

---

<sup>27</sup> Na língua Wai Wai quer dizer “obrigado (a)”.

Em atendimento aos dispositivos da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), bem como a outras prerrogativas de proteção à cosmovisão dos povos indígenas, e entendendo suas especificidades, buscamos construí-las com eles, no sentido de trazer as perspectivas sobre seus saberes, sua forma de transmiti-los e, também, sua cosmovisão científica.

O ensinamento que obtivemos de Smith (2018) nos permitiu adotar o perfil de pesquisa e escrita em contraposição às muitas pesquisas já feitas que tratam os indígenas como “objetos de estudo”, sempre em uma posição tácita de observados.

Nós somos as pessoas mais pesquisadas do mundo. É um comentário que eu tenho ouvido frequentemente nas mais distintas comunidades indígenas. A veracidade desse comentário é sem importância; o que é necessário considerar seriamente é o sentimento de peso e ceticismo não pronunciado que essa mensagem carrega. Esse ceticismo deve ter sido suficientemente poderoso para suprimir qualquer autorrespeito da pessoa indígena ao ser associado a um objeto de pesquisa (Smith, 2018, p. 13-14).

Em atendimento aos rigores exigidos para a realização de pesquisas científicas, definimos medidas protetivas aos colaboradores/participantes no sentido de resguardar sua integridade. Como medida inicial, o projeto de pesquisa foi submetido ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Ufopa, através da Plataforma Brasil, registrado sob nº. 031228/2023 e aprovado sob o parecer nº. 6.310.905, anexado a esta Tese, o que possibilitou a realização do estudo empírico.

Todos os cuidados em relação aos princípios éticos da pesquisa visaram à garantia da participação dos Wai Wai e de outros indígenas e não indígenas como agentes deste estudo, os quais não atuaram como coadjuvantes ou “sujeitos”, como muito já ocorreu em pesquisas já realizadas. Em relação aos Wai Wai, nosso objetivo foi o de trazê-los a este estudo como interlocutores dos seus conhecimentos e saberes.

Antes do estudo empírico foi estabelecido diálogo entre esta pesquisadora e as lideranças indígenas Wai Wai, com os setores da Ufopa responsáveis pela autorização de realização de pesquisas (Pró-Reitoria de Gestão Estudantil, Pró-Reitoria de Ensino de Graduação e Instituto de Ciências da Educação) da Ufopa, considerando a temática proposta, com a finalidade de obter as cartas de anuência das instâncias da Ufopa para posterior aprovação do projeto de pesquisa junto ao Comitê de Ética na Pesquisa (CEP) da Ufopa/Conep (Comissão Nacional de Ética em Pesquisa).

Também foi emitido comunicado oficial, por meio de reunião, às representações estudantis do Diretório Acadêmico Indígena (Dain) e do Centro Acadêmico Indígena da Calha

Norte (Caican) e a dois professores indígenas da Formação Acadêmica Indígena (Fain), informando que iniciáramos a pesquisa empírica.

Com os participantes da pesquisa, além do diálogo prévio para a participação, obtivemos a autorização por meio do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). Em relação aos participantes Wai Wai, recebemos a autorização dos egressos para também nomeá-los nas entrevistas que fizemos.

Seguir os protocolos institucionais era necessário para darmos continuidade à escrita desta Tese e continuarmos com a perspectiva dialógica de um “olhar e fazer científico” construído a partir de muitos “mundos” materiais e ancestrais. Assim o fizemos na construção das seções e subseções deste estudo.

A densidade do tipo de pesquisa que realizamos nos faz compreender que desenvolver estudos que envolvam temáticas do contexto amazônico nos exige revisitar um período de colonização pelo qual a Amazônia brasileira e seus habitantes nativos passaram durante anos de sua história, marcada pela exploração extrativista de seus recursos naturais e exploração de mão de obra, sobretudo indígena, nessa região muito cobiçada em função de seu poderio econômico, exploração e implantação de grandes projetos desenvolvimentistas.

Entender os processos pelos quais passou essa Amazônia brasileira compõe o conjunto de desafios que nos propusemos ao realizar este estudo, que traz uma abordagem “atual” do processo educacional em universidade localizada nessa região sem deixar de revisitar seu passado.

É sobre essa Amazônia nortista/paraense de inúmeras fronteiras, que não é única, que está dividida entre países, rios, florestas, ecossistemas, biomas e habitantes nativos, que nos localizamos neste estudo. Analisar as profundidades desta região, seus povos, seus processos identitários, sua cultura, seus processos sociais e econômicos em transição foi o compromisso que assumimos ao desenvolver o estudo nesta parte da Amazônia paraense.

Propusemo-nos a registrar a história dessa Amazônia destacando a heterogeneidade de seus povos e suas peculiaridades, complexidades, saberes e conhecimentos nativos, problemáticas educacionais, marcadas por exclusões e negações. O estudo que trouxemos nos fez “caminhar” pela concepção de pluralidade educacional da Amazônia paraense em contexto universitário.

## 1.4 Organização estrutural da Tese

Com uma perspectiva disruptiva e centrada na cosmovisão e nos conhecimentos e saberes dos indígenas Wai Wai, esta Tese é composta por seis seções, incluindo suas subseções; as considerações, que denominamos “não finalizadas”; as referências; e os apêndices e anexos, que incluem o caderno de resumos como produto gerado a partir dos trabalhos de conclusão de curso dos egressos Wai Wai da Ufopa e, também, a iconografia, com desenhos representativos da cultura Wai Wai elaborados por Airton Wai Wai.

A primeira seção, “Lugaridades, culturas e conhecimentos da/na Amazônia brasileira de onde falamos”, traz quatro subseções: 1.1 “Da Amazônia colonial à Amazônia pluricultural: (re)significações de velhos e novos contextos”, em que abordamos a perspectiva socioeconômica, cultural e educacional a partir de uma abordagem histórica e epistêmica dessa região, e que tem as seções terciárias: 1.1.1 "A Amazônia pluri e transcultural: cenários educacionais emergentes"; 1.2 “A Amazônia pluri e transcultural: cenários educacionais emergentes”; 1.3 “Aproximações da pesquisadora *karaywa* com a temática de estudo”, que traz um breve relato da trajetória pessoal, profissional e da pesquisadora, destacando a aproximação com a temática proposta nesta pesquisa, sobretudo a atuação como defensora das políticas de ações afirmativas, e tem as seções terciárias: 1.3.1 "Pesquisa empírica: método, participantes, fases e instrumentos" e 1.3.2 "Tecendo considerações sobre ética na pesquisa com povos indígenas"; e 1.4 “Organização estrutural da Tese”.

A segunda seção, “Universidade pluricultural amazônica e suas fronteiras: a Ufopa como ‘lugar’ de conhecimentos e saberes indígenas”, tem duas subseções, a saber: 2.1 “A universidade e os indígenas: conhecimentos, saberes e epistemologia”, com as seções terciárias 2.1.1 "Universidade e suas fronteiras"; e 2.2 “A Ufopa como universidade inter e pluricultural”, com a seção terciária: 2.2.1 “Trajetória das Políticas Afirmativas na Ufopa: debates, (re)construções e (re)ações”.

A terceira seção é “Caminhos líquidos: o percurso dos Wai Wai da aldeia à universidade” e tem duas subseções: 3.1 “Iniciando a história (re)contada e (re)escrita sobre e pelos Wai Wai”; e 3.2 “Wai Wai na Ufopa: ser e estar na universidade”.

A quarta seção, “Da formação Básica Indígena (FBI) à Formação Acadêmica Indígena (Fain): olhares e pensares pluriculturais”, apresenta três subseções: 4.1 “A Fain como microterritório de conhecimentos indígenas”; 4.2 “A monitoria acadêmica e o apoio pedagógico: o que dizem os bolsistas/monitores?”; e 4.3 “O ensino na prática: o que dizem os docentes da Fain?”

A quinta seção, “Diálogo entre conhecimentos e saberes: os Wai Wai como interlocutores”, traz as seguintes subseções: 5.1 “Os TCCs dos Wai Wai egressos da Ufopa (2017-2024): fontes de conhecimentos e saberes”; e 5.2 “Oficinas de conhecimentos e saberes Wai Wai: observar, escutar e aprender”, com seus desdobramentos, a saber: 5.2.1 “Pintura corporal: o grafismo e a expressão da cultura Wai Wai”; 5.2.2 “Produzindo Artesanato com as mulheres Wai Wai”; 5.2.3 “*Tapota*-Português: expressões linguísticas Wai Wai e Português”; 5.2.4 “Vivência *karaywa* no Espaço *Yamo*”; e 5.2.5 “Ensino pluricultural e outras possibilidades de aprendizado: construindo com os Wai”, em que destacamos elementos constitutivos na perspectiva de um ensino pautado no conhecimento. Sua proposição reflete-se nas concepções dos participantes da pesquisa, subsidiadas pelos pressupostos teóricos que adotamos.

A sexta seção apresenta as “Considerações ‘não finalizadas’” do estudo, que optamos por chamar assim por entendemos que esta pesquisa permite desdobramentos para refletirmos sobre a funcionalidade científica dos conhecimentos indígenas.

Por fim, além das referências, que dialogam com a teoria e com os resultados do estudo, há os apêndices, que destacam os instrumentos de coleta de dados da Tese; que consistem no caderno de resumos dos TCCs dos egressos Wai Wai e na coleção iconográfica representativa da cultura Wai Wai.

Reconhecendo a habilidade dos Wai Wai em expressar seus conhecimentos e saberes por meio de desenhos, e entendendo que essa é uma forma de comunicação eficiente deles para externarem seus pensamentos, optamos por valorizar essa forma de expressão, trazendo-os para esta Tese. A compreensão e interpretação das mensagens trazidas em cada desenho ficará na incumbência e na sensibilidade dos leitores.

Estas seções e subseções foram compostas a partir de conceitos que defendem uma educação inter e pluricultural pautada na valorização e no diálogo entre concepções que vão de encontro aos processos educacionais hegemônicos com subalternidades epistêmicas. Neste sentido, buscamos analisar a interação entre conhecimentos da ciência indígena e os processos formativos da academia, sem restringir-nos às teorias científicas doutrinárias.

## **2 UNIVERSIDADE PLURICULTURAL AMAZÔNICA E SUAS FRONTEIRAS: A UFOPA COMO “LUGAR” DE CONHECIMENTOS E SABERES INDÍGENAS**

Eu não sabia e nunca tinha ouvido falar antes sobre a universidade. Quando cheguei à cidade de Santarém pela primeira vez, achei muito lindo o lugar onde eu viria estudar. No entanto, quando cheguei, no início, não conseguia dormir, pois ouvia bastante barulho na cidade, não me acostumava (Roque Yaxikma Wai Wai, 2022, p. 24).

Nesta seção descrevemos a Ufopa, cujo campus-sede se situa no município de Santarém, na região Oeste do Pará, local onde realizamos o estudo. Apresentamos essa universidade amazônica a partir da perspectiva de sua diversidade de populações, com ênfase nos povos indígenas, o que nos permite caracterizá-la como inter e pluricultural.

### **2.1 A universidade e os indígenas: conhecimentos, saberes e epistemologias**

A universidade foi a última fronteira rompida pelos povos indígenas no processo da colonização ocidental europeia. O acesso ao ensino superior é uma conquista histórica relevante do movimento indígena contemporâneo que traz esperanças de um futuro menos excludente, menos desigual, menos racista e com mais cidadania, autonomia e protagonismo dos povos indígenas na continuidade de suas trajetórias civilizatórias milenares e seus projetos etnopolíticos atuais e futuros. A formação universitária de indígenas tende a reduzir ao longo do tempo a exclusão, a desigualdade, a dominação, a subalternização, a invisibilidade e a negação de existências indígenas, além de tornar visíveis e conhecidas as muitas e importantes contribuições dos povos indígenas à formação do estado e do povo brasileiro a partir das próprias vozes indígenas (Baniwa, 2023, p. 10).

Discutir a presença indígena nas universidades brasileiras faz-nos retornar a um tempo não tão remoto de intenso movimento e reivindicações por equidade e igualdade de direitos, iniciado na década de 1980, com a promulgação da Constituição Federal de 1988, que contou com a participação ativa de indígenas que garantiram, nesse documento, o direito a uma educação escolar diferenciada, bilíngue, assim como o reconhecimento de sua “organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam” (Brasil, 1988).

A atuação de Ailton Krenak na Assembleia Nacional Constituinte, nos anos de 1987 e 1988, garantiu uma conquista coletiva que resultaria em tantos outros desdobramentos na sociedade brasileira, entre eles a democratização da educação e seu direcionamento para uma perspectiva social e inclusiva. Em um discurso, Krenak (2012, p. 123) afirmou:

Eu pensei: eu não vou poder ler essas coisas para esses camaradas, eles não vão me escutar, eles ficam brigando uns com os outros, batendo boca, etc. Eu vou ter que fazer uma coisa de índio, eu vou ter que aprontar uma coisa de índio aqui para distrair eles, porque se eu tentar fazer coisa de branco aqui, não vai rolar. Aí, eu peguei um

potinho, esses potinhos de cosméticos que as mulheres usam *pra* fazer maquiagem e botei jenipapo, a pasta de jenipapo com carvão, dentro daquele potinho e enfiei no bolso do paletó e subi. Quando o presidente da casa disse: “agora vamos ouvir uma proposta de emenda para os direitos dos índios”.

Seu discurso na Assembleia Constituinte já demonstrava que os movimentos em torno da implantação de políticas para os indígenas, principalmente as educacionais, não ocorreriam sem luta, sem resistência, sem embates e enfrentamentos, que ainda se mantêm, independentemente da cronologia histórica. Suas reivindicações por garantias de direitos aos povos indígenas provocaram modificações para a efetivação da igualdade de direitos em uma sociedade marcadamente heterogênea como a nossa.

Optamos por recuperar a atuação de Ailton Krenak, que representou a reivindicação coletiva do seu povo nesse importante período da história do Brasil, para que pudéssemos compreender as problemáticas que acompanham algumas políticas existentes nas instituições de ensino brasileiras, como as universidades. Revisitar e analisar os modelos dessas instituições, quase sempre centrados em formatos educacionais europeus, ajuda-nos a refletir sobre o que esses espaços representam para muitos grupos sociais que, equivocadamente, são chamados de “minoritários”. Conhecer a história da criação de universidades brasileiras e suas trajetórias ajuda a entender as resistências que envolviam a criação dessas instituições no Brasil, durante os períodos colonial e republicano.

Discutir os saberes, conhecimentos e epistemologias das sociedades indígenas é ainda mais complexo quando buscamos romper com a lógica do pensamento ocidental, que perdurou por grande parte da existência das universidades brasileiras. Compreendê-las a partir do olhar da antropologia indígena promove encontros e desencontros científicos. Sobre isto, Suarez (2021) menciona:

As novas produções da antropologia indígena no Brasil mostram um entrelaçamento entre o engajamento acadêmico e os vínculos com os povos aos quais pertencem. Nesse encontro, ela emerge não somente como “política afirmativa para indígenas” ou como “apropriação de ferramentas de gestão” das suas terras. Os antropólogos indígenas reinventam assim a própria natureza do conhecimento antropológico e mostram que, para além de um movimento de assimilação dos métodos da academia, suas produções são uma das principais instâncias de inovação nessa “ciência-sobre-os-outros”.

No livro “Universidade do Brasil: das origens à construção”, Fávero (2010) apresenta a contextualização das inúmeras tentativas para a criação de universidades brasileiras, que inicialmente não representavam emancipação científica frente ao colonialismo dominante e, aliadas ao poder da elite do país, moldavam o ensino superior no Brasil no período colonial. Nesse sentido,

A resistência às tentativas de fundação de universidades no Brasil proveio da Coroa de Portugal à época do Brasil Colônia e de brasileiros que pensavam que as elites deveriam ir para a Europa, a fim de educar-se e lá realizar seus estudos superiores. A Universidade de Coimbra era a preferida (Fávero, 2010, p. 9).

O avanço enquanto nação, assim como as rupturas ocorridas nesse nível de ensino, foi tardio, até chegarmos aos formatos de universidades com maior abertura, autonomia e igualdade. A criação da primeira universidade do Brasil também causou atraso na institucionalização do ensino superior, com perfis para atender à diversidade que compõe a sociedade brasileira. As primeiras universidades instaladas no país foram: Universidade do Rio de Janeiro, em 1920, depois a Universidade de São Paulo (USP), em 1934, instituições que se mantinham, inicialmente, com professores vindos da Europa.

Apesar de seguirem perspectivas de instituições europeias, essas universidades abriram “caminhos” para a constituição de outras universidades no país; novos rumos para o ensino superior brasileiro foram traçados, e as pesquisas científicas se expandiram, embora ainda centradas em modelos europeus que não representavam a identidade social, cultural e étnica brasileira.

Esta reflexão permite-nos pensar sobre as concepções difundidas nas universidades brasileiras, seus processos de redemocratização, suas propostas curriculares, suas perspectivas científicas e seu papel social. Nesse sentido, indagamos: O que mudou no perfil das universidades brasileiras pós-colonização? De que universidade estamos falando e escrevendo? De uma universidade “velha”, que ganhou nova roupagem? Quais são os atuais desafios das universidades brasileiras?

As perguntas que nos inquietam são mais facilmente respondidas do ponto de vista teórico, pois, pelo que se propaga, as universidades chegaram, no século XXI, ao seu apogeu com modelos inovadores, integradores, inclusivos e autônomos, onde nenhum grupo se sobrepõe ao outro e a heterogeneidade de grupos (negros, indígenas, quilombolas) promove as “fronteiras” étnicas e interétnicas, inexistentes nas universidades uniformes e homogêneas do passado.

O perfil de universidade plural e heterogênea que temos neste novo contexto é resultante de uma autonomia que lhe foi dada muito recentemente. As inovações curriculares e a implantação de políticas com perspectivas sociais promoveram diversidade de saberes e conhecimentos nas instituições de ensino superior. Entendendo a universidade nessa perspectiva, Fávero (2010, p. 87) descreve:

A universidade é o grande templo da educação do povo, cuja missão é conduzir o seu desenvolvimento, interrogando a verdadeira trajetória do progresso para que o futuro não se reduza a uma simples reprodução do passado. A universidade não é somente a depositária da ciência, da cultura e da técnica, para a sua transmissão a gerações sucessivas, como um patrimônio sagrado. Cumpre-lhe, também, aplicar todo esse valioso depósito, para que ele frutifique nos resultados dos conhecimentos e soluções de todos os grandes problemas da nação.

Buscando compreender a missão plural, mais recente das universidades brasileiras, buscamos destacar o que essas instituições públicas têm promovido ao longo de suas existências e da implementação de processos educacionais democráticos, conforme o monopólio de conhecimentos apresenta declínio e novas disputas se instalam.

Nesse “novo” formato, temos a imagem de uma universidade *multi* e pluriétnica, diversa, sustentável e com relações socioculturais e transdisciplinares; ao mesmo tempo em que busca justiça social e equidade satisfatórias, também disputa com o mercado econômico e com o capital. Esse espaço de diversas “fronteiras” e divergências é diferente do modelo de universidade uniforme vigente em outros séculos. Sobre essa universidade mais democrática e dinâmica, Morosini (2011, p. 8) menciona: “Essa sociedade do conhecimento que traz questões tais como: captação de cérebros, manutenção da qualidade internacional, barreiras comerciais, propriedade intelectual e rompimento da lacuna digital, são postas como agenda”.

Seguindo na direção de analisar as novas missões assumidas pelas universidades, em seu trabalho paralelo às imposições da economia emergente, Dias Sobrinho (2005, p. 21) destaca que “o estreitamento das relações entre educação superior e a economia faz emergir novos sentidos e problemas sociais, profissionais de difícil solução”. Buscamos diálogos teóricos para demonstrar quanto tem sido dinâmica a realidade dessas instituições.

A grande vantagem é que temos uma diversidade de concepções e visões olhadas agora não somente por um grupo específico, dominante e homogêneo, mas por representantes sociais, que a partir de suas visões e narrativas, sobretudo culturais e locais, permitiram-nos repensar e (re)significar a universidade e seus ritos. São projeções que se instalam e também nos fazem assumir deveres e compromissos daqueles que estão à frente de projetos de ensino superior, não somente em processos formativos, mas como possibilidade de diálogo entre conhecimentos e saberes.

### 2.1.1 Universidade e suas fronteiras

Dialogaremos nesta subseção sobre as fronteiras presentes nas universidades, buscando refletir sobre esse pensamento a partir da herança estrutural do colonialismo. Para essa

compreensão, inicialmente tivemos o subsídio teórico-conceitual de Fredrik Barth, que, em sua obra “Teoria da Etnicidade” (1998), ao abordar o conceito de fronteira, aprofunda o entendimento acerca das fronteiras dos grupos étnicos. O autor destaca:

[...] a pertença étnica não pode ser determinada senão em relação a uma linha de demarcação entre os membros e não-membros. Para que a noção de grupo étnico tenha um sentido, é preciso que os autores possam se dar conta das fronteiras que marcam o sistema social ao qual acham que pertencem e para além dos quais eles identificam outros atores implicados em outro sistema social. [...] as identidades étnicas só se mobilizam com referência a uma alteridade, e a etnicidade implica sempre a uma organização de agrupamentos dicotômicos Nós/Eles (Barth, 1998, p. 11).

O conceito de “fronteira” possui vasto campo semântico, que vai desde a divisão de espaço às separações grupais e intergrupais. A discussão que propomos sobre as fronteiras na universidade está relacionada ao campo do debate teórico, sobre que refletimos a partir da presença dos grupos sociais, de suas etnicidades e de suas culturas nesse espaço em disputa epistêmica e científica. Abordamos, nesse sentido, as fronteiras como dimensões resultantes das relações étnicas e interétnicas que, no espaço universitário, se encontram, se constroem e se reconstróem.

Ao abordar sobre a fronteira entre grupos étnicos, Barth (1998, p. 154) menciona que, ao longo do tempo, “as fronteiras étnicas podem manter-se, reforçar-se, apagar-se ou desaparecer”. Seu pensamento expressa a ideia de como essas fronteiras podem tornar-se mais flexíveis, pois elas também podem tornar-se mais rígidas no decorrer do tempo. Para Barth, as fronteiras não representam barreiras porque “elas são mais ou menos fluídas”. Continua:

Mesmo nas sociedades em que a fronteira étnica assume a forma de barreira racial, os mecanismos institucionais de controle da fronteira nunca chegam a impedir que um determinado número de indivíduos a transponha, como testemunham os numerosos processos por usurpação de identidade racial (Barth, 1998, p. 155).

De outra forma, Ribeiro (2001) defende a ideia de fronteira com uma forma de “romper binaridades e promover “o encontro entre diferenças e o transgressor”. Nesta concepção, os limites da sociabilidade entre culturas, epistemologias, manifestações linguísticas e outras identidades não se esgotam nos controles das relações entre grupos étnicos e interétnicos e em ambientes de convivência cotidiana, como na universidade, por exemplo.

Apesar de a abertura das universidades para a inserção de povos indígenas, de quilombolas, negros, pessoas com deficiência e outros grupos sociais ser compreendida nesses

espaços a partir das diferenças, ainda é um desafio da vivência universitária resultante de sua constituição como um lugar caracterizado por hegemonias, como heranças coloniais.

A “sociabilidade” como prática das “relações cotidianas ou familiares, costumes, festas e rituais, encontros” (Frúgoli Júnior, 2007) é uma constatação comum nas relações sociais, interétnicas e entre culturas. Nessa mesma direção, Nadalin (2019) defende esse conceito com o “objetivo de ultrapassar o conhecimento construído por meio de cifras obtidas por métodos demográficos”. Vemos, então, a universidade como esse espaço de colonialidades que, por muitos anos, hegemonizou e negou diferentes etnicidades, culturas, conhecimentos, saberes e epistemologias, disso resultando fronteiras. Nessa direção, Krenak (2022, p. 23), na sua obra *Futuro Ancestral*, afirma que “se o colonialismo nos causou um dano quase irreparável foi o de afirmar que somos todos iguais”.

Os contextos das universidades são outros em que diferentes pensares fazem parte das relações e de novas “alianças”, da transdisciplinaridade e da pluriculturalidade sobre e entre conhecimentos, sem a rigidez de compreendê-los a partir de outras dimensões e realidades, sem a concepção da universalidade cultural, discutida por Lévi-Strauss (2008). É a partir desse olhar que concebemos a universidade no contexto que consideramos possível para pensar na ciência como responsável por mudanças e transformações no contexto científico.

Discutir o papel da ciência e seus rumos na contemporaneidade é muito importante neste momento em que as sociedades estão vivendo o auge da disseminação de comunicação, informação e tecnologia. O período de fervências sociais, culturais e acadêmicas avança na direção de (re)pensar o papel da ciência e da sua função enquanto disseminadora de conhecimentos e um espaço onde muitas fronteiras precisam ser vencidas.

Com a democratização da educação, sobretudo no ensino superior, a interação étnica e interétnica passou a ser uma fronteira nesse espaço, gerando novas dinâmicas da sociabilidade universitária. Nessa relação surgem dimensões e inúmeras variáveis que precisam ser compreendidas estrutural e pedagogicamente. O convívio intergrupar passa pelos limites das fronteiras.

Com a diversidade cultural e étnica foram reveladas as “fronteiras” que não existiam na estrutura das universidades porque grupos sociais como indígenas, quilombolas, negros e deficientes estão, em sua maioria, ainda nesse espaço. A presença deles no espaço acadêmico exigiu dessas instituições expor, discutir criticamente e repensar seu formato. Buscar por novas perspectivas pedagógicas e metodológicas nesse contexto também foi assumir um posicionamento contracolonial, “uma quase ruptura” com a identidade da universidade colonial dos séculos passados, onde muitos conceitos foram criados como mecanismos de controle e

dominação: “Uma das armas da modernidade e do colonialismo foi o ato de nomear. Esses conceitos foram naturalizados pelo saber sintético, criaram identidades, inclusive, disciplinas nas universidades” (Nego Bispo, 2023, p. 3).

A fronteira epistêmica se sustenta na concepção do conhecimento tido universal e do purismo da ciência, do positivismo dos séculos XVIII e XIX. Essas concepções mantiveram por muitos anos a subalternidade de saberes e conhecimentos que ficaram à margem da valorização científica. O padrão científico determinou as fontes e as formas de transmitir conhecimentos, negligenciando outros métodos, epistemologias e metodologias mais participativas. Sobre isto, Forero (2024, p. 44) destaca:

Una de las epistemologías/metodologías es la social o popular de la Investigación Acción Participativa (IAP), como la denominó en los años 70 del siglo pasado el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda, quien nos invitó a pensar nuestros contextos a partir de las diferencias y la diversidad cultural como ejes de transformación, para romper con los modelos occidentalizados y con el “servilismo y colonialismo intelectual” y “hacer ciencia propia”.

No contexto da academia científica brasileira, Alves (2018) destaca as ausências de divulgação das produções de intelectuais indígenas, devido a uma “política de exclusão baseada no colonialismo”. Complementa seu pensamento dizendo:

No Brasil, textos seminais de pensadores indígenas do exterior continuam sem tradução e, portanto, não fazem parte do discurso contemporâneo. Esses textos estão disponíveis apenas para uns poucos intelectuais brasileiros, na esmagadora maioria de descendência europeia, e que têm o privilégio de ter aprendido o inglês. Eles então se tornam a única voz, resultando na usurpação do discurso pós-colonial (Alves, 2018, p. 6).

Ao decidirmos trabalhar com conhecimentos indígenas, vimos que seria necessário distinguirmos conceitualmente saber, conhecimento e epistemologia, pois há momentos em que esses termos são tratados como sinônimos. Contudo, entendemos que os conceitos fazem parte da ciência ocidental, são produzidos no contexto científico e ganham força e nos ajudam a compreender muitos campos semânticos da ciência.

Os indígenas, por outro lado, têm outras formas de conceituar e dar sentido para os seus conceitos. Eles relacionam suas definições com suas formas de sentir e existir. Observamos essa relação durante uma entrevista que fizemos com o sábio, escritor, poeta, ativista e liderança Jairo Saw Munduruku, durante a sua vinda a Santarém para participar da mesa do evento “Saberes Indígenas na Escola”, realizado na Ufopa. Sua percepção sobre saber e conhecimento nos ajudou a elucidar as diferenças entre esses conceitos. Seu Jairo é um escritor

que ainda mantém a oralidade como forma de expressão de conhecimentos e saberes; seu pensamento ainda é pouco registrado por meio da escrita. Durante essa conversa, ele nos explicou essa diferença:

O **saber** nem todos têm o “dom” de conhecer. São algumas pessoas escolhidas para adquirir o conhecimento e ter o saber. Então são pessoas específicas “escolhidas e, muitas vezes, são pessoas especiais. Uns já nascem com o dom de conhecimento do saber. Já vem com eles, outros buscam o saber, através de tratamentos medicinais que os antepassados faziam para adquirir conhecimentos como, por exemplo, do canto, da fala, da espiritualidade. Vão adquirir conhecimento depois de fazer o tratamento medicinal para coisas que ele quer aprender, às vezes, as pessoas querem aprender sobre a medicina, sobre o canto, sobre a arte, história e também sobre a interpretação de certa palavra, conversa que ele consegue perceber, captar o que a pessoa fala e discernir o que é certo ou errado. Isso tudo é saber. A pessoa recebe através do ensinamento (Jairo Saw Munduruku – entrevista, 2024).

O **conhecimento** é aquilo que é transmitido ao longo do tempo e compartilhado com cada povo, com cada geração. As pessoas que vão ensinando um ao outro. Repassando conhecimentos sobre a arte, a culinária, a história, a língua, a medicina. Então o conhecimento é compartilhado. Agora o conhecimento do saber é especificamente de uma pessoa. Não todos têm, é mais individual, só é permitido adquirir aquele saber algumas pessoas. É dedicado só a umas pessoas que são agraciadas, mas o conhecimento é repassado para outros para eles poderem também adquirirem esse conhecimento. Repassado de um para outro. Isso é compartilhamento do conhecimento. É diferente do saber que uma pessoa aprende uma coisa, mas é única em determinado saber como “puxar” e benzer que nem todas as pessoas conhecem esse saber. Então, o conhecimento é mais compartilhado, um vai passando para outro o ensinamento, mas não sobre o saber, porque é uma única pessoa que adquire o conhecimento através do saber, só é ele que sabe (Jairo Saw Munduruku – entrevista, 2024).

Seu Jairo Saw Munduruku é um sábio que, assim como muitos outros indígenas, utiliza a história oral como recurso para repassar grande parte dos seus conhecimentos e saberes. Por meio da tradição oral ele tem ensinado não somente gerações dos seus parentes Munduruku, mas também dos não indígenas, a partir da essência do seu pensamento.

Ainda na perspectiva indígena destacamos a concepção de Elaíde Tapuri Wai Wai, egressa do curso de Saúde Coletiva da Ufopa do ano de 2023, que em entrevista<sup>28</sup> enfatizou que os conhecimentos e saberes Wai Wai, apesar de serem considerados ciência, são muitas vezes vistos de forma diferente diante da ciência ocidental, e apresenta algumas considerações, conforme ela destaca:

Os **saberes Wai Wai** são resultado de observações cuidadosas da natureza e da experiência acumulada ao longo de gerações. Eles envolvem práticas de manejo sustentável, uso de plantas medicinais e conhecimento sobre ecologia local, que são fundamentais para a sobrevivência e bem-estar da comunidade (Elaíde Tapuri Wai Wai – entrevista, 2024).

---

<sup>28</sup> Em função da relevância das respostas obtidas nesta entrevista, optamos por apresentá-la na íntegra como apêndice nesta Tese.

Os **conhecimentos Wai Wai** abordam a interconexão entre seres humanos e o meio ambiente. Isso se alinha com áreas da ciência contemporânea que estudam a sustentabilidade e a conservação, mostrando que esses saberes têm relevância científica (Elaíde Tapuri Wai Wai – entrevista, 2024).

As respostas de Elaíde Tapuri nos remetem ao pensamento de Krenak, ao discutir a “florestania” na perspectiva da nossa relação com a floresta e ao utilizar o verbo ‘mundizar’, referindo-se assim a “esse verbo que expressa a potência de experimentar outros mundos, que se abre para outras cosmovisões e consegue imaginar *pluriversos*” (Krenak, 2022, p. 42).

Por outro lado, na visão ocidental, Hilton Japiassu, na obra “Introdução ao Pensamento Epistemológico” (1977), define que saber é o conjunto de conhecimentos metodicamente adquiridos, organizados e suscetíveis de serem transmitidos por um processo pedagógico de ensino. Por ciência, o autor define um conjunto de aquisições intelectuais. Por fim, o conceito de epistemologia o autor define como um estudo metódico e reflexivo do saber, da sua organização, da sua formação, de seu desenvolvimento, de seu funcionamento e de seus produtos intelectuais.

Quanto ao saber, Bernard Charlot (1996, p. 27) define três dimensões:

**Dimensão epistêmica**, - aprender enquanto atividade de apropriação de um saber, passar da não-posse a posse de determinado saber (saber-objeto); esse processo epistêmico é chamado de *objetivação-denominação*’.

**Dimensão de identidade** - aprender faz sentido por referência à história do sujeito, às suas expectativas, às suas referências, à sua concepção de vida, às suas relações com os outros, à imagem que tem de si e à que quer dar de si aos outros.

**Dimensão social** - a relação com o saber é também uma relação social, pois o sujeito dessa relação não se relaciona apenas consigo mesmo (história de vida), mas com o mundo (lugar onde vive, origens), com outras pessoas (pais, colegas, professores), tem uma história.

Em uma perspectiva mais abrangente, Cajete (2017, p. 218-219) define o conceito de ciência indígena:

Ciência indígena é um termo amplo que pode incluir metafísica e filosofia; arte e arquitetura; tecnologias práticas e agricultura; e rituais e cerimônias praticados por povos indígenas tanto no passado quanto no presente. [...] é uma herança coletiva da experiência humana com o mundo natural; em sua forma mais essencial, é um mapa da realidade natural derivado da experiência de milhares de gerações humanas.

Para este estudo teórico adotamos as concepções de Cajete (2017, p. 219), por compreendermos que “a ciência indígena engloba todos os tipos de conhecimento que fazem parte de uma mentalidade indígena, que é essencialmente relacional”.

Na relação da universidade com os saberes indígenas, Timbira (2019, p. 3) revela-nos que:

Gersem Baniwa levanta hipóteses na tentativa de entender o porquê da dificuldade de exercício da chamada interculturalidade para o processo mais adequado de escolarização e acadêmica indígena. Dentre essas hipóteses está, segundo ele, o racismo epistêmico e o etnocentrismo da ciência acadêmica, que impossibilitam a prática de qualquer modalidade de interculturalidade e diálogo interesistemático.

A crítica de Gersem Baniwa, apontada por Timbira (2019), refere-se ao controle epistêmico, iniciado no período da colonização e que permanece até a atualidade nas estruturas das escolas, das universidades, nos currículos e, em determinados momentos, na prática docente, expressando quanto as estruturas educacionais ainda precisam avançar para proporcionar o diálogo entre os conhecimentos consolidados enquanto ciência e outras epistemologias existentes. Segundo Silva e Silva (2014, p. 152), a atuação hegemônica da ciência concebida como global, historicamente, exerceu o poder de “validar e desvalidar epistemologias” e de “se autoafirmar enquanto ciência universal”, e se manteve como “ciência dominante”.

Garantir o direito à pertença territorial, linguística, às formas próprias de organização e à educação diferenciada são resultantes da atuação de muitos povos indígenas, “abrindo caminhos” para a conquista de outros direitos existentes que passam por ameaças, mas continuam fortalecendo a identidade indígena e a sua força ancestral de (re)existir.

As dificuldades na implantação de políticas educacionais que atendessem à realidade dos povos indígenas, tanto na educação básica como no ensino superior, remontam a longos anos, sobretudo para que as proposições feitas se firmassem enquanto políticas públicas, e, mesmo com tantas reivindicações sociais, muitos avanços ainda precisam ocorrer e consolidar-se. E para Gersen Baniwa (2019, p. 15),

[...] a Constituição reconhece as especificidades dos povos indígenas, porém, a falta de cumprimento, sobretudo das políticas que, em grande parte, são de governo e não de estado, impossibilita o avanço na construção de processos dialógicos, participativos, bem como ações e projetos que sejam integradores, capazes que cumprir seu papel social. [...] As línguas, as pedagogias indígenas e os processos educativos próprios que justificam a necessidade de instrumentos de avaliação próprios e diferenciados, mas que os sistemas de ensino se negam a cumprir.

No contexto do ensino superior, além das reivindicações e do protagonismo dos indígenas para o acesso diferenciado a esse nível de ensino, a promulgação da Lei nº. 12.711, de 20 de agosto de 2012, e sua atualização a partir da Lei nº. 14.723, de 13 de novembro de 2023, também foi fundamental para o avanço nas políticas específicas para os indígenas. Posteriormente a esta legislação, algumas universidades começaram a instituir suas políticas afirmativas voltadas para os povos indígenas, e algumas modificações no perfil universitário começaram a ocorrer, mesmo que a passos lentos. Não obstante a criação de uma lei para o

acesso de negros (pretos e pardos), indígenas e pessoas com deficiência ao ensino superior, continuaram as reivindicações dos grupos sociais por melhorias nas condições de permanência e fortalecimento das políticas de ações afirmativas.

Após a garantia do acesso, a permanência na universidade até a conclusão do curso tornou-se o foco dos debates, pois apenas possibilitar o acesso não é suficiente. Nessa etapa, outras adversidades compõem o conjunto de fatores para a permanência na universidade, pensada para os “brancos”. O racismo, o preconceito, a falta de atenção com as diferenças sociais, culturais e étnicas estão presentes nesse contexto. Sobre isto, Fredrik Barth (1998, p. 187-188) destaca: “As diferenças entre culturas, assim como suas fronteiras e vínculos históricos, receberam muita atenção, contudo, a constituição dos grupos étnicos e a natureza de suas fronteiras não foram examinadas de maneira tão sistemática”.

Discutir a dinâmica da permanência é urgente e necessário, porém é importante valorizar as mais recentes regulamentações do acesso dos indígenas no ensino superior, pois é a partir delas que vimos os espaços das universidades em movimento e mais heterogêneos, com perspectivas transformadoras, com ações coletivas que, além de referendarem seus direitos, mexem com suas “estruturas” que mudam paradigmas ou, pelo menos, tentam transformar as instituições e suas políticas, ajustando-as para receber outros conhecimentos e ter novos olhares e pensares, conforme defende Baniwa (2023, p. 10): “A universidade e a formação universitária também têm que ser do nosso jeito, do jeito indígena”.

As dificuldades ainda enfrentadas pelas universidades quanto à presença indígena nos seus espaços é reflexo da trajetória de implantação das universidades no Brasil. Apesar do avanço nos debates, sobretudo pela atuação dos movimentos indígenas e outros grupos sociais, já observamos as universidades brasileiras com perfis mais heterogêneos, com presença étnico-racial, além de representantes dos demais grupos considerados vulneráveis social e economicamente.

Apesar das tentativas de apagamento da existência de saberes ancestrais e produção de conhecimento na Amazônia, as universidades se instalaram e conseguiriam se institucionalizar como universidades que dialogam com populações nativas e ancestrais. A inserção dessas populações nos seus espaços tem dado protagonismo para essas universidades, não apenas no número de indígenas e quilombolas, mas pela sua forma de compreender e conceber outras maneiras de produzir conhecimentos, como é o caso da Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa), de que passamos a tratar na subseção seguinte.

## 2.2 A Ufopa como universidade inter e pluricultural

Criada no contexto do Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (Reuni)<sup>29</sup>, ação do governo federal que tem como objetivo a ampliação do acesso e da permanência no ensino superior, a instalação da Ufopa no Oeste Paraense, bem como a existência de suas políticas de assistência estudantil e de ações afirmativas, é resultado da expansão dos processos educacionais que avançaram no Brasil e chegaram até a região Amazônica no período pós-colonial.

A partir do Reuni, importantes políticas externas foram criadas, como o Programa Nacional de Assistência Estudantil (Pnaes), criado em 2010, atualizado no ano de 2024 e transformado em uma política nacional. O Programa de Bolsa Permanência (PBP), do Ministério da Educação (MEC), também foi outro importante instrumento desse novo formato de universidade que tem como finalidade promover condições para a permanência no ensino superior em instituições federais.

A Ufopa é criada nesse contexto com seu primeiro campus instalado na maior cidade do Oeste do Pará, Santarém, local onde desenvolvemos nosso estudo etnográfico. Santarém é considerada uma das mais antigas cidades da Amazônia paraense. Sua história é a mesma de outras cidades que passaram por transformações geográficas, econômicas e sociais. Sua geografia espacial e humana marca a peculiaridade dessa cidade, com sua população originária, composta por indígenas, quilombolas, extrativistas, além de outras populações tradicionais, conforme destacam Santos e Silva (2024, p. 3):

Quando os portugueses vieram implantar a missão jesuíta no atual território de Santarém, no final do século XVII, foram bem recebidos pelos Tupaiús, porem a catequese, as ideologias da civilização branca e da superioridade europeia desarticularam a cultura dos índios Tupaiús com a imposição do casamento aos indígenas apenas com uma mulher, a proibição dos indígenas cultuarem suas entidades religiosa e seus antepassados, a importância da linguagem portuguesa em detrimento da língua Tupaiús, a obrigação dos indígenas serem batizados com nomes europeus, e a obrigatoriedade dos indígenas servirem os europeus nos mais diversos trabalhos etc. muitos alunos desconhece desta história.

Fundada em 1661, com a chegada dos colonizadores portugueses que vieram com o objetivo de impedir a invasão inglesa, Santarém é a terceira maior cidade do estado do Pará e o terceiro município mais populoso do estado, conforme o censo do Instituto Brasileiro de

---

<sup>29</sup> Instituído pelo Decreto nº. 6.096, de 24 de abril de 2007. Disponível em: <https://reuni.mec.gov.br/o-que-e-o-reuni>.

Geografia e Estatística (IBGE, 2022). Desde sua fundação, foi considerada um polo econômico regional, marca que carrega até os dias atuais:

[...] Pinturas rupestres, artefatos cerâmicos, vestígios de organização espacial, além do manejo florestal e dos rios – são as evidências que dão suporte às estimativas de que a região tenha sido ocupada desde 11 mil anos e seja reportada como uma das áreas de ocupação mais antiga de toda a América do Sul (Gomes; Cardoso; Coelho; Oliveira, 2017, p. 28).

O registro da colonização portuguesa no Oeste do Pará está marcado no nome da principal cidade desta região. Santarém recebeu esse nome em homenagem a uma cidade de Portugal que tem a mesma nomenclatura. A parte triste da história de Santarém é que, para que ela fosse elevada à categoria de cidade, a vila dos indígenas do Tapajós deixou de existir, causando a dispersão desses povos que, aos poucos, foram sendo agrupados em locais denominados vilas, como, por exemplo, vila de Alter do Chão (Aldeia dos Borari), vila de Boim (Aldeia dos Tupinambá), entre outras.

A história dos povos indígenas do Baixo Tapajós foi registrada pelo antropólogo e indígena Maytapu Florêncio Almeida Vaz Filho, que, em sua Tese de Doutorado A emergência étnica de povos indígenas no Baixo Rio Tapajós, Amazônia pesquisou a emergência étnica dos povos indígenas dessa região, e assim destaca:

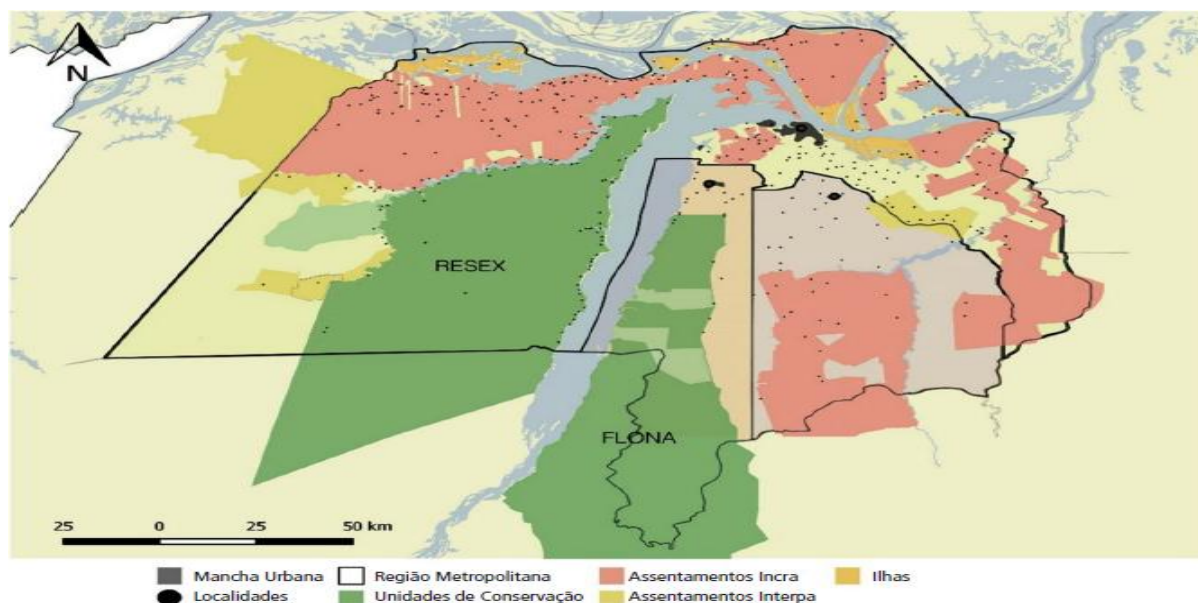
Ao todo são doze povos, a saber: Munduruku, Apiaká, Borari, Maytapu, Cara Preta, Tupinambá, Cumaruara, Arapium, Jaraqui, Tapajó, Tupaiu e Arara Vermelha. Os líderes indígenas calculam que são sete mil os indígenas pertencentes a esses povos na região. [...] Os atuais moradores das *comunidades* sob estudo afirmam ser a continuidade histórica e cultural dos povos que foram encontrados pelos portugueses na região, e que, mesmo tendo passado por profundas mudanças sócio-culturais, persistiram indígenas (Vaz Filho, 2010, p. 22).

É importante apontar que Santarém desempenhou, e ainda desempenha, importantes papéis, sobretudo na promoção de relações entre grupos étnicos, ocasionadas pelas diásporas migratórias resultantes de processos de atividades econômicas, como a exploração da borracha, de que resultou o acolhimento de migrantes, principalmente nordestinos. A disponibilidade de recursos econômicos dessa cidade sempre chamou a atenção de investidores que viam nas suas riquezas naturais possibilidades de ascensão.

Seus modos de vida envolvem, ao mesmo tempo, tendência cosmopolita e também vivências em conexão com a floresta e os rios, marcadas por populações indígenas, quilombolas, ribeirinhas, extrativistas e tantas outras residentes na sua abrangência geográfica.

A Resex<sup>30</sup> e a Flona<sup>31</sup>, destacadas no mapa 2, ilustram as características urbanas da cidade de Santarém e, ao mesmo tempo, sua relação com os povos das águas, das florestas e da terra. Sua história chama a atenção em função da sua localização em uma região estratégica no que se refere à economia, ao turismo, além de ser um polo estudantil de dimensões regionais e locais.

**Mapa 2** – Localização da Resex Tapajós-Arapiuns e da Flona do Tapajós



Fonte: IBGE, 2010; Google Earth, 2017; Sindicato dos trabalhadores rurais de Santarém (STTR), 2016.  
Elaboração: autores, 2017.

Fonte: Gomes, Cardoso, Coelho e Oliveira (2017).

Conhecer a história de Santarém, a partir das narrativas da Amazônia Colonial, é fundamental para compreendermos a relação dessa cidade com os habitantes originários, entre eles os indígenas Tupaiú, além de outros povos que já fizeram parte da população desse território amazônico, desde a sua fundação.

<sup>30</sup> Resex – reserva extrativista. No Oeste do Pará, a Resex Tapajós-Arapiuns compreende os municípios de Santarém e Aveiro, na Bacia Hidrográfica do Tapajós. Foi criada em 1998, na jurisdição da Amazônia Legal, com fins de uso sustentável dos recursos da floresta no bioma amazônico. Disponível em: <https://uc.socioambiental.org/pt-br/arp/1353>. A RESEX Tapajós-Arapiuns abrange a margem esquerda do rio Tapajós e a margem direita dos rios Arapiuns, Maró e Inambú e dos igarapés do Mentai e do Amorim. Seu território se estende pelos municípios de Santarém e Aveiro, no estado do Pará, sendo que 66% da sua área pertence ao município de Santarém. A Resex Tapajós-Arapiuns abriga 78 comunidades ribeirinhas e indígenas, com cerca de 4.853 famílias e 23 mil habitantes, dos quais 88% são naturais do município de Santarém (Cortes; Sousa, 2024, p. 2).

<sup>31</sup> Flona – No Oeste do Pará, a Flona do Tapajós é uma unidade de conservação. Compreende a Floresta Nacional do Tapajós, Bioma Amazônico. Disponível em: <https://www.gov.br/icmbio/pt-br/assuntos/biodiversidade/unidade-de-conservacao/unidades-de-biomas/amazonia/lista-de-ucs/flona-do-tapajos>.

Quando os portugueses vieram implantar a missão jesuíta no atual território de Santarém, no final do século XVII, foram bem recebidos pelos Tupaiús, porém a catequese, as ideologias da civilização branca e da superioridade europeia desarticularam a cultura dos índios Tupaiús com a imposição do casamento aos indígenas apenas com uma mulher, a proibição dos indígenas cultuarem suas entidades religiosas e seus antepassados, a importância da linguagem portuguesa em detrimento da língua Tupaiús, a obrigação dos indígenas serem batizados com nomes europeus, e a obrigatoriedade dos indígenas servirem os europeus nos mais diversos trabalhos (Santos; Silva, 2021, p. 3).

Foi nessa cidade, com um contexto geográfico inter e pluricultural e étnico, onde reside uma população nativa peculiar, que foi implantado o primeiro campus da Ufopa, no ano de 2009. A partir da cidade de Santarém foram geradas outras perspectivas, expandindo a oferta do ensino superior para os demais municípios da região Oeste do Pará e do Baixo Amazonas.

Pesquisar a Ufopa a partir da perspectiva inter e pluricultural no seu contexto amazônico exige que revisitemos a história e a geografia desta parte da Amazônia brasileira e paraense que atravessou as imposições do período colonial e ressurgiu com seu processo identitário. O mapa 3 e a figura 7 ilustram a geografia espacial do campus-sede da Ufopa, em Santarém, e os estados com os quais o Pará faz fronteiras. Essas imagens nos recolocam no contexto dessa Amazônia onde se localizam povos indígenas, populações ribeirinhas, quilombolas e outras que compõem essa grande geografia humana.

**Mapa 3** – Localização do campus-sede da Ufopa



Fonte: Pereira (2017).

**Figura 7** – Imagem do campus da Ufopa em Santarém



Fonte: Site institucional da Ufopa (2024).

Assim, justificamos a escolha da Ufopa para o desenvolvimento da pesquisa em função da presença de vários povos indígenas na instituição, em especial indígenas Wai Wai, que terão a oportunidade de compartilhar no decorrer deste estudo seus aprendizados e suas ciências.

Antes da criação da Ufopa, a região possuía apenas dois polos de ensino superior em nível federal. A Universidade Federal do Pará (UFPA), com seis cursos de graduação, a saber:

Pedagogia, Direito, Sistemas de Informação, Física Ambiental, Letras (Língua Portuguesa) e Ciências Biológicas; e a Universidade Federal Rural da Amazônia (Ufra), com um curso de Engenharia Florestal, ambos localizados na cidade de Santarém.

Esses campi deixaram de existir após a criação da Ufopa, que trouxe na sua estrutura a expansão de cursos de graduação e pós-graduação e a implementação de políticas educacionais, principalmente as afirmativas e de inclusão, antes inexistentes nesta região.

A instalação da Ufopa teve grande significado para as populações tradicionais desta região. Isto nos leva a contextualizar e compreender as dinâmicas dessa universidade não apenas a partir da sua territorialidade geográfica, que “resulta da aplicação de estratégias para afetar, influenciar e controlar pessoas, fenômenos e relações” (Sack, 1986, *apud* Soares Júnior; Santos, 2018, p. 8), mas principalmente para concebê-la como um território social, cultural e étnico, onde os “conhecimentos podem ser plurais, porém não são iguais” (Burke, 2016, p. 31).

A concepção de territórios étnicos começou a ser difundida na década de 1970 pelo movimento negro, a partir da perspectiva geográfico-espacial. Esse movimento simbolizava, sobretudo, a afirmação de espaços de lutas nos quais os grupos sociais, entre eles indígenas, reivindicavam equidade de direitos e respeito.

Milton Santos também traz contribuições teóricas acerca da definição de território, descrevendo-o da seguinte forma:

[...] o território é o lugar em que se desembocam todas as ações, todas as paixões, todos os poderes, todas as forças, todas as fraquezas, isto é, onde a história do homem plenamente se realiza a partir das manifestações de sua existência. [...] o território é o fundamento do trabalho; o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida” (Santos, 2002, p. 13-14).

Optamos por identificar a Ufopa como “espaço inter e pluricultural amazônico” por perceber este espaço como transfronteiriço, pluri e multiétnico, favorecendo a promoção do diálogo e da inter-relação entre saberes, conhecimentos e manifestações que, apesar de suas fronteiras, buscam agregar as mais variadas dimensões da diversidade étnica e interétnica presente em seus espaços acadêmicos.

Cabe destacar que os debates ampliados a respeito da instalação de uma universidade federal no Oeste do Pará, envolvendo o movimento indígena e representantes dos demais seguimentos da sociedade santarena e municípios de abrangência, atuaram fortemente para a instalação de uma universidade que atendesse, sobretudo, às demandas regional e local de acesso ao ensino superior para as populações tradicionais (indígenas, quilombolas, ribeirinhas),

além de outras residentes nessa região. Isto é destacado no estudo de mestrado, realizado no ano de 2017, por Pereira e Brasileiro (2017, p. 98):

Durante as discussões a respeito da criação da primeira universidade pública federal na Amazônia, região oeste do Pará, a Ufopa, além das reivindicações da sociedade civil, as lideranças indígenas, principalmente os Caciques dos povos do Baixo Tapajós, atuaram fortemente para a consolidação de uma proposta de seleção diferenciada para esses povos nessa Universidade. Posteriormente, outros territórios étnicos do Alto e Médio Tapajós e da Calha Norte também fortaleceram essas reivindicações que veio a se consolidar como uma Política de Ação Afirmativa na Ufopa.

Implantada no modelo de “multicampismo”, a Ufopa é uma instituição de ensino superior com sete campi universitários: o campus-sede, localizado em Santarém, e mais seis campi regionais nos municípios de Oriximiná, Óbidos, Itaituba, Alenquer, Juruti e Monte Alegre, no Oeste Paraense e Baixo Amazonas. Concentra grande responsabilidade social com povos e populações tradicionais desses municípios e de outros lugares do Brasil em função de sua visibilidade acadêmica, políticas de inclusão e visão compromissada com a sustentabilidade<sup>32</sup>.

Assim como em outras instituições de ensino superior no Brasil, na região Norte o modelo *multicampi* visou à expansão de formação, de oportunidades e justiça social, buscando alcançar grupos sociais que estavam à margem da sociedade e quase sem perspectiva de acesso ao ensino superior. Vistas como mais um processo de democratização do ensino, grande parte das universidades criadas nesse contexto possibilitou o acesso de indígenas, quilombolas e tantas outras populações tradicionais residentes nas áreas de abrangência dessas instituições federais de ensino superior.

Contudo, a estrutura da universidade *multicampi* tem suas controvérsias e críticas ao estado propulsor desse modelo. Nesse sentido, Fialho (2003, p. 17) assim se refere:

[...] o chamado caráter complexo e especializado da universidade não é compreendido, reconhecido ou assumido, ou mesmo, pela própria instituição, imaginemos o que esse

---

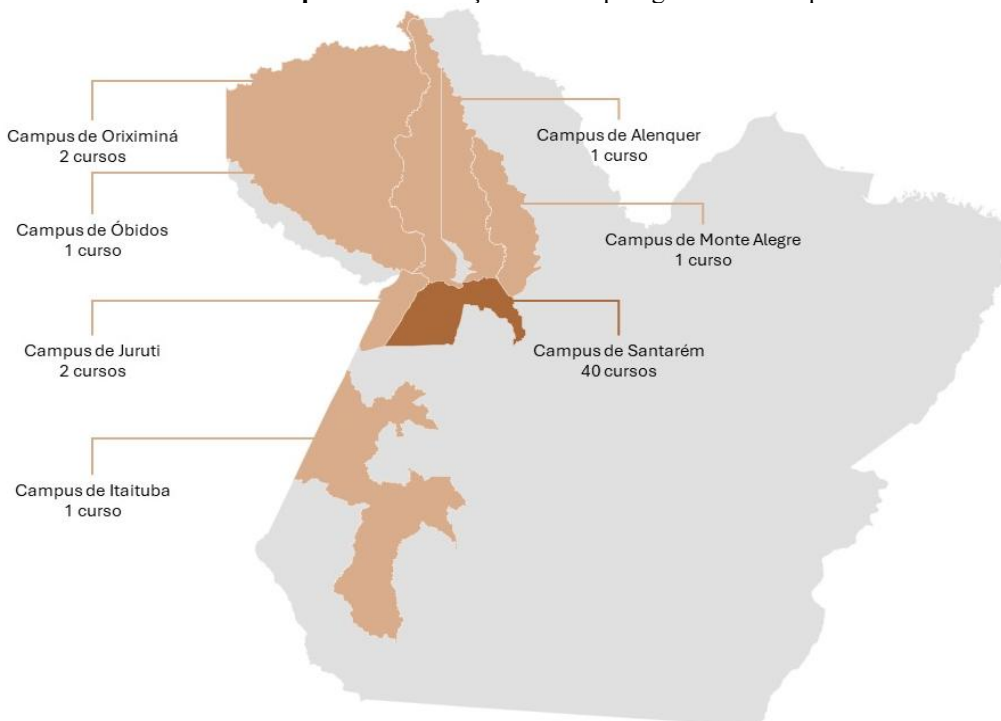
<sup>32</sup> Em 2023 A Ufopa foi reconhecida como a instituição de ensino superior mais sustentável da região Norte do Brasil, de acordo com o ranking *GreenMetric*. A divulgação do resultado ocorreu durante a 28ª Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas (COP 28), realizada em Dubai, nos Emirados Árabes Unidos. O ranking *GreenMetric* avalia seis eixos principais: Configuração e Infraestrutura; Energia e Mudanças Climáticas; Desperdício; Água; Transporte; e Educação. A Ufopa obteve excelentes resultados em todos esses aspectos, consolidando sua posição como líder em sustentabilidade na região Norte. A Ufopa integra a classificação do *UI Greenmetric World University Rankings 2020*. Na classificação geral, ela aparece em 103º lugar entre as mais sustentáveis da América Latina, de acordo com a pesquisa, que é liderada pela Universidade da Indonésia e avalia as ações de sustentabilidade de instituições de ensino universitário no mundo. (Fonte: <https://www.ufopa.edu.br/ufopa/comunica/noticias/ufopa-e-classificada-como-a-universidade-mais-sustentavel-da-regiao-norte/>).

desconhecimento produz quando se trata da universidade *multicampi*, a qual vem enfrentando o padrão uniformizante comumente adotado pelo estado na estruturação da sua configuração institucional.

Apesar das controvérsias, é no formato de universidade *multicampi* que a Ufopa se firma enquanto desenvolve políticas educacionais afirmativas e inclusivas, propondo atividades de ensino, pesquisa e extensão na sua área de abrangência.

Nessa perspectiva *multicampi*, a Ufopa expandiu seus cursos de graduação nos municípios de sua abrangência geográfica e espacial. O mapa 4 apresenta os municípios nos quais a Ufopa tem seus campi e o quantitativo de cursos ofertados neles.

**Mapa 4 – Distribuição dos campi regionais da Ufopa**



Fonte: Elaboração de Ediclei Oliveira (2024), com base no *site* institucional da Ufopa (2024).

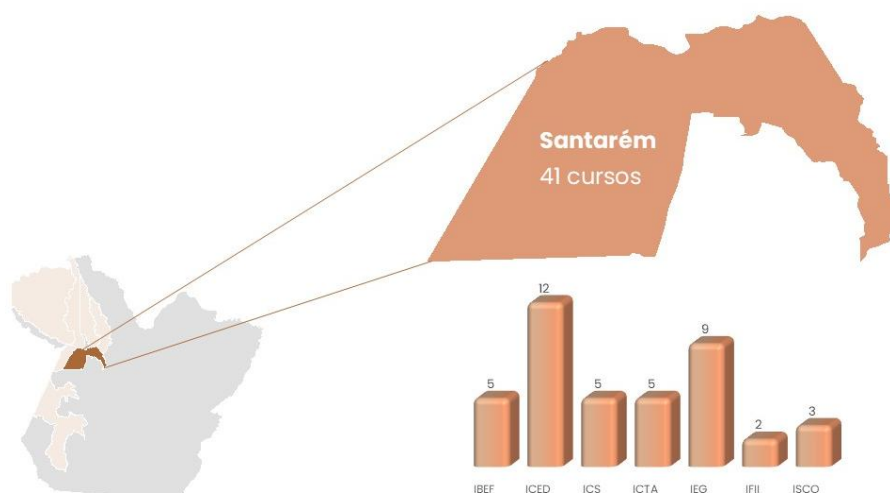
Os cursos desses municípios buscam atender não somente a uma demanda local, que não foi atendida com os polos da UFPA e da Ufra quando existiam nesta região, mas também a uma expansão universitária alcançada nacionalmente. Refletindo sobre o perfil socioeconômico dos habitantes dos municípios da região Norte do país, vimos a criação da Ufopa como uma oportunidade, sobretudo para aquelas pessoas que teriam dificuldade de sair de seus municípios para estudar no campus-sede da Ufopa, em Santarém, ou em outro estado do país.

Assim, foram implantados os cursos de Bacharelado em Ciências Biológicas e Sistema de Informação em Oriximiná, Pedagogia em Óbidos, Agronomia e Engenharia de Minas em Juruti, Engenharia Civil em Itaituba, Administração em Alenquer e Engenharia de Aquicultura

em Monte Alegre. A perspectiva é que mais cursos sejam implementados nesses campi, considerando que possuem certa infraestrutura e servidores para atuarem tanto como docentes quanto como técnicos administrativos.

De acordo com o *site* institucional da Ufopa (2025), no campus-sede da Ufopa, em Santarém, está o maior número de cursos de graduação (40 cursos), além dos programas de pós-graduação 18 (dezoito), que integram as 7 (sete) unidades acadêmicas. São elas: Instituto de Ciências da Educação (Iced), Instituto de Ciências da Sociedade (ICS), Instituto de Biodiversidade e Florestas (Ibef), Instituto de Engenharia e Geociências (IEG), Instituto de Ciências e Tecnologia das Águas (ICTA), Instituto de Saúde Coletiva (Isco) e Instituto de Formação Interdisciplinar e Intercultural (IFII)<sup>33</sup>, este último criado no ano de 2023. Os institutos e o quantitativo de cursos estão demonstrados no mapa 5.

**Mapa 5** – Distribuição dos cursos da Ufopa por instituto – Campus de Santarém



Fonte: Elaboração de Ediclei Oliveira (2024), com base no *site* institucional da Ufopa (2024).

Quanto aos campi regionais, o quantitativo de cursos de graduação é menor e apenas no Campus de Alenquer há o mestrado em Administração Pública. Apesar dos desafios, destacamos que realidade *multicampi* da Ufopa para os municípios de sua abrangência tem sido fundamental para o acesso de populações que residem nesses espaços geográficos ao ensino superior, com foco na formação de profissionais para atender às demandas locais. Alguns campi têm cursos que não são ofertados em Santarém. O Campus de Alenquer oferta três cursos (Administração, Direito, e Gestão Pública e Desenvolvimento Regional) e um curso de

<sup>33</sup> Com a criação do IFII, delinea-se na Ufopa uma política institucional pautada nos princípios e nas dimensões da interculturalidade com a intenção de efetivar relações sociais, políticas, étnico-raciais e epistemológicas com a diversidade existente no seu espaço universitário.

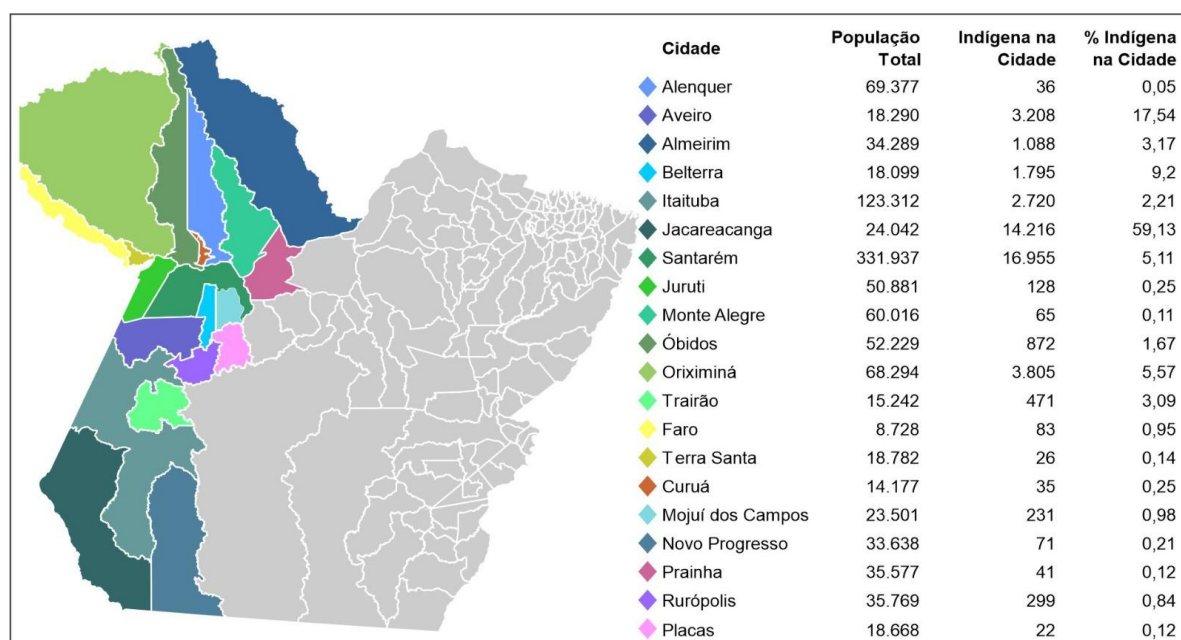
pós-graduação. O Campus de Itaituba tem apenas o curso de Engenharia Civil. O de Juruti tem os cursos de Agronomia e Engenharia de Minas. Em Monte Alegre, há os cursos de Agronomia e Engenharia de Aquicultura. Em Óbidos, apenas o curso de Pedagogia. E o Campus de Oriximiná oferta os cursos de Ciências Biológicas e Sistema de Informação, ambos bacharelados.

A realidade desafiadora das universidades que aderiram ao modelo *multicampi* parece ser comum. Qualificar ou mesmo avançar nas atividades de ensino, pesquisa e extensão dos campi ainda pode ser dos maiores desafios institucionais da Ufopa, pois, de acordo com Fialho (2005, p. 20), “a universidade multicampi ainda é uma referência vaga”.

Nosso objetivo é destacar outras possibilidades de ingresso dos indígenas nos cursos da Ufopa, seja no campus-sede, seja nos campi, havendo reservas de vagas por meio do Processo Seletivo Especial Indígena (PSEI). A criação da Ufopa simboliza a importante atuação da sociedade civil organizada santarena, dos movimentos sociais e das lideranças indígenas, que fortaleceram a implantação da primeira universidade pública federal com sede no interior da Amazônia.

O apoio da UFPA, que atuou como tutora nos anos iniciais (2010 a 2012) de consolidação da Ufopa, foi fundamental para que essa instituição buscasse estruturar-se e fortalecer-se como a primeira instituição federal de ensino superior do Oeste do Pará. A estrutura física, oriunda em parte da UFPA, foi de igual importância, pois embora com uma estrutura ainda insipiente, deu-se início à criação da identidade da nova universidade que se instalava nesta região da Amazônia.

A diversidade populacional indígena nas áreas de abrangência espacial da Ufopa está identificada no mapa 6, demonstrando-se o quantitativo de indígenas em relação à população total de residentes nos municípios do Oeste Paraense e Baixo Amazonas. Grande parte da população desses municípios compõe o perfil acadêmico da Ufopa, seja nos seus campi regionais, seja no deslocamento para o campus-sede da Ufopa, no município de Santarém.

**Mapa 6** – Distribuição das populações indígenas nos municípios de abrangência da Ufopa

Fonte: Elaborado por Ediclei Oliveira (2023), com base no Censo do IBGE (2022).

A presença desses povos na Ufopa acompanha a implantação da universidade, que já nasceu com uma política de acesso diferenciado para os indígenas. Gradativamente os indígenas foram apropriando-se das políticas afirmativas dessa universidade e fortalecendo-as, garantindo e mantendo o direito de ingressar ao ensino superior em uma universidade pública federal, localizada nesta parte geográfica da amazônica brasileira, que tem buscado compreender a diversidade étnica desses povos e das populações tradicionais que ingressam nos seus cursos.

Os processos para o acesso diferenciado dos indígenas através das políticas educacionais são resultantes das ações promovidas pelos movimentos que, a partir de sua organização social e coletiva, reivindicam seus direitos à educação, à saúde, aos seus territórios para assegurar a manutenção de suas culturas e tradições. Nesse sentido, Baniwa (2006, p. 59-60) destaca:

Foi o movimento indígena que lutou e continua lutando para que a política educacional oferecida aos povos indígenas fosse radicalmente mudada quanto aos seus princípios filosóficos, pedagógicos, políticos e metodológicos, resultando na chamada educação escolar indígena diferenciada, que permite a cada povo indígena definir e exercitar, no âmbito de sua escola, os processos próprios de ensino-aprendizagem e produção e reprodução dos conhecimentos tradicionais e científicos de interesse coletivo do povo.

Conforme Baniwa (2006), as conquistas dos povos indígenas para sua inserção nas políticas educacionais são resultantes de suas próprias lutas, dos protagonismos de seus

movimentos, que já resultaram em muitas mudanças na sociedade, principalmente em espaços como a universidade.

No contexto da Ufopa, anunciamos o protagonismo, sobretudo dos indígenas, no processo de criação e institucionalização das suas políticas afirmativas. Essa atuação propiciou avanços, reconfigurações, resignações e reações. Reavaliar essas políticas junto com os seus beneficiários contribuiu para que a Ufopa prosseguisse com ações mais justas e igualitárias que trouxessem benefícios e igualdade de oportunidades educacionais para as populações tradicionais desta parte da Amazônia brasileira, que, em grande parte da história desta região, foi utilizada com objeto de estratificação social frente aos grandes projetos econômicos que exploravam a mão de obra dessa população e não lhe proporcionavam perspectivas educacionais.

As reivindicações de lideranças comunitárias e caciques resultaram no Processo Seletivo Especial Indígena (PSEI), uma importante política de ação afirmativa da instituição, destinada apenas aos povos indígenas<sup>34</sup>. A atuação dos povos indígenas dos três grandes territórios etnoeducacionais desta região (Baixo Tapajós, Alto e Médio Tapajós e Bacia do Trombetas) fortaleceram a consolidação da Ufopa e suas políticas afirmativas, tratadas na subseção a seguir com mais detalhamento.

### 2.2.1 Trajetória das Políticas Afirmativas na Ufopa: debates, (re)construções e (re)ações

A política de ações afirmativas da Ufopa iniciou-se com a criação dessa instituição, que desde a sua implantação trouxe perspectivas de inclusão, inicialmente com acesso diferenciado para indígenas nos seus cursos de graduação. As ações afirmativas na Ufopa marcam o início dessas políticas no Oeste Paraense, antes mesmo da Lei nº. 12.711/2012, chamada Lei de Cotas, sancionada pelo governo federal para aplicação nas instituições federais de ensino superior do Brasil, atualizada no ano de 2023, ampliando a reserva de vagas também para quilombolas.

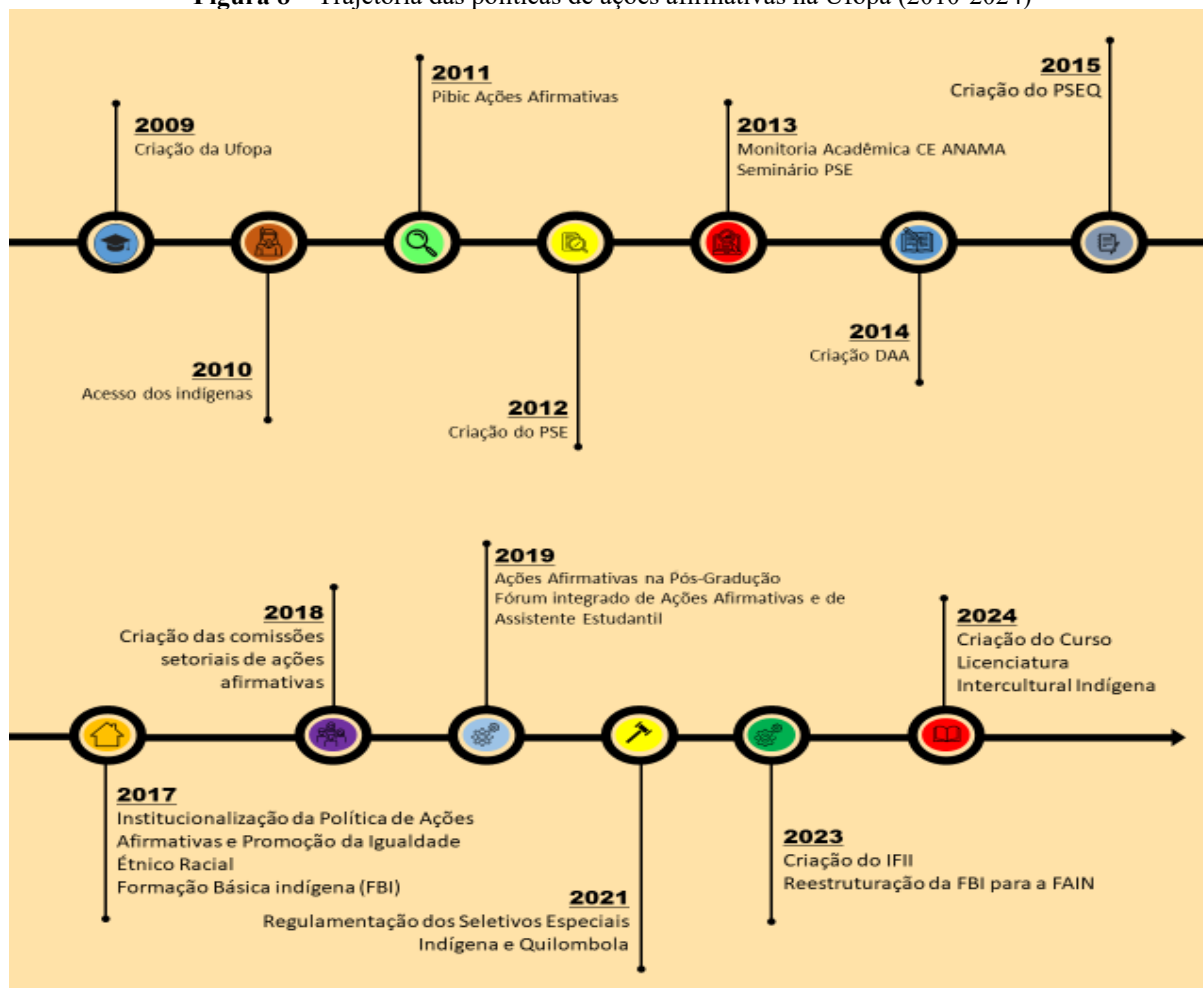
Enquanto se instalava na região Oeste do Pará e se estruturava com recursos financeiros, humanos e logística para sua infraestrutura, a Ufopa recebeu inicialmente apoio da sua tutora UFPA na seleção de indígenas. O compromisso social da universidade impulsionou a implementação de suas políticas afirmativas voltadas para povos indígenas, quilombolas e demais populações tradicionais do Oeste Paraense, do Baixo Amazonas e de outros estados e regiões do Brasil. O avanço tanto nas políticas de ingresso como nas de permanência (figura 8)

---

<sup>34</sup> No ano de 2015 também foi implantado o Processo Seletivo Especial para os quilombolas (PSEQ).

mostra o perfil da Ufopa como uma universidade inclusiva, tornando-a uma referência entre as universidades da Amazônia no ingresso de indígenas e quilombolas nos cursos de graduação e nas políticas de acompanhamento.

**Figura 8** – Trajetória das políticas de ações afirmativas na Ufopa (2010-2024)



Fonte: Elaboração própria (2024), com imagem produzida por Ediclei Oliveira (2024).

O ingresso de indígenas na instituição marcou a história das políticas afirmativas na Ufopa e sua caminhada na implantação e implementação dessas políticas, algumas definidas pelo governo federal, outras desenvolvidas a partir da autonomia dessa universidade enquanto instituição de ensino superior. A criação de uma política diferenciada para o acesso dos indígenas era uma demanda antiga no contexto do Oeste Paraense, pois as instituições instaladas nessa região não tinham processos seletivos especiais ou qualquer outra política afirmativa voltada para os povos e as populações tradicionais.

No seu primeiro ano de existência, a Ufopa buscou apoio nos processos seletivos diferenciados da UFPA para receber os indígenas. Assim, esses candidatos indígenas foram selecionados para ingressar nos cursos de graduação dessa instituição a partir de 2010. Nesse

período, ainda não havia na instituição nenhuma política afirmativa instituída, uma vez que a universidade estava em processo de instalação, construindo suas políticas de ensino, pesquisa e extensão e, ao mesmo tempo, buscando ampliar seus cursos de graduação. Esse sistema de acesso vigorou até o ano de 2012.

Nos anos seguintes, com uma infraestrutura já instalada, a Ufopa, de forma autônoma, passou a gerir o seu próprio Processo Seletivo Especial (PSE), que reservava vagas para os indígenas na graduação. O PSE passou então a existir enquanto política afirmativa institucional e, em 2015, ele vem a ser denominado Processo Seletivo Especial Indígena (PSEI), ganhando identidade específica.

No início, o PSEI ficou vinculado à Pró-Reitoria de Planejamento Institucional (Proplan), que gerenciava a sua realização. Posteriormente, ocorreu a sua migração para a Pró-Reitoria de Ensino de Graduação (Proen), permanecendo nesse setor até este ano de 2025.

A criação do PSEI teve a participação de diversos “atores” e percursos até a sua institucionalização. De um pensar e um caminhar coletivos resultaram as políticas de acesso, permanência e fortalecimento racial e étnico que hoje representam o perfil acadêmico dessa universidade amazônica. Esse engajamento social leva a refletir sobre os “rumos” que as universidades brasileiras teriam seguido se, em sua nascença, tivessem tido a participação da sociedade e desses grupos, excluídos do ensino superior.

Os indígenas que ingressam na Ufopa vêm majoritariamente de três grandes territórios etnoeducacionais (Baixo Tapajós, Alto e Médio Tapajós e Bacia do Rio Trombetas-Mapuera), que estão localizados na área de abrangência dessa instituição e constituem a população indígena da região, incluindo os municípios do Oeste do Pará e do Baixo Amazonas.

O Baixo Tapajós abrange as comunidades localizadas às margens do rio Tapajós, do rio Arapiuns e do Planalto Santareno. Nesse território encontram-se mais de 70 aldeias indígenas, representadas pelas etnias Arapiun, Apiaká, Arara Vermelha, Borari, Jaraqui, Kumaruara, Maytapu, Munduruku, Tapajó, Munduruku Cara Preta, Tapuia, Tupaiú e Tupinambá.

O Alto e Médio Tapajós é representado pelo povo indígena Munduruku, que compõe mais de 120 aldeias localizadas às margens do rio Tapajós, nos municípios de Itaituba e Jacareacanga, situados geograficamente na região Oeste do Pará. Os Munduruku dessa região são bilíngues e representam um expressivo quantitativo de discentes matriculados nos cursos de graduação da Ufopa.

Da bacia do Trombetas vêm os povos que compõem o território *Wayamu*, que compreende as terras indígenas Nhamundá-Mapuera, Trombetas-Mapuera e Kaxuyana-Tunayana, onde residem os povos Wai Wai, Hixkaryana, Mawayana, Xerew, Katwena, Tiriyo,

Paríkwoto, Mínpoyana, Tikyana, Tunayana, Wapixana e Katxuyana. Ao todo, 12 povos indígenas territorialmente ocupam a parte geográfica dos estados do Pará (Noroeste), Amazonas (Norte) e Roraima (Leste). Esses povos, assim como os demais do Oeste do Pará e de outras regiões do Brasil, ingressam na Ufopa pelo PSEI.

O PSEI é um processo composto por duas etapas de seleção. A primeira consiste em uma prova escrita (redação) sobre temáticas relacionadas à realidade dos povos indígenas; na segunda etapa ocorrem as entrevistas. Institucionalmente, esse processo seletivo é conduzido pela Comissão Permanente de Processos Seletivos (CPPS) e pela Comissão de Avaliação dos Processos Seletivos Especiais (Capse), ambas instituídas em 2015 e vinculadas à Pró-Reitoria de Ensino de Graduação.

A Capsé é a comissão responsável pela seleção dos temas, elaboração e correção das redações e realização das entrevistas. Compõem essa comissão servidores docentes e técnicos administrativos que atuam nas políticas de ações afirmativas para indígenas e quilombolas na Ufopa e, prioritariamente, desenvolvem pesquisas nessa área.

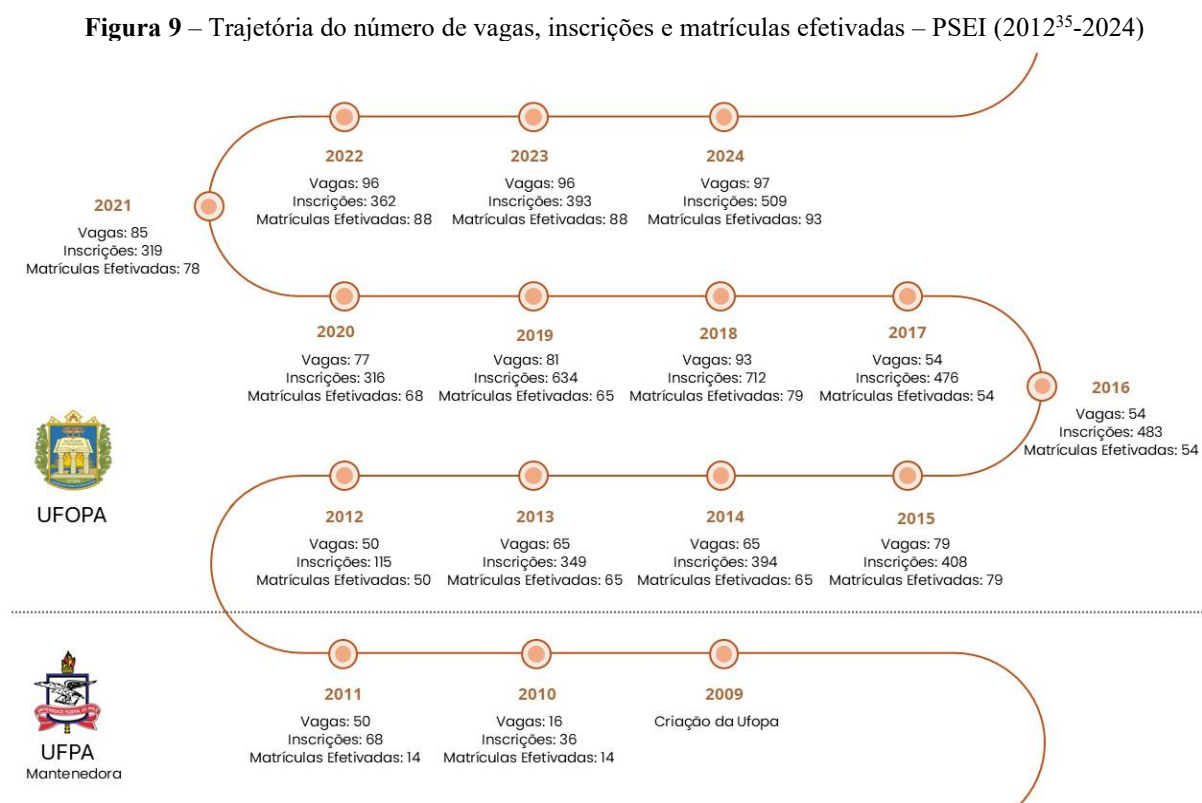
O PSEI evoluiu qualitativamente desde a sua criação na Ufopa. O diálogo com as representações estudantis internas, com as associações externas, lideranças comunitárias e entidades indígenas e quilombolas contribuiu para a qualificação desse processo e também para a implementação de políticas de permanência para os discentes que ingressam por esses processos seletivos especiais.

A ampliação de vagas para o PSEI nos cursos da Ufopa foi reivindicada pelo Conselho Indígena Tapajós Arapiuns (CITA), que se manifestou por meio de carta das lideranças encaminhada à Administração Superior da Ufopa solicitando atenção quanto ao ingresso dos indígenas em todos os seus cursos, entre eles o curso de Direito, um dos mais concorridos naquela época. Um dos trechos da carta reivindicatória foi destacado por Pereira e Brasileiro (2017, p. 103):

A Ufopa vem pautando em seu modelo de ingresso do Indígena na Universidade pelo PSE – Processo Seletivo Especial, o qual se torna um modelo de ingresso diferenciado, contudo esse modelo não atende às necessidades do percurso acadêmico dos indígenas, pois os indígenas vêm de um ensino muito deficiente e são colocados para competir com alunos que estudaram em boas escolas, sendo assim, os indígenas conseguirão ingressar nos cursos mais disputados da Ufopa como Direito, Engenharias e cursos relacionados com conhecimentos medicinais e sempre serão obrigados a estudar cursos que não estavam em seus planos, sendo assim, causando na maioria das vezes desistências e abandono do curso (Pereira; Brasileiro, 2017, p. 103).

Esse aumento no número de vagas foi um dos primeiros movimentos institucionais relacionados à atuação dos movimentos indígenas no sentido de atender à demanda local. A

garantia da reserva de vagas em todos os cursos da Ufopa para ingressantes pelo PSEI também buscou efetivar o direito ao acesso e formação de indígenas em todos as áreas de conhecimento disponibilizadas pela universidade. Na figura 9 ilustramos a trajetória desse processo:



Fonte: Elaborado por Ediclei Oliveira (2024), com base nos editais da UFPA e da Ufopa (2010-2023).

Com a oferta anual de vagas nesse processo, distribuídas nos seus cursos de graduação (quarenta e nove) tanto no campus-sede como nos campi regionais, a Ufopa garante a diversidade de povos na instituição. O aumento do número de vagas no PSEI e o direito de os indígenas terem vagas reservadas em todos os cursos da instituição evidenciam o protagonismo dos movimentos indígenas na conquista de seu direito ao ensino superior.

Além dos povos do Oeste do Pará, outros estados também são representados na Ufopa ao ingressar pelo PSEI, aumentando a diversidade indígena presente na instituição, totalizando, até este momento, 21 povos, sendo que desse quantitativo quatro têm como sua língua materna o Wai Wai, além dos Waiãpi, Ticuna e Munduruku, estes dois últimos vindos do Alto e Médio Tapajós. Na figura 10, ilustramos essa diversidade indígena presente na Ufopa (2010-2024).

<sup>35</sup> Nos anos de 2010 e 2011 a seleção de discentes indígenas para ingresso na Ufopa foi realizada pela Universidade Federal do Pará (UFPA), e esteve ligada ao grupo de antropólogos dessa universidade. O PSEI foi ganhando identidade própria e se tornou uma política diferenciada da Ufopa, garantindo aos povos indígenas o direito às vagas nos cursos dessa instituição federal de ensino superior (Pereira, 2017, p. 106-107).

**Figura 10** – Diversidade Indígena na Ufopa (2010-2024)



Fonte: Elaboração própria (2024), com imagem produzida por Ediclei Oliveira (2024).

Os processos seletivos especiais da Ufopa tiveram sua realização normatizada em reunião ordinária do Conselho Superior de Ensino, Pesquisa e Extensão (Consepe), que aprovou a Resolução nº. 369, de dezembro de 2021, quando o PSEI passou então a ter seus editais regulamentados institucionalmente e suas diretrizes previstas nesse documento, como o seu público-alvo, conforme descrito no artigo 5º:

O PSEI destina-se à seleção de candidatos indígenas que possuam vínculo, social, cultural, político e familiar com comunidade indígena, cuja confirmação ocorrerá mediante declaração de autorreconhecimento assinada pelo candidato e declaração de pertencimento étnico emitida e assinada por lideranças reconhecidas e por representante legal de Associação/Conselho/Federação reconhecido pela comunidade local (Resolução nº. 369/2021-Consepe/Ufopa, p. 2).

Nessa resolução está prevista também a reserva de vagas nos editais do PSEI para indígenas alfabetizados na língua materna. Embora não tenha sido muito bem aceita pelos indígenas não falantes da língua materna, a cota para bilíngues nos editais deste processo visa a evitar injustiças com candidatos que farão a prova em língua portuguesa, língua adicional para eles, garantindo-se, assim, a realização das entrevistas sem tradutor na sua língua.

Nos cursos com oferta anual acima de 30 (trinta) vagas, haverá, no PSEI, reserva de uma vaga para candidatos indígenas que não têm a língua portuguesa como língua materna. Não ocorrendo preenchimento, a vaga retorna para os demais candidatos do PSEI (Resolução nº. 369/2021-Consepe/Ufopa, p. 2).

Essa Resolução também reafirmou a realização de seminários (iniciados em 2013) com representantes estudantis, coletivos, diretórios, lideranças comunitárias e setores da Ufopa para discutir as diretrizes do edital subsequente, antes da sua publicação e realização do processo seletivo:

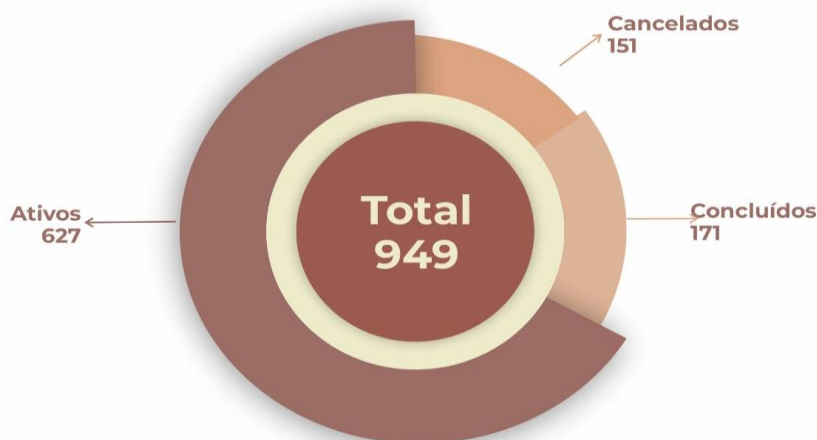
Serão realizados, a cada dois anos, seminários com o objetivo de avaliar os processos seletivos realizados e consultar lideranças comunitárias e as populações envolvidas sobre os processos seletivos subsequentes. [...] Os seminários de natureza consultiva fornecerão subsídios para o aperfeiçoamento dos processos seletivos. [...] Poderão participar dos seminários a comunidade acadêmica interna e externa, movimentos sociais, instituições governamentais e não governamentais e outros órgãos e instituições (Resolução nº. 369/2021-Consepe/Ufopa).

A estratégia de discutir coletivamente suas principais políticas afirmativas, além de favorecer a interlocução entre os povos indígenas, as representações quilombolas e a instituição, também gerou proximidades possíveis que proporcionaram um diálogo mais harmônico entre as partes.

A oportunidade de ingresso e formação no ensino superior é uma das principais contribuições da Ufopa em nível regional e local, sobretudo para os povos do Oeste Paraense, que vislumbravam cursar uma graduação, mas que dificilmente teriam condições de deslocar-se para outros estados ou cidades mais distantes de seus locais de residência. De modo geral, muitas aldeias que têm indígenas estudando na Ufopa sobrevivem da agricultura familiar, modos de produção de monoculturas ou formas de subsistência características dessa região. A universidade, com suas políticas de acesso, de permanência e de assistência estudantil, vem demonstrando efeitos positivos nos seus 15 anos de existência.

Os números demonstrados no gráfico 1, na página seguinte, evidenciam o efeito dessas políticas entre os povos indígenas. Os que concluíram seus cursos de graduação (total de 171) – apesar de este parecer um quantitativo pequeno – indicam conquistas de uma inclusão social e reconhecimento da diversidade étnica desta região, conforme dados do Sigaa/Ufopa.

**Gráfico 1** – Número e situação de vínculo de indígenas que ingressaram na Ufopa pelo PSEI (2010-2024)



Fonte: Elaborado por Ediclei Oliveira (2024), com base nas informações do Sigaa/Ufopa (2024).

Com o PSEI já implementado, a Ufopa seguiu buscando implantar ações que acompanhassem uma das principais políticas afirmativas de ingresso na graduação. Com isso, em 2011 abriu edital para a seleção de bolsistas de iniciação científica, estando previstas vagas específicas para as ações afirmativas.

Em 2013, a Ufopa iniciou a política de monitoria acadêmica para acompanhamento e suporte pedagógico para discentes indígenas. O Projeto de Monitoria *CE ANAMA*<sup>36</sup> foi implantado dentro do Programa de Monitoria Institucional, institucionalizado em 2012 por meio da Instrução Normativa nº. 001/2012, que dispõe sobre as normas para o Programa de Monitoria Acadêmica na Ufopa.

O Projeto de Monitoria *CE ANAMA* é uma importante política de acompanhamento dos discentes indígenas durante o seu percurso acadêmico. Nessa monitoria são disponibilizados bolsistas/monitores para proporcionar suporte pedagógico aos discentes que enfrentam dificuldades de aprendizagem nas aulas. Pereira e Brasileiro (2017, p. 152) destacam que “seu objetivo era promover a construção de conhecimento mútuo entre discentes indígenas e não indígenas em um processo colaborativo, cooperativo e interativo”.

A monitoria *CE ANAMA* tem sido um diferencial no acompanhamento dos discentes indígenas, sobretudo os bilíngues, que apresentam maior dificuldade de aprendizado, além de

<sup>36</sup> *CE ANAMA* – da língua nheengatu (língua geral da Amazônia); significa “meu parente”, “meu amigo”.

proporcionar experiências significativas aos discentes indígenas e não indígenas que atuam como bolsistas/monitores.

Em 2014, a Ufopa avançou um pouco mais e criou a Diretoria de Ações Afirmativas (DAA). A criação dessa estrutura administrativa foi muito importante para que houvesse um local de referência e acolhimento das demandas de discentes, entre eles indígenas, quilombolas, deficientes, negros e LGBT+.

Desde a sua criação essa diretoria tem desenvolvido projetos, atividades e ações que buscam fortalecer as políticas afirmativas no âmbito da Ufopa. Visando a ampliar sua atuação, no ano de 2019 ela passou a chamar-se Diretoria de Políticas Estudantis e Ações Afirmativas (DPEAA), com o objetivo de, além dos trabalhos que já executava, também propor políticas institucionais direcionadas ao seu público-alvo. A criação da DAA foi um marco na história das ações afirmativas na Ufopa, pois ampliou o debate sobre o tema, estabeleceu parcerias para proposições, discussões e implementação de políticas construídas a partir do olhar e das decisões coletivas pactuadas.

Em 2015, foi criado na Ufopa o Processo Seletivo Especial Quilombola (PSEQ), com seleção diferenciada para candidatos autodeclarados quilombolas. O PSEQ é um processo seletivo constituído apenas de uma fase, na qual os candidatos devem fazer uma avaliação composta de duas questões objetivas e uma questão argumentativa/discursiva. Os textos que servirão de base para a avaliação são disponibilizados juntamente com a publicação do edital do processo seletivo para que os candidatos tenham disponibilidade de tempo para preparação. Esses textos que subsidiam a avaliação do processo são relacionados a temáticas que contemplem a realidade e a vivência das comunidades quilombolas em âmbito nacional, regional e local, considerando que esse processo abrange candidatos quilombolas de todo o Brasil.

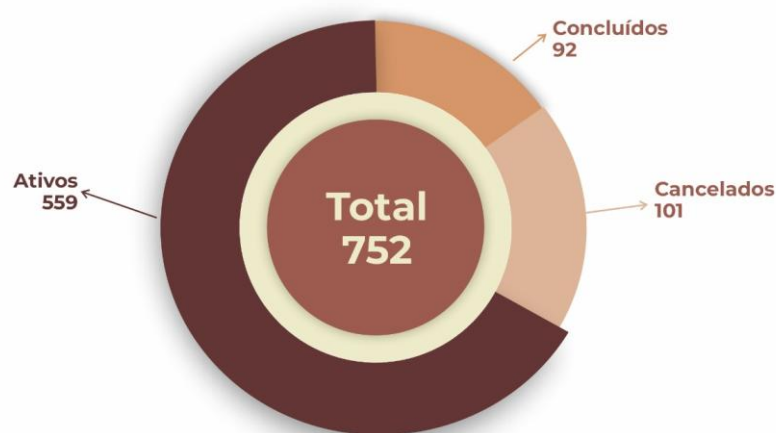
A realização do PSEQ na Ufopa também foi normatizada pela Resolução nº. 369-Consepe, de dezembro de 2021, que assim prevê no artigo 6º:

O PSEQ destina-se à seleção de candidatos quilombolas que possuam vínculo social, cultural, político e familiar com o território quilombolas, cuja confirmação ocorrerá mediante declaração de autorreconhecimento assinada pelo candidato e declaração de pertencimento emitida pelas Associações/Federações quilombolas e assinada por três lideranças quilombolas (Resolução nº. 369/2021-Consepe).

Os dados em destaque (2024) no gráfico 2 mostram o quantitativo de ingressantes e a situação atual de vínculo por esse processo e revelam o potencial e a importância dele para ingresso dos quilombolas nos cursos de graduação da Ufopa. O diálogo com FOQS (Federação

das Organização Quilombolas de Santarém), ARQMO (Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná) e lideranças comunitárias dos demais municípios de abrangência da Ufopa contribuíram para qualificar esse processo seletivo e torná-lo uma política afirmativa de destaque no ingresso de indígenas e quilombolas no ensino superior na Ufopa, situada na região Norte do Brasil, onde as dificuldades referentes à educação são acentuadas.

**Gráfico 2** – Número e situação de vínculo de quilombolas que já ingressaram na Ufopa pelo PSEQ (2015-2024)



Fonte: Elaborado por Ediclei Oliveira (2024), com base nas informações do Sigaa/Ufopa (2024).

Os quilombolas que ingressaram na Ufopa representam os quilombos do Oeste Paraense, Baixo Amazonas e outros estados do Brasil. Entre as comunidades e quilombos com representatividade na Ufopa estão: Murumuru, Murumurutuba, Tingu, Saracura, Patos do Itiqui, Peafu, Passagem, Boa Vista (Oriximiná), Pacoval e outros.

Além da criação do PSEQ, marco importante na história das políticas de ações afirmativas da Ufopa, em 2015 a universidade também fez uma importante avaliação de suas políticas e discutiu com as lideranças e representações estudantis perspectivas para o futuro, sobretudo no que tange às políticas de acompanhamento dos discentes até a conclusão do curso. Nesse ano, a instituição contratou um serviço de consultoria para a realização do diagnóstico da avaliação e da elaboração do Plano Decenal de Ações Afirmativas e Inclusão Étnico-Racial da universidade.

O cenário de reprovações, retenções e avanços lentos no percurso acadêmico dos indígenas motivou institucionalmente a busca por estratégias para o acompanhamento desses discentes durante o seu percurso acadêmico. A política para o acesso já tinha sido conquistada,

era a hora de dedicar-se à implementação de políticas de acompanhamento no sentido de diminuir as dificuldades enfrentadas, principalmente pelos indígenas, que foram os primeiros a ingressar na instituição por uma política afirmativa.

Com um contrato de consultoria firmado para traçar os anos posteriores das políticas de ações afirmativas da Ufopa, o trabalho seguinte foi organizar um processo de avaliação conjunta com participação de representantes institucionais, lideranças comunitárias, órgãos, associações externas e representações estudantis da universidade para seguir na direção de novas proposições voltadas para os indígenas que já estavam na instituição e necessitavam de apoio e acompanhamento acadêmico. Afinal, os indígenas ingressavam na universidade por um processo diferenciado, e dessa forma o “olhar” para o ensino e o aprendizado deles também deveria ser na mesma direção, ou seja, específico, atendendo a suas necessidades.

Da consultoria contratada foram gerados cinco produtos que impulsionaram a instituição com novas políticas afirmativas, como a implementação da Formação Básica Indígena (FBI), discutida em tópico específico, e a criação de estruturas administrativas como o Instituto Intercultural que, no ano de 2023 foi institucionalizado com o nome de Instituto de Formação Interdisciplinar e Intercultural (IFII):

**Produto 1:** Oficina de trabalho Planejamento Interno para Elaboração do Plano Decenal de Ações Afirmativas e Inclusão Étnico-Racial da Universidade Federal do Oeste do Pará” (Arantes, 2015).

**Produto 2:** Relatório da Oficina de Trabalho (Arantes, 2015).

**Produto 3:** Conteúdo para Cartilha sobre Racismo Institucional voltada a toda comunidade acadêmica com informações sobre o que é racismo institucional, exemplos do cotidiano, marcos legais e orientações para realizar denúncias (Arantes, 2016).

**Produto 4:** Projeto de criação de Instituto de Formação Superior para Povos Indígenas e para Povos e Comunidades Tradicionais – Unidade Acadêmica Intercultural (Arantes, 2016).

**Produto 5:** Minuta do Plano Decenal para Promoção da Igualdade Étnico-Racial e Enfrentamento ao Racismo (Arantes, 2017).

Esses produtos foram determinantes para o fortalecimento de discussões internas de temas relacionados às ações afirmativas. A discussão sobre o racismo institucional, promovida a partir da divulgação da Cartilha sobre Racismo Institucional (produto 3), foi importante para que essa prática discriminatória não se perpetuasse e fosse combatida desde os anos iniciais de existência dessa instituição. De igual forma, a projeção da criação de uma unidade acadêmica voltada para a interculturalidade também foi importante para a institucionalização do IFII.

Em 2017, com a aprovação, pelo Consepe, da Resolução nº. 200, de 8 de junho do mesmo ano, a Ufopa institucionalizou as suas Políticas de Ações Afirmativas e de Promoção da Igualdade Étnico-Racial. Antes da aprovação desse documento, a Ufopa já executava ações de ensino, pesquisa e extensão na temática das ações afirmativas, contudo, sem um documento institucional, norteador.

Como documento indutor, a Resolução nº. 200/2017-Consepe previu a criação do Núcleo de Acessibilidade, do Fórum de Ações Afirmativas, da reserva de vagas e processos seletivos especiais, a criação de comissões específicas, a avaliação das Políticas de Ações Afirmativas e a criação do Instituto Intercultural. Essas instâncias estão em vigência na instituição, e pode-se afirmar que esse documento normativo cumpriu e tem cumprido o que foi definido no seu texto.

Ainda no ano de 2017, a Ufopa institucionalizou a Formação Básica Indígena (FBI). A proposta de criar uma formação inicial para os indígenas que ingressavam pelo PSEI foi demandada pelos indígenas que já estavam na instituição e também pelos movimentos e lideranças comunitárias, considerando a realidade vivenciada na educação básica por muitos que ingressavam na Ufopa.

Essa proposta, que já vinha sendo proposta nas reuniões, seminários e fóruns dentro da universidade, foi discutida com mais consistência na Oficina de Ações Afirmativas realizada para sistematização dessas políticas na Ufopa, cujo relatório foi o produto 2 da consultoria.

Em 2018, foram instituídas as Comissões Setoriais nos Institutos Temáticos com o objetivo de acompanhar os discentes público-alvo das ações afirmativas. A criação dessas comissões está prevista no artigo 11 da Resolução nº. 200/2017-Consepe, definindo que “cada Unidade Acadêmica deverá criar Comissões Setoriais de Acompanhamento às Políticas Afirmativas e Promoção da Igualdade Étnico-Racial, composta por docentes, técnicos e discentes”.

O trabalho das Comissões Setoriais nos Institutos Temáticos visou a acompanhar os discentes público-alvo das ações afirmativas, no sentido de colaborar no avanço do seu percurso acadêmico utilizando estratégias pedagógicas e metodológicas de acordo com a realidade e o perfil discente de cada instituto. Os trabalhos desenvolvidos pelas comissões foram apresentados no I Workshop de Socialização dos Trabalhos das Comissões de Acompanhamento às Políticas de Ações Afirmativas e de Promoção da Igualdade Étnico-Racial, realizado no ano de 2019 pela Diretoria de Políticas Estudantis e Ações Afirmativas para socialização das atividades no âmbito desses institutos.

No I Workshop as comissões dos institutos destacaram que, entre as atividades desenvolvidas, constavam: oitivas individuais com discentes indígenas; levantamento das disciplinas nas quais os indígenas mais se reprovavam; aplicação de planos individuais de acompanhamento de discentes com defasagem no percurso acadêmico; avaliação dos históricos das disciplinas e notas dos discentes para verificar o tempo de permanência no curso e evitar suspensão ou finalização da Bolsa Permanência do MEC; reuniões com as representações estudantis do Diretório Acadêmico Indígena (Dain) e do Coletivo dos Estudantes Quilombolas (CEQ) em busca de alternativas conjuntas e possíveis soluções; realização de encontros com discentes indígenas e quilombolas para, a partir da escuta, delinear ações de aperfeiçoamento das políticas afirmativas, além de outras ações pedagógicas promovidas.

Em 2019, a Ufopa avançou na sua política de ações afirmativas implementando reserva de vagas nos seus programas de pós-graduação *stricto sensu* (mestrado, mestrado profissional e doutorado). A Resolução nº. 314/2019-Consepe institucionalizou a inclusão de negros (pretos e pardos), quilombolas, indígenas e pessoas com deficiência nos programas de pós-graduação *stricto sensu* da instituição, conforme consta em seu artigo 1º:

Art. 1º - A Ufopa, através de seus Programas de Pós-Graduação, adotará Política de Ações Afirmativas, com reserva de vagas, para a inclusão e a permanência de negros (pretos e pardos), quilombolas, indígenas e pessoas com deficiência em seus cursos de Pós-Graduação *stricto sensu* (Mestrado, Mestrado Profissional e Doutorado) (Resolução nº. 314/2019-Consepe/Ufopa).

O acesso à pós-graduação por meio de política afirmativa de ingresso tem possibilitado a continuidade da formação acadêmica e profissional de candidato indígenas, quilombolas, negros e pessoas com deficiência, garantindo direitos a esses grupos sociais.

O Fórum Integrado de Ações Afirmativas e de Assistência Estudantil foi outra estratégia implementada pela Ufopa para o fortalecimento das ações afirmativas. Regulamentado pela Resolução nº. 299/2019-Consepe, o Fórum é um importante espaço de debate que acontece anualmente com a finalidade de discutir, ouvir e encaminhar as demandas relacionadas às ações afirmativas e à assistência estudantil na Ufopa, conforme destacado no artigo 1º.

O Fórum Integrado de Ações Afirmativas e de Assistência Estudantil tem natureza consultiva, propositiva, indicadora e de acompanhamento na área de Ações Afirmativas e de Assistência Estudantil no Ensino Superior, tem por finalidade o assessoramento do Pró-Reitor de Gestão Estudantil, dos Diretores das Unidades Acadêmicas e dos Coordenadores dos Cursos de Graduação e de Pós-Graduação da Ufopa e se caracteriza por ser um espaço permanente de discussão e atuação nas garantias dos referidos direitos (Resolução nº. 299/2019-Consepe/Ufopa).

Em 2021, a Ufopa reafirmou seu compromisso com suas políticas de ações afirmativas para o ingresso de indígenas e quilombolas nos cursos de graduação e normatizou a realização do Processo Seletivo Especial (PSE), composto pelo Processo Seletivo Especial Indígena (PSEI) e Processo Seletivo Especial Quilombola (PSEQ). A aprovação, no Consepe, da Resolução nº. 369/2021 como documento norteador desses processos seletivos, além de garantir a sua realização no âmbito da instituição, efetiva institucionalmente os direitos e a igualdade de oportunidades:

A Ufopa compreende os processos seletivos especiais como instrumentos de consolidação da Política de Ações Afirmativas e Promoção Étnico-Racial que tem entre seus objetivos a efetivação da igualdade de oportunidade e a promoção e a defesa dos direitos individuais e coletivos dos povos indígenas e das populações quilombolas, entre eles o acesso à educação superior pública e gratuita. (Resolução nº. 369/2021-Consepe/Ufopa).

Com a criação do Instituto de Formação Interdisciplinar e Intercultural (IFII), em 2023, a Ufopa ampliou sua estrutura física com o compromisso assumido de promover debates e discussões, buscando novas perspectivas para as políticas de ações afirmativas. A criação do IFII não representa apenas mais um avanço na institucionalização da estrutura administrativa existente na instituição, ela simboliza amadurecimento no diálogo com representações indígenas, quilombolas e populações tradicionais para atender à diversidade pluriétnica existente no Oeste do Pará, representada em todos os municípios onde a Ufopa tem campus instalado.

O IFII resulta da estrutura do Centro de Formação Interdisciplinar (CFI), existente desde a criação da Ufopa. Com maior representatividade acadêmica, orçamentária, estrutural e administrativa e de pessoal, em 2024 o curso de Licenciatura Intercultural Indígena e a Formação Acadêmica Indígena (Fain), antiga FBI, foram incorporadas ao IFII. A FBI estava antes vinculada ao Instituto de Ciências da Educação (Iced). Foram também realizados concursos específicos para professores indígenas para compor o quadro de docentes efetivos já existentes.

Em relação à estrutura acadêmica, o IFII oferta dois cursos de graduação: o Bacharelado em Ciências Ambientais e a Licenciatura Intercultural Indígena, além de um programa de pós-graduação na área interdisciplinar da Capes, ofertando um mestrado acadêmico em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida (PPGSAQ). A Formação Acadêmica Indígena (Fain) também integra esse instituto, após a FBI ser reestruturada, tendo ocorrido alteração no nome dessa formação.

Não há dúvidas de que a decisão administrativa, aliada às reivindicações dos movimentos e representações indígenas e quilombolas pela criação do IFII demonstra o interesse em acolher a diversidade cultural e suas reivindicações.

O IFII é mais uma via para a interlocução e a promoção de diálogo intra e interinstitucional que fortalece as políticas de ações afirmativas de acesso de indígenas e quilombolas, direcionando a Ufopa para a implementação de outras políticas centralizadas no acompanhamento desses discentes durante o seu percurso acadêmico e visando à conclusão de seus cursos de graduação dentro do prazo regimental, entre eles os Wai Wai, estudantes indígenas bilíngues que ingressaram na instituição em 2012, com os quais buscamos também dialogar para a escrita da próxima seção.

### 3 CAMINHOS LÍQUIDOS: O PERCURSO DOS WAI WAI DA ALDEIA<sup>37</sup> À UNIVERSIDADE

Eu não sabia e nunca tinha ouvido falar antes de universidade. Quando cheguei na cidade de Santarém pela primeira vez achei muito lindo o lugar aonde eu vim estudar. Logo quando cheguei um dia não consegui dormir porque ouvia bastante barulho da cidade e não me acostumei (Roque Yaxikma Wai Wai, egresso, Antropologia/Ufopa, 2018).

Nesta seção apresentamos a trajetória dos Wai Wai que saem da Aldeia Mapuera até a chegada no campus-sede da Ufopa em Santarém. Os caminhos percorridos pelos Wai Wai até chegar à universidade “carregam” cosmovisões, simbologias, relações, inter-relações e contatos. Para muitos Wai Wai, a cidade e a universidade são lugares desconhecidos. A descoberta desses espaços começa quando eles decidem percorrer os rios amazônicos por longos dias e horas de viagem para chegar a esses lugares, ressignificando sua etnicidade no contexto urbano. O primeiro contato, principalmente com a cidade, nem sempre é agradável, conforme destacado por Roque Wai Wai na citação que destacamos na abertura acima.

O deslocamento dos Wai Wai para construir seu percurso acadêmico na Ufopa está no contexto da “etnicidade urbana”, conforme estudado por Cordeiro (2003, p. 30).

A saída da principal aldeia, Mapuera (figura 11), onde se localizam os Wai Wai, e o deslocamento pelos rios marcam as longas viagens dos Wai Wai, assim como de grande parte da população da Amazônia brasileira, especialmente nortista. Embora existam outros meios de transporte como aviões de pequeno porte, por exemplo, o trajeto pelos municípios e cidades dessa imensa região se dá, quase que exclusivamente, por meio fluvial em embarcações grandes ou pequenas, conforme as condições dos rios.

---

<sup>37</sup> Alguns povos indígenas não utilizam mais o termo *aldeia* para se referir ao seu território. Os Wai Wai usam os termos *aldeia* e *terra indígena*.

**Figura 11** – Foto aérea da Aldeia Mapuera (Pará)



Fonte: Cooni Wai Wai (2019).

Os rios, as águas e as florestas fazem parte da essência e da existência das populações amazônicas. Os trajetos pelos rios são “caminhos” aquáticos que garantem a sobrevivência e a morada da imensa diversidade de populações nativas dessa região, que mantêm seus fluxos de transporte, garantem os alimentos, possibilitam contatos e distanciamentos, às vezes, necessários. Krenak (2022, p. 8) menciona que os rios são “seres que sempre habitaram os mundos em diferentes formas, são quem me sugerem que, se há futuro a ser cogitado”.

Em 2023, ao conversar com o senhor Jairo Saw Munduruku<sup>38</sup> sobre a importância da água para os povos indígenas, ele descreveu de forma poética o que representa a água para o seu povo. Com a autorização dele, a sua fala foi transcrita para constar neste estudo, por se tratar de uma visão profunda, poética e originária sobre a água e de uma inter-relação com a visão de outros povos.

Para nós indígenas Munduruku a água é o reino dos peixes, a morada dos peixes. O mundo diferente do que nós vivemos na superfície da terra. E entendemos que os peixes são seres que um dia foram pessoas que preferiram escolher o outro mundo. A água é um espelho para enxergar o outro lado do mundo. A água é uma dimensão para se transportarem para esse mundo físico que é matéria. A dimensão é outra. Ao morrer o Munduruku vai para esse reino se preferir escolher o lugar para o seu descanso e podem morar nos lugares encantados, como cachoeira. Mas se preferir poderá morar nas florestas como animais com o reino terrestre (Jairo Saw Munduruku – entrevista, 2024).

<sup>38</sup> Historiador, ativista e liderança indígena do povo Munduruku. Fonte: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/biografia/jairo-saw-munduruku/>.

Transitar pelas águas até chegar à cidade de Santarém para ingressar na Ufopa é a realidade de muitos povos indígenas e populações tradicionais que buscam a experiência da vida universitária, seja no município de Santarém ou em outros do Oeste Paraense, onde a Ufopa tem seus campi. Isto ocorre com os povos dos Territórios Etnoeducacionais do Baixo Tapajós, do Alto e Médio Tapajós e da Bacia do Trombetas, com quilombolas, ribeirinhos, extrativistas e outras populações representadas coletivamente na Ufopa.

O tempo cronológico no trajeto das viagens dos Wai Wai inclui “travessias”, desafios e passagens pelas calhas de vários rios, às vezes com águas bravas, às vezes mansas, nas cheias e nas secas dos rios. As embarcações utilizadas, quase sempre barcos pequenos, bajaranas e voadeiras, são os tipos de transportes fluviais específicos desta região, que na época da cheia dos rios “estacionam” na porta das casas e marcam o tempo dessas viagens. As embarcações para os trajetos mudam de acordo com o tempo das águas dos rios. As imagens das figuras 12 e 13 ilustram esses momentos do rio e foram registradas a partir do olhar do Wai Wai, que conhece e vivencia essa realidade.

**Figura 12** – Embarcação das viagens no rio na seca



Fonte: Desenho elaborado por Beni Wai Wai (2024).

**Figura 13** – embarcação para viagem no rio na cheia



Fonte: Desenho elaborado por Beni Wai Wai (2024).

No período da seca da água dos rios, a viagem é mais trabalhosa, e as embarcações são pequenas. No período da cheia, as embarcações são maiores, e as viagens menos trabalhosas, pois a embarcação não encalha em função do volume da água.

Os tipos de transportes e os períodos sazonais de seca e cheia dos rios impõem condições e definem o tempo de duração das viagens, algumas podendo durar até uma semana para chegar ao destino final. As viagens da Aldeia Mapuera para o município de Oriximiná e vice-versa, que estão nessa escala de longas viagens cercadas de obstáculos, como as subidas e

descidas das cachoeiras, encalhamentos e alagamentos de embarcações, sol forte, além de outros obstáculos que tornam as viagens mais cansativas e prolongam o tempo de chegada ao destino final.

Para os Wai Wai, tanto as viagens pelos rios como as aéreas têm custos financeiros altos. Devido à distância geográfica, o valor do combustível para as embarcações fluviais é bastante caro. Da mesma forma, os deslocamentos por transporte aéreo, que se dá principalmente pela “carona” que os Wai Wai conseguem nos transportes com funcionários da Casa de Saúde Indígena (Casai), quando vão até a aldeia buscar pacientes que estão doentes e precisam de tratamento na cidade ou quando vão realizar outros serviços.

Em função dos custos dispendiosos, visitar os familiares na aldeia não é uma realidade comum entre os Wai Wai, mesmo que eles estejam em recesso acadêmico. Alguns deles se organizam financeiramente para ir apenas uma vez por ano à aldeia, no período das festividades do final de ano, onde os povos se encontram para confraternizarem.

O imaginário também faz parte das travessias no percorrer dos rios. A água, a floresta, o vento, o cheiro da mata, todos os elementos da natureza têm sua magia. Não passam despercebidos por esses viajantes nativos. Na obra *A Água e os Sonhos: Ensaio sobre a imaginação da matéria*, Bachelard (1998, p. 67) destaca:

A água, esse líquido universal submetido às leis do inconsciente, sugere um líquido orgânico. A água extraordinária, a água que surpreende o viajante, as aventuras que querem geográficas. Se ela é matéria fundamental para o inconsciente, então deve comandar a terra. É o sangue da Terra. A vida da Terra. É a água que vai arrastar toda a paisagem para o seu próprio destino. Em particular, uma determinada água, um determinado vale (...) A inquietação mais cedo ou mais tarde, deve surpreender-nos no vale. O vale acumula as águas e as preocupações, uma água subterrânea o escava e o trabalha.

As bacias desses rios são importantes para que os povos mantenham suas subsistências e seus modos de vida. Para muito povos da Amazônia brasileira e paraense, os rios são suas próprias vidas e meios de sobrevivência, são muito mais que ornamentos da natureza, por isso qualquer alteração em relação a eles preocupa, assusta, provoca sofrimento. A relação dos indígenas com a natureza, principalmente com as águas, é muito diferente da de outras populações que não veem nesta relação suas identidades. Sobre isto, Ailton Krenak (2022, p. 11) destaca: “A maioria das pessoas pensam que só se vive em terra firme e não imagina que tem uma parte da humanidade que encontra nas águas a completude da sua existência, de sua cultura, de sua economia e experiência de pertencer”.

Ainda sobre a importância dos rios para os amazônidas, Queiroz (2024, p. 11) escreve: “Na Amazônia, os rios são as veias por onde flui a vida de relações provenientes dos fluxos de circulação regional úteis para integrar e permitir a sobrevivência das populações das suas cidades ribeirinhas”. É nesse contexto descrito por Queiroz que os Wai Wai fazem seus trajetos pelos rios para alcançar a cidade de Santarém, o que é desgastante, desafiador, mas também significativo, pois é por meio do contato com os *karaywa* que os Wai Wai trocam experiências, ensinam, aprendem, ratificam e ressignificam seus conhecimentos e saberes.

A história dos Wai Wai com os rios da Amazônia também representa uma relação de contato. O rio Trombetas, localizado no Norte do estado do Pará, faz fronteira internacional com a Guiana e o Suriname. Sobre isto, Jaime Wai Wai destaca no seu TCC, defendido em 2017, que essas áreas eram “utilizadas pelos ancestrais dos Wai Wai para moradia, roça, caminhos, lugar de coleta de fruta, madeira, material para artesanato e de caça”. Há, portanto, uma intensa relação dos Wai Wai com essas áreas das florestas e dos rios desses lugares. Uma relação comum nas sociedades indígenas, como destaca Queiroz (1991, p. 3):

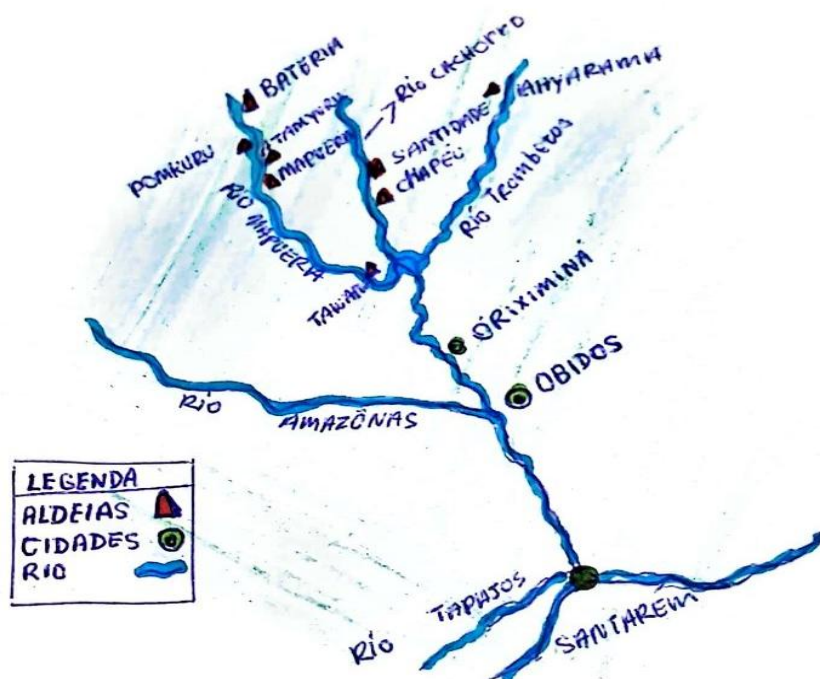
A natureza ocupa um lugar especial na dimensão simbólica da maioria das sociedades indígenas. Numa relação dialética e metafórica, os indígenas veem o mundo físico os movimentos que eles próprios empreendem na vida social, ao mesmo tempo em que este mundo inspira a criação dos elementos cosmológicos, das regras e comportamentos de sua sociedade.

A vida percorrida por esses caminhos líquidos é constituída de sonhos, memórias, relação e conexão com outros mundos. É o início de uma vivência que não ficará marcada apenas na vida dos Wai Wai durante a sua trajetória acadêmica. O ganho será para todos que se dispuserem a (re)conhecer que existem outras formas de constituir conhecimentos.

O percurso transcorrido pelas águas dos rios Cachorro, Mapuera, Trombetas, Amazonas e Tapajós para chegar à universidade (Ufopa) são caminhos, conhecimentos e saberes que se cruzam e se interligam. A saída da aldeia mais distante, Bateria, como mostra a figura 14, marca o início de uma trajetória que resultará no ingresso na universidade pública federal e, posteriormente, em vivências e experiências universitárias com os *karaywa*, com indígenas de outras etnias, com quilombolas e outras diversidades presentes no espaço acadêmico.

O longo percurso ilustrado na figura 14, na página seguinte, não significa um mero trajeto pelas calhas dos principais rios pelos quais os Wai Wai navegam ao sair de suas aldeias. Evidencia uma realidade amazônica peculiar, diferenciada, com obstáculos diversos vencidos pelos seus navegantes.

Figura 14 – Percurso percorrido pelos Wai Wai até Santarém/Ufopa



Fonte: Desenho de Wilson Wai Wai (2023).

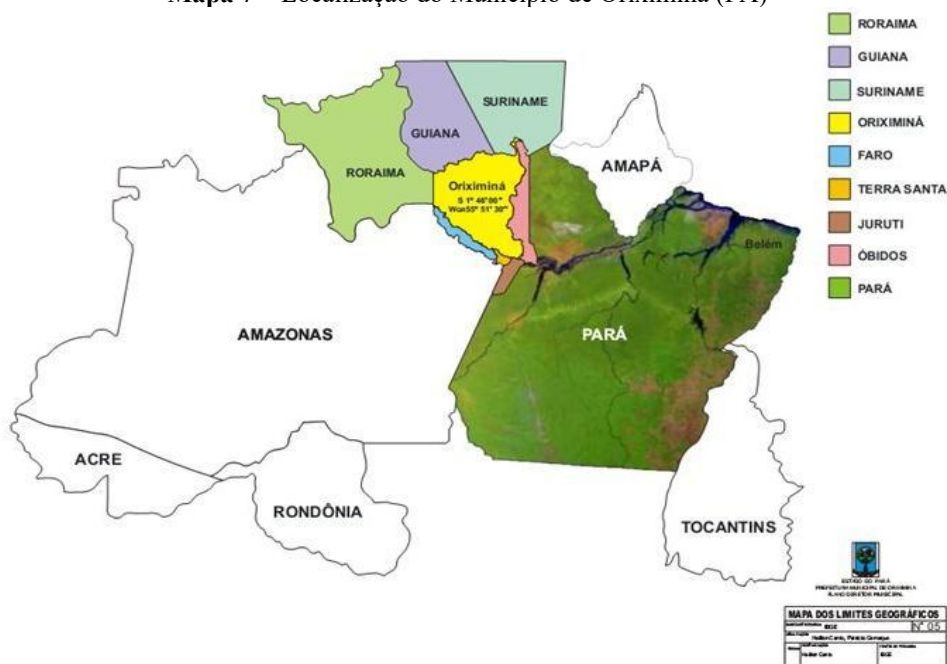
Decidimos que seria significativo demonstrar os caminhos percorridos pelos Wai Wai até chegarem a Santarém, onde está localizado o campus-sede da Ufopa, a partir do olhar dos próprios Wai Wai. Dessa forma, achamos que um desenho, recurso da semiótica visual<sup>39</sup>, seria uma importante forma de fazer a ilustração pelas lentes dos Wai Wai, por serem experientes conhecedores desse trajeto pelas cidades e rios da Amazônia. Uma vida interligada com os elementos da natureza, conforme destaca Oliveira (2006, p. 3) ao dizer que “a vida nas e das cidades amazônicas está ligada ao rio e à floresta”.

Das cidades que aparecem no mapa 7, a seguir, e estão nos caminhos percorridos pelos Wai Wai, destacamos Oriximiná<sup>40</sup> como a primeira cidade que acolhe não somente indígenas, mas também quilombolas, que se deslocam para estudar inicialmente nos níveis de ensino da educação básica, que há nas suas aldeias e comunidades. Oriximiná desempenha importante função por sua localização de fronteira internacional com o Suriname e a Guiana, e nacional com os estados do Amazonas e de Roraima.

<sup>39</sup> Estuda as imagens como signos (Nöth, 2013).

<sup>40</sup> O nome Oriximiná é de origem indígena, de procedência tupi, significando “o macho da abelha”, o zangão. No entanto, frei Protásio Frinckel, conhecedor da região e de seus diversos núcleos de habitantes primitivos, inclina-se pela derivação de Eruzu-M’Na que significa “muitas praias”. Fonte: <https://www.oriximina.pa.gov.br/história-do-município>.

**Mapa 7 – Localização do Município de Oriximiná (PA)**



Fonte: Site do Programa de Educação Patrimonial em Oriximiná (PA) (2024).

Localizada à margem esquerda do rio Trombetas, Oriximiná é a cidade do Baixo Amazonas com grande concentração de indígenas Wai Wai. Geograficamente abrange áreas fronteiriças e está na “rota” de viagens e moradia de grande parte dos indígenas que saem das suas aldeias e fixam residência nesse município.

Com identidade indígena desde o nome, a geografia humana de Oriximiná é composta por uma diversidade de populações indígenas, em especial Wai Wai, que fazem sua primeira parada nessa cidade, depois do trajeto feito ao sair das aldeias localizadas próximo ou distante dessa cidade. A configuração espacial de Oriximiná inclui grandes áreas de reserva territorial com população indígena<sup>41</sup>, em destaque:

- ✓ Área Indígena Nhamundá-Mapuera, abrangendo os municípios de Oriximiná e Faro, com 8.454 km<sup>2</sup>;
- ✓ Área Indígena Trombetas-Mapuera, contígua a Área Nhamundá-Mapuera, com superfície de 39.704,18 km<sup>2</sup> e um perímetro de 1.562 km, abrangendo os municípios de Urucará e Nhamundá, no Estado do Amazonas; \*Oriximiná e Faro, no Estado do Pará; Caroebe<sup>42</sup> e São João da Baliza, no Estado de Roraima;
- ✓ Parque Nacional Indígena de Tumucumaque, com 27.000 km<sup>2</sup>, abrangendo os municípios de Oriximiná, Almeirim, Monte Alegre e Óbidos;
- ✓ Reserva Biológica do Trombetas, 3.850 km<sup>2</sup>.

Com grande representatividade para os Wai Wai e para outros povos que compõem o Território *Wayamu*, essa cidade é uma referência populacional em relação aos povos da bacia

<sup>41</sup> Informações do site oficial do Programa de Educação Patrimonial em Oriximiná (PA), consultado em 2024.

<sup>42</sup> Município brasileiro do estado de Roraima.

do rio trombetas. Nela eles estabelecem suas relações com os *karaywa*, com quilombolas e com outros Wai Wai; estudam, trabalham, constituem famílias, amizades e desenvolvem atividades educacionais e profissionais. As aproximações grupais e intergrupais dão origem a novas relações que permeiam histórias e trajetórias étnicas e interétnicas.

O compartilhamento territorial intergrupar no Baixo Amazonas, especificamente no município de Oriximiná, é destacado no livro “Entre as águas bravas e mansas: índios & quilombolas em Oriximiná”, de Grupioni e Andrade (2015). Essa obra aponta a necessidade de estabelecer limites para evitar conflitos e estabelecer relações pacíficas nos modos de vida entre os grupos, conforme destacam as autoras:

A necessidade de se estabelecer limites rígidos em um espaço historicamente compartilhado acabou por gerar tensão e desentendimentos. [...] avizinhandose, mantiveram uma convivência, ora de troca, ora conflituosa, que trouxe aprendizados mútuos, influenciando profundamente tanto o modo de vida indígena quanto o das comunidades afro-amazônicas que ali se constituíram (Grupioni; Andrade, 2015, p. 10).

Indígenas e quilombolas de Oriximiná traçaram trajetórias e percursos de vida diferentes nesse município. Já a história dos Wai Wai será “contada” na subseção seguinte.

### **3.1 Iniciando a História (re)contada e (re)escrita sobre e pelos Wai Wai**

Waiwai é um nome genérico para designar vários “subgrupos” que hoje habitam a vasta região que vai do sul da Guiana (rio Essequibo), passa pelo leste do Estado de Roraima (rios Jatapu e Anauá) e chega ao noroeste do Estado do Pará (rio Mapuera) (Caixeta de Queiroz, 2015, p. 106).

A citação que abre esta subseção revela que caminhar pela história dos Wai Wai inclui ouvir e ler as narrativas dos anciões das aldeias, (re)contadas nos diferentes contextos. História, às vezes contada, às vezes escrita ou contada por meio da escrita, conforme observamos nas produções dos seus trabalhos acadêmicos, nos quais vimos que o passado e o presente se conectam para (re)contar a existência pautada, em grande parte, nas memórias e na tradição oral, características das culturas indígenas.

De acordo com Barbosa (2011, p. 19), “nos gêneros orais, como provérbios, cantigas, orações e histórias, a voz é o presente, é uma criação momentânea que está encarregada de transmitir valores de geração para geração”. Nesse mesmo sentido, a historiadora e escritora indígena Juciene Tarairiú (2023, p. 6) menciona sobre a história oral:

A História Oral nas últimas décadas se tornou um importante instrumento para nós povos indígenas, já que sua metodologia permite que nossas vozes ecoem enquanto indivíduos/coletivos e sujeitos de direitos, inclusive à “HISTÓRIA” e ao mesmo tempo constrói uma dinâmica de travessias de fronteiras interétnicas entre historiador/entrevistador não indígena e depoente/colaborador indígena.

Dessa forma, recorreremos às diversas fontes orais e escritas para conhecer e compreender a história dos Wai Wai e trazer o que encontramos nas pesquisas, nas escutas que fizemos e no plano de estudo que traçamos como campo empírico. Não foi fácil sistematizar minimamente as informações que trouxemos dos Wai Wai, pois as produções existentes, às vezes, divergem em relação à cronologia do tempo, às formas de contato e outros fatos que compõem sua história.

Na pesquisa bibliográfica que realizamos vimos que existem muitas produções etnográficas e também não etnográficas a respeito dos Wai Wai. Fomos buscar nas referências antigas e nas mais atuais para compreender sua história, entre elas, as relações estabelecidas até se constituírem como um coletivo de povos. A referência mais antiga que encontramos sobre a história do povo Wai Wai é do ano de 1979. Trata-se de uma publicação de autoria de William Fogtman, na “Revista Geográfica Universal”. O texto traça uma trajetória da existência dos Wai Wai ainda na então Guiana Inglesa até chegar ao território brasileiro, na região Norte do Brasil, especificamente nos estados de Roraima e do Pará.

De acordo com Fogtman (1979), há mais de quatrocentos anos os Wai Wai habitavam o território da atual Guiana, juntamente com outros povos falantes de línguas do tronco linguístico *Karib*. Segundo o autor, os primeiros registros sobre a existência dos Wai Wai são do ano de 1613, feitos pelo inglês Robert Harcourt, que descreveu os Wai Wai “como um povo amável e gentil com os quais se podia conviver em segurança, sem medo de traição ou perigo”. Em 1837 vieram outras notícias, desta vez por R. H. Schomburgk, que afirmou ter encontrado “150 Wai Wai vivendo em três aldeias, nas cabeceiras do rio Mapuera, no Pará, e no rio Essequibo, na Guiana” (Fogtman, 1979, p. 6).

Em 1945, Robert E. Hawkins e seus irmãos missionários americanos estabeleceram o primeiro contato com os Wai Wai do rio Essequibo. Daí para a frente, os missionários não mediram esforços para uma conversão coletiva, usando estratégias como a tradução da Bíblia e a decifração a língua falada pelos Wai Wai para torná-los evangélicos, conforme destaca Fogtman:

Robert E. Hawkins e seus dois irmãos, missionários americanos da Unevangelized Fields Mission, contataram os Wai Wai do rio Essequibo, e em três anos conseguiram decifrar sua língua e elaborar um alfabeto Wai Wai para poder traduzir a Bíblia e pregar os ensinamentos de Jesus para os indígenas (Fogtman, 1979, p. 7).

O isolamento dos Wai Wai nas cabeceiras do rio Essequibo garantiu, por um tempo, o isolamento dos brancos (*karaywa*). As guerras interétnicas entre os Wai Wai e os grupos *Pariquotó* (*Parukotó*), Tarumã e Carapauyana<sup>43</sup> são os registros teóricos mais difundidos relacionados ao contato dos Wai Wai com outros grupos indígenas, principalmente os povos situados na região da Guiana. As brigas promoveram o enfraquecimento e a provável extinção de outros. Os estudos apontam que as brigas intertribais marcam essa relação de contato. Do ponto de vista teórico, esse ainda é o elemento no qual se concentra o debate da inter-relação e das trocas entre os grupos. Sobre isto, Howard (1993, p. 3) afirma:

O tema das relações intertribais é um tópico que ainda não foi suficientemente investigado nos estudos sobre as terras baixas da América do Sul. O único tipo de relação intergrupal explorado em profundidade tem sido aquele, clássico, da guerra. Apenas em urnas poucas áreas, como o Noroeste amazônico e o Alto Xingu, tentou-se a abordagem de modos alternativos de interação grupal, como a exogamia tribal, as festas inter-aldeãs ou as redes regionais de comércio.

O discurso de eliminar as brigas intergrupais foi uma das estratégias para a atuação dos missionários no contato com os Wai Wai no processo de conversão à religião evangélica. As bibliografias que tratam dessa parte da história dos Wai Wai destacam que esse processo de evangelização, iniciado pelo rio Essequibo, ocorreu de forma pacífica e motivou, posteriormente, os demais Wai Wai das fronteiras com o Brasil, especificamente dos rios Trombetas e Mapuera, que após contato com os irmãos missionários também se converteram. Não há como negar o mérito do discurso dos evangelizadores americanos no convencimento dos Wai Wai da Guiana e do Brasil:

Em 1949, os Wai Wai do rio Mapuera souberam que seus irmãos na Guiana hospedavam pessoas estranhas que diziam que o mundo acabaria numa fogueira enorme e que poderiam mostrar o caminho para a salvação e uma vida melhor. Curiosos e com medo do fogo, muitos Wai Wai do Mapuera foram para a Guiana, para saber -mais sobre estas pessoas. Maravilhados com as pregações dos irmãos Hawkins, os Wai Wai logo se acostumaram com a presença dos missionários, mas continuaram com as suas tradições de xamanismo e pajelança (Fogtman, 1979, p. 8).

A história dos Wai Wai está dividida, portanto, em antes e depois do contato com os missionários americanos que atuavam na Missão Evangélica na Amazônia (MEVA), que pelos registros escritos dão indícios de serem os primeiros *karaywa* a entrarem em contato com os Wai Wai durante a missão evangélica nessa região.

---

<sup>43</sup> Extinção quase certa (Fogtman, 1979, p. 6).

Antes do contato com os missionários americanos, os Wai Wai viviam dispersos e ocupavam as duas aldeias *Kanaxen e Kahxiymo*; habitavam, portanto, duas diferentes aldeias em lugares não muito distantes e tinham outro tipo de organização social. Nessa época, os Wai Wai tinham o cacique *Ewka* como líder na Aldeia *Kanaxen*. *Ewka* (figura 15) era também líder espiritual do povo Wai Wai, responsável pela conexão que interligava o mundo natural e o sobrenatural do seu povo. Por meio desse contato, ele recebia conhecimentos dos espíritos do mato direcionados para curar doenças e outros ensinamentos que ajudavam na organização social dos Wai Wai.

**Figura 15** – Foto de Ewka (Xamã Wai Wai)



Fonte: Walter Powci Wai Wai (2017).

O livro “O Pajé de Cristo”, escrito por Homer E. Dowdy (1997), conta a história da conversão de *Ewka* à religião evangélica. O relato do contato dos missionários com os povos indígenas da fronteira Amazônica é narrado nessa obra como um “acontecimento fantástico”. A “revolução pacífica”, conforme destacado no livro, mostra a experiência da atuação missionária ao adentrar a cultura Wai Wai, nas suas crenças, valores e costumes. Esse livro foi traduzido para a língua portuguesa como forma de expandir os feitos da evangelização entre os indígenas que viviam em regiões de fronteira da Amazônia. No seu prefácio, Milton Camargo (1997, p. 6) destaca:

O Pajé de Cristo é uma réplica insofismável a todos aqueles que consideram a cultura como um bem intocável, um tabu, em que ninguém deve interferir, nem Deus. É difícil ler estas páginas e não chegar à conclusão de que uma cultura sem o Deus vivo e não decorativo, é uma incultura, é barbarismo, é cegueira diante da vida, no que tem de melhor, de luz, de alegria e de esperança.

O Pajé de Cristo é uma obra que enaltece os feitos da missão evangélica entre os Wai Wai. O processo de transformação cultural que se inicia com a conversão do cacique e xamã Ewka é destacado nessa obra como o grande feito da missão dos evangélicos americanos. Além de abandonar a crença nos espíritos da floresta e converter-se ao cristianismo evangélico, o líder dos Wai Wai, ao ser convencido pelo discurso doutrinário cristão, também ajudou os missionários na conversão do seu povo com pregações do evangelho e, por ser uma importante liderança do seu povo, contribuiu para que os missionários alcançassem a conversão dos demais Wai Wai da aldeia, conforme destacado:

A história de como Eucá<sup>44</sup> e seu povo trocou o medo trocaram o medo pela fé em Cristo poderia ser contada de diversas perspectivas; por exemplo, da dos missionários que viveram mais de doze anos entre eles. Eu preferi contá-la do ponto de vista dos próprios uai-uai<sup>45</sup>, especialmente pela experiência de seu cacique. O testemunho de Eucá e de seu povo para com a graça de Deus são testemunhos vivos da dedicação e habilidade daqueles que trouxeram as boas-novas sobre Deus às selvas da Guiana Inglesa (Dowdy, 1993, p. 6).

Os missionários sabiam que o processo de conversão dos Wai Wai tinha que começar pelo líder maior, Ewka. Sua representatividade, sua liderança como protetor do seu povo e sua posição de mensageiro das conexões com os espíritos e seus rituais xamânicos para curar os doentes o tornavam diferente dos demais Wai Wai. Os americanos sabiam que a redenção de Ewka significava a de todo o povo Wai Wai, então o objetivo principal foi converter o grande líder, conforme destaca Homer E. Dowdy (1993, p. 6) :

Por meio de certas intervenções inexplicáveis, finalmente, os missionários concluíram que, se quisessem ganhar o povo, teriam de começar alcançando os homens e, por meio deles, as mulheres, as crianças. A prova de estar certo, este meio diferente de aproximação, veio muitas vezes nos meses seguintes, a começar pela conversão do mais improvável homem da tribo.

Contudo, o contato com os missionários tornou Ewka evangélico e a conexão com o mundo sobrenatural, uma das fontes de saberes dos Wai Wai, foi interrompida. Geograficamente, a Aldeia *Kahxiymo* estava localizada na parte da fronteira do Brasil com a Guiana. Nessa época, as duas aldeias eram ocupadas apenas por Wai Wai; a transformação e a

<sup>44</sup> Mantivemos a forma de escrita do livro.

<sup>45</sup> Mantivemos a forma de escrita do livro.

fusão de povos ocorreram somente após o contato com os missionários americanos, o que promoveu, inclusive, integração dos Wai Wai com outros povos, formando grandes aglomerados.

Por morarem em locais distantes e com escassez de alimentos, os Wai Wai se deslocavam para espaços onde fosse mais favorável encontrar alimentos para garantir sua sobrevivência. Nesse período, eles abandonavam temporariamente suas aldeias, mas depois retornavam e as ocupavam novamente. Nessa época, os Wai Wai estabeleceram vastas redes de contato com indígenas das fronteiras entre Brasil, Guiana e povos vizinhos. Essa relação, chamada por Howard (1993) de “intertribal”, resultou em nova organização social dos Wai Wai.

A história antiga dos Wai Wai, antes do contato com missionários evangélicos americanos, inclui a conversão de Ewka, contada por Dowdy (1997), que relata, entre outras coisas, a atuação dos missionários no processo de evangelização não só de Ewka, mas de todo o povo Wai Wai, que foi convertendo-se gradativamente:

Por meio de certas intervenções inexplicáveis, finalmente os missionários concluíram que, se quisessem ganhar o povo, teriam de começar alcançando os homens e, por meio deles, as mulheres e crianças. A prova de estar certo, era meio diferente da aproximação, veio muitas vezes nos meses seguintes, a começar com a conversão do mais improvável homem da tribo. Esta e outras conversões – algumas reconhecidas apenas tardiamente como direção de Deus – vieram pela oração. Um homem começou a orar pelos uai-uais em 1926, quando, para o mundo, essa tribo era somente o nome listado nos jornais embolorados dos exploradores do século dezanove. Ajudar a revelar o poder de Deus a esse povo foi a preocupação de cristãos na América, Grã-Bretanha, e outros lugares – de parentes, amigos pessoais, igrejas de origem dos missionários, e suas entidades mantenedoras, e da Missão Evangélica na Amazônia (MEVA) (Dowdy, 1997, p. 10).

O livro descreve com detalhes o processo de evangelização do líder dos Wai Wai, Ewka. As narrativas de convencimento e o processo de catequização para a conversão de todo o povo Wai Wai ao cristianismo evangélico são justificadas por discursos pejorativos em relação aos Wai Wai, conforme destacado:

Pouco se conhecia sobre essa tribo, exceto que suas aldeias se esparramavam na fronteira do Brasil com a Guiana Inglesa numa impenetrável floresta. Um explorador fortuito que tivera um rápido contato com os uai-uais, os descrevera como sendo “um povo imundo e com muitos cachorros” (Dowdy, 1997, p. 50).

Antes do contato com os americanos, os Wai Wai na Aldeia *Kanaxen* viviam de forma livre, sem interferências no seu modo de organizar e viver. Mapuera, a principal aldeia, configurava-se como um local menos povoado, espaçoso e organizado socialmente, sem

interferências ou mudanças resultantes do contato com os *karaywa*. A mudança na sua organização social resultou no processo chamado por Catherine Howard (2001) de *waiwainização*. Esse termo se refere ao processo de transformações culturais a partir da interferência dos missionários americanos. Sobre essa terminologia, Walter Powci Wai Wai (2017, p. 24) afirma que:

Os Waiwai foram transformados pelos missionários. Foram reunidos vários povos indígenas da Amazônia para morar todos juntos. Os povos foram “Waiwainizados”. [...] Em nossa língua, dizemos Waiwai me que em português significa “colocar Waiwai dentro da pessoa”. Atualmente todos esses povos se chamam povo Waiwai na aldeia Mapuera.

O fenômeno da “waiwainização” resultou no aglomerado de diferentes povos. O contato interétnico transformou a realidade dos Wai Wai, “um grupo *Karib*, vivia disperso na região fronteira entre o Brasil e a Guiana, nas cabeceiras dos rios Essequibo e Mapuera” (Caixeta de Queiroz, 1997, p. 5).

A waiwainização, conceito dado pela antropóloga Catherine Howard (2001), é uma referência importante para entendermos que, quando nos referimos aos Wai Wai, não estamos tratando de um único povo, e sim de um coletivo de povos, caracterizado por misturas multiétnicas, conforme destacam Jaime Xamen Wai Wai e Caixeta de Queiroz (2024, p. 3):

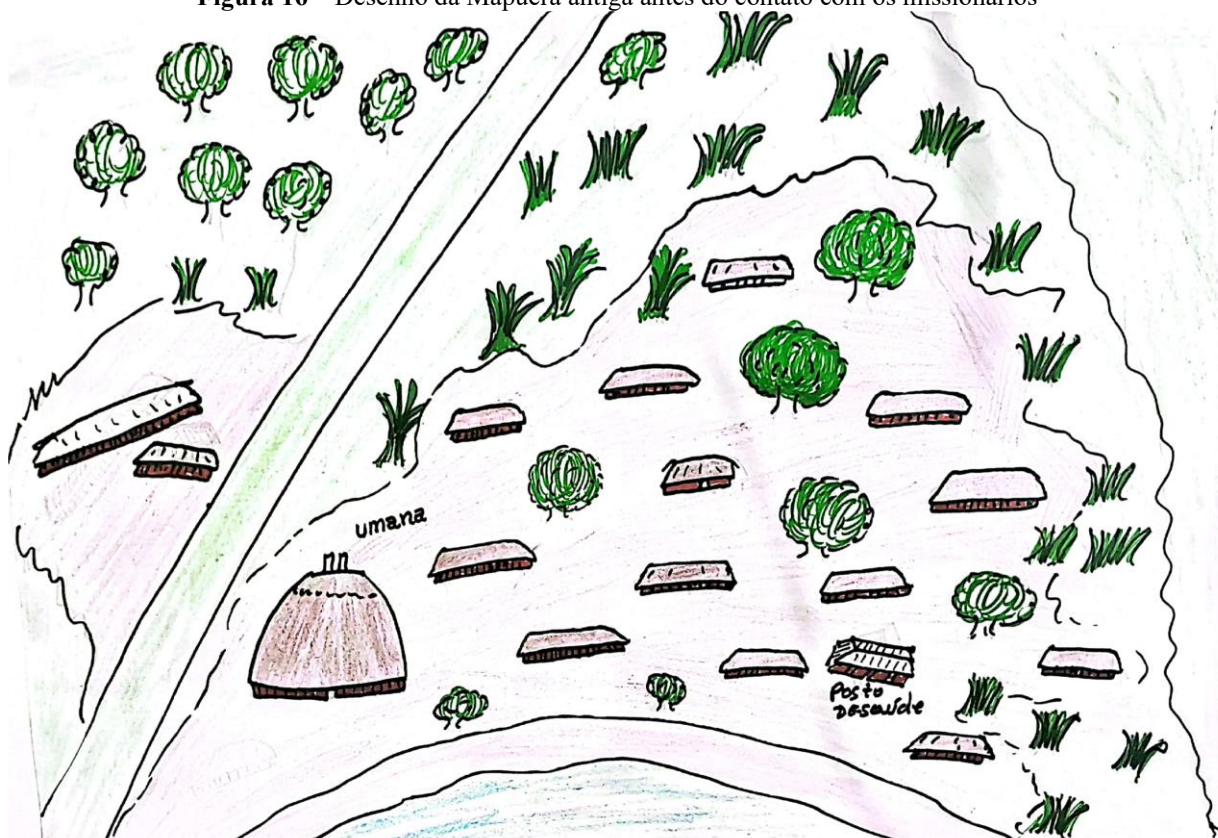
Na verdade, aquilo que chamamos de Wai Wai é uma mistura de vários grupos que viviam em contato, porém relativamente distantes antes da chegada na região, na década de 1950, de missionários protestantes americanos, quando houve um processo de atração da maioria desses grupos para a missão Kanaxen no sul da Guiana, acompanhado pela tradução da Bíblia para a língua wai wai e, por isso, ocorreu um fenômeno denominado pela antropóloga Catherine Howard (2001) de “waiwainização” dessa região multiétnica e multilinguística. Portanto, os Wai Wai são povos misturados (*etícehwre*), entre os quais ainda hoje podemos ver diferenciações (de acordo com a origem territorial, o dialeto e certos traços culturais) se manifestarem e serem nomeadas por outros etnônimos ou por localidades (aldeias ou bairros de habitação): Xerew, Katwena, Hixkaryana, Mawayana, Karapawyana, dentre outros. Originalmente todos esses grupos são falantes de línguas da família caribe, mas há entre eles falantes de uma língua aruaque, aquela dos Mawayana. Porém, hoje em dia, somente as pessoas bem velhas falam esta língua aruaque, já que a língua wai wai se tornou hegemônica e englobou outros dialetos ou línguas. De qualquer forma, neste contexto, o que chamamos de língua wai wai hoje em dia é uma mistura desses outros dialetos ou línguas.

Importante destacar que, antes da chegada dos missionários evangélicos, os Wai Wai viviam em aldeias distantes, porém não totalmente isolados, pois mantinham contato com os outros povos indígenas a partir de relações interétnicas resultantes da migração desses grupos para a região da Guiana.

O modo de vida antigo dos Wai Wai sofreu modificações cotidianas e a relação e as trocas com os povos das fronteiras, sobretudo com os da Guiana, intensificaram-se e trouxeram influências espaciais, sociais, culturais, comportamentais e linguísticas. Os Mawayana, por exemplo, que passaram a compor o coletivo de povos Wai Wai, são falantes de língua Aruak, diferente da língua falada pelos Wai Wai, da família linguística *karib*.

Os processos migratórios dos Wai Wai, juntando-se aos outros povos, elevaram o número de pessoas e aldeias instaladas às margens do rio Trombetas, sobretudo a Aldeia Mapuera, destacada na figura 16 como um local pouco povoado. No desenho da Mapuera antiga, conforme descreveu Wilson Wai Wai (2023), observamos o número pequeno de casas, distribuídas de forma espaçosa entre as árvores. A casa grande (*umana*), local para as celebrações coletivas dos Wai Wai, aparece em destaque, uma simbologia para eles.

Figura 16 – Desenho da Mapuera antiga antes do contato com os missionários



Fonte: Desenho elaborado por Wilson Wai Wai (2023).

O Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) do Território *Wayamu*, realizado em 2019 pelo Instituto de Pesquisa e Formação Indígena (Instituto Iepé, 2021a), constatou que a população residente nas margens do rio Mapuera está entre 1.720 e 1.890 pessoas. O estudo

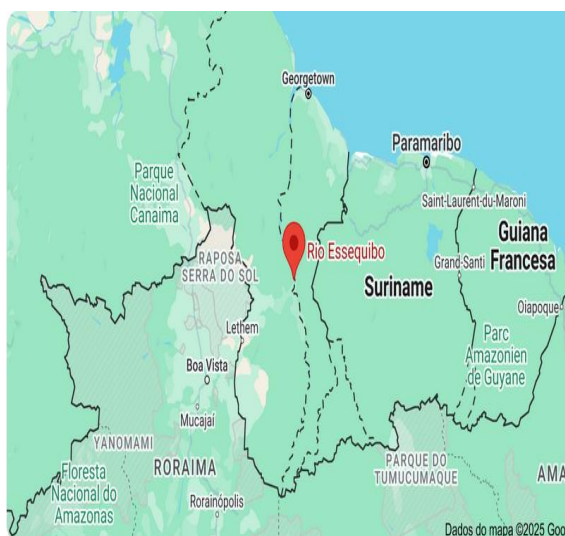
mostrou também que essas pessoas estão distribuídas nas 15 (quinze) aldeias constituídas nessa área geográfica do rio Mapuera.

De acordo com Jaime Xamen Wai Wai e Caixeta de Queiroz, a população Wai Wai está localizada também em outras aldeias, estados e fronteiras:

Há ainda uma população wai wai vivendo em três aldeias da TI WaiWái (estado de Roraima), num total de aproximadamente 410 pessoas. Por fim, nas duas aldeias do sul da Guiana, no final da primeira década dos anos 2000, havia cerca de 275 pessoas (Alemán 2011, 221). Portanto, contamos hoje uma população wai wai aproximada de 3.100, vivendo em 31 aldeias, a maioria do lado brasileiro (nos estados do Pará e Roraima) e uma terceira parte, menor, no Suriname (Jaime Xamen Wai Wai; Caixeta de Queiroz, 2023, p. 3).

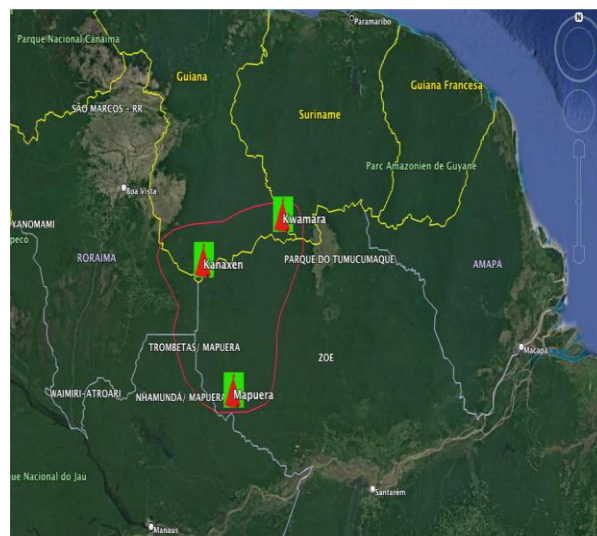
A dispersão dos Wai Wai pelo rio Essequibo (mapa 8) nas aldeias localizadas na fronteira com o Brasil (mapa 9) fez com que a população dos Wai Wai se aglomerasse em território brasileiro, especificamente no estado do Pará, e formasse a expressiva população existente.

**Mapa 8** – Rio Essequibo



Fonte: Google maps (2024).

**Mapa 9** – Aldeias habitadas pelos Wai Wai na fronteira



Fonte: Roque Wai Wai (2020).

As relações com as fronteiras trouxeram modificações à cultura dos Wai Wai, mas foi o contato com missionários americanos que provocou maiores e intensas transformações na organização social mais profunda, conforme registrado nos trabalhos produzidos pelos próprios Wai Wai, que buscam, através da memória dos anciões das aldeias, contar sua história antiga e as transformações pelas quais passaram.

Sobre isto, o antropólogo Walter Powci Wai Wai destaca que “a aldeia Mapuera recebeu várias etnias, e foi assim que os povos começaram se misturar com outras etnias”.

Ressalta ainda que a mudança do nome da aldeia, ocupada pelo aglomerado de povos, entre eles os Wai Wai, é resultado da entrada dos missionários nesse território. Ele define como tranquila a vida dos Wai Wai antes da chegada dos americanos: “Povo Waiwai viveu assim muito tempo. Viviam tranquilamente na época que não tinha contato com os brancos” (Walter Wai Wai, 2017, p. 11).

Walter Powci Wai Wai (2017, p. 9) escreve ainda que tempos atrás “o povo Wai Wai vivia de caça, pesca e cultivo de mandioca, cana de açúcar, batata-doce, cará, abacaxi, banana etc.”. Produziam suas próprias bebidas, praticavam seus rituais e tinham seu próprio calendário. Contudo, com a chegada dos missionários, por volta de 1950, que foram levados até a aldeia dos Wai Wai por “dois wapixanas, chamados Tamaxi e Cari”, conforme destaca Jaime Xamen Wai Wai (2017, p. 37), algumas mudanças ocorreram e refletem, atualmente, no modo de vida e na cultura do povo Wai Wai. Walter (2017) escreveu como foi a chegada dos missionários americanos na aldeia dos Wai Wai. Segundo ele:

Por volta dos anos 1950 os missionários chegaram na aldeia Kanaxen. Os Waiwai não esperavam a chegada dos brancos (karaywa). Os mais antigos contam como foi a chegada dos Missionários. Num dia um avião passou próximo da aldeia. No dia seguinte eles vieram pelo rio acompanhado de Wapixana. Os Wapixanas são um povo indígena que tradicionalmente fica no leste de Roraima na fronteira entre o Brasil e a Guiana, e constituem a maior população falante de Aruak no norte amazônico. Esse povo tinha contatos com Waiwai e trocavam vários objetos entre si (Walter Powci Wai Wai, 2017, p. 12).

Os Wai Wai tinham modo próprio de viver e de organizar-se, realizavam casamentos interétnicos; os homens podiam casar-se com até três mulheres, dividiam o mesmo espaço e viviam de forma pacífica. Nessa época, eles moravam todos na mesma casa grande, e cada povo possuía uma roça. Pelo que entendemos, a partir do escrito de Roque Yaxikma Wai Wai, a roça era uma espécie de divisão entre os grupos:

Antigamente as aldeias dos povos Wai Wai eram muito diferentes de hoje em dia. Era só uma casa grande. Todos moravam dentro dessa casa. As roças deles eram assim também: todos iam roçar. O trabalho era o de derrubar, plantar e colher. Assim viviam antigamente. Atualmente não se vive mais como antes. Naquela época eram separados: cada família possuía uma roça (Roque Yaxikma Wai Wai, 2018, p. 11).

As crenças dos Wai Wai também sofreram modificações com a inserção da missão evangélica. As práticas e os rituais xamânicos como o *Yamo*, por exemplo, foram substituídas por cerimônias da religião evangélica; a tradução da Bíblia na língua Wai Wai foi outro grande trunfo usado para a evangelização religiosa, depois da conversão de Ewka. Sobre esse período, o arqueólogo Roque Wai Wai (2018, p. 14) afirma: “O povo Wai Wai foi evangelizado pelos

missionários norte-americanos. Nesta ocasião, aos poucos, eles foram batizados pelos missionários, que começaram a promover uma grande mudança na tradição da religião indígena”.

Com a decisão de Ewka de tornar-se evangélico, as crenças dos Wai Wai deixaram de existir. Uma parte da história e da identidade se “apagou”, com chances remotas de ser resgatada, pois, na atualidade, os povos da Mapuera são quase que majoritariamente evangélicos, mantendo a decisão tomada no início do contato com os americanos, sem resistirem ao colonialismo imposto. Vejamos:

O xamã Ewká (*yaskomo*) era muito importante para os Waiwai naquela época. Todos Waiwai acreditavam no espírito do *kworokyam*. Esse espírito é hoje em dia entendido como “mau”. Mas naquela época a crença era diferente. Assim que as pessoas adoeciam todos os Waiwai pensavam que era somente feitiço, por isso que eles levavam a pessoa doente na casa do xamã para curar. O xamã *yaskomo* tinha uma pequena bolsa (*pakara*), feita de palha e que em geral com arte do desenho de *yíhyasirí*, acendido ao xamã. Era dentro desta bolsa que estavam as (*nokwa*), pedras que os xamãs usavam para realizar curas de pessoas doentes. O tabaco também fazia parte desses instrumentos rituais (Roque Yaxikma Wai Wai, 2018, p. 14).

A evangelização faz parte da vida dos Wai Wai, desde a educação escolar às celebrações evangélicas, realizadas na igreja construída na aldeia e na Casa Grande (*Umana*), antes usada para fazer festas e rituais, hoje utilizada como um espaço utilizado para reuniões, assembleias e também para as festas em que se precise reunir muitas pessoas. A figura 17 busca ilustrar essa realidade.

**Figura 17** – Desenho da celebração evangélica na Aldeia Mapuera



Fonte: Desenho elaborado por Airtton Wai Wai (2024).

A inserção da evangelização na educação foi tema do TCC de Zena Seina Wai Wai, com o título “Evangelização na alfabetização indígena: um estudo de caso da escola Wai Wai” e defendido em 2018. Nesse trabalho ela demonstrou o espaço que a evangelização ocupa na alfabetização dos Wai Wai na terra indígena Trombetas-Mapuera”. Zena (2018, p. 9) relata que “a escola usa como recurso principalmente a bíblia e os cânticos religiosos evangélicos como práticas de leitura e escrita para os jovens alunos. A bíblia e os cânticos têm traduzidas na língua Wai Wai, em português também”.

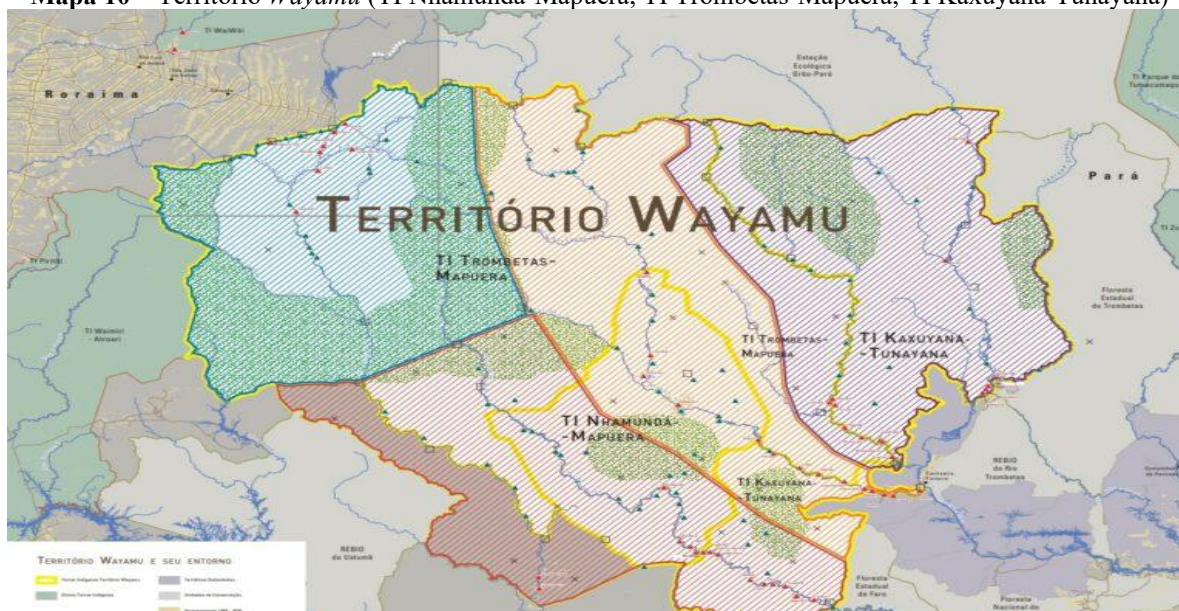
O espaço geográfico do Território *Wayamu* compreende uma extensa área territorial dos estados do Pará, do Amazonas e de Roraima. Essa área é uma extensa reserva indígena que guarda patrimônios culturais de muitos povos que, em função de contatos interétnicos, passaram a dividir espaços, relações e formas de convivências.

Vivíamos e continuamos vivendo espalhados nessa grande porção de terra, de floresta e nos rios, usados e manejados por nossos parentes; região rica de todo tipo de plantas e de animais. Assim é o nosso Território Wayamu. Aqui queremos viver bem no presente e no futuro. Queremos guardá-lo e protegê-lo para os nossos filhos e para os filhos dos nossos filhos (Protocolo Wayamu, 2020, p. 12).

As aldeias que compõem o Território *Wayamu* mostram uma ocupação tradicionalmente significativa e relevância quanto a sua espacialidade, alterada em decorrência do contato com o branco. O coletivo de povos presente nesse território busca resguardar sua língua, cultura e suas formas de organização social. Apesar das alterações que sofreram depois do contato com os

*karaywa*, eles buscam preservar suas histórias, não como povos isolados, mas como nativos que, embora estejam em contato mais próximo com a sociedade não indígena, buscam manter suas tradições.

**Mapa 10** – Território *Wayamu* (TI Nhamundá-Mapuera, TI Trombetas-Mapuera, TI Kaxuyana-Tunayana)



Fonte: Instituto Iepé (2021b).

De forma coletiva, os povos residentes nesse território buscam melhores condições para viver de forma digna, sobretudo internamente, conforme destacado no texto do PGTA do Território *Wayamu* (Instituto Iepé, 2021a) e Protocolos Próprios de Consulta e Consentimento Prévio dos povos indígenas desse território construído coletivamente.

Em 2018, os povos residentes nesse território deram início às reuniões para elaboração de seus Protocolos de Consulta e Consentimento Prévio, que, entre outros objetivos, visavam a garantir a segurança, o modo de vida de seus habitantes e a demarcação e a homologação territorial de povos que compõem esse território e que ainda não têm suas terras homologadas. Em 2024, o processo com a solicitação de homologação da Terra Indígena Kaxuyana-Tunayana, pertencente a esse território, obteve avanços na tramitação para que essa terra indígena fosse oficialmente homologada pelo governo federal.

Os Wai Wai residem em região de fronteira entre Brasil, Guiana e o Suriname. Em relação ao território brasileiro, os Wai Wai residem em três estados específicos do Brasil, conforme mencionam Martins e Bonfim (2020, p. 4):

O espaço oficialmente reconhecido e demarcado do povo Wai Wai no Brasil está em Terras Indígenas que abrangem parte dos estados do Amazonas, Pará e Roraima. A demarcação se comporta da seguinte forma: TI Wai Wai (RR), no sudeste de Roraima;

TI Nhamundá 2-Mapuera (AM/PA), no noroeste do Pará e norte do Amazonas; e a TI Trombetas-Mapuera (AM/RR/PA), que abrange uma grande área entre o extremo sul de Roraima, o extremo norte do Amazonas e o noroeste do Pará.

Para compreender a forma como ocorreu a concentração e expansão dos Wai Wai pelos três estados da região Norte do Brasil, bem como a ocupação humana e espacial, buscamos informações nas próprias fontes dos Wai Wai para entender o processo histórico de contato dos Wai Wai, que resultou em divisões e formação de novos povoados.

No estado do Pará, as Terras Indígenas (TI) Trombetas-Mapuera, Nhamundá-Mapuera e Kaxuyana-Tunayana são ocupadas pelos Wai Wai e por outros povos com os quais eles dividem territorialmente esse espaço.

As relações de contatos, sobretudo os ocorridos por meio de casamentos, são uma das características que nos ajudam a compreender a fusão interétnica atualmente representada por muitas famílias Wai Wai.

No estado do Pará, a terra indígena Wai Wai está localizada às margens do rio Mapuera e pertence ao município de Oriximiná, compondo um conjunto de povos e aldeias, entre elas: Bateria, Pomkuru, Tamyuru, Placas, Paraíso, Inajá, Takará, Kwanamari, Mapium, Passará, Yawará, Tawaná, Santidade, Chapéu, Kaspakuru, Turuni, Ayaramã, que compartilham esse território da Amazônia brasileira, construindo seus espaços, organizando suas formas de vida, seus movimentos políticos e sociais.

**Mapa 11** – Terras Indígenas que compõem o Território *Wayamu*



**Fonte:** Protocolo de consulta *Wayamu* (2020, p. 33).

A imagem das Terras Indígenas (TI), mapa 11, ajuda a visualizar a localização territorial dos Wai Wai nas bacias dos rios Mapuera, Trombetas e Nhamundá, contudo esse local nem sempre foi definitivo, pois a relação dos Wai Wai com outros povos e territórios faz parte da tradição de migração desse povo.

Quando pensamos em ilustrar a Aldeia Mapuera antes e depois do contato com os missionários americanos, através da imagem de mapas, compreendemos que essa visão seria melhor representada por um nativo. Registrar o pensamento e a linguagem indígenas por meio de desenhos seria uma forma de também visibilizar suas vozes para dentro deste estudo e torná-los visíveis científica e academicamente.

Entender o presente a partir das memórias do passado é uma característica de muitas tradições. O escritor, filósofo e poeta Antônio Bispo dos Santos (Nego Bispo) escreveu no seu livro “Colonização, quilombos: modos e significados” que “o presente atua como interlocutor do passado e, conseqüentemente, como locutor do futuro” (Santos, 2015, p. 11).

Na cultura Wai Wai, o passado está nas histórias orais e escritas que marcam as divisões cronológicas do tempo. Sobre isto, Roque Wai Wai (2022, p. 36) afirma:

É importante dizer uma palavra sobre o que compreendemos entre os Wai Wai como "história", isso que os brancos chamam de mitos, mas que, para nós, são histórias verdadeiras vividas pelos nossos antepassados. Na língua wai wai, há três<sup>46</sup> termos para nos referirmos ao passado:

- ✓ *Pahxantho yehtopo* (*pahxantho* = passado antigo; *yehtopo* = história): um tempo muito antigo, ancestral, no qual os personagens da história são conhecidos só de "ouvir falar";
- ✓ *Pahxa Ehtoponhîrî Komo* (*pahxa* = passado; *ehtopnhîrî* = história; *komo* = povo): história que se passou num tempo anterior, num passado relativamente distante, mas na qual se pode localizar o povo e o lugar (por exemplo, o tempo de uma festa que acontecia entre os meus pais ou avós);
- ✓ *Amna ponho* (*amna* = nós; *ponho* = passado): um evento do qual participamos e podemos relatar, por exemplo, *amna totoponho* quer dizer "a viagem que fizemos";
- ✓ *Orotono yehtopo* (*oroto* = agora; *yehtopo* = história). A história ou o relato do que está acontecendo (Roque Wai Wai, 2022, p. 36).

Entre os povos que dividem espaço com os Wai Wai na Aldeia Mapuera estão: Hiskaryana, Tunayana, Katuena, Tiriyó, Xereu, Manawana e Kaxuyana. Na sua dissertação de mestrado, Roque Wai Wai (2022) descreveu os movimentos ocorridos que (re)configuraram o perfil dessa grande aldeia, além de agregar vários povos que estabeleceram relações étnicas e interétnicas no mesmo território.

---

<sup>46</sup> Roque menciona três, mas apresenta quatro termos para os Wai Wai se referirem ao passado.

O desenho da Aldeia Mapuera atual (figura 18), conforme Wilson Wai Wai (2024), ilustra um novo formato de habitação dos Wai Wai, bem diferente do passado. O aglomerado de povos fixou fusões a partir dos casamentos, das manifestações religiosas e linguísticas. Enfim, redefiniram novas relações de contato e vivências entre grupos e subgrupos, unidades sociais pertencentes à mesma coletividade.

**Figura 18** – Desenho A da Aldeia Mapuera atual demonstrada pelo olhar dos Wai Wai



Fonte: Desenho elaborado por Wilson Wai Wai (2024).

Ao ler o livro “Habitações Indígenas”, de Sylvia Caiuby Novaes (1983), constatamos que retratar suas aldeias é uma característica comum entre os povos indígenas, contudo, não é uma especificidade dos Wai Wai. A autora destaca: “Percebe-se que, para os vários grupos

indígenas, não é a casa o ponto de referência a ser tomado para a elaboração da identidade, mas sim um espaço mais amplo e que, em geral, é a aldeia” (Novaes, 1983, p. 16).

O retrato da Mapuera pós-contato, já bastante povoada, foi também destacado no TCC de Beni Wai Wai, defendido em 2019. No seu trabalho de pesquisa, Beni deu ênfase à coletividade de povos existentes na Mapuera. A figura 19 mostra a representação gráfica da Aldeia Mapuera no olhar de um Wai Wai.

**Figura 19** – Desenho B da Aldeia Mapuera atual demonstrada pelo olhar dos Wai Wai



Fonte: Beni Wai Wai (2019).

Durante o estudo e as pesquisas que realizamos, observamos que os Wai Wai gostam bastante de contar e de desenhar a Aldeia Mapuera e a sua composição pluriétnica. Por esta razão, utilizamos esse recurso semiótico explorando as possibilidades da relação muito frequente entre palavra e imagem.

O desenho elaborado por Beni (2019) da Aldeia Mapuera atual dá destaque às estruturas físicas que a identificam atualmente. Na legenda, ele destaca: a Casa Grande (1), onde são realizadas festas, comemorações, assembleias e outros eventos importantes; a Igreja (2), construída a partir da inserção dos missionários americanos (essa igreja está localizada no centro da aldeia, desempenha, portanto, uma importante função entre o coletivo de povos); a Escola (3), única da aldeia, onde funcionam o ensino fundamental e o ensino médio; a pista de avião (4), utilizada para pouso de aviões de pequeno porte, quando há situações emergenciais,

principalmente relacionadas às questões de saúde, quando as pessoas da comunidade precisam ser levadas para tratamentos em Oriximiná ou outra cidade da região; o posto de saúde (5), onde as pessoas recebem atendimento e nele se desempenham atividades administrativas de atendimento aos indígenas e não indígenas; o campo de futebol (6), que é um local de lazer dos moradores; a caixa da água (7) que abastece toda a aldeia, fornecendo água para beber, cozinhar e outras necessidades; a canoa (8) é um meio de transporte bastante utilizado na aldeia e serve para levar as pessoas para pescar, caçar e também para transportar as pessoas na compra de seus alimentos; a casa dos professores (9), local onde residem os professores não indígenas que trabalham na escola da aldeia.

Beni (2019) identificou pelas cores das casas os povos residentes na Aldeia Mapuera. As casas azuis representam os indígenas Katuwena. Segundo ele, os Katuwena vieram de lugares muito distantes e encontraram os Wai Wai. Desse encontro resultaram relações interétnicas, como os casamentos, por exemplo. As casas de cor vermelha são ocupadas por Wai Wai, Hiskariyana e Mawayna. Nas casas amarelas também residem os Wai Wai. As casas na cor preta representam os Xerew, que vieram de muito longe junto com Wai Wai e fizeram a nova aldeia. E, por fim, as casas brancas, onde residem os Tiriyó.

Os desenhos elaborados pelos Wai Wai nos ajudaram a compreender a influência da atuação dos missionários evangélicos na sua organização social e em seu território, sobretudo a divisão da Aldeia Mapuera em bairros, uma característica da organização social dos *karaywa*.

Se por um lado a trajetória do contato dos Wai Wai com os cristãos evangélicos não resultou na interação social entre diferentes povos indígenas, por outro é importante anunciar as consequências prejudiciais desse contato, como destacado por Otekimi Wai Wai (2021, p. 20) no seu TCC.

Os Wai Wai teriam quase sido dizimados pelas doenças trazidas pela colonização de missionários e pelas guerras tribais entre os Parukoto causado por causa das áreas/território, o que teria incentivado mais os casamentos como uma estratégia com outros povos como um meio de sobrevivência. Isso, fez com que os Wai Wai se aproximassem intensamente de outros povos da região visando arranjar casamentos, como os Mawayana, Katuena, Hixkaryana, Xereu, Tiriyó, Wapichana, dentre outros, entretanto, nem sempre os casamentos eram realizados com aprovação. Mais tarde, o casamento com mulheres desses outros povos se tornou comum. Assim, as aldeias se tornaram compostas por diversos grupos de etnias diferentes.

Apesar das transformações culturais resultantes do contato com outros povos e também com os missionários, conforme destacado por Otekmi (2021), não concebemos essa modificação como categorias de um “apagamento” ou “esquecimento” coletivo da história dos Wai Wai, pois seus conhecimentos e saberes continuam sendo registrados, seja por meio da escrita ou da tradição oral, sendo esta última uma característica da cultura desse povo.

Na universidade, esses ensinamentos estão sendo divulgados por meio dos estudos acadêmicos de autoria dos próprios Wai Wai e também de autores *karaywa*. No contexto da Ufopa, os trabalhos produzidos têm sido importantes fontes para a compreensão das narrativas coletivas e colaborativas, uma vez que os Wai Wai escrevem a partir de seus conhecimentos ancestrais, que Jaime Xamen Wai Wai (2024, p. 6) chama de “primeiro olhar”. Na subseção seguinte observamos a presença dos Wai Wai na Ufopa, dando ênfase aos desafios de *Ser e Estar* na universidade.

### 3.2 Wai Wai na Ufopa: ser e estar na universidade

Para nós indígenas é difícil universidade. Eu sofri por causa de indígena não Wai Wai. Sofri racismo, preconceito. Elas falavam que não queria que eu ficasse no grupo delas porque eu sou Wai Wai. [...] na hora da apresentação sempre pegavam quem falava bem português. A gente ficava excluído. Ai depois professora foi grossa com a gente. Ela disse” olha vocês têm que arrumar amigos, amizade (né) para eles ajudarem vocês. (Egressa do curso de Pedagogia/Ufopa/2018 – entrevista).

A citação que abre esta subseção mostra-nos um relato da experiência da vivência universitária que também nos possibilita refletir sobre que, apesar de termos avançado para receber os indígenas na Ufopa, ainda precisamos trabalhar no sentido de tornar esse espaço mais acolhedor em relação à diversidade indígena, compreendendo suas diferenças culturais, para que não sejam o motivo de seus sofrimentos.

Quando trouxemos essa problemática, não foi com o intuito de expor um sofrimento vivido, mas sim de pensar em mecanismos que tornem a vivência universitária mais saudável e menos traumática para os indígenas, especialmente para os não falantes da língua portuguesa, residentes em locais de fronteira e distantes de centros urbanos, como é o caso dos Wai Wai e de tantos outros indígenas que ingressam nos espaços educacionais.

Do quantitativo de Wai Wai que ingressaram na Ufopa desde o ano de 2012, dois deles continuaram sua formação acadêmica e concluíram seus cursos de mestrado em Antropologia (PPGAn) na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); posteriormente eles ingressaram no doutorado na mesma instituição, com curso em andamento. Dos demais, dois deles estão cursando mestrado na Ufopa, um no Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia e um no Programa de Pós-Graduação em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida (PPGSAQ).

A entrada desses egressos da Ufopa na pós-graduação *stricto sensu* tem vários significados, sobretudo para os próprios Wai Wai, que, apesar das barreiras, principalmente linguísticas, se propuseram a enfrentar os desafios de levar seus conhecimentos e saberes, sua

ciência para o mundo científico, infelizmente ainda predominado por cientistas, ideias, concepções e epistemologias não indígenas. Uma verdadeira ruptura epistemológica em processo!

Os Wai Wai pertencem a uma cultura peculiar que vai desde as relações, inter-relações, formas de organização, expressões linguísticas e maneira distinta de manifestar seus conhecimentos e saberes. Ao adentrar a história dos Wai Wai, confirmou-se a nossa concepção de quanto os conhecimentos e saberes indígenas são fontes que nos ajudam a compreendê-los, principalmente academicamente. Acessamos esses saberes até onde nos foi permitido, sem avançar para dimensões que os identificam nas suas particularidades.

Os primeiros indígenas Wai Wai ingressaram na Ufopa no ano de 2012 pelo Processo Seletivo Especial (PSE). Com a expansão das informações sobre a existência de um processo seletivo específico para ingresso de indígenas na Ufopa, povos de outras regiões e estados também buscaram participar desse processo seletivo na instituição. Os Wai Wai residentes na bacia dos rios Trombetas e Mapuera souberam da existência do processo seletivo diferenciado e começaram a interessar-se pelo ingresso no ensino superior na Ufopa.

No início, as informações sobre o PSE eram bastante confusas para os Wai Wai. Nesse período, eles recebiam informações repassadas por representantes das suas associações, por lideranças e também por professores da Ufopa, principalmente do Campus de Oriximiná, que, por estarem mais próximos dos Wai Wai, informavam sobre a existência do processo específico para indígenas nessa instituição.

Ao contar sua trajetória e vivência na Ufopa, Roque Wai Wai (2018) destaca como a informação sobre a existência de um processo seletivo especial indígena chegou até ele:

No final do ano de 2013, meu irmão mais velho me avisou da prova para o processo seletivo de indígenas na cidade de Santarém, Pará. Eu não sabia e nunca tinha ouvido falar antes sobre a universidade. [...] quando meu irmão disse-me que os resultados da prova só sairiam alguns dias depois, fiquei muito preocupado, pois meu português era muito rudimentar. Mesmo assim, passei na prova do processo seletivo indígena, fiquei muito feliz por me ingressar na universidade. [...] então para mim foi muito bom ter passado no processo seletivo e estudar em uma universidade, onde eu poderia aprofundar mais meus conhecimentos (Roque Wai Wai, 2018, p. 12).

Ainda sobre esse assunto, em entrevista em 2024, Beni Wai Wai também nos contou que ficou sabendo do PSE da Ufopa por meio das informações dadas pelo cacique. Também disse que, na época, foi o representante da Associação dos Povos Indígenas da Mapuera (Apim) que fez a sua inscrição no curso de Direito:

Naquela época, eu já estava terminando o Ensino Médio. A associação comunicou Cacique. Aí, Cacique foi lá na sala de aula e comunicou com os alunos. Quem quiser fazer Ufopa, explicou como é a situação da Ufopa e tem condição para chegar na cidade. Como eu queria vir na cidade, né? Eu fui lá, eu levei minha identidade e CPF com o Cacique. Aí, o Cacique falou para mim. Como ele podia me inscrever. Então, ele comunicou para a associação. A associação que me inscreveu (Beni Wai Wai, egresso, Antropologia/Ufopa/2019 – entrevista).

Beni (2024) nos disse que, ao chegar à Ufopa, sentiu muita dificuldade no curso de Direito, então veio a decisão de cursar Antropologia, motivado pela explicação de colegas de sala de aula durante a Formação Interdisciplinar 1 (F1), ofertada no Centro de Formação Interdisciplinar (CFI), os quais falaram um pouco sobre a Antropologia e o que ela estudava. As informações que ele recebeu na Ufopa e a memória das falas dos avós motivaram a sua escolha pela Antropologia, conforme destaca:

Foi um não indígena que me falou que conhecia indígena que fazia Antropologia. Ele disse que ele fazia também Antropologia. Ele falou como é a Antropologia. Aí que eu... chegou na minha cabeça a Antropologia. Quando eu estudava no F1, os professores falavam em Antropologia como que estudava os povos, como é aquilo. Então na minha cabeça chegou assim. Também na época, quando eu estava na aldeia meus avós contavam história. Na antropologia, eles contavam história. Mas, nessa época, não dava valor, porque eu não tinha conhecimento da antropologia (Beni Wai Wai, egresso, Antropologia/Ufopa/2019 – entrevista).

Para os Wai Wai, assim como para os demais indígenas bilíngues que ingressaram nos anos iniciais (2012 a 2015) na Ufopa, foi um período muito difícil em função da ausência de política pedagógica de acompanhamento ao discente durante o percurso acadêmico, e também de serviços de assistência estudantil que ajudariam a mantê-los na universidade, como o Restaurante Universitário, que só passou a funcionar no ano de 2020.

**Figura 20** –Restaurante Universitário – (RU/Ufopa/2025)



Fonte: Arquivo da pesquisadora (2024).

As dificuldades, principalmente em relação à compreensão da língua portuguesa, eram um dos principais desafios desses discentes, apesar do impacto e do choque cultural dos indígenas que, algumas vezes, geravam sofrimentos no ambiente acadêmico. Foi a partir da presença deles e de suas necessidades, durante a sua vivência acadêmica, que esta universidade avançou não somente na implementação de suas políticas, mas também na prática de dialogar com eles, considerando sua atenção para as necessidades específicas dos indígenas. Com eles, a instituição também aprende e, às vezes, muda sua lógica de convivência, de “ver” o outro.

A presença indígena na Ufopa é marcada não somente pelas perspectivas de fortalecimento da política afirmativa, que proporciona uma convivência inter e pluricultural nas relações entre indígenas e não indígenas. O acesso desses povos impactou a convivência entre indígenas e *karawya*. As divergências e as resistências decorrentes desse contato são ressurgências do “rizoma” (não tão profundo) do pensamento colonial e suas violências simbólicas, que permanecem na sociedade e se estendem ao espaço acadêmico.

De modo geral, o ingresso de indígenas na Ufopa foi ampliado desde o seu primeiro processo seletivo especial para os indígenas. Em relação aos Wai Wai, o gráfico 3 ilustra o quantitativo de indígenas dessa etnia que já ingressaram nessa instituição por meio do Processo Seletivo Especial Indígena (PSEI). O destaque na cor marrom mostra o quantitativo de ingressantes Wai Wai. No destaque branco estão os percentuais que evidenciam esse ingresso por ano. Por fim, na parte transparente estão os dados de ingresso de indígenas de outras etnias na Ufopa.

**Gráfico 3 – Quantitativo de Wai Wai ingressantes na Ufopa (2012-2024)**

Fonte: Elaborado por Ediclei Oliveira (2024), com base no Sigaa/Ufopa (2024).

Importa ressaltar que, apesar das especificidades dos Wai Wai em relação aos outros povos indígenas que ingressam na Ufopa, sobretudo no que tange às questões linguísticas, consideramos os percentuais destacados no gráfico 3 um número significativo em relação ao acesso desses indígenas à instituição, sendo que eles iniciaram seu ingresso em 2012, dois anos após a instalação dessa universidade na região.

Os dados do acesso dos Wai Wai ao campus-sede da Ufopa, em Santarém, e a dois outros campi regionais, revelam o quantitativo de indígenas que já ingressaram pelo PSEI desde a existência desse processo na Ufopa. Os números referentes aos Wai Wai, ilustrados no mapa 12, demonstram que, apesar das dificuldades desses indígenas, eles têm conseguido avançar no percurso acadêmico e concluído seus cursos, e alguns deram continuidade aos estudos na pós-graduação, ingressando em programas de mestrado e doutorado na Ufopa e em outras universidades.

**Mapa 12** – Distribuição dos indígenas Wai Wai por cursos de graduação na Ufopa (2023)

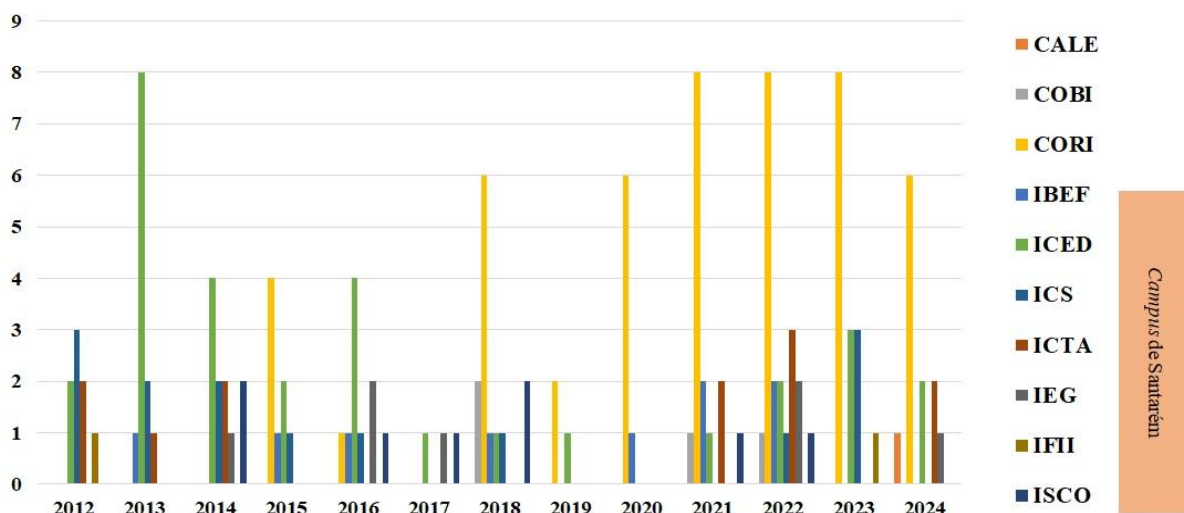
Fonte: Elaborado por Ediclei Oliveira (2024), com base no Sigaa/Ufopa (2024).

Embora localizada em uma região da Amazônia Brasileira constituída por muitos povos indígenas, comunidades ribeirinhas e demais populações tradicionais, a Ufopa não foge à regra de muitas outras universidades que ainda estão aprendendo como lidar com as diversidades étnicas e culturais presentes nos seus espaços, formando um conjunto de diversidade denominada por Hage (2005, p. 12) como uma “imensa pororoca multicultural”.

Em 2020, essa universidade foi classificada como a segunda<sup>47</sup>, em percentuais, no *ranking* das instituições públicas de ensino superior brasileiras com maior presença de estudantes indígenas matriculados nos seus cursos de graduação, conforme pesquisa realizada pela Universidade Federal de Roraima (UFRR), aumentando, assim, a sua responsabilidade social com os povos indígenas, sobretudo da Amazônia. Dentre esses indígenas, encontram-se os Wai Wai. No gráfico 4, observamos a evolução do ingresso destes na Ufopa em diferentes institutos do campus-sede (Santarém) e nos campi regionais (Oriximiná, Óbidos e Alenquer).

<sup>47</sup> **Fonte:** <http://ufrr.br/ultimas-noticias>. Acesso em: 30 set. 2020.

**Gráfico 4** – Demonstrativo de ingresso dos Wai Wai na Ufopa (2012-2024)



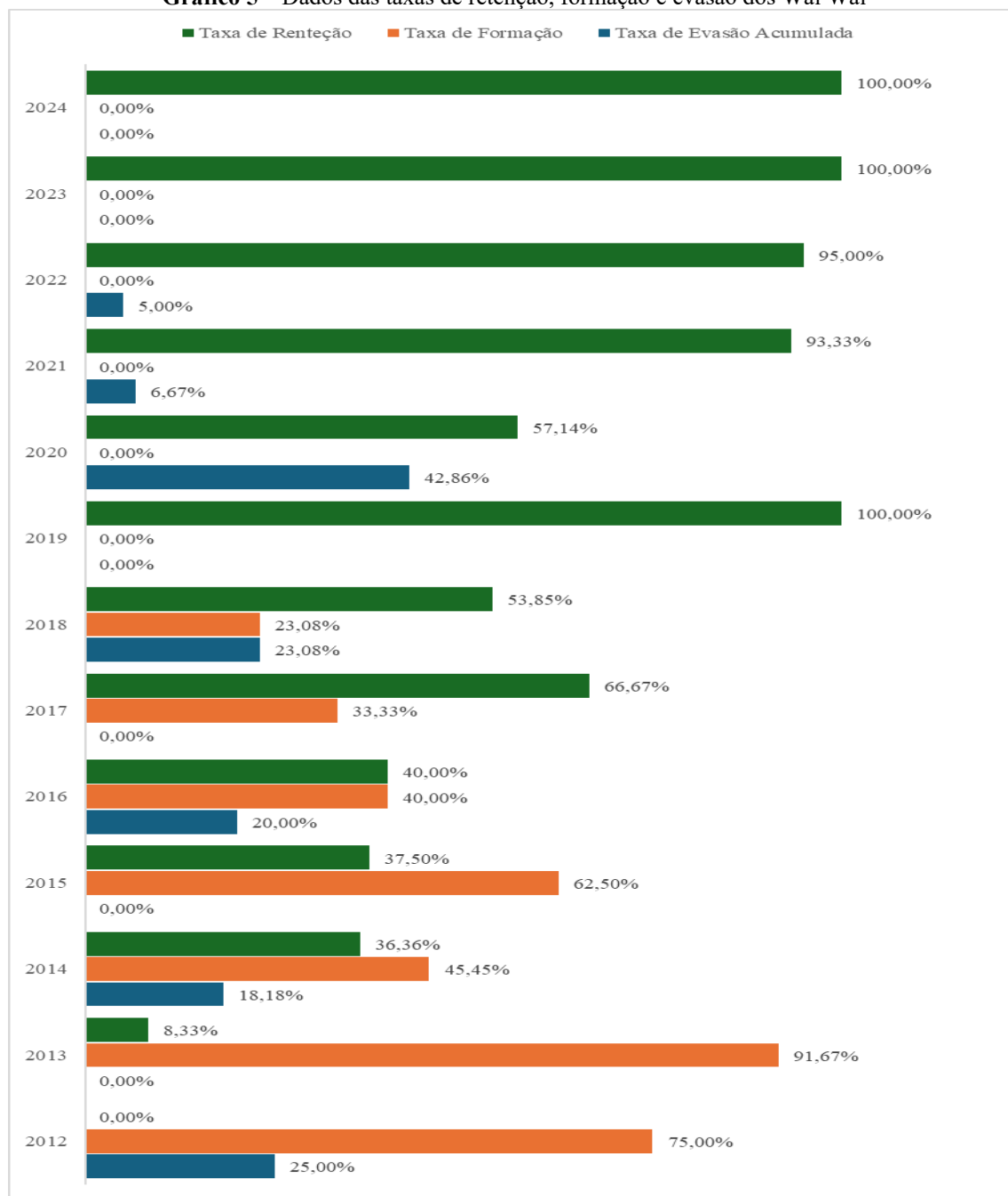
Fonte: Elaborado por Pereira (2025), a partir de relatório do Sigaa/Ufopa (2025).

O gráfico 4 traz um importante demonstrativo dos Wai Wai nos diferentes campi da Ufopa. A partir dele, observamos a evolução do seu acesso por ano de oferta de vagas pelo PSE. Em 2012, os Wai Wai começaram a adentrar a Ufopa e, nos anos posteriores, ampliaram seu ingresso no campus-sede em Santarém, talvez por este ter mais opções de cursos, mas também no Campus de Oriximiná, em função da proximidade das aldeias dos Wai Wai no entorno deste município.

Os indígenas, em especial os Wai Wai, ingressam na Ufopa, porém, resistem a ocupar esse espaço. Em muitos momentos, enfrentam situações adversas, relacionadas às questões financeiras, familiares, de aprendizado, de preconceito, de racismo, além de outras práticas discriminatórias decorrentes da sua etnicidade. Contudo, eles persistem e tentam seguir na universidade mesmo frente a espaços “espinhosos”. Em sua maioria, seguem e buscam concretizar os objetivos que os motivaram a ingressar na universidade.

No gráfico 5, vamos encontrar um demonstrativo das taxas de retenção, formação e de evasão dos Wai Wai na Ufopa, desde o ano de 2012 até 2024, retratando o que foi anunciado no parágrafo anterior.

**Gráfico 5 – Dados das taxas de retenção, formação e evasão dos Wai Wai**



Fonte: Sigaa/Ufopa (2024).

Ao chegar à universidade, os indígenas, entre eles os bilíngues, sofrem com os impactos do mundo acadêmico e com a imposição do saber dominante. Quem tem olhares mais atentos consegue enxergar e acompanhar esse sofrimento; alguns entendem como “normais” os sofrimentos causados pelas dificuldades extremas de aprendizado, preconceitos, racismo, dificuldades financeiras, exclusão na sala de aula por parte dos colegas, além de outras formas discriminatórias. Para muitos indígenas, a vida acadêmica é, em muitos momentos, dolorosa,

entretanto, eles persistem, resistem e enfrentam as adversidades, mantêm seus sonhos, suas esperanças e buscam concluir seus cursos por um ideal coletivo.

Na Ufopa, percebemos esforços institucionais para tornar a permanência dos indígenas com menos sofrimentos e impactos durante a convivência acadêmica. Uma das estratégias da universidade foi a institucionalização da Formação Básica Indígena (FBI), já mencionada na seção anterior, que buscou acolher os indígenas e ambientá-los na universidade, antes mesmo do ingresso no curso específico para o qual foram aprovados. Por se tratar de uma política inovadora no contexto das universidades e por ser de extrema necessidade para os discentes indígenas, abordamo-la na próxima seção, dando o destaque que essa política inclusiva merece no contexto universitário.

#### **4 DA FORMAÇÃO BÁSICA INDÍGENA (FBI) À FORMAÇÃO ACADÊMICA INDÍGENA (FAIN): OLHARES E PENSARES PLURICULTURAIS**

Com a abertura da Universidade aos povos indígenas, ao mesmo tempo que se comemora o acesso, as dificuldades começam a surgir [...] fica evidente que a dificuldade na compreensão da língua portuguesa é um obstáculo (Denis Wai Wai, 2018, p. 16).

A Formação Básica Indígena (FBI) é uma política afirmativa que foi implementada para acompanhar os indígenas que ingressam na Ufopa pelo Processo Seletivo Especial Indígena (PSEI) no Campus de Santarém, onde há maior concentração de cursos e discentes indígenas.

Essa política iniciou-se oficialmente na Ufopa no ano de 2017, após seis anos de ingresso de indígenas na instituição. Não é um curso, é uma formação em conteúdos que foram apresentados pelos indígenas, que estão entre as dificuldades de aprendizado enfrentadas por eles na universidade.

A FBI foi mais um resultado do protagonismo indígena que, em parceria institucional, antecipou-se em constatar uma realidade que se apresentava acerca das dificuldades dos indígenas no percurso acadêmico. As avaliações iniciais sobre o desempenho dos indígenas nos cursos de graduação e sua retenção, em grande número, demonstravam uma realidade preocupante, que impactava diretamente o desempenho acadêmico deles e o fracasso das políticas afirmativas por não garantirem o acompanhamento desses discentes durante seu percurso e progressão acadêmica até a conclusão do curso de graduação na Ufopa.

A FBI, nome não tão agradável, surgiu dos diálogos institucionais com as representações e os movimentos indígenas, que reivindicavam uma formação básica para os indígenas ingressantes na Ufopa pelo PSE. Afinal, a Ufopa tinha uma política de acesso especial que precisava de acompanhamento, considerando-se a realidade educacional dos indígenas que ingressam por meio dela. Ensino básico nas aldeias, alfabetização na língua materna, ensino ofertado nas modalidades multisseriada e modular, precariedade das escolas, falta de professores são algumas das dificuldades da educação na região Norte do Brasil.

A proposta de uma formação inicial para os indígenas antes de ingressarem nos cursos de graduação da Ufopa foi uma forma de amenizar os impactos sofridos por eles ao ingressarem na universidade. Muitos desafios eram vivenciados, sobretudo pelos indígenas alfabetizados na língua materna e com todo o percurso escolar realizado na aldeia.

A maior dificuldade era elaborar uma proposta que se ajustasse ao perfil dos indígenas e também às estruturas acadêmica, pedagógica e administrativa da universidade. Como sabemos,

qualquer mudança e alteração propostas dependem, no contexto acadêmico, de acordos, pactuações, orçamento e planejamento em atendimento aos protocolos e limites institucionais.

Trazer as narrativas que envolvem essa importante política afirmativa para os indígenas que ingressam na Ufopa sinaliza uma história de inter-relação, em alguns momentos harmônica, em outros nem tanto, entre a instituição universitária e o movimento indígena. São pactos e relações estabelecidos em muitos contextos, ações e reações que compõem os diálogos e as contradições da democracia vigente nesse espaço, dominado por discursos que nem sempre são “neutros” e “transparentes”, como bem disse Foucault (1984, p. 9).

A implementação de nova política afirmativa de acompanhamento dos indígenas após o ingresso nos cursos de graduação da Ufopa veio como uma estratégia pedagógica para reduzir os impactos acadêmicos, se é que isso é possível, na vida dos ingressantes indígenas, antes de seguirem aos cursos de graduação para os quais foram aprovados. A reivindicação veio do próprio movimento indígena, após constatação das dificuldades desses discentes relacionadas ao processo de escolarização precário, realidade brasileira conhecida<sup>48</sup>.

Avançamos nos debates e na proposição dos componentes curriculares presentes nessa formação desde o seu início. A necessidade de formação em conteúdos específicos, principalmente em língua portuguesa e matemática, foi apontada pelos próprios indígenas, inclusive os graduandos que participaram da oficina de trabalho e das demais atividades da consultoria contratada pela Ufopa para sistematizar as políticas de ações afirmativas da instituição, mencionadas na seção 2.

Entre os inúmeros debates nesse sentido estão relatos e conotações de que apenas possibilitar o acesso dos indígenas ao ensino superior não era suficiente: era necessário também acompanhar o percurso acadêmico desses discentes e as transformações oriundas da presença indígena no espaço universitário.

Chegar a uma proposta que atendesse à solicitação trazida pelo movimento indígena não era uma tarefa fácil, porém, havia boa vontade de ambas as partes, instituição e movimento indígena. Como menciona Rita Potyguara (Nascimento, 2022, p. 8), “transformações exigem a ação política que agrega compromisso, conhecimento e capacidade de articulação”. O momento era favorável, então era o momento de experimentar.

Por meio da formação de grupos de trabalho, a oficina proposta envolveu toda a comunidade acadêmica, gestores, docentes, técnicos e, de forma muito especial, os discentes e

---

<sup>48</sup> Experimentada por alguns de nós, como, por mim, por exemplo, que estudei em escolas de comunidade ribeirinha.

representações indígenas e quilombolas, grupos que compõem o grande mosaico universitário e ajudam na compreensão das complexidades do “mundo acadêmico”. Os indígenas estão na universidade; isto é uma realidade provocativa, de experimentos e reflexividade. Cruz<sup>49</sup> (2022, p. 20) revela o seguinte:

Nos últimos anos, muitos indígenas fizeram o movimento contrário. Saíram de suas aldeias rumo às universidades. Alguns deles, dentre os quais me incluo, galgaram a formação nesse campo de saber. Esse novo encontro, que passou a ocorrer dentro das salas de aula, nos corredores das universidades e em reuniões de orientação, nem sempre ocorria de maneira pacífica.

Após a consolidação dos encaminhamentos resultantes da primeira oficina de trabalho da consultoria contratada, o passo seguinte foi realizar os ajustes institucionais para que a FBI se tornasse uma realidade. Em 2016, foi realizado o primeiro concurso para seleção de docentes para atuarem na FBI com formação em Antropologia e Linguística. No ano seguinte, 2017, foi publicada a Resolução nº. 194/2017-Consepe, que aprovou o projeto dessa formação, tornando-a institucional como política para os indígenas. Os objetivos, descritos nesse documento, são:

Promover a integração e melhores condições para a permanência dos (as) alunos (as) indígenas que ingressam na Ufopa pelo processo seletivo especial;  
Desenvolver metodologias de ensino, extensão e produção de conhecimento que valorizem e reconheçam as cosmologias e o modo de vida dos povos indígenas;  
Fortalecer os processos identitários e organizativos dos povos indígenas;  
Promover o intercâmbio perene entre a Ufopa e as comunidades indígenas;  
Oferecer atividades de formação sobre os princípios da interculturalidade e a realidade dos povos indígenas (Resolução nº. 194/2017-Consepe).

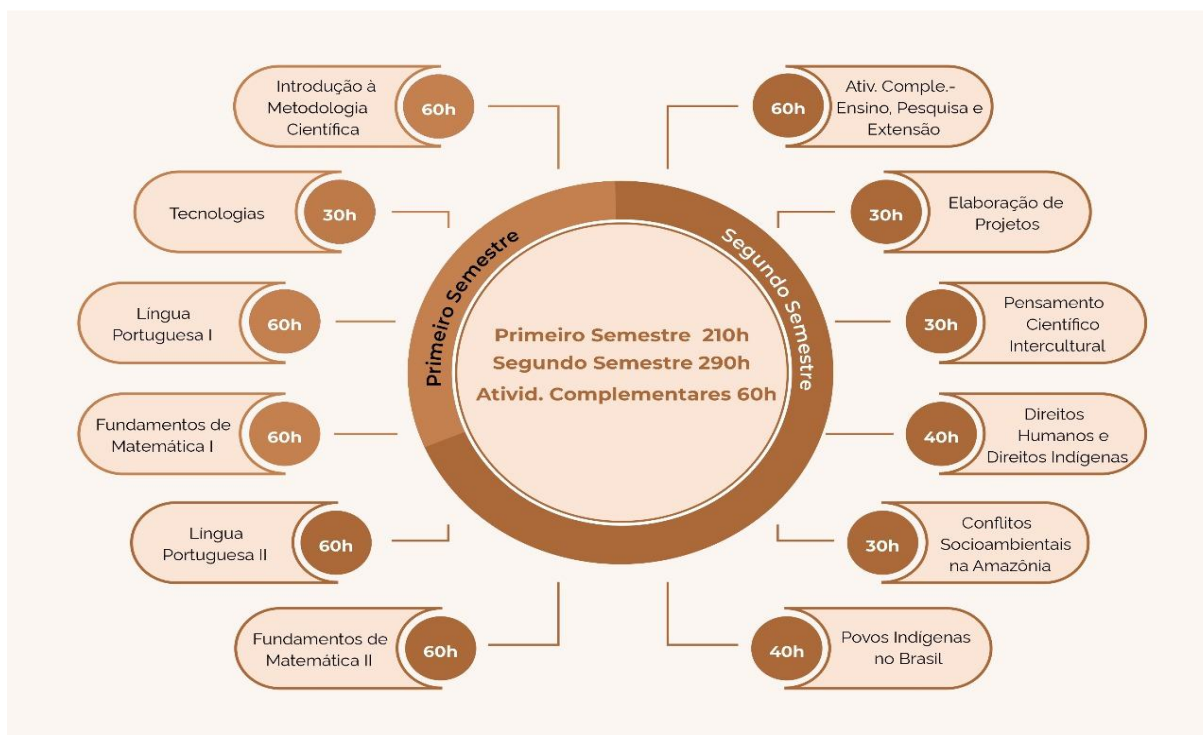
A institucionalização da FBI mostra o reconhecimento, pela universidade, da necessidade de uma política permanente de acolhimento aos indígenas que ingressam na instituição. O acesso pelo processo seletivo diferenciado é apenas o começo de uma vivência que poderá ser positivo, mas também poderá não ser, considerando o preconceito e os estigmas que as cotas ainda carregam, mesmo em tempos de resultados satisfatórios da presença dos cotistas nas universidades públicas.

Os componentes curriculares da FBI (figura 20) foram o resultado de uma construção coletiva que levou em consideração as especificidades dos processos de escolarização dos indígenas, principalmente as particularidades linguísticas dos povos que têm a língua portuguesa como língua adicional.

---

<sup>49</sup> Felipe Sotto Maior Cruz – indígena do povo Tuxá.

**Figura 21** – Componentes curriculares da FBI/Fain (2024)



Fonte: Elaborado por Ediclei Oliveira (2024), com base na Resolução nº. 194 (Ufopa, 2017).

O impacto da FBI como política afirmativa para o ensino tem sido percebido no desempenho acadêmico dos indígenas que fazem essa formação. Na extensão o reflexo também é positivo, pois na disciplina de Elaboração de Projetos os discentes têm a possibilidade de desenvolver atividades e ações nas suas aldeias, proporcionando a integração entre universidade e comunidade.

A nosso ver, a FBI e seus componentes curriculares consolidam o debate intercultural na Ufopa, bem como os processos seletivos especiais. Além disso, abre caminho para outros debates nas perspectivas da multi e da pluriculturalidade. Para nós isto representa um grande avanço no ensino superior na Amazônia com relação ao acesso de indígenas e demonstra quanto as reivindicações foram necessárias para alcançarmos a posição de universidade inclusiva que temos.

Atentar para uma formação diferenciada dos indígenas foi uma estratégia positiva da Ufopa, que além de reconhecer sua diversidade étnica também passou a refletir sobre novas categorias e formas de pensar o ensino e o aprendizado, passando a “experimentar” conhecimentos, saberes e epistemologias trazidos pelos indígenas e produzidos em “campos” científicos diferentes e divergentes não reconhecidos pela colonização, conforme Krenak (2019, p. 23) afirma: “Se o colonialismo nos causou um dano quase irreparável foi o de afirmar que somos todos iguais”.

Em 2022, foi desenvolvida por Lima (2022), junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) da Ufopa, pesquisa de mestrado que apontou os efeitos da FBI. A dissertação *Formação Básica Indígena: o impacto no desempenho acadêmico de estudantes ingressantes pelo processo seletivo especial indígena da Ufopa de 2014 a 2018* aponta, entre outros destaques, que:

A FBI como estratégia necessária à inclusão dos estudantes indígenas no ensino superior, aos impactos positivos no desempenho acadêmico, bem como a sua contribuição, não apenas para a permanência dos estudantes indígenas na universidade, mas, sobretudo para a conclusão dos cursos com sucesso. A FBI agregou os estudantes e tornou-se referência no processo aldeia x cidade, amenizando dificuldades e produzindo com qualidade a imersão no universo da universidade. A Ufopa e o projeto da FBI materializam a missão institucional com os povos originários da região (Lima, 2022, p. 122).

Em 2023, com a criação do IFII, foi constituído um grupo de trabalho composto por servidores da universidade e representações estudantis para trabalharem na reestruturação da FBI. A troca do nome para Fain, a proposição de novas vagas para concurso docente, o aumento do número de bolsistas e outras demandas foram discutidos com o objetivo de qualificar e fortalecer essa política afirmativa que tem possibilitado mais preparação e segurança acadêmica aos indígenas ao ingressarem nos seus cursos dentro dos institutos temáticos.

A Fain é uma importante política de acompanhamento de discentes indígenas durante a permanência no curso de graduação. A conclusão dos cursos de graduação por indígenas tem sido o desafio de muitas instituições de ensino superior, em função da realidade escolar de muitos povos, que, em muitos casos, finalizam a educação básica em condições precárias e deficitárias, fragilizando a sua inserção na vida acadêmica.

A Ufopa foi uma das primeiras entre as universidades federais públicas (senão a primeira) a implementar uma política de formação específica para indígenas antes do ingresso nos cursos de graduação para os quais foram selecionados. Apesar dos obstáculos para garantir a sua manutenção com qualidade e resultados favoráveis para os indígenas, essa política é uma referência para outras universidades.

Os indígenas que ingressam na Ufopa pelo PSEI têm dois semestres de formação antes do ingresso no curso aprovado. Esse período de ambientação acadêmica é importante para que eles conheçam a vida universitária e os caminhos que trilharão, no sentido de minimizar possíveis barreiras enfrentadas no percurso acadêmico de seu curso de graduação.

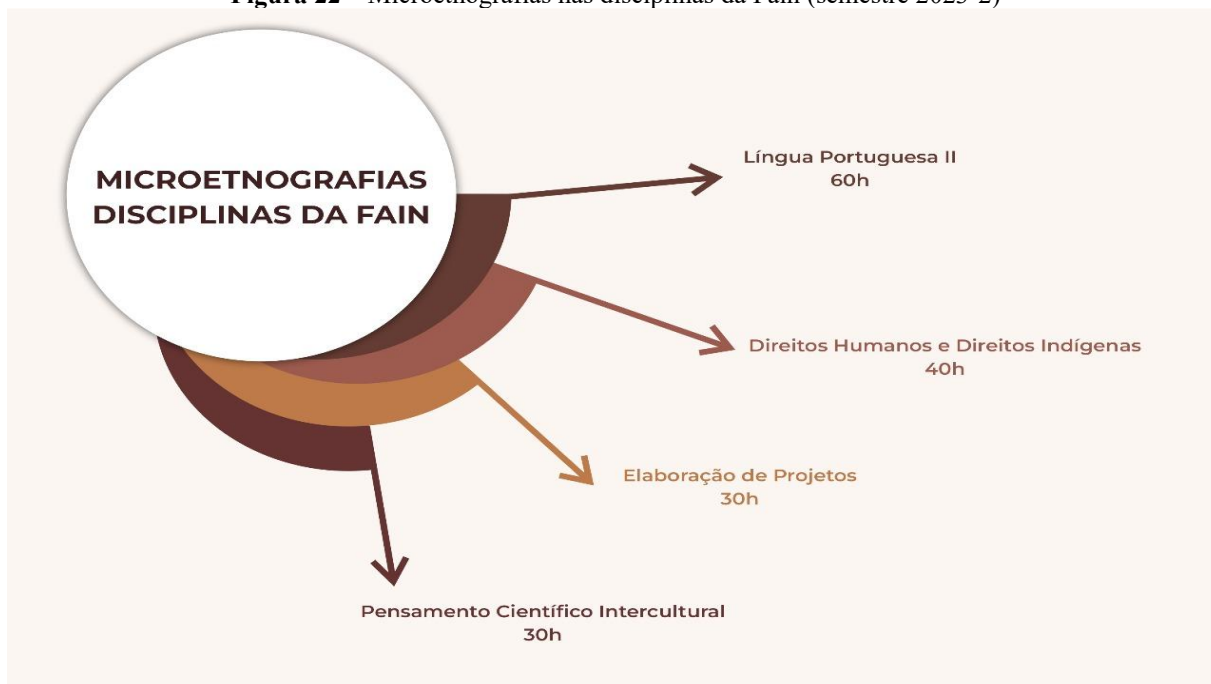
Sua relevância enquanto política de preparação dos indígenas antes do ingresso nos cursos, bem como seu efeito – que se refere ao contato com conteúdos que, para alguns, são

básicos, e para outros não, principalmente para os discentes bilíngues – fez-nos considerar a Fain um dos espaços onde construímos nossas percepções sobre o conhecimento dos Wai Wai na Ufopa. Vemos a Fain não apenas como um espaço que aglomera todos os indígenas ingressantes na Ufopa pelo PSE, mas também como um espaço de fortalecimento étnico, de aprendizado sobre a história e o direito dos povos indígenas e onde se constroem relações com indígenas de outras etnias e não indígenas também, sejam monitores, servidores técnicos e/ou docentes que atuam junto a essa formação.

#### 4.1 A Fain como microterritório de conhecimentos indígenas

A microetnografia na Fain foi a etapa do estudo empírico que nos possibilitou observar o movimento dos indígenas e os seus saberes, além de suas apropriações no espaço universitário, especificamente na sala de aula, composta somente por indígenas e dois docentes indígenas ministrando aulas também. Confirmamos, então, a Fain como um espaço de “microterritorialidades a partir do lugar” (Holzer, 2013), onde transformações ocorrem e modos de vida e particularidades étnicas são compartilhados. Na figura 21, ilustramos esquematicamente os componentes curriculares nos quais tivemos a oportunidade de fazer a microetnografia colaborativa.

**Figura 22** – Microetnografias nas disciplinas da Fain (semestre 2023-2)



Fonte: Elaborado por Ediclei Oliveira (2024), com base na Resolução nº. 194 (2017/Ufopa).

No segundo momento, durante a observação participante, foi possível atuarmos de forma mais imersa nas aulas e atividades da Fain. Nessa etapa, além de acompanharmos as aulas nos turnos da manhã e da tarde, também realizamos, a convite, as seguintes atividades, junto aos docentes das disciplinas acompanhadas:

- a) Apresentação do Projeto de Tese na disciplina Introdução à Metodologia Científica;
- b) Aula “Os desafios da interculturalidade no ensino superior” ministrada na disciplina Pensamento Científico Intercultural;
- c) Avaliação dos Projetos desenvolvidos durante a disciplina “Elaboração de Projetos”, apresentados pelos discentes;
- d) Participação na Comissão organizadora do V Comunicação Indígena, evento que encerra os semestres letivos da Fain.

A imersão foi fundamental para compreendermos, com mais intensidade, a importância da Fain como uma política afirmativa específica para os indígenas que ingressam na Ufopa pelo Processo Seletivo Especial Indígena (PSEI). Esse primeiro contato com a vida acadêmica e as trocas intra e interétnicas, antes de ingressarem nos cursos para os quais foram aprovados, contribuem para a percepção desses discentes acerca das vivências acadêmicas. Também os fortalece para entenderem os desafios que enfrentarão no seu percurso formativo e manter vivas suas histórias e memórias étnicas.

Nas disciplinas que acompanhamos, confirmamos o nosso entendimento de que, pelo fato de ser uma formação destinada somente para discentes indígenas, que ingressam nos cursos de graduação da Ufopa pelo PSEI, os componentes curriculares dos dois semestres de Formação contribuem significativamente para a interação entre os vários povos que estão na Ufopa, para o fortalecimento identitário na manifestação da ciência indígena no espaço universitário e os desafios de **Ser** indígena e **Estar** na universidade.

Nas apresentações dos projetos de pesquisa e extensão desenvolvidos pelos discentes, nas e sobre suas aldeias, foi possível percebermos quanto é significativo para os indígenas falarem de seus conhecimentos, saberes, costumes, de suas tradições e de suas culturas e quanto o vínculo com o território os fortalece e os ajuda a manter seus vínculos étnicos, mesmo estando distantes geograficamente. Essas atividades marcam o encerramento dos semestres da Fain e são apresentadas à comunidade acadêmica da Ufopa no evento Comunicação Indígena, realizado com o objetivo de divulgar e promover a interlocução entre os conhecimentos e saberes indígenas e os conhecimentos formativos da universidade.

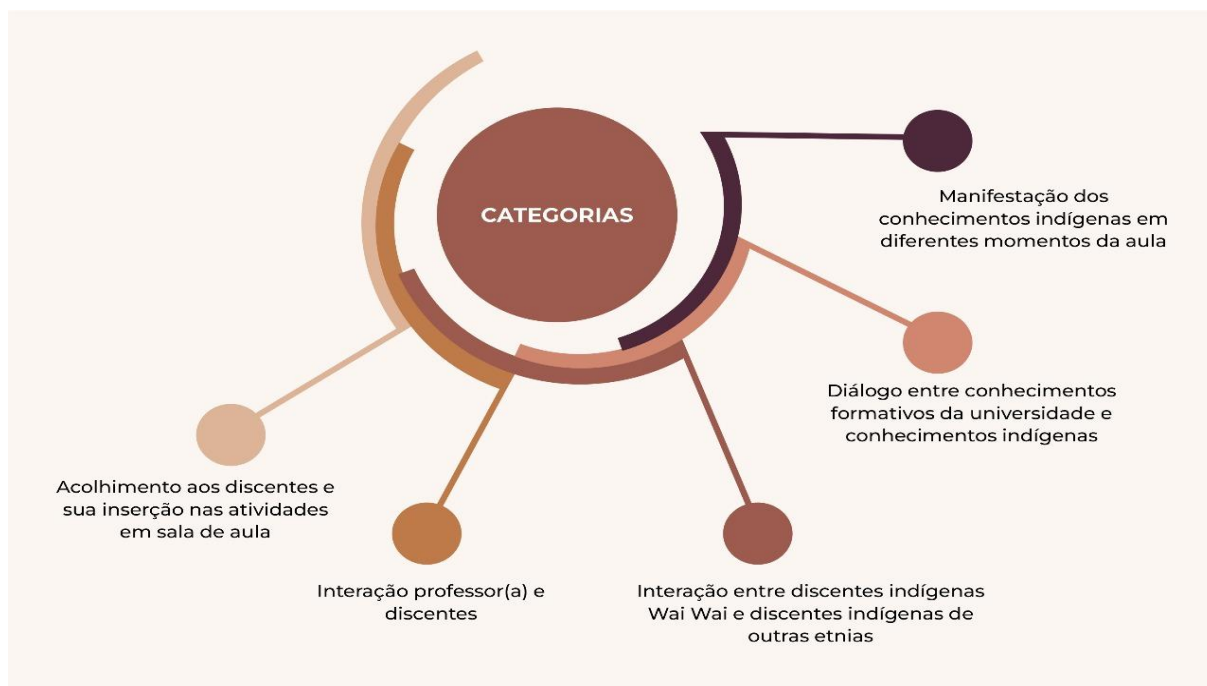
Nosso estudo de campo foi construído nas trocas que tivemos, nas reflexões que fizemos, nas aproximações que tivemos com estudantes e representações indígenas. O diário de campo, portanto, iniciou-se bem antes, especificamente quando eu acompanhava os indígenas e as políticas afirmativas institucionais, e ampliou este estudo. Iniciamos a pesquisa empírica com a imersão nas aulas da Fain, embora entendamos que sua construção se tenha dado muito a partir das experiências e vivências adquiridas, sobretudo com os Wai Wai, quando ingressaram na Ufopa em 2012, conforme relatado na seção 1 desta tese.

Entendendo, portanto, que a nossa atuação na Fain está no campo da antropologia visual (Rivera, 2015), realizamos a microetnografia que nos propomos e, de acordo com o que observamos nas aulas da Fain, constatamos que essa formação representa muito mais que a etapa inicial do percurso acadêmico dos indígenas que ingressam na Ufopa. É, principalmente, um lugar de encontro de culturas, de conhecimentos e saberes indígenas, de autoidentificação, de autoafirmação e autoreconhecimento, de fortalecimento da relação entre aldeia e universidade. Isso tem ocorrido por meio das ações de ensino, pesquisa e extensão desenvolvidas a partir das atividades da Fain, conforme destaca Lima (2022, p. 77), ao afirmar que essa formação:

Possui projetos de ação nas aldeias e diversas atividades de ensino-aprendizagem com o intuito de levar a universidade também para as comunidades, e como uma forma de o aluno indígena se ver como parte da sua universidade também. A proposta desse projeto de formação, também surge como uma alternativa pela qual se pode trabalhar questões básicas que são pré-requisitos para a academia, mas também para que se tenha um lugar para reflexões e discussões sobre elaboração de estratégias para a garantia de direitos e de combate ao racismo e a discriminação que sempre persegue grupos étnicos.

Na Fain acompanhamos quatro disciplinas, com aulas durante a semana toda, nos de manhã e à tarde. Com o planejamento e a partir do diálogo prévio com os responsáveis pelo funcionamento dessa formação, elaboramos o plano de acompanhamento das disciplinas. Os dados resultantes dessa fase do estudo foram analisados de acordo com as categorias de análise traçadas e ilustradas na figura 22, que definimos no plano de acompanhamento (Apêndice B), durante a microetnografia. Essas categorias foram propostas para subsidiar o alcance dos objetivos e responder às questões indagadoras do estudo, além de nos provocar a pensar sobre a interação entre conhecimentos científicos ocidentais e conhecimentos indígenas como perspectivas para o ensino e o aprendizado pluricultural no contexto universitário.

**Figura 23** – Categorias de análise da microetnografia da Fain



Fonte: Elaboração própria, com imagem produzida por Ediclei Oliveira (2024).

Iniciamos a microetnografia observando e participando das aulas de Língua Portuguesa II, desenvolvidas no segundo semestre de 2023<sup>50</sup>, com duração de quatro meses e carga horária de 60 horas. Paralelamente a essa disciplina, também acompanhamos outros três componentes mostrados na figura 21, ofertados em diferentes dias da semana desse semestre.

A Fain e sua estrutura curricular específica para indígenas faz-nos recordar as reivindicações feitas por eles, desde a criação da Ufopa, para que fossem efetivadas na instituição estratégias a fim de melhorar o percurso acadêmico dos discentes indígenas, sobretudo dos bilíngues, antes de ingressarem nos cursos para os quais foram aprovados. A imersão em sala de aula tem mostrado seus efeitos e atende a um “clamor” que veio quando os discentes bilíngues viram que a língua portuguesa era um dos obstáculos que tinham de enfrentar para o seu bom desempenho.

Na pesquisa de mestrado em Educação, que realizamos em 2015 na Ufopa, sobre o acesso dos indígenas pelo PSE, um discente Wai Wai, ao falar sobre a sua expectativa ao ingressar na instituição, já apontava para a universidade sua trajetória escolar e sua especificidade linguística, demonstrando que a presença dos discentes bilíngues requeria atenção e cuidado no seu aprendizado por serem falantes de sua língua materna:

<sup>50</sup> Não foi possível participarmos das aulas do primeiro semestre, em função de o Projeto da Tese ainda não ter sido liberado pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (Conep).

A minha vida eu estudei na aldeia toda série, na aleia falar só língua Wai Wai, por isso eu não entendo bem língua portuguesa, mas eu quero aprender cada vez mais, e eu quero me formar! E depois quero voltar na minha aldeia pra ajudar meus povos. Por isso estou estudando aqui na Ufopa, quando me formar vou voltar minha aldeia quero mostrar meus povos como eu estudei na cidade, e isso estou buscando na Ufopa (Pereira, 2017, p. 120).

Na ementa da disciplina Língua Portuguesa II constam os seguintes conteúdos, que foram ministrados no período em que a microetnografia foi realizada: (a) Diversidade linguística do português brasileiro; (b) Variedade linguística; (c) Português indígena; (d) Concepções de leitura e escrita; (e) Estratégias de leitura; (f) Aspectos composicionais do texto escrito (estrutura e conteúdo); (g) Gênero e tipo textual; (h) O texto acadêmico no universo dos gêneros textuais; (i) Textualidade e argumentação; e (j) Escrita e reescrita de textos.

No acompanhamento dessa disciplina percebemos que, apesar da estrutura formalista e do padrão da língua portuguesa usado na universidade como linguagem oficial, a docente responsável conseguiu envolver os discentes nas aulas. As turmas dessa disciplina foram divididas em duas, uma turma somente para indígenas bilíngues (Wai Wai, Munduruku do Alto/Médio Tapajós e Wajãpi) e a outra para discentes indígenas monolíngues falantes da língua portuguesa.

Leitura e reescrita de textos, trabalhos em grupo, apresentação de vídeos sobre elementos da língua portuguesa, seu uso e sua funcionalidade possibilitaram a compreensão da diversidade linguística, das variações e influências recebidas pelas línguas em diferentes contextos e espaços.

O conteúdo sobre variedade linguística, português indígena, a brasilidade no falar aproximou os discentes, sobretudo os bilíngues, das variantes do português falado pelos indígenas Munduruku, pelos Wai Wai, pelos Wajãpi e pelos Ticuna, elevando o nível das aulas e dos debates. A flexibilidade da metodologia adotada, o acolhimento da docente, a linguagem referente aos termos da língua portuguesa e o uso de referenciais teóricos como a obra “Futuro Ancestral”, de Ailton Krenak (2022), aproximaram a prática da sala de aula da realidade linguística desses indígenas, principalmente daqueles que falam a sua língua materna. Observamos que a presença dos povos bilíngues na sala de aula amplia as possibilidades de interação linguística no contexto da Fain e da Ufopa como um todo.

A percepção que tivemos ao acompanhar as aulas dessa disciplina foi da relevância da Fain para aproximar os povos indígenas nos dois semestres que eles cursam nessa formação. A integração existente entre os discentes das várias etnias ajuda-os no fortalecimento deles para a

realidade que terão de enfrentar nos cursos para os quais foram aprovados e que passarão a cursar no segundo ano de ingresso na Ufopa<sup>51</sup>.

Em relação aos discentes Wai Wai, percebemos que havia um esforço para acompanhar as explicações dos conteúdos, embora a insegurança em socializar e interagir verbalmente fosse perceptível, principalmente daqueles que tiveram seu processo de escolarização na aldeia. A transposição linguística da aldeia para a universidade não tem sido uma realidade fácil para os povos indígenas bilíngues, que têm a língua portuguesa como segunda língua.

Acompanhar essa disciplina também nos fez pensar em por quantos avanços a sociedade e suas linguagens estão se ressignificando, numa forma de reconhecer as diversas manifestações linguísticas e seus falantes, favorecendo as relações e comunicações humanas. Reconhecer as línguas indígenas parece um assunto da atualidade, contudo, o linguista brasileiro Aryon Dall’Igna Rodrigues (1986), no livro “Línguas Brasileiras: para o conhecimento das Línguas indígenas”, já trazia o debate atemporal sobre as línguas indígenas. Nessa obra, o autor destaca:

É provável que na época da chegada dos primeiros europeus ao Brasil, o número das línguas indígenas fosse o dobro do que é hoje. A redução teve como causa maior o desaparecimento dos povos que as falavam, em consequência das campanhas de extermínio ou de caça a escravos, movidas pelos europeus e por seus descendentes [...]. Naturalmente, o maior número de línguas indígenas desapareceu nas áreas que foram colonizadas há mais tempo e mais intensamente (Rodrigues, 1986, p. 19).

Apesar da reflexão sobre a redução das línguas indígenas no período da colonização, conforme menciona Rodrigues (1986), é importante destacar que muitas línguas continuaram sendo faladas e se mantiveram ativas em macro e microterritórios de contato, como na universidade.

Contrapondo-se ao pensamento de Rodrigues (1986), a professora e linguista indígena Altaci Corrêa Rubim (Altaci Kokama) defende que as línguas indígenas “estão adormecidas, não foram extintas”<sup>52</sup> (Rubim; Bomfim; Meirelles, 2022). A institucionalização da Década das Línguas Indígenas no Brasil confirma a existência e revivência dessas línguas silenciadas pela colonização.

Aprender a língua portuguesa para muitos povos indígenas significa também conhecer a comunicação não indígena para dialogar na sociedade nacional, e também é uma estratégia de

<sup>51</sup> Após os dois semestres cursados na Fain, os indígenas ingressam nos cursos, e nas turmas passam a compartilhar as aulas com os discentes não indígenas.

<sup>52</sup> Fonte: <https://www.nexojournal.com.br/externo/2023/04/22/as-linguas-indigenas-estao-adormecidas-nao-foram-extintas>.

defesa diante de imposições e estratégias de dominação, configurando-se “numa língua instrumento, arma, ferramenta, quase um mal necessário”, segundo afirma Neto (2012, p. 1).

A abordagem sobre o português indígena trazido como conteúdo nessa disciplina proporcionou em sala de aula o debate da língua portuguesa falada, com marcas das línguas indígenas, decorrentes do contato. O documentário “Brasilidade no Falar”<sup>53</sup>, utilizado como conteúdo das aulas, também ajudou na compreensão dos discentes sobre os falares regionais, locais, os sotaques, identidades e diversidade cultural, influências da colonização nos falares do povo brasileiro, diferentes formas da língua falada.

Acreditamos que, a partir dessas aulas de língua portuguesa, os discentes aprendem que as línguas funcionam em diferentes contextos sociais, sua história, suas variações, sua função social, suas diversas possibilidades de uso, sua identidade e o preconceito linguístico existente em relação às línguas e aos falares. Além dessa compreensão, também foi entendido que a língua é dinâmica e plural e que é difícil aceitar a língua na sua diversidade, na sua pluralidade em função da predominância do português como língua oficial e padrão.

Em relação aos Wai Wai, Carneiro e Gama (2020), no artigo Língua Wai Wai e língua portuguesa no contexto urbano: a situação sociolinguística dos Wai Wai que migraram para Santarém/PA, menciona que:

Quanto ao uso das línguas nos diferentes domínios sociais, os membros do povo em estudo utilizam a língua Wai Wai no seio familiar, nas aldeias (na escola, na igreja), nos barcos de linha (para a área indígena) e, também, nas ruas das cidades por onde circulam para a comunicação entre si (Carneiro; Gama, 2020, p. 22).

A partir da nossa observação, destacamos que durante as aulas havia integração entre todos os discentes e que o desempenho deles correspondeu ao resultado esperado na disciplina. O uso de referências de autores indígenas como Altaci Kokama, Márcia Kambeba, Ailton Krenak, Célia Xakriabá e Eunice Rodrigues (Tapuia) motivou os discentes a falarem a partir da realidade de suas aldeias.

Quanto à participação dos discentes Wai Wai nas aulas, percebemos que, apesar da insegurança em falar diante dos demais discentes, observamos que eles conseguiram vencer a fronteira linguística e manifestar-se. Falaram a respeito das línguas existentes na sua aldeia (Hyxkariana, Wai Wai, entre outras); que depois do contato com outros povos aprenderam outras línguas indígenas, além da sua língua falada (Wai Wai); do preconceito linguístico sofrido por serem falantes de uma língua indígena; do estranhamento das pessoas sobre a língua Wai Wai; do papel da língua como expressão cultural e artística; e, por fim, destacaram a

---

<sup>53</sup> Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=ojpLNnIB-rs>.

diversidade linguística existente na língua Wai Wai em função do contato com outros povos e do convívio no mesmo território geográfico.

Percebemos reflexões sobre temas importantes como a compreensão de que nos falares não existe “certo” ou “errado”; sobre o preconceito linguístico, suas causas e raiz que envolvem discriminações sociais, raciais e contra etnias. O preconceito linguístico ainda ocorre pela dificuldade de as pessoas reconhecerem as diversidades linguísticas e de pessoas existentes. Reforçaram que estudar e compreender as diversidades linguísticas do Brasil também é compreender a diversidade do povo brasileiro.

Sem desmerecer outras, acreditamos que a disciplina Língua Portuguesa seja a mais desafiadora a ser ministrada na Fain, pois a língua portuguesa padrão tem seus códigos que precisam ser usados na universidade, lugar onde circulam produções científicas; contudo, essa formação recebe indígenas falantes da sua língua materna e que, ao mesmo tempo, precisam aprender a língua portuguesa para se comunicar nos espaços universitários. Vimos que foi compreendido pelos discentes indígenas que a proposta da disciplina é promover a discussão sobre as diversas línguas e suas influências, e que seus falares estão inseridos no contexto dessa diversidade linguística.

Para os indígenas falantes da sua língua materna, observamos quanto a presença do bolsista/monitor é fundamental para o “suporte” acadêmico desses discentes, especialmente dos que são alfabetizados na sua língua materna. A disponibilidade de bolsistas bilíngues Munduruku e Wai Wai contribui para a aproximação entre discentes e bolsistas desses povos. Percebemos, em vários momentos das aulas, que eles falavam em suas línguas para traduzir a fala da docente, as atividades e o conteúdo da aula.

Pensamento Científico Intercultural foi a disciplina seguinte, que acompanhamos também de manhã e à tarde. Sua carga horária é de 30 (trinta) horas para trabalhar os seguintes conteúdos previstos na sua ementa: (a) Noções de conhecimento; (b) Cultura; (c) Identidade e diferença; (d) Globalização e sociedades multiculturais; (e) Simetrias entre os conhecimentos tradicionais ou indígenas e o conhecimento científico; (f) Perspectiva da educação intercultural; (g) Educação intercultural; (h) A universidade como espaço de encontro intercultural; e (i) Problemas do diálogo intercultural na Filosofia.

Essa disciplina foi ministrada por uma antropóloga, docente do curso de Antropologia do Instituto de Ciências da Sociedade (ICS) da Ufopa e que não compõe o quadro de docentes efetivos da Fain, mas colabora nessa formação ministrando esse componente curricular. As turmas da Fain são sempre cheias, pois apenas no campus da Ufopa em Santarém ocorre essa formação; são disponibilizadas entre 70 a 75 vagas, distribuídas em duas turmas. Como não

havia divisão entre bilíngues e monolíngues nas turmas dessa disciplina, 44 discentes foram matriculados no horário da tarde, sendo apenas um Wai Wai, e 32 no turno da tarde, e destes, 6 eram Wai Wai.

Como na maioria das vezes em que se inicia uma disciplina, a professora seguiu o que é de praxe, ou seja, apresentou-se aos discentes da turma, falou da sua formação acadêmica, do seu lugar de trabalho na Ufopa, de sua atuação acadêmica e profissional e de seus métodos avaliativos concernentes a essa disciplina. O passo seguinte da aula foi a exposição de ideias e pensamentos sobre o conceito de **cultura**. O tema foi instigante para iniciar as discussões e abstrair dos discentes a opinião deles sobre o tema, afinal, era o primeiro dia de aula, e conhecer o pensamento dos indígenas era importante para o avanço do diálogo em sala de aula.

Do ponto de vista teórico, discutir conceitos é uma estratégia interessante, contudo, “os conceitos necessitam de um plano de imanência para terem sentido e não se perderem no vazio”, conforme afirma El Khouri (2009, p. 1), com base no pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guattari.

Por outro lado, Zygmunt Bauman (1999), em “La cultura como práxis”, discute a cultura como uma consequência da sociedade moderna. Nesse sentido, afirma que “La cultura significaba lo que los humanos podían hacer, mientras que la naturaleza designaba lo que los humanos debían obedecer” (Bauman, 1999, p. 14).

Roque Laraia (2001), em *Cultura: um conceito antropológico*, um dos referenciais usados nessa disciplina, discutiu esse conceito a partir de cronologia histórica e contextos que abrangem a concepção de vários autores, que, entre outros caminhos, indagavam a sua origem.

A Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (UNESCO, 2002) apresenta esse tema a partir de sua originalidade e diversidade, conforme o artigo 1 desse documento:

A cultura adquire formas diversas através do tempo e do espaço. Essa diversidade se manifesta na originalidade e na pluralidade de identidades que caracterizam os grupos e as sociedades que compõem a humanidade. Fonte de intercâmbios, de inovação e de criatividade, a diversidade cultural é, para o gênero humano, tão necessária como a diversidade biológica para a natureza. Nesse sentido, constitui o patrimônio comum da humanidade e deve ser reconhecida e consolidada em benefício das gerações presentes e futuras (UNESCO, 2002, p.3).

Bernard Lahire (2006), em “A cultura dos indivíduos”, questiona acerca da teoria da legitimidade cultural a partir da consideração das variações intraindividuais de comportamentos culturais. Uma de suas críticas aponta para as relações de dominação cultural que categorizam a “cultura”, a “grande cultura” e a “alta cultura”, transformando-as em modalidades “acadêmicas”, “escolarizadas”, “vanguardistas” e “mundanas” (Lahire, 2006, p. 4).

No livro “Cultura com aspas e outros ensaios”, Manuela Carneiro da Cunha (2009, p. 239) diz que “a cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas sim algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados”.

Destacamos ainda o pensamento de Viveiros de Castro (2002, p. 2), em “O nativo relativo” que “O nativo exprime sua cultura em seu discurso” e “o discurso do nativo, este está contido univocamente, encerrado em sua própria cultura”.

Complementamos com a ideia defendida por Repetto (2019, p. 70), que, ao reportar-se ao conceito de interculturalidade, menciona: “É preciso começar esta arguição colocando como foco central a definição sobre o significado do conceito de cultura, que aparentemente é claro, mas que oculta uma série de alcances e nuances, que por serem específicos e complexos, afetam o conceito de interculturalidade”.

As concepções desses autores inspiraram-nos a avançar nas discussões posteriores, dessa forma, buscando integrar a concepção dos discentes indígenas sobre o conceito de cultura aos referenciais que subsidiam o campo teórico e epistêmico desse tema, embora, para muitos deles, a cultura seja o seu modo de ser, de viver e de sentir, conforme suas respostas ilustradas no quadro 2, a seguir.

Há uma discussão de que muitos indígenas estão perdendo a sua cultura porque incorporaram ao seu modo de vida práticas culturais do não indígena, como o uso de telefone celular, de calçados, de roupas e hábitos alimentares. Para muitos, essa transformação afasta os indígenas de suas tradições. No entanto, as respostas dadas por esses discentes revelam que a concepção sobre cultura está mais ligada à subjetividade, à essência e à existência. Afinal, formular e reformular conceitos de forma objetiva parece ser muito mais uma prática dos *karaywa* do que dos povos indígenas.

**Quadro 2** – Conceito de cultura segundo os discentes indígenas da Fain (2023)

<b>O que é cultura para os discentes da Fain?</b>	Um arquivo (muitas coisas juntas)
	Comidas (caribé, xibé – comidas indígenas)
	Grafismos
	Festas
	Danças
	Piracaia
	Encontros
	Conjunto de elementos

Fonte: Elaborado pela pesquisadora (2024), com base na microetnografia na disciplina Pensamento Científico Intercultural na Fain/Ufopa (2023).

Nas aulas seguintes, para desenvolver o que o próprio nome da disciplina propõe, o pensamento científico, a docente iniciou suas aulas provocando os discentes indígenas a

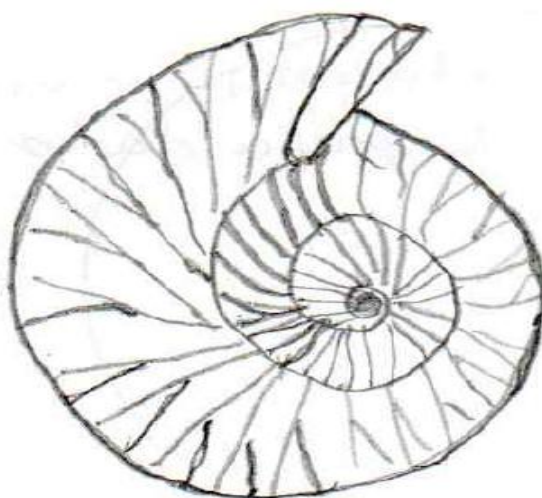
manifestar-se sobre o que era ciência e ser cientista na concepção deles. Essa proposição abriu o diálogo entre docente e discentes e gerou muitos pensamentos e possibilidades sobre o tema proposto.

A estratégia metodológica adotada para solicitar essa percepção deu-se por meio de desenhos ou frases, o que instigou os discentes na exposição de suas ideias. Como já destacamos, a semiótica possibilita a leitura e a interpretação de imagens, desenhos e outras manifestações da linguagem. Desta forma, a representação do pensamento por meio dos desenhos talvez tenha sido mais eficaz e preencheu lacunas do discurso que não teriam sido obtidas na participação oral na sala.

Retomando, portanto, o diálogo que anunciamos a respeito da funcionalidade das imagens como instrumentos comunicacionais, a partir dos desenhos que selecionamos, consideramos que os discentes conseguiram expressar seus pensamentos sobre a ciência e o cientista, manifestados em diferentes formas. Utilizando os desenhos como recurso para expressar manifestações do pensamento, selecionamos alguns deles produzidos pelos discentes para demonstrar a percepção deles sobre a ciência.

A figura 24 apresenta uma imagem enigmática sobre a ciência, semelhante a um caracol, que pode ser analisado a partir de várias perspectivas. Inicialmente, observamos que a imagem mostra a ciência como uma estrutura fechada. Por outro lado, ela também pode ser interpretada como processos e movimentos comunicativos que se expressam pelas suas ramificações sutis ou formas a serem descobertas.

**Figura 24** – Desenho representativo da ciência expresso por discente da Fain (2023)



Nos desenhos seguintes (figuras 25, 26 e 27), referentes ao perfil do cientista, os discentes deram identidades específicas e aproximaram-nas de suas realidades. Na figura 25, o cientista apresenta características indígenas, sobretudo o adorno na cabeça. Na figura 26, o cientista observa a natureza, ao invés do laboratório. Por fim, a figura 27 apresenta uma cientista mulher e negra.

**Figura 25** – Cientista indígena    **Figura 26** – Cientista não indígena    **Figura 27** – Cientista negra



Fonte: Atividade da disciplina Pensamento Científico Intercultural (semestre 2023.2/Fain/Ufopa).

Os desenhos em destaque mostram não somente a habilidade desses discentes para elaborar desenhos, mas também uma forma original de expressão da ciência e do cientista. Com isto, relembremos o pensamento de Viveiros de Castro (2002, p. 4), ao mencionar que “a ciência do antropólogo é de outra ordem que a ciência do nativo”.

Se nos desenhos ilustrados nesta tese os discentes inovaram na imagem sobre a ciência e o cientista, por outro lado, na escrita, alguns ainda reproduzem o pensamento dominante de que a ciência é produzida em um espaço específico, o laboratório, e o cientista é um senhor idoso, que usa óculos, jaleco branco e está sempre à frente de um microscópio. É a representação de uma imagem criada no contexto científico com perfil definido.

As rupturas no formato de ideias padrão no pensar e fazer científicos manifestados pelos discentes indígenas provoca-nos, sobretudo, a pensar em outras possibilidades e a desenvolver epistemologias ou resgatá-las do contexto de colonização epistêmica e, assim, buscar “simetrias antropológicas”, parafraseando Latour (2009), e novas construções científicas.

No sentido contrário ao pensamento da existência de uma ciência dominante, discutiu-se nessa disciplina o desafio para construir uma ciência que caminhe no sentido inter e pluricultural. O aprofundamento da discussão sobre a ciência e o saber científico e saberes tradicionais ocorreu a partir das ideias do cientista indígena Ailton Krenak (2022). De igual forma, a exposição sobre “conhecimento científico” foi pautada nas concepções de Bachelard (1996).

Foram percebidas durante as aulas a interação entre docente e discentes e a atuação do monitor/bolsista durante essa disciplina, com destaque fundamental na interlocução entre o diálogo e a troca de conhecimentos e saberes. Isto nos possibilitou enxergar e “apreender o saber científico – real, e não idealizado – em construção” (Gusmão, 2017, p. 4).

A disciplina Direitos Humanos e Direitos Indígenas, que também acompanhamos, foi ministrada por um professor indígena. A ementa está composta pelos seguintes conteúdos: a) Direitos humanos; b) A evolução dos direitos humanos; c) Direito internacional humanitário do homem; d) Dignidade da pessoa humana; e) Tratados internacionais; f) Garantias fundamentais para os povos indígenas; g) Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas; h) Convenção 169 da OIT; i) Direitos dos povos indígenas sobre o território; e j) Os indígenas isolados e os indígenas em contexto urbano.

Baniwa (2019, p. 88) dedicou-se a discutir direitos humanos e direitos indígenas e destacou:

Fazer correlações entre direitos humanos e direitos indígenas não é tarefa fácil nem simples, pela complexidade que os campos apresentam. Mas para começar, é importante reconhecer que a luta histórica por direitos humanos no mundo pós-colonial e pós-contato indígena contribuiu para a luta dos direitos específicos dos povos indígenas. Nesse sentido, podemos afirmar que o processo de reconhecimento dos direitos humanos dos povos indígenas no cenário internacional representou o próprio reconhecimento da humanidade e da cidadania indígena. Isso porque durante a fase inicial da colonização os colonizadores tiveram dúvidas sobre a humanidade indígena.

Nessa disciplina da Fain, os direitos humanos e os direitos indígenas foram tratados por um docente indígena, com formação em Direito. A presença do docente indígena ministrando aulas para discentes indígenas é resultado de lutas coletivas que culminaram na interlocução entre nativos e reverteram processos de ausência de docentes indígenas na universidade, um espaço normalmente ocupado por não indígenas.

Discutir o direito a partir da concepção dos indígenas (docente e discentes) motivou-os a interagir nas aulas e dedicar-se às discussões dos temas propostos, aproximando-os da realidade de suas aldeias. Essa aproximação étnica, a forma e a linguagem utilizadas pelo

professor colaboraram para a interação na sala, sobretudo com os discentes bilíngues, que, no geral, ficavam mais calados durante as outras aulas.

A linguagem utilizada pelo docente foi mais popular e próxima à realidade dos discentes, promovendo identificações. Os relatos da história de vida do docente indígena, como beneficiário das políticas afirmativas, foram ingredientes motivadores para enfrentar os conteúdos e a linguagem técnica do direito e cumprir as atividades da disciplina. No seu posicionamento, destacava as lutas dos povos indígenas na conquista e efetivação de direitos, principalmente no acesso à educação. Também reforçava o compromisso de ambos (instituições e indígenas) para que os direitos não sejam violados.

A escolha de referenciais teóricos de autoria indígena ajudou na compreensão dos discentes. O tema “Terras Indígenas: a casa é um asilo inviolável”, por exemplo, foi discutido a partir da concepção de Joenia Wapichana. Nessa aula, o professor instigou aos discentes a falarem sobre alguns princípios dos direitos humanos. Destacou o direito à cultura dos povos, evidenciando que, apesar de cada povo ter a sua especificidade étnico-cultural, nenhuma se sobrepõe à outra. A igualdade de direitos, principalmente o direito à vida, foi um dos temas tratados.

Os direitos dos povos indígenas foram discutidos com base no conteúdo da Declaração das Nações Unidas (2008). Os discentes participavam das aulas, esclareciam suas dúvidas, interagiam apresentando situações referentes às suas vidas cotidianas para relacioná-las ao tema. Cabe destacar a motivação do docente indígena instigando os discentes a falarem sobre violação de direitos, centralizando a situação de suas aldeias. Uma das estudantes destacou que uma das violações em relação aos direitos indígenas é de alguns terem deixado de falar suas línguas nativas e serem obrigados a falar a língua portuguesa. O conteúdo da disciplina e as explicações pareciam ser compreendidos pelos discentes, que reagiam positivamente na interação em sala de aula.

Durante o acompanhamento dessa disciplina, observamos constante preocupação do docente em relação aos discentes bilíngues (Munduruku, Wai Wai e Wajãpi); sempre procurava integrá-los nas atividades e na relação com os demais discentes, de forma que se sentissem acolhidos, principalmente pelos bolsistas/monitores, que estavam na sala para acompanhar todos os discentes. Em uma das aulas convidou um discente Munduruku, que já está há mais tempo na Ufopa, para traduzir a apresentação dos discentes que tinham uma exposição oral, porém tinham dificuldade em relação à língua portuguesa.

A sala arrumada em formato de círculos, o estímulo à prática de leitura e escrita, atividades orais e atividades nas aldeias compuseram a metodologia dessa disciplina. O diálogo

entre saberes tradicionais e saberes formativos foi proposto e desenvolvido como metodologia durante a disciplina.

A disciplina *Elaboração de Projetos* foi a última a ser ofertada na Fain para esses discentes que acompanhamos. Por meio dela conseguimos visualizar as atividades de extensão da Fain, pois grande parte dos projetos é desenvolvida nas aldeias de origem dos discentes.

A apresentação dos projetos desenvolvidos pelos discentes, marca o encerramento dos dois semestres da Fain e caracteriza-se como um momento para a socialização, junto à comunidade acadêmica, das pesquisas realizadas por esses discentes nas suas aldeias. A preparação para essa etapa final inicia-se na disciplina de *Introdução à Metodologia Científica*, na qual os discentes recebem orientações e conhecimentos teóricos para subsidiar o tema que desenvolverão e também a escolha da aldeia. A apresentação dos projetos à comunidade acadêmica ocorre dentro do evento “*Comunicação Indígena*”<sup>54</sup>. Sobre esse evento, Carneiro e Colares (2021, p. 2) assim destacam:

A edição inaugural do *Comunicação Indígena* ocorreu em 2018, seguida de mais duas edições realizadas em 2019, na cidade de Santarém/PA. [...] esse evento congrega uma série de elementos que nos possibilita refletir sobre a potência da presença indígena no ensino superior e sobre as inovações e articulações que a produção de conhecimento junto a estudantes indígenas e suas comunidades podem efetuar no espaço universitário, o que justifica sua documentação.

A exposição dos projetos a cada edição do *Comunicação Indígena* é um momento de valorização da cultura, dos conhecimentos e dos saberes de cada povo representado coletivamente pelos discentes indígenas que ingressam na Fain, dentro do IFII da Ufopa. Traz algumas características que identificam os indígenas, sobretudo na sua forma de manifestar-se, conforme explicam Carneiro e Colares (2021, p. 5):

A denominação do evento foi motivada pelo valor polissêmico que os termos permitem depreender: (a) *Comunicação Indígena* no sentido de explicitar que os indígenas têm muito a comunicar à academia e à sociedade nacional; (b) *Comunicação Indígena* no sentido de compartilhar experiências referentes às “ações” realizadas nas aldeias e protagonizadas por indígenas (daí grafar “Ação” com a inicial maiúscula na escrita do primeiro termo); (c) *Comunicação Indígena* para fazer referência ao gênero “comunicação oral” em eventos acadêmicos (de autoria indígena).

Em 2023, os discentes da Fain desenvolveram seus projetos nas temáticas demonstradas no quadro 3, e apresentaram-nos aos discentes e docentes convidados.

---

<sup>54</sup> Nome dado ao evento de exposição dos projetos desenvolvidos nas aldeias que encerra os semestres da Fain.

**Quadro 3** – Temas dos projetos de pesquisa e extensão dos discentes da Fain (2023)

Temas dos projetos de pesquisa e extensão dos discentes da Fain (2023)	Medicina tradicional do povo Munduruku - Aldeia Missão Cururu do Alto e Médio Tapajós
	Reaproveitamento dos produtos descartáveis na Aldeia Katõ
	Ciência indígena Munduruku do Alto e Médio Tapajós: uma análise da utilização da ciência indígena flechas Mundurukania
	Desmatamento na aldeia Ipaupixuna: perspectivas diante do contexto atual
	Empoderando as mulheres Munduruku de Takuara: combate à violência e promoção da igualdade de gênero
	Cotidiano das mulheres indígenas da aldeia Mapuera em Santarém/PA
	Consciência étnica e ancestralidade do povo Tupinambá nas aldeias Muratuba e Surucúá
	Conhecimentos dos povos do Baixo Tapajós sobre o uso de plantas medicinais
	Resgate etnográfico da Aldeia Enseada do Amorim
	Brincos diversos do povo Munduruku (Clã vermelho) da Aldeia Jardim Kaburua de Jacareacanga – Pará
	Leitura e escrita na aldeia Nova Karapanatuba
	As vivências do povo Wajãpi
	Interações culturais e religiosas: o agrupamento dos povos Wai Wai com outros grupos indígenas mediado por missionários na região de fronteira Brasil-Guiana
	Produção de farinha na aldeia Enseada do Amorim
Como fazer a inscrição do PSEI da Ufopa.	

Fonte: Elaborado pela pesquisadora (2024), com base na microetnografia na disciplina Elaboração de Projetos dos discentes da Fain/Ufopa (2023).

Na exposição, os discentes apresentam as experiências de suas comunidades, alguns trazem as vozes de pessoas das aldeias, de professores das escolas, de lideranças comunitárias, das benzedeiras, dos caciques e de outros representantes.

A disciplina de Elaboração de Projetos proporcionou a integração entre a universidade e as aldeias e também trabalhou o ensino, a pesquisa e a extensão universitária de forma integrada. O retorno desses discentes às suas aldeias para realizar a pesquisa do projeto significa, além de tudo, revisitar suas histórias de vida e suas ancestralidades. Aprender com os mais velhos faz parte do mundo indígena. A etnicidade não garante chancelas em saber tudo, conforme destaca Barreto (2021, p. 33):

Muita gente pensa que o simples fato de ser indígena já nos confere a condição de “pensar diferente”, de saber expressar a diferença de mundo das concepções que temos em relação à “tradição científica ocidental”. No fundo, o que se passa é o contrário: quanto mais avançamos nas conquistas da Ciência, mais científicos ficamos, mais distância tomamos de nossos mundos indígenas, de nossas verdades, de concepções teóricas e práticas indígenas. Isso nos dificulta identificar e elaborar nossos próprios conceitos, ou, com menos ambição, nossa singular maneira de ver e pensar o mundo sob “nossas” lentes.

A identidade e as relações com a ancestralidade fazem parte desse processo que se encerra com a interação dos conhecimentos da universidade e dos conhecimentos e saberes

tradicionais, apresentados por meio dos projetos desenvolvidos pelos discentes da Fain. É uma troca e, ao mesmo tempo, trata-se de expressões culturais de manusear e manifestar a ciência.

Esse momento representa também uma “fissura” por onde passa a ciência indígena, que sugere novos “caminhos” para construir, interpretar e transmitir conhecimentos que integram múltiplas dimensões. O mosaico de fotos da figura 28, a seguir, mostra a singularidade da ciência indígena, que ensina com criatividade, liberdade, integrando a pauta da relação com a ancestralidade e a espiritualidade.

**Figura 28** – Mosaico de fotos de apresentação na disciplina Elaboração de Projetos (Fain/2023.2)



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2023).

Na primeira imagem, temos a representação da vida cotidiana das mulheres Wai Wai na cidade de Santarém. O projeto mostrou como as mulheres reorganizaram as suas rotinas no contexto urbano, distante da vida comunitária e das atividades desenvolvidas na sua aldeia. A segunda imagem mostra os remédios da medicina tradicional. Esse projeto destacou o manuseio e a feitura de remédios, banhos e proteções produzidas a partir das ervas medicinais. A última imagem destacou as relações da ciência indígena com a natureza, com a ancestralidade, adquiridas e repassadas entre as gerações.

Durante a microetnografia realizada na Fain percebemos quanto essa formação é essencial para o acolhimento inicial dos indígenas que ingressam pelo PSEI. O olhar atencioso, o cuidado e empatia dos docentes e monitores/bolsistas são fundamentais nesse momento de chegada ao ambiente acadêmico. Além disso, nesse ambiente os discentes indígenas se fortalecem culturalmente e se mantêm próximos de suas realidades, principalmente durante a disciplina de Elaboração de Projetos, na qual têm a possibilidade de desenvolvê-la em suas aldeias.

## 4.2 A monitoria acadêmica e o apoio pedagógico: o que dizem os bolsistas/monitores?

A monitoria acadêmica, com vagas específicas para seleção de indígenas bilíngues que acompanhem os discentes indígenas da Fain, iniciou-se no ano de 2023, quando essa formação já estava vinculada ao Instituto de Formação Interdisciplinar e Intercultural (IFII). A proposta desse perfil de monitores foi reivindicada, inclusive, pelos discentes Munduruku, pois consideravam que ter monitor Munduruku na Fain poderia colaborar na tradução dos conteúdos em sala de aula. Esta solicitação foi encaminhada à Pró-Reitoria de Ensino de Graduação (Proen), que providenciou, no âmbito do Programa de Monitorias Acadêmicas, a reserva de vagas para a atuação de monitores na Fain.

Ainda em 2023 foi publicado o edital de seleção de monitores/bolsistas para acompanhar os discentes nos componentes curriculares. A distribuição dos horários, dias e turnos das atividades desses monitores é organizada de acordo com a disponibilidade deles, afinal também são discentes de graduação dos cursos da Ufopa e precisam cumprir suas agendas de estudo na universidade.

Percebendo o papel fundamental da monitoria acadêmica na Fain, decidimos entrevistar os monitores/bolsistas para destacar, a partir da percepção deles, os efeitos dessa política afirmativa, que, apesar de implementada recentemente, tem gerado resultados positivos no aprendizado dos discentes que ingressam na Ufopa e cursam a Fain. Entrevistamos cinco dos oito bolsistas monitores, identificados no quadro 4 com codinomes dados por eles.

**Quadro 4** – Caracterização dos bolsistas/monitores da Fain (2023) entrevistados na pesquisa

	<b>Identificação fictícia</b>	<b>Povo/Etnia</b>	<b>Curso</b>	<b>Disciplinas acompanhadas</b>
<b>Monitores FAIN</b>	<i>Mawayana yanan</i>	Wai Wai	Letras	Língua Portuguesa II
	<i>Pehci</i>	Wai Wai	Farmácia	
	<i>Pupu Bidapdap</i>	Munduruku	Agronomia	Introdução à Metodologia Científica
	<i>Buddy</i>	<i>Karaywa</i>	Bacharelado em Ciências Biológicas	Língua Portuguesa I Direitos Humanos e Direitos Indígenas

Fonte: Elaborado pela pesquisadora (2024).

As entrevistas foram realizadas no Espaço Palafita/Madeirão da Ufopa. O tempo com cada entrevistado durou entre trinta minutos a uma hora e meia. A entrevista com o *karaywa*, por exemplo, teve o tempo de trinta minutos. Com os bilíngues, a entrevista durou entre uma hora e uma hora e meia, com pausas e repetições das perguntas. O tempo para a absorção da língua portuguesa no diálogo com indígenas Munduruku e Wai Wai faz parte do processo de compreensão da comunicação deles, por serem falantes de suas línguas nativas.

Pensamos em algumas categorias para analisarmos o conteúdo das falas dos monitores, contudo nem sempre conseguimos encaixá-las nas falas dos monitores bilíngues, pois eles têm um estilo livre de falar. Não ficam muito “presos” aos formatos científicos a que nós já estamos acostumados. Apesar disso, eles responderam a todas as perguntas do roteiro da entrevista. Começamos esta etapa da pesquisa entrevistando o monitor codificado com o nome *Pupu Bidapdap*<sup>55</sup>. No início da entrevista ele destacou a importância da Fain e dos monitores bilíngues para acompanhar os discentes que chegam à universidade sem conhecer a realidade acadêmica. Segundo ele, embora sejam de povos diferentes os discentes bilíngues, a familiaridade acontece naturalmente em função da característica linguística. Ambos têm o português como segunda língua, enfrentam, portanto, as mesmas dificuldades. Essa percepção também é destacada pelo monitor não indígena *Buddy* (2024), conforme reproduzimos abaixo:

*Pupu Bidapdap* (Munduruku): No começo da disciplina eu acompanhei os Munduruku e os Wai Wai. Os Wai Wai sempre ficaram mais tímidos. Aí foram passando os dias e eles foram se soltando, foram conhecendo um ao outro. Como também tinha o parente Waiãpi, e ele é mais solto, aí ele “meio” que ajudava. Dizia “olha, é a assim e tal”. Tinham dois Wai Wai na sala. Eles ficavam só na deles conversando entre eles. Quando era apresentação do trabalho, antes deles se apresentarem, os Munduruku falavam: “olha, fica assim, fala mais alto, não fica de costa para os outros, não fica com vergonha”. No começo da apresentação, eles de frente para os outros alunos, depois vão virando o corpo por vergonha, eu acho (Entrevista, 2024).

*Buddy* (Karaywa): Eu, como discente da Ufopa, eu percebo que eles (indígenas) têm muita dificuldade para vir para universidade e se estabelecer. Tem a barreira linguística também. Então, assim, a gente vê que não é só a gente aluno branco que passa pela dificuldade, mas no caso deles a dificuldade é mais ainda (Entrevista, 2024).

Em relação à categoria “interação entre discentes indígenas Wai Wai e discentes indígenas de outras etnias”, de acordo com a fala do monitor entrevistado, os Wai Wai buscam interagir na sala de aula e nas atividades, apesar de apresentarem mais dificuldades de interação que os Munduruku e os Wajãpi, que também são bilíngues. A timidez inicial que eles apresentam talvez seja insegurança em relação à língua, causando uma “fronteira” no diálogo entre eles e os demais discentes. Da mesma forma, quando ocorre constrangimento na troca de diálogos entre indígenas e não indígenas.

A timidez talvez seja, ao mesmo tempo, medo de sofrer preconceito. Sabemos que muitos indígenas sofrem preconceitos por falarem sua língua nativa. Isto é destacado por Barreto (2021, p. 26), ao relatar sua vivência fora da aldeia: “Não saberia descrever as dificuldades linguísticas e toda a discriminação que eu passei nesse período, só sei que eu

---

<sup>55</sup> Na língua Munduruku significa “menino barbudo”.

escapei do desespero e do risco de ficar doido porque meu pai fez um cigarro muito bom para minha proteção antes de eu sair da comunidade”.

Na entrevista com o monitor bilíngue *Pehci* (2024), ele destacou aspectos reflexivos sobre a Fain. Um deles foi a presença de **tradutores** de línguas para os Wai Wai e Munduruku durante as aulas, com o objetivo de facilitar o entendimento dos conteúdos pelos discentes dessas etnias. Ainda sobre a perspectiva de tradutores de línguas na universidade, percebemos convergências entre as falas dos monitores Munduruku e Wai Wai, apresentadas abaixo:

*Pehci* (Wai Wai): Eu acho que ajudaria muito se tivesse um tradutor na Fain tanto para os Wai Wai como para os Munduruku, que nem a gente faz quando a gente faz conferência na aldeia quando tem indígena que só fala Wai Wai. Os Munduruku e os Wai Wai às vezes ficam perdidos nas aulas. Às vezes os indígenas não bilíngues ficam perdidos, imagina os indígenas bilíngues que entram sem ter noção. Tem aula que o professor pede para o aluno fazer resenha. Como que o aluno bilíngue vai fazer resenha sem ter conhecimento da língua portuguesa? (Entrevista, 2024).

*Pupu Bidapdap* (Munduruku): A universidade deveria lançar um edital para selecionar tradutores para atender esses três povos. Eu acho que cada instituto deveria ter tradutor pelo menos para ajudar o indígena bilíngue, não o tempo todo, mas pelo menos para ajudar ele depois da aula. Não ficar o tempo todo na sala também esperando o bilíngue. O indígena que é bilíngue tem que querer também e dizer: “olha, eu tenho dúvida”, anotar as dúvidas e levar para o tradutor. Aí o tradutor vai com professor e dizer, professor o aluno está com dificuldade com isso, tal e tal. Talvez deverá ser isso, o professor levar junto com o aluno. Talvez nessa hora o aluno falasse: “olha, eu anotei aqui a minha dúvida, eu não sei falar muito bem o português, mas o tradutor vai traduzir para o senhor”. O tradutor vai explicar para o aluno, em Munduruku, por exemplo. Tipo isso, deveria ter (Entrevista, 2024).

*Buddy* (Karaywa): Tive a impressão que quando entrarem nos cursos os discentes da Fain vão sofrer em função da barreira linguística que muitos têm, principalmente os bilíngues. A gente vê que eles têm essa dificuldade, eles ficam mais retraídos, eles se isolam e se fecham nos seus grupinhos de irmãos ou parentes da mesma aldeia, então assim. Eu acho que isso é uma barreira, um dos empecilhos que pode acarretar problemas durante o curso deles (Entrevista, 2024).

A presença de tradutores de línguas indígenas na sala de aula da Fain e em outros espaços da universidade é uma solicitação que vem sendo demandada há bastante tempo pelos bilíngues, para colaborar inclusive nas entrevistas durante o Processo Seletivo Especial Indígena, no sentido de colaborar com os membros da própria comissão avaliadora do PSEI.

A Ufopa tem avançado nesse sentido a partir da tradução dos editais do PSEI, que recorrentemente tem sido traduzidos nas línguas indígenas. Outros documentos oficiais, como folder<sup>56</sup> de divulgação dos serviços da assistência estudantil para os calouros indígenas

---

<sup>56</sup> Fonte:

[https://www.ufopa.edu.br/media/file/site/proges/documentos/2022/4b97b10b8b7f95bc736e44fed22364a6\\_IKnpjF4v.pdf](https://www.ufopa.edu.br/media/file/site/proges/documentos/2022/4b97b10b8b7f95bc736e44fed22364a6_IKnpjF4v.pdf).

ingressantes na Ufopa, também foi traduzido nas línguas Wai Wai e Munduruku, conforme a figura, a seguir.

Figura 29 – Folder traduzido nas línguas indígenas Wai Wai e Munduruku

**Projetoria de Políticas Estudantis e Ações Afirmativas**

Coadunando com os objetivos estratégicos do Plano de Desenvolvimento Institucional (PDI)Ufopa, os trabalhos da DPEAA estão pautados nos seguintes objetivos norteadores: Propor políticas de acompanhamento aos estudantes que ingressam nos cursos de graduação da Ufopa, sobretudo os estudantes público-alvo das ações afirmativas. Valorizar do pertencimento identitário; Promover a valorização da diversidade sociocultural nos processos formativos; Fortalecer a interação com a Educação Básica; Propor políticas educacionais na perspectiva intercultural e de valorização dos diferentes saberes, entre outros.

Sala 154, Unidade Tapajós, prédio Bloco Modular 2, térreo.  
E-mail: dpeaa@progesufopa.edu.br

**TRADUÇÃO EM LÍNGUA INDÍGENA MUNDURUKU**

Gasu ajo juyú ekapik ap maio ap wasp yat e'em yajuyú ip juyúku ibutet PDI/Ufopa, DPEAA ekapik ap tak soat kaperadup tag jowemóndó merku merku juy ip itatoo iboreat kay owajem etabinin ayú ibima kuy cucum ip ibima yap moómó soat etabinin ayú tajoip (ações Afirmativas) imen a xipan cuy e teibóq cuy móq potawat owajem ibima yúku ap jebabidat ibima owajem pona bima dak, imabacan ap ajo juk opewotop yat itáge koap em at merku juy mó etabinin puje tojat ap múbupak ap téhem tak itabin puje xepxema tojat am, wara acat tak.

Topá (154), uk'a butet (Tapajós), ibirak sepep'a abí juy (2) ca ipi.  
Kawin pima: dpeaa@progesufopa.edu.br

**TRADUÇÃO EM LÍNGUA INDÍGENA WAI WAI**

On wa marha nari éwariwatopto otipo kehcampokaco yaw PDI/UFOPA, etacampokaco como DPEAA yaw ha. Otipo kachap yaka, checampokaco como yakronomaco curso de graduação yaw, ewonowasu como mero açoes afirmativas yar. On wa marha nari otipo kirwanha xaxi noco yawa cai há kaco ewasa imawey kaco mero, on yipu otipo mero kirwanha kehcampokaco como anarmpen como poko kehcampokaco mero ewasa nari ciso karita UFOPA kaco yaw mayá ima nari ciso kirwanha kehcampokatopto pokono.

Antakipon 154, unidade tapajós, kehcampokatopto prédio bloco modular 2, térreo.  
e-mail: dpeaa@progesufopa.edu.br

**Núcleo de Acessibilidade**  
Sala 151: Sala Administrativa  
Sala 143A – Sala dos Interpretes de Libras  
Sala 143B – Sala dos Monitores de Acessibilidade  
E-mail: nucleodeacessibilidade@ufopa.edu.br

**Núcleo de Práticas Restaurativas**  
Sala 149, Unidade Tapajós, prédio Bloco Modular 2, térreo.  
E-mail: nuprare.proges@ufopa.edu.br

**Quem somos**

**GABINETE DA PRÓ REITORIA DE GESTÃO ESTUDANTIL**  
LUAMIM SALES TAPAJÓS  
EMERSON FERNANDES DE SOUZA  
GISELLE MOREIRA DO VALE  
DIRETORIA DE POLÍTICAS ESTUDANTIS E AÇÕES AFIRMATIVAS  
TEREZINHA DO SOCORRO LIRA PEREIRA  
AMANDA FERREIRA TAVARES FREITAS  
POLANY GOMES CORREA  
FABRÍCIO PALHETA COSTA

**NÚCLEO DE ACESSIBILIDADE**  
THAISY BENTES DE SOUZA  
IVANILSON OLIVEIRA CARDOSO

**TRADUTORES E INTERPRETES DE LIBRAS**  
ÁRIELA SORAYA DO NASCIMENTO SIQUEIRA  
JÉSSICA NATÁLIA CARDOSO PAIXÃO  
JONATHAN RAFAEL CARDOSO GUIMARÃES  
KELLEN MARIA GARCIA DE SOUSA  
LINO ARLEM AZEVEDO BAIA

**DIRETORIA DE ACOMPANHAMENTO ESTUDANTIL**  
IZABELA MENDONÇA DE ASSIS  
MARIA EDINALVA SOUSA DE LIMA  
ISRAEL PANTOJA GARCIA

**NÚCLEO DE PSICOLOGIA**  
MILENA RODRIGUES DA POÇA  
VIVIANE MOURA CANTO

**NÚCLEO DE SERVIÇO SOCIAL**  
IVONE DOMINGOS E SILVA  
MARIA IVONE LIMA DE AGUIAR  
VANESSA RODRIGUES DE SOUSA

**NÚCLEO DE GESTÃO PEDAGÓGICA**  
HELANA MIRANDA DA CRUZ GOMES  
ROSANA ALVARENGA GANTO  
LEILANE DE AGUIAR SILVA

**COORDENAÇÃO DE ESPORTE E LAZER**  
JONNES SANTOS FARIAS PEDROSO  
THIAGO MOURA DE SIQUEIRA

**COORDENAÇÃO DE POLÍTICAS UNIVERSITÁRIAS DE ALIMENTAÇÃO E NUTRIÇÃO**  
DANIEL SANTOS DE CASTRO  
LUZINE SANTOS DA SILVA  
JORGE LUIZ DINIZ

Bloco Modular Tapajós 2 – térreo  
<http://www.ufopa.edu.br/proges/>  
@progesufopa

**Responsáveis pelas traduções Mundurukú:**  
Wai wai: Jonas Wai Wai

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ**  
ETAIBINBIN AP'Á YOBÓG'AT "PARÁ" E IPI BEAT  
AHNORONO POKO KEHCOMHOKACO YUHNARENOMO POKO PARÁ PONO KOMO YA

CAI OURO(A) UFOPA 2022  
IBUTET (UFOPA) YALEM SU AYU 2022  
KOATO AYU  
CEHCAMPOKAXUMU YHICINE KOMO YE'WOMITOPU- UFOPA 2022

QUE BOM QUE VOCE CHEGOU!!!  
XIPAT UZMA AJENI  
KIRWANHE XA NARI AMOKITPO KOMOMI

#SEMINDIOS(A)  
#HUOMA XIPAT EPAJEM (SOAT)  
#AMCHOKO XIA HA

**Restaurante Universitário**

O Restaurante Universitário da Ufopa (RU) atende aos usuários com almoço, respeitando fundamentalmente as diretrizes desta Universidade e o contrato vigente do RU/Ufopa, sendo o horário das refeições das 11 horas às 14 horas, nos dias úteis, de segunda a sexta-feira.

O valor da refeição paga pelo estudante a partir de setembro/2022 será de R\$3,00.

São público-alvo do RU estudantes regularmente matriculados nos cursos de graduação e de pós-graduação da Ufopa, servidores, estudantes de outras instituições de Ensino Superior que estejam desenvolvendo atividades acadêmicas na Ufopa, colaboradores terceirizados e visitantes.

Os servidores ativos da Ufopa, inclusive na condição de servidor estudante, e outros colaboradores eventuais de outras instituições a serviço da Ufopa, pagando o valor de R\$ 0,50 por refeição, devendo estar realizado antes do ato da refeição.

Para ter acesso aos serviços do RU, os estudantes regularmente matriculados em todos cursos de graduação e de pós-graduação da Ufopa (sede e campi regionais) devem fazer seu cadastro (uma única vez) com os servidores responsáveis, no próprio restaurante.

**TRADUÇÃO EM LÍNGUA INDÍGENA MUNDURUKU**

Jeklon ap tak ase dak butet "RU" iwe dak zuywan kuy ap ajo juk on it etabinin ap í'em, jeklon ap cuy kashóq "horas" bima, kawi kap'pá "14 horas bima", gasi cekabá soat em igu xapaxap kabia bit kama mui'o bima e mui'o domikadí dak kámena iwe domikadí atá juy jee mui'o í'em ap kabia tag cuy jeklonin ap yawk.

Jeklon ap teir dak cuy etabinin ayú be juy jee setembro kax/2022 koato bima jee eba púq pu (3,00 R\$) iwe.

Koyú ku juy ceklon ap cica abu kuy curso be í'ey, mayú ku, pós-graduação be yúq, kashóq ayú, etabinin ayú gasi warasacat superior mizáge ayú, kuy jekapik ap mizágem ayú, gasi zuywanwan ayú dak yapan pun ayú e jecona owajem yak.

Abayú icemem kapikin kuy ufopa be, yad bit lebut ayú etabinin ayú dak, gasu warasacat tak zuywanwan kutayú gasi beka ap yat mizáge uk ayú dak ufopa be yad bit, teida ap xap xep púqá e púq pu (0,50) teida ap, ite juy e'm ap juk jeklon ap pé e'm yat pé.

Merku juy jee jeklon pima RU be, etabinin ayú kuy ip xipan "matriculados" soat tag ma yad e pós-graduação tag ayú dak abu Ufopa tag ayú juyjupin ayú (sede campi regionais) yat tag ayú dak í' cadastro mizáge ap púq éma (uma única vez) abu í'boap kutayú xe restaurante bema.

**TRADUÇÃO EM LÍNGUA INDÍGENA WAI WAI**

Cehcampokaxumu como yewerawomaco UFOPA yaw (RU) ajo yaw nitnyasa ewasit, karita yuzoro detinwas UFOPA kaco nasa nitnyasa ewasit RU/Ufopa, on kamo to nitnyasa ewasit 11 horas estaw kamo 14 horas pona roa, kehcampokatopto estaw mui' hoto igunda a iasta ponoroq.

On wicadí nari ewasit yepahó cehcampokaxumu como nari, setembro/2022 po nira nihiyasi epepiti R\$ 3,00 nasa makí.

On yipu como makí nari ewerawomatopto como otipo kasesimomco RU yaw, cehcampokaxumu como curso cinhe como graduação yaw, pós-graduação yawno como, citapikaxumu como mero UFOPA yaw, kmohom como cehcampokatopto yepohé anar Universidade yawno como, kehcampokatopto yeno mchaxup como ye mero k'yan nitnyasa ewasa nari ewasit (tripo).

On wara hera Citapikaxumu como UFOPA yaw, anarimw nari cehcampokaxumu netapicake takí UFOPA yaw, anarimw marha ne mokuyat anar Universidade yal UFOPA yaka etapicakí eroyúko como mero nhipexemex R\$0,50 reasí takí í'e.

Aweserawomatopto kasesimomco yaka RU, cehcampokaxumu como UFOPA yaw, caxoro nari merricadé curso graduação yaw e pós-graduação cinhe como mero, anarí auto pono UFOPA yawno cehcampokaxumu como mero çipore nari cadastro ceuhoro makí otipo nari, cehcampokaxumu ufopa yawno como ya ima çipasi epepiti re atonore ewasit como.

**Sobre a Proges**

A Pró-Reitoria de Gestão Estudantil (Proges) da Ufopa foi criada em 14 de abril de 2014 com a missão de incentivar, apoiar, orientar e acompanhar, de forma articulada com as demais Pró-Reitorias, Unidades Acadêmicas e Órgãos Suplementares, o discente, em suas múltiplas demandas no decorrer de sua trajetória Estudantil. Além disto, atua nas ações afirmativas de permanência nas áreas social, psicológica, pedagógica e esportiva, em vista do bom desempenho acadêmico.

**TRADUÇÃO EM LÍNGUA INDÍGENA MUNDURUKU**

Butet (Proges) í' oje tak 14 kabia abril kabi bima 2014 koato bima ojabak, cekapik ap etabinin ayú be merku juy yep, buywanwan ap, imikuyúyo ap, oweju jekuku ap warasat imzabinin uk'a yú eju, etabinin ayú eju jeku ap, yobóq'at at, etabinin uk'at eju am paju na etabinin onyú í'ma. Iweyú otipo p'atayú (ações afirmativas) ibutet, ite soat eju kashóq at, yakóre a teju kashóq uk'at, itabinin ayú ékat, kashóq ap uk'at, péni pad etabinin juy uk'at.

**TRADUÇÃO EM LÍNGUA INDÍGENA WAI WAI**

Cehcampokaxumu como yehinhe (PROGES) UFOPA yawno cizom me xahne 14 de abril de 2014 po on wara poko cinrinhe me ehrome so, akronarhe como me, panarimhe como me warasot ewinhe me ehromso, cehaporoq itora itihomom me ehromso kehcampokatopto kayewitomom como ufopa yawno kono ya. Mwa ima nari rawero yepahóq'akó há, cehcampokaxumu como yehinhe me ehropo como, tooto como yehotpo poto marhá, kshóq'at yaw kashóq'otop, yihcampokatopto poto, kasesimomto poto marhá, tinewhe ehcampokatopto poto ehrome yuhnera kehcampokaco yaw ha.

**Diretoria de Acompanhamento Estudantil**

A Diretoria de Acompanhamento Estudantil (DAE) tem a finalidade de orientar, organizar e acompanhar os serviços de assistência ao discente sendo de sua competência: propor mecanismos para a promoção de ações de permanência para os discentes em situação de vulnerabilidade socioeconômica; propor critérios para a seleção de discentes a serem beneficiados com a Assistência Estudantil, de acordo com a legislação vigente; Acompanhar o desempenho dos discentes beneficiados com a assistência estudantil; Coordenar as ações de assistência estudantil desenvolvidas pela Pró-Reitoria; Garantir o cumprimento das deliberações do Programa Nacional de Assistência Estudantil – PNAES.

Sala 151, Unidade Tapajós, prédio Bloco Modular 2, térreo.  
E-mail: dae@progesufopa.edu.br

**TRADUÇÃO EM LÍNGUA INDÍGENA MUNDURUKU**

Etabinin ayú kuyat cuy butet (DAE) cekapik ap etabinin ayú be merku juy yep, oweju jekuku ap etabinin ayú juy merku jeeotop yep imómóq'at am ajo juk etabinin ayú iboreat tag í'u ap puzas imómóq'at tak cecatin em warasacat etabinin ayú mchaxup am, ajo juk zuywanwan ap, ajo juk wéat at tupé e'em, etabinin ayú jéom xipan pad cucum yep colap; warasacat tak; hap' etabinin ayú jag at; imzabupak at butet pró-reitoria í' k'otop ajo juk lebat cobe yat mizáge am ibutet (programa nacional de assistência estudantil) – PNAES í'.

Topá (151), uk'a butet (Tapajós), ibirak sepep'a abí juy (2) ca ipi.  
Kawin pima: dae@progesufopa.edu.br

**TRADUÇÃO EM LÍNGUA INDÍGENA WAI WAI**

Cehcampokaxumu como yewerawomaco UFOPA yaw (RU) ajo yaw nitnyasa ewasit, karita yuzoro detinwas UFOPA kaco nasa nitnyasa ewasit RU/Ufopa, on kamo to nitnyasa ewasit 11 horas estaw kamo 14 horas pona roa, kehcampokatopto estaw mui' hoto igunda a iasta ponoroq.

On wicadí nari ewasit yepahó cehcampokaxumu como nari, setembro/2022 po nira nihiyasi epepiti R\$ 3,00 nasa makí.

On yipu como makí nari ewerawomatopto como otipo kasesimomco RU yaw, cehcampokaxumu como curso cinhe como graduação yaw, pós-graduação yawno como, citapikaxumu como mero UFOPA yaw, kmohom como cehcampokatopto yepohé anar Universidade yawno como, kehcampokatopto yeno mchaxup como ye mero k'yan nitnyasa ewasa nari ewasit (tripo).

On wara hera Citapikaxumu como UFOPA yaw, anarimw nari cehcampokaxumu netapicake takí UFOPA yaw, anarimw marha ne mokuyat anar Universidade yal UFOPA yaka etapicakí eroyúko como mero nhipexemex R\$0,50 reasí takí í'e.

Aweserawomatopto kasesimomco yaka RU, cehcampokaxumu como UFOPA yaw, caxoro nari merricadé curso graduação yaw e pós-graduação cinhe como mero, anarí auto pono UFOPA yawno cehcampokaxumu como mero çipore nari cadastro ceuhoro makí otipo nari, cehcampokaxumu ufopa yawno como ya ima çipasi epepiti re atonore ewasit como.

**Serviços**

**Núcleo de Psicologia**  
Sala 148 A, Unidade Tapajós, prédio Bloco Modular 2, térreo.  
E-mail: nupsi.progesufopa.edu.br

**Núcleo de Serviço Social**  
Sala 150 A, Unidade Tapajós, prédio Bloco Modular 2, térreo.  
E-mail: nuss@progesufopa.edu.br

**Núcleo de Gestão Pedagógica**  
Sala 150 B, Unidade Tapajós, prédio Bloco Modular 2, térreo.  
E-mail: nugepe.progesufopa.edu.br

**Coordenação de Esporte e Lazer**  
Sala 152 A, Unidade Tapajós, prédio Bloco Modular 2, térreo.  
E-mail: esporte.lazer@ufopa.edu.br

**Coordenação de Políticas Universitárias de Alimentação e Nutrição**  
Endereço: R. Raimundo Fona, 3477  
cpuan@progesufopa.edu.br

**Fonte: Pró-Reitoria de Gestão Estudantil (Proges/Ufopa, 2020).**

Essa tradução teve como objetivo tornar a comunicação universitária mais acolhedora e diminuir as barreiras comunicacionais, principalmente no período em que os discentes estão começando a vida universitária.

Em 2019, a Ufopa teve a primeira experiência de defesa de TCC na língua Wai Wai com tradução simultânea para a língua portuguesa. A defesa em língua materna foi realizada por Estepan<sup>57</sup> Wai Wai, do curso de Geografia, com o trabalho “Reconhecimento, delimitação e demarcação da terra indígena Trombetas-Mapuera na fronteira setentrional do Brasil: uma revisão de literatura”, traduzido em português por Jonas Wai Wai, acadêmico do curso de Direito da instituição à época. A defesa bilíngue foi um marco histórico na Ufopa e, certamente, foi um estímulo para que os setores da instituição atentassem para tornar a comunicação acadêmica acessível a indígenas que têm o português como segunda língua.

Apesar dos esforços institucionais, a dificuldade de compreender a língua portuguesa ainda é uma realidade vivenciada pelos indígenas bilíngues. Para eles, compreender os códigos da linguagem acadêmica é um grande desafio a ser superado durante a vivência acadêmica, pois a língua portuguesa é apenas sua língua de acolhimento. Para alguns discentes, o ingresso na universidade é uma forma de compreendê-la. Isto constatamos ao entrevistar a monitora *Mawayana yanán*, que, além de falar sobre a sua atuação na Fain, também justificou na sua fala a escolha do curso de Letras, no qual ingressou na Ufopa.

*Mawayana yanán* (Wai Wai): - Eu estudei no ensino médio e fundamental lá na Aldeia Mapuera. Estudei Letras por causa da língua portuguesa, porque eu não tinha estudado muito bem na aldeia. Quando eu entrei na Ufopa, aí eu não conseguia falar Português, foi por isso que eu fiquei um pouco triste, nervosa. Aí eu me adaptei um pouco, até agora. Eu nunca pensei em desistir (Entrevista, 2023).

Quanto à categoria acolhimento aos discentes e sua inserção nas atividades em sala de aula, no entendimento de que ainda falta melhorar essa relação na Fain, principalmente a interação entre professores e discentes bilíngues, a fala de *Pehci* apresenta alguns destaques para a reflexão e melhoria dessa formação futuramente. Nesse sentido, afirmou:

*Pehci* (Wai Wai): - Tinha professores que passavam muitas, muitas atividades. Eu acho que eles nem ligavam se tinha aluno indígena bilíngue. Mandavam o artigo em PDF, o que dificultava mais ainda a leitura dos alunos. A Formação Básica, pra mim, no meu pensamento, no meu ponto de vista, é pra ensinar aluno como é pra fazer os trabalhos. A gente pensa como uma formação inicial. Não é chegar assim. Chegou na sala de aula e passa o artigo para os alunos lerem, depois fazer resenha (Entrevista, 2023).

<sup>57</sup> Fonte: <https://www.ufopa.edu.br/comunicacao/comunica/jornalismo/ufopa-na-midia-2/2019/fevereiro/indigena-defende-tcc-em-duas-linguas-na-ufopa-fui-incentivado-pelos-meus-professores-7/>.

No que se refere à relação entre discentes indígenas Wai Wai e discentes de outras etnias, de modo geral *Pehci* menciona certa dificuldade na aceitação dos indígenas bilíngues para compor equipes de trabalho nas disciplinas. Sobre isto, relata:

*Pehci* (Wai Wai): - Na hora de formar grupo para fazer trabalhos eles (os não bilíngues), eles se juntavam. Aí, os bilíngues ficavam fora assim. Aí eu às vezes falava: “olha, professora, aqui tem que mesclar esse grupo porque não pode fazer isso com os parentes bilíngues”. Aí, na hora da apresentação eu falava: “olha, professora, os alunos bilíngues não querem apresentar porque têm medo dos colegas rirem, se eles errarem uma palavra”. Falava assim para eles: “não precisa ter medo”. Só que eu nunca presenciei essas coisas. Não sei se na minha ausência acontecia (Entrevista, 2024).

Apesar dessa constatação, percebemos que a vivência entre os indígenas na Fain é mais de integração que de exclusão. Os monitores relatam momentos de acolhimento em relação aos discentes bilíngues. *Mawayana yanan*, por exemplo, disse que durante a sua atuação como monitora ela nunca percebeu exclusão, discriminação ou desrespeito dos indígenas monolíngues em relação aos bilíngues.

Na categoria diálogo entre conhecimentos formativos da universidade e saberes indígenas, de acordo com a percepção dos monitores entrevistados, vimos que em alguns momentos é possível essa interação entre saberes. *Pupu Bidapdap* destacou que em algumas disciplinas é possível pensar nessa interação. Na disciplina de Introdução à Metodologia Científica, que ele acompanhou, o docente estimulava os discentes a realizarem pesquisas na temática indígena para trazer esses conhecimentos para a universidade. Sobre isso, ele relatou:

*Pupu Bidapdap* (Munduruku): - A professora sempre dizia: “olha, aqui não tem as pesquisas indígenas, é muito difícil a gente achar as pesquisas. Alguns cursos que são de humanas dá para pesquisar. Vocês vão trazer os conhecimentos indígenas para universidade, porque na universidade não tem muito” (Entrevista, 2024).

De acordo com *Pupu Bidapdap*, na universidade os conhecimentos indígenas ainda são pouco valorizados. Na sala de aula, às vezes, os professores dizem: “Olha, se não fossem os indígenas, não teria isso e tal. Ainda mais é sobre dar um exemplo”. Ele destacou que os indígenas possuem muitos conhecimentos: “Eu acho que os indígenas têm que só melhorar um pouco, ajudar a universidade”.

Seguindo o objetivo de entender a vivência, a convivência, o ensino e o aprendizado dos discentes indígenas nas aulas da Fain, na subseção seguinte trataremos da percepção de alguns docentes que atuaram nessa formação.

### 4.3 O ensino na prática: o que dizem os docentes da Fain?

Ouvir a percepção dos docentes que ministram aulas na Fain foi de igual forma importante para pensarmos essa formação como uma estratégia pedagógica para os discentes indígenas. Entrevistamos dois docentes que ministraram disciplinas na Fain nos dois semestres de 2023, sendo um deles não indígena, que ministrou aula de Fundamentos da Matemática I e II, enquanto o outro docente é indígena do povo Kumaruara (residente na região do Baixo Tapajós) e ministrou as disciplinas: Povos Indígenas do Brasil e Conflitos Socioambientais na Amazônia. Iniciamos as entrevistas perguntando sobre a experiência de ministrar aulas na Fain, e destacamos de suas falas o seguinte:

**Docente não indígena** (karaywa): É uma experiência muito boa, encaro a docência como um ato de compartilhar conhecimentos com aqueles que possuem dificuldades em adquiri-los, e a Fain atua de forma significativa nisto. A Fain atua como um meio de facilitar a adaptação ao ambiente, às rotinas, ao Sigaa, à linguagem e aos métodos que a Universidade implementa (Entrevista, 2024).

**Docente indígena** (Kumaruara): Foi uma experiência poderosa, falar com intimidade profunda, me sentindo completamente presente nas aulas, pois havia muita empatia trocada, sensibilidades interligadas na postura de constante aprendizado de estudantes e professor. Foi um espaço de resplandecência e doação (Entrevista, 2024).

As respostas desses docentes mostram-nos que há muitos aprendizados com a presença de docentes indígenas na universidade. As respostas direcionam para uma nova realidade, sustentada por uma convivência em que as relações estejam pautadas mais nas interações, em outros modos de produzir conhecimentos, sem excluir as perspectivas integracionistas e as resistências, que ainda permanecem como possibilidades paralelas ao novo cenário da universidade apresentado na contemporaneidade. Notadamente a percepção e as respostas dos docentes indígenas são constituídas de subjetividades, de vivências, de sentir e de produzir suas ciências.

Avançando para outras reflexões, perguntamos sobre as dificuldades enfrentadas pelos docentes na prática em sala de aula da Fain:

**Docente não indígena** (karaywa): - Especificamente a barreira da linguagem é a mais difícil para eles. Pois as minhas disciplinas têm uma linguagem muito técnica e o que dificulta a aprendizagem (Entrevista, 2024).

**Docente indígena** (Kumaruara): - O principal desafio foi atender a partir das particularidades de cada povo, cada cultura. O desafio foi a transposição didática dos conteúdos e o trabalho na escrita (Entrevista, 2024).

Desde o ingresso dos indígenas no ensino superior, as dificuldades em trabalhar as particularidades das culturas e dos saberes indígenas têm sido o maior desafio das instituições de ensino superior. As respostas desses docentes seguem nessa direção. Para os povos bilíngues da Fain, essa realidade intensifica, principalmente no que se refere à língua e à matemática próprias, como é o caso dos Wai Wai e dos Munduruku, assim como outros povos têm a sua forma própria de contar, registrar e repassar informações, de acordo com seus costumes. No caso dos Wai Wai, a matemática, por exemplo, ainda é usada e está preservada, conforme destaca Ronilson Anewsu Wai Wai (2023) no seu TCC, que teve como tema “Matemática Indígena Wai Wai da Aldeia Mapuera”. No seu trabalho, ele afirma que:

Antigamente grupos Wai Wai viviam em lugares diferentes. Nesse tempo nossos ancestrais tinham contato com espíritos dos animais, tinham pajé Ewka. Ele tinha contato com espírito dos porcos, anaconda, ariranha e urubus. [...] eles que passavam conhecimento como tratar as doenças, números, construção de casa, entre outros. Meu pai conta que eles sabem números não como hoje, eram pouco diferentes na construção de malocas. Atualmente ainda o povo Wai Wai usa nessa construção os números antigos (Ronilson Anewsu Wai Wai, 2023, p. 14).

Quanto à valorização dos saberes e conhecimentos indígenas na universidade, percebemos que eles concordam que há valorização, embora em pequena proporção:

**Docente não indígena** (karaywa): - Sim, acredito que há valorização, mas muito pouca. Uma parte é graças a vários servidores que simpatizam, que se identificam ou admiram algum aspecto indígena e outra parte é por questões políticas, por pessoas que enxergam nas pautas de valorização da educação indígena um palanque. Apesar disto, desde a Formação Básica Indígena (FBI) os indígenas têm entendido a cultura universitária, com talvez os maiores grupos de bate-papo formado por acadêmicos e talvez o mais reconhecido diretório acadêmico da universidade, são povos que sabem lutar pelo seu direito (Entrevista, 2024).

**Docente indígena** (Kumarua): - A universidade possui vários instrumentos que valorizam os saberes e conhecimentos indígenas, favorecendo a conexão entre os saberes ancestrais e acadêmicos. Destaco o Processo Seletivo diferenciado somente para estudantes indígenas, a Bolsa *CE ANAMA*, agora a aprovação do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena, a Formação Acadêmica Indígena, a construção do “Madeirão”, um espaço de integração para os estudantes indígenas se sentirem pertencentes a Ufopa, entre outras iniciativas específicas de cada curso e da Proges, como a sistematização de informações e a organização de núcleos de ações afirmativas em cada instituto (Entrevista, 2024).

Quanto aos discentes Wai Wai e a interação deles com os demais discentes durante as aulas da Fain, os docentes entrevistados responderam que:

**Docente não indígena** (karaywa): - Eles são muito tímidos, mas dedicados. Às vezes falta um pouco de iniciativa, porém quando é passado atividade, eles buscam realizá-la. Há pouca interação, e quando eles resolvem se juntar não sobra muito espaço para

outro tipo de interação mais forte com os demais, faço trabalho em equipes montadas de forma aleatória para quebrar isto, pois muitos deles se separam após a Fain (Entrevista, 2024).

**Docente indígena** (Kumaruara): - Tenho uma percepção que os estudantes Wai Wai se colocam em observação dedicada às aulas, recebendo colaboração dos estudantes veteranos. Percebo uma certa reserva dos iniciantes, porém acredito que a universidade está trabalhando para diminuir essa distância a partir de iniciativas de interação. A participação deles nas atividades depende muito da formação, os estudantes que se formaram nas escolas de Oriximiná apresentam maior desenvoltura, enquanto os estudantes que fizeram a sua formação predominantemente nas aldeias apresentam maior dificuldade. O que não impede de desenvolverem a sua oralidade e escrita, todavia o tempo é diferente (Entrevista, 2024).

Quando perguntamos sobre a relação entre o conteúdo da disciplina e os conhecimentos indígenas, os docentes anunciaram que percebem essa relação e, assim, conforme afirmaram:

**Docente não indígena** (karaywa): - Sim, por exemplo: no grafismo: a função polinomial do primeiro grau, função polinomial do segundo grau, Geometria, Geometria Analítica, etc. Na flecha: Movimento Balístico. Isto é percebido nos trabalhos expositivos (Entrevista, 2024).

**Docente indígena** (Kumaruara): - Sim. Nas atividades em que eu pedia para falarem conforme a realidade das aldeias deles, sobre as queimadas, desmatamentos, organização social (Entrevista, 2024).

Nessa categoria notamos que esses docentes convergem nas suas opiniões e veem como possível realizar a integração dos conhecimentos indígenas aos conteúdos das disciplinas da Fain, da mesma forma em que muitos discentes indígenas manifestaram que nos cursos de Agronomia, Biologia, Engenharia Florestal e outros é possível usar dimensões da ciência indígena para ensinar, considerando que ela é composta por um conjunto de elementos manifestados em diferentes formas de conhecimento. Sobre isto, Cajete (2017, p. 219-220) destaca:

A ciência indígena é mais relacionada ao que a ciência ocidental chama de ciência ambiental ou ecologia. E se por um lado os povos nativos não têm uma palavra específica para nenhum destes termos ocidentais, eles certamente têm um entendimento prático destas disciplinas da ciência ocidental em nível individual e comunal. E, portanto, tal entendimento que os povos indígenas têm é fruto de um relacionamento bastante particular e profundo com o mundo natural. [...] suas filosofias, modos culturais de vida, costumes, línguas, todos os aspectos de seus seres culturais de um modo ou de outro – são fundamentalmente atadas às relações que elas estabeleceram e aplicaram, ao longo de sua história, a certos lugares e à terra como um todo.

Como vimos, as fontes de conhecimentos dos indígenas são bastante diversas. Desse modo, quando se fala em ciência indígena, estamos referindo-nos a um conjunto de elementos que constituem relações, conexões e se interligam gerando saberes e conhecimentos. Ainda nesse sentido, Roque Wai Wai (2024) expressa sua compreensão:

Na aldeia minha mãe me ensinava, meu pai me ensinava, meu avô me ensinava. Eu senti muita falta do conhecimento da aldeia quando eu vim para a universidade/cidade. Na nossa realidade Wai Wai nós aprendemos com os outros parentes. Na universidade a gente não aprende com os “parentes”. Na universidade os professores ensinam os filhos dos outros. Eu ficava preocupado com isso, mas eu continuava estudando, porque eu precisava aprender na cidade. Aprender o que estavam me ensinando. Era diferente e eu sentia saudade dos conhecimentos da aldeia dentro da universidade. Quando eu lia o texto da disciplina que falava de religião, cultura, língua eu sempre pensava na minha cultura. Por isso, na aula em alguns momentos eu levantava a mão e falava que a nossa cultura era parecida com a de outros grupos indígenas relacionado ao costume, a vivência, a religião. Eu pensava na nossa tradição que foi mudada pelos missionários, diferente desses grupos. Eu pensava nisso quando a gente estudava sobre a cultura de outros grupos. (Roque Yaxikma Wai Wai – entrevista, 2024).

A fala de Roque confirma o que apresentamos no percurso deste estudo sobre a forma de aprender dos Wai Wai, e de que forma os conhecimentos produzidos na universidade poderão contribuir para o aprendizado deles.

Na seção seguinte aprofundaremos a discussão sobre conhecimentos, ciências e saberes a partir da concepção dos Wai Wai discentes e egressos da Ufopa. Nela buscamos dar protagonismo aos Wai Wai por consideramos sua potencialidade e originalidade em discutir seus conhecimentos pautados na ancestralidade e na memória dos anciãos do seu povo.

## 5 DIÁLOGO ENTRE CONHECIMENTOS E SABERES: OS WAI WAI COMO INTERLOCUTORES

Atualmente, os anciões da Aldeia Mapuera estão falecendo e levando junto com eles as nossas histórias ancestrais. Com isso este trabalho pretende estudar a história da migração dos Wai Wai da Guiana Inglesa para o Brasil por meio das histórias contadas pelos mais velhos. Há muitas histórias, porém não estão escritas nos livros (Tewtasa Wai Wai – egresso, Licenciatura em Geografia e História/Ufopa/2019).

A citação que inicia esta seção mostra a relação dos Wai Wai com suas fontes originárias de saberes e conhecimentos, que não se restringem ao contexto universitário. Para contribuir nesta abordagem, buscamos, entre outras fontes teóricas, os trabalhos de conclusão de curso (TCCs) dos Wai Wai egressos da Ufopa e atividades práticas (oficinas e vivência).

Iniciamos com a leitura e análise dos TCCs dos Wai Wai egressos que defenderam suas pesquisas de graduação na instituição. No segundo momento, consideramos que as atividades práticas, oficinas, com os discentes dessa etnia nos mostrariam como (re)organizam seus conhecimentos na universidade. Para complementar nossa percepção e nos prepararmos para a escrita desta tese, vivenciamos a cultura, os conhecimentos, os saberes e a tradição dos Wai Wai fora do espaço da universidade.

Os TCCs foram referências bibliográficas fundamentais para entendermos com mais intensidade a história dos Wai Wai. Diferentemente da exigência do padrão científico no contexto acadêmico, que prima por fontes biográficas clássicas, e pensando nos escritos de Antônio Gramsci (1989), citado por Mari (2011, p. 2), ao referir que “todas as camadas sociais possuem seus intelectuais, uns sendo profissionais, outros inclusos nesta categoria apenas por participarem de determinada visão de mundo”, decidimos adotar essas fontes sem abandonar as produções acadêmicas “clássicas”, reconhecidamente validadas no contexto científico.

Nesse sentido, ao tentar assumir o papel do intelectual orgânico (Gramsci, 1978), que desempenha funções importantes em favor da contra-hegemonia epistêmica, trouxemos reflexões sobre as perspectivas teóricas de reorganização da ciência, de modo que o pensamento e o saber das culturas humanas não fiquem na posição abjeta no contexto científico. Nessa direção, Almeida (2017) assim se refere a respeito da monocultura do saber da escola à universidade:

Uma linguagem universal, um método único, uma forma de pensar que privilegia a suposta realidade objetiva são disseminados na educação formal desde a primeira escola até a universidade. A diversidade das histórias locais, os modos diversos de conhecimento da natureza, o elenco de soluções para problemas pontuais, as distintas linguagens simbólicas de compreensão de mundo têm sido suprimidas ou são aliciadas, traduzidas ou mesmo prostituídas pelo modelo uniformizador do conhecimento ocidental (Almeida, 2017, p. 36).

Quando decidimos trazer essas produções (TCCs) dos egressos Wai Wai da Ufopa para usarmos como fontes e também realizar atividades práticas com eles, pensamos que, além de evidenciar seus conhecimentos e saberes, essa também seria uma forma de propor um diálogo interepistêmico para observarmos como essa interlocução poderia ser propositiva na interação em sala de aula, sem excluir possibilidades, considerando que a ideia é avançar nos debates de modo que os conhecimentos indígenas se fortaleçam enquanto ciência e sejam mais bem compreendidos e concebidos nos espaços educacionais.

Nossa escolha de usar a produção escrita dos Wai Wai como fonte, além de difundir o pensamento indígena sobre o conhecimento e problematizar acerca do longo período de ausências de produções de autoria indígena, ajuda a refletir sobre o porquê de essas produções, já existentes, serem ainda pouco divulgadas, sobretudo no contexto universitário.

Nosso propósito, ao trazer a produção dos Wai Wai como fonte dos seus conhecimentos, vai ao encontro da perspectiva de descolonizar as produções acadêmicas hegemônicas, que se mantiveram dominantes no meio científico e fazem parte do “privilegio” epistêmico mencionado por Grosfoguel (2016), ao se referir à estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas, que invisibilizou outras epistemologias no contexto científico.

Das imersões que fizemos para entender esses conhecimentos e saberes na universidade, percebemos cada vez mais que protegê-los do extrativismo epistêmico, ou “pirateamento de saberes” (Garcia, 2023), que do ponto de vista cultural são sagrados, é uma forma de mantê-los, preservando-os para que não sejam modificados. A defesa é que os saberes dialoguem e não sejam apropriados e assimilados na hegemonia científica e na “colonização intelectual” (Shiva, 2003).

Nesta direção, lembramos da primeira conversa que tivemos, em 2023, com o professor Wilson Wai Wai para convidá-lo a colaborar com a elaboração de alguns desenhos presentes nesta tese. Ele nos disse: “Tem coisas sobre nós Wai Wai que você vai saber por meio de livros e trabalhos que estão escritos. Outras, você vai saber ouvindo os Wai Wai, se eles quiserem lhe contar”. Isto revela a autonomia que alguns povos possuem sobre seus saberes, conseguindo preservar ainda suas tradições, culturas e conhecimentos em relação ao corporativismo e mercantilização de conhecimentos.

Com o método de pesquisa que assumimos, etnografia colaborativa no contexto universitário, vimos que precisaríamos ir além dos TCCs, então definimos outras fontes não somente de obtenção de conhecimentos, mas principalmente para compreender e revelar nesta tese os conhecimentos dos Wai Wai. A análise dos TCCs e as atividades pontuais que realizamos complementaram o nosso entendimento de que os Wai Wai possuem formas

específicas de transmitir seus saberes, e que a relação entre ambos não é dissociada de sua cultura. Esta realidade constatamos nas microetnografias que realizamos na Fain com eles, com os docentes e com os monitores que atuam junto a essa política afirmativa da Ufopa.

### **5.1 Os TCCs dos Wai Wai egressos da Ufopa (2017-2024): fontes de conhecimentos e saberes**

Antes de estudar arqueologia na Ufopa, tinha interesse de estudar sobre materiais antigos dos meus povos, queria aprender coisas antigas e novas, porém meu pai e minha mãe não queriam que eu estudasse arqueologia. Eles achavam que não era bom, porque poderia ser perigoso perturbar os antigos, mas depois eles me apoiaram. Na universidade, estudando os conteúdos das disciplinas, com o tempo, foi nascendo em mim o interesse de estudar sobre a cerâmica Wai Wai: como é feita atualmente e se houve grandes modificações do modo de fazê-la, depois que o povo entrou em contato com os missionários evangélicos (Cooni Wai Wai – egresso, Arqueologia/Ufopa/2019).

A escrita de Cooni Wai Wai, egresso do curso de Arqueologia da Ufopa que abre esta seção, marca para nós diversos posicionamentos que emergem a partir de perspectiva cultural específica de repassar os conhecimentos. A valorização e respeito ao pensamento dos anciãos sábios da aldeia, principais referências nos ensinamentos de conhecimentos do seu povo, mostra que, mesmo sendo indígena, Wai Wai não se adentram de qualquer jeito os temas da sua cultura.

Os TCCs não foram as únicas fontes que usamos na busca por informações para o estudo dos conhecimentos dos Wai Wai; contudo, não podemos negar que, a partir da leitura dessas produções, sentimo-nos provocados a adentrar o mundo dos conhecimentos e saberes dos Wai Wai.

A leitura dos TCCs dos Wai Wai foi uma etapa importante para o prosseguimento das indagações que fizemos inicialmente neste estudo. O conteúdo tocou-nos e ensinou-nos a olhar a ciência e as produções científicas por outros ângulos, entre eles o cultural. De forma mais enfática, podemos dizer que a escrita dos Wai Wai nos seus trabalhos de conclusão de curso é um diálogo entre a memória e a vivência do autor e a história contada pelos sábios da aldeia.

O contato com essas produções escritas e as trocas que tivemos nas imersões da pesquisa empírica nos fizeram refletir em como a universidade tem exercido a prática de (re)avaliar conceitos, concepções e métodos de ensino. Nesse conjunto de novas proposituras acadêmicas, inclusive de adotar os TCCs dos Wai Wai como fontes bibliográficas, pensamos que o caminho a ser seguido é, principalmente, refletir acerca da construção e divulgação de

conhecimentos, de saberes e de epistemologias que surgem em diferentes contextos e dimensões.

Analisar os conteúdos dos TCCs e outros que obtivemos no estudo empírico nos mostrou que a riqueza de saberes e conhecimentos presentes nessas produções nos levaria à percepção de que, entre outras dimensões, os Wai Wai transmitem seus conhecimentos por meio de memórias dos antigos, de autoetnografias e vivências. Nosso objetivo de usar as fontes bibliográficas dos Wai Wai não foi o de reescrevê-las ou parafraseá-las, mas trazer a interpretação dos seus conhecimentos por meio de pesquisas realizadas pelos egressos dos cursos de graduação da Ufopa. Destacar seus conhecimentos no contexto desta universidade e de outras é um dos objetivos de pesquisadores e cientistas indígenas, conforme destaca Alexandre Aniceto de Souza (Wai Wai), do estado de Roraima, ilustrado no fragmento de texto a seguir:

Descobri e afirmo para meu povo WaiWai que nós como indígenas dentro da academia temos a oportunidade de estudar, pesquisar e escrever sobre sua própria história. Agora podemos também cruzar nossos conhecimentos indígenas como WaiWai com o conhecimento antropológico e depois disso tudo retornar para *casa/oyeuton* com uma segunda visão que ajuda a enxergar melhor muitos aspectos de nossa própria cultura e tudo que está em nosso entorno, refletindo sobre fatores do nosso mundo e do mundo ocidental que nós vivemos. Foi um processo de aprendizado e maturidade profissional o percurso do Mestrado, um grande ritual de passagem, uma verdadeira transformação para mim, tanto como acadêmico como também um WaiWai em processo de conhecimento no mundo acadêmico (Souza, 2018, p. 6).

Mostrar como os conhecimentos dos Wai Wai se constituem no contexto universitário, mesmo distante de suas fontes que estão nas aldeias, mostra a relevância para eles de manter a conexão com sua cultura, sua tradição e seu território. Sobre isto, Jaime Xamen Wai Wai (2017, p. 30) explica: “Na oralidade dos anciões Wai Wai contam histórias destes lugares antigos no Trombetas, como na cidade de Oriximiná”.

Para analisar os TCCs defendidos na Ufopa pelos Wai Wai, iniciamos a pesquisa no Sistema de Gerenciamento de Atividades Acadêmicas (Sigaa/Ufopa), na busca por “formados” e “concluídos”. Nela encontramos inicialmente o total de 35 trabalhos de egressos, incluindo os campi de Santarém (29), Oriximiná (5) e Óbidos (1), onde os Wai Wai ingressaram no ensino superior. Nos demais campi: Juruti, Alenquer e Monte Alegre, não foram identificados discentes Wai Wai egressos. Nesses campi, a predominância de ingresso é de quilombolas, em função da existência de muitos quilombos situados nesses municípios e nas suas áreas de abrangência.

Do total de 35 egressos Wai Wai que já haviam defendido seus TCCs, nem todos os trabalhos estavam disponíveis no *site* institucional da biblioteca da Ufopa. Pelo acesso ao

Sigaa, encontrarmos o histórico escolar desses egressos, através do qual obtivemos os títulos e os temas de suas pesquisas, o que nos possibilitou trazer para este estudo as informações referentes a essas produções. Ao questionarmos a ausência de algumas dessas produções no acervo da biblioteca da Ufopa, recebemos como resposta da direção desse setor que os TCCs defendidos antes da informatização dos serviços das bibliotecas foram entregues na versão impressa, quando a Ufopa ainda não possuía um sistema digital, e que esses trabalhos já estavam sendo digitalizados para serem disponibilizados para consulta pública.

O quadro 5 apresenta os títulos e os respectivos anos de defesa dos TCCs, distribuídos por campi, revelando a diversidade de conhecimentos deixados pelos Wai Wai na universidade, a partir das suas produções acadêmicas nessa etapa que encerra a vivência acadêmica na graduação. Esses trabalhos integram o acervo de produções escritas que destacam a cultura, os conhecimentos e os saberes dos Wai Wai.

**Quadro 5** – Listagem dos títulos/ano de defesa dos TCCs de egressos Wai Wai da Ufopa (2017-2024)<sup>58</sup>

<b>Títulos/ano dos TCCs defendidos na Ufopa – Campus Santarém</b>		
1	Levantamento Etnoarqueológico sobre a cerâmica konduri e ocupação dos Wai Wai na região da terra indígena Trombetas-Mapuera (Pará, Brasil)	2017
2	A Mudança no ritual do povo Wai Wai	2017
3	A avaliação da aprendizagem escolar de indígenas por professores não indígenas: um estudo de caso na escola indígena Wai Wai	2018
4	A história cultural do povo Wai Wai da Amazônia brasileira contada através das narrativas orais	2018
5	A avaliação da aprendizagem escolar de indígenas por professores não indígenas: um estudo de caso na escola indígena Wai Wai	2018
6	o processo de ensino aprendizagem da língua portuguesa como l-2, na concepção do falante nativo da língua Wai Wai	2018
7	Evangelização na alfabetização indígena: um estudo de caso da escola Wai Wai	2018
8	Caminhos para uma universidade aberta aos povos indígenas: análise das dificuldades que os estudantes indígenas Wai Wai vivenciam na universidade federal do Oeste do Pará (2015)	2019
9	A cerâmica Wai Wai: modos de fazer do passado e do presente	2019
10	Reconhecimento, delimitação e demarcação da terra indígena Trombetas-Mapuera na fronteira setentrional do Brasil: uma revisão de literatura	2019
11	Uma descrição etnográfica das flautas Wai Wai (Ratí)	2019
12	Prática funerária e suas mudanças nos últimos 70 anos entre os Wai Wai do Mapuera	2019
13	Da Guiana Inglesa para o Brasil: o processo de migração do povo indígena Wai Wai através dos relatos de história oral (1967-1981)	2020
14	Educação indígena brasileira: a legalidade e os desafios do povo Wai Wai no processo de ensino aprendizagem na universidade federal do oeste do Pará-Ufopa.	2020
15	Desafios de gestão territorial e ambiental de terras indígenas: realidade dos territórios indígenas Trombetas-Mapuera e Nhamundá-Mapuera	2020
16	O <i>Xkmari</i> Wai Wai: produção de raladores pelas anciãs na Aldeia Mapuera	2021
17	Uso irracional de medicamentos por indígenas da etnia Wai Wai	2021
18	O resgate do parto das mulheres indígenas Wai Wai	2021
19	O acesso dos indígenas aos serviços públicos de saúde no Brasil nos últimos 20 anos:	2021

<sup>58</sup> Período correspondente ao ano de conclusão do primeiro egresso Wai Wai na Ufopa.

	uma revisão integrativa da literatura	
20	Relato de experiência de estágio curricular com o uso das Tic's como ferramentas de empreendedorismo	2022
21	Consumo de pescado na Aldeia Mapuera	2022
23	Demarcação da terra indígena Nhamundá Mapuera: o povo Wai Wai e sua relação com o território	2022
24	Plantas medicinais: o uso tradicional do povo Wai Wai na Aldeia Bateria	2023
25	Matemática indígena Wai Wai da Aldeia Mapuera	2023
27	A escola como espaço de interlocução e promoção da saúde: caminhos para educação em saúde no contexto da Amazônia brasileira, Santarém-Pará, Brasil	2023
28	Wai Wai Komo Yihtinotopo Kahxapu poko: conhecimentos do artesanato Wai Wai em aldeias do Rio Mapuera, Oriximiná – Pará	2024
29	Povos Indígenas: aprendizagem, desenvolvimento e diversidade cultural	2024
<b>Títulos/ano de defesa dos TCCs defendidos na Ufopa – Campus Oriximiná</b>		
1	Os desafios e perspectivas na relação ensino-aprendizagem vivenciadas pelos alunos indígenas e professores do curso de bacharelado em ciências biológicas do campus da Ufopa, em Oriximiná Pará	2022
2	Dificuldades e problemáticas registradas na produção de mudas de castanha-do-pará ( <i>Bertholletia Excelsa Bonpl</i> ) no município de Oriximiná, Oeste do Pará, Brasil	2022
3	Mapeamento etnopedológico enquanto ferramenta de educação em solos nas aldeias da etnia Wai Wai	2023
4	Estudo sobre a incidência de doenças na população indígena do município de Oriximiná/Pará, no período de 2015 a 2018	2023
5	A etnopedologia e o saber local indígena e quilombola no estudo de sistemas agroflorestais: uma revisão integrativa de literatura	2023
<b>Títulos/ano de defesa do TCC defendido na Ufopa – Campus Óbidos</b>		
1	O estudante universitário indígena no contexto da Ufopa, Campus Óbidos: de garantias à inoperância dos direitos	2023

Fonte: Elaborado pela pesquisadora (2024), a partir dos TCCs dos egressos Wai Wai da Ufopa (2017-2024).

Nos TCCs, constatamos que eles foram escritos com base nas memórias etnográficas e autoetnográficas, nos saberes e narrativas orais dos anciões da aldeia. De acordo com Santos (2017, p. 7), “a autoetnografia é um método que pode ser usado na investigação e na escrita, já que tem como proposta descrever e analisar sistematicamente a experiência pessoal, a fim de compreender a experiência cultural”.

Consideramos que registrar esses conhecimentos e saberes no contexto universitário é bastante significativo, pois esse espaço, ao longo de sua história, teve identidade categorizada pela cor, raça, sexo, classe social e etnia. As produções de autoria indígena, por muito tempo silenciadas, agora ganharam espaço. Registrar os saberes indígenas nesse espaço de produção intelectual se torna fundamental e fortalece a resistência contra a colonialidade epistêmica. Ao tratar disso, Juciene Tarairiú (2023, p. 5) destaca:

Revisitar nossos passados em situações de contatos com sociedades e instituições não indígenas é antes de tudo, conquistas de direitos à história e à memória que devem ser cada vez mais divulgadas nos espaços escolares brasileiros incluindo as universidades, que teimam em silenciarnos nas escritas das histórias extremamente colonialistas e eurocentradas nas suas bases epistemológicas.

Em consonância com o pensamento de Tarairiú (2023), optamos por disponibilizar os resumos dos TCCs defendidos pelos Wai Wai na Ufopa como forma de divulgar e tornar conhecidas essas produções, pois, do ponto de vista de sua originalidade e de seu modo de pensar, esses conhecimentos podem contribuir para (re)pensar o papel da ciência e seus modos de operacionalização, podendo ser adotados como instrumentos em processos educativos.

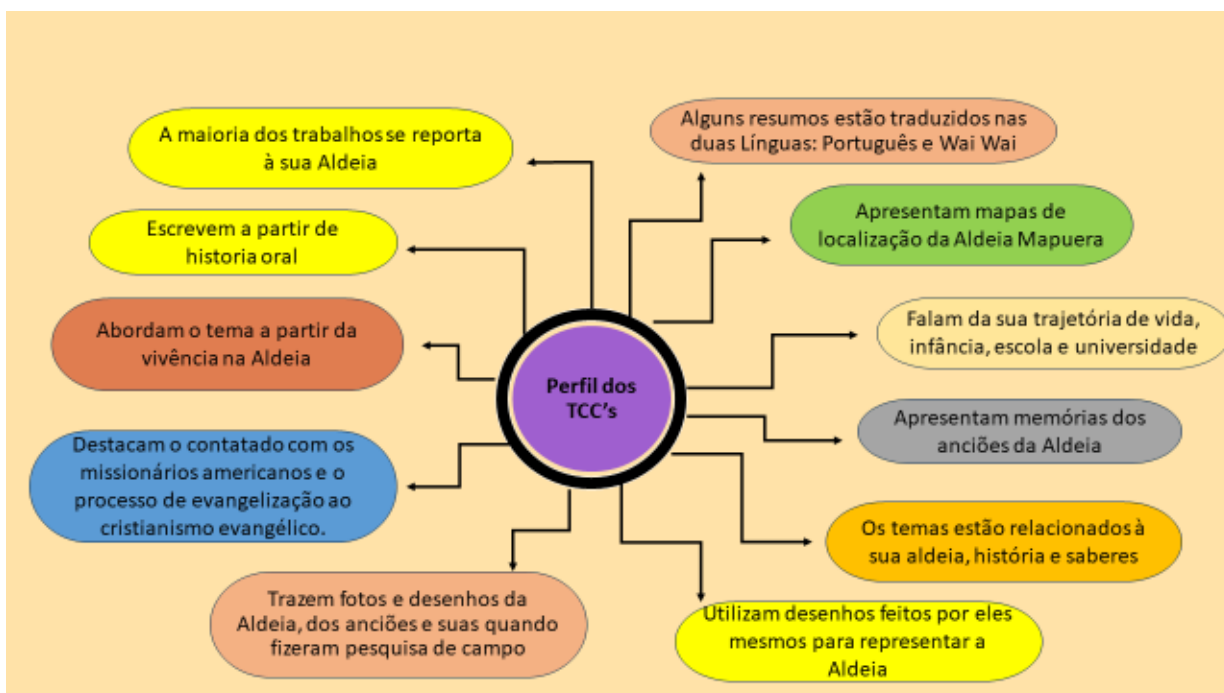
O **Caderno de Resumos**, que apresentamos a esta tese (Apêndice H), apresenta a forma como os Wai Wai escreveram sobre os temas dos seus TCCs, característica peculiar de organizar e expor seus pensamentos sobre os conhecimentos e os saberes ancestrais do seu povo. Mostrar as estratégias dos Wai Wai de organização e de produção intelectual no contexto acadêmico convergiu com o pensamento da “Transfluência”, conceito difundido por Nego Bispo (2021). Alguns trazem o resumo traduzido nas duas línguas (português e Wai Wai), outros apenas na língua portuguesa.

Disponibilizar os resumos das pesquisas dos Wai Wai integra os compromissos que assumimos em mostrar, a partir deles, seus conhecimentos. Acreditamos que interpretá-los como pesquisadora *karaywa* não traria a mesma profundidade, potencialidade e subjetividade, em função do nosso lugar de escrita, distante da vivência que engrandece pensamentos, escritas, sociabilidades e sentimentos que nem sempre manifestamos nas nossas produções.

Refletimos que, após anos de extrativismo epistêmico, não cabe mais esse novo (re)pensar da ciência sem buscar articular com paradigmas sociais e culturais. Acredito que nós pesquisadores, em nossos trabalhos de pesquisas, devemos refletir e ser produzidos no sentido de superar e “religar saberes dispersos, superar as dicotomias entre saberes científicos e saberes da tradição”, conforme destaca Edgar Morin (2017) no prefácio do livro *Complexidades, saberes científicos, saberes da tradição*, de Maria da Conceição de Almeida (2017, p. 18), que, de acordo com o autor, é o que deve fazer a ciência do século XXI.

Adentrando a leitura dos TCCs, observamos algumas especificidades comuns na abordagem dos temas. O perfil recorrente de volta à memória da vida na aldeia e a cultura foram temas focais escritos pautados nos saberes dos “anciões” e uma característica recorrente nos trabalhos, conforme destacamos a seguir no gráfico 6:

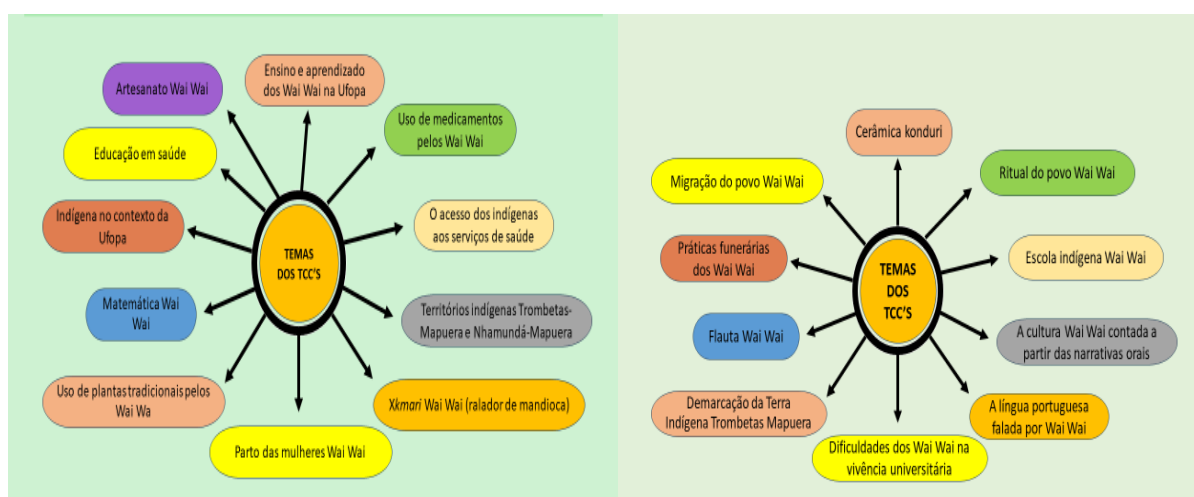
**Figura 30** – Especificidades dos TCCs dos Wai Wai egressos da Ufopa (2012-2024)



Fonte: Elaborado pela pesquisadora (2024), a partir dos TCCs dos egressos Wai Wai da Ufopa (2017-2024).

Os TCCs destacam a história do povo Wai Wai, enfatizando uma cronologia dividida entre o antes e o depois do contato desse povo com os missionários evangélicos, quando mudanças ocorreram nos costumes, no modo de vida, na inserção da religião evangélica e na organização desse povo depois do contato com os *karaywa*.

**Figura 31** – Temas dos TCCs dos Wai Wai egressos da Ufopa (2012-2024)



Fonte: Elaborado pela pesquisadora (2024), a partir dos TCCs dos egressos Wai Wai da Ufopa (2017-2024).

Os Wai Wai escrevem sobre sua cultura e, mesmo distante da aldeia, tentam manter sua tradição e afetos culturais, demonstrando que não há legitimidade cultural, conforme aponta



Em 2017, com a defesa do seu TCC, Levantamento Etnoarqueológico sobre a cerâmica Konduri e ocupação dos Wai Wai na região da terra indígena Trombetas-Mapuera (Pará, Brasil), Jaime Xamen Wai Wai iniciou as defesas de TCC do seu povo na Ufopa. Jaime foi o primeiro arqueólogo indígena a se formar na Ufopa. Na entrevista, Jaime explicou a escolha do tema da sua pesquisa: “Meu tema sobre cerâmica konduri. Eu queria entender por que os povos produziam cerâmicas diferentes das atuais. Saber o que significa tudo isso. Trazer os diversos pontos de vistas da ciência sobre esse tema” (Jaime Xamen Wai Wai, 2017).

O trabalho apresenta interpretações sobre os vestígios da cerâmica Konduri no rio Mapuera, conforme destaca:

A discussão arqueológica que farei na minha monografia, foi feita a partir da interpretação dos velhos sobre as cerâmicas Konduri principalmente nas aldeias de Inajá e Mapuera. No entanto, é importante também mostrar o que os arqueólogos pensam e interpretam sobre as cerâmicas que ocorrem na região do Rio Trombetas (Jaime Xamen Wai Wai, 2017, p. 13).

Inicialmente, Jaime não tinha interesse em pesquisar sobre seu povo, porém, com o passar dos anos, ele se interessou em estudar e conhecer outras dimensões dos conhecimentos dos Wai Wai, conforme anuncia a seguir:

[...] quando eu entrei na Ufopa, não tinha vontade de estudar sobre a história dos meus povos, queria aprender coisas novas, das novas tecnologias dos brancos. Mas depois que eu pensei que seria bom fazer pensei fazer levantamento arqueológico nas aldeias, pois eu já sabia de lugares aldeias antigas (Jaime Xamen Wai Wai, 2017, p. 29).

A pesquisa desenvolvida por ele evidencia a relação ancestral de contato entre grupos que compõem o coletivo Wai Wai e a relação com os espíritos do mato e os animais, contada pelos anciãos da aldeia Mapuera. No trabalho etnográfico realizado ele menciona a cerâmica Pocó, que, de acordo com os estudos de Hilbert (1955), é classificada como a mais antiga encontrada no rio Nhamundá, conforme destacado:

De acordo com povos anciões waiwai, a cerâmica Pocó, surgiu quando os ancestrais tinham ligações com os espíritos dos animais, por isso é uma cerâmica que contem apliques representando animais, muito antes da evangelização Wai Wai (Jaime Xamen Wai Wai, 2017, 14).

Seu estudo analisa a cerâmica Konduri a partir do seu estudo etnográfico, a existência de uma cerâmica antiga no território ocupado pelos Wai Wai e a relação mais recente do seu povo com artefatos arqueológicos. O olhar do pesquisador indígena sobre os estudos arqueológicos nas duas aldeias mais antigas da Terra Indígena Trombetas-Mapuera (Inajá e

Mapuera) destacou o modo de vida, o tempo e os lugares, além de “tecnologias antigas” usadas pelos moradores desses territórios.

Jaime explica na sua pesquisa o significado dos vestígios presentes nos vasos localizados nos sítios arqueológicos onde residem os Wai Wai. Para sistematizar as informações do seu estudo, ele recorreu aos conhecimentos dos moradores mais antigos das aldeias, conforme destaca:

[...] busco apresentar informações e os significados da fase arqueológicas Konduri, que aparece nos sítios importantes das atuais aldeias dos grupos Wai Wai. Tentarei explicar o que significa estes tipos de tradição registradas nos vasos antigos presentes nos sítios arqueológicos.

Segundo o velho conhecedor da história dos mais antigos, Poriciwi Wai Wai, os vestígios arqueológicos dizem muito. Tem artefatos quebrados nas aldeias onde moramos e eles resistem até agora. As pessoas que fundaram as aldeias já morreram, mas os artefatos ainda estão presentes e indicam a existência destas pessoas. Atualmente não existem muitos velhos Wai Wai na Aldeia Mapuera, alguns faleceram e outros mudaram para outras aldeias (Jaime Xamen Wai Wai, 2017, p. 6).

Na sua pesquisa, Jaime aponta que a prática de fazer cerâmica estava no cotidiano dos Wai Wai quando ocupavam a região do rio Essequibo. Eles faziam utensílios chamados “vasilhas”, usadas para cozinhar comidas, guardar e usar para ingerir alimentos. Ele relata também, a partir das entrevistas que realizou com os anciões, que os Wai Wai tinham suas técnicas de fazer cerâmica, conforme destaca o entrevistado:

[...] segundo as informações de Yakuta<sup>59</sup>, tem várias formas de trabalhar. Ele contou que viu outros pajés que queimavam pedra e depois colocavam na água quando saía fumaça descobriam a doença da pessoa. Perguntei se tinha copos próprios. Ele respondeu que tinham e que eram feitos de cerâmica, que neles tinham várias representações de animais. Perguntei por que eles faziam esses tipos de animais. Ele disse que era para descobrir as doenças e que foi assim que mãe dele contou. Depois os pajés falavam para doentes: você não pode comer porco, jacaré e outros, porque com esse apoio dos pajés descobriam e se não comessem esses animais ficariam bons (Jaime Xamen Wai Wai, 2017, p. 34).

O estudo realizado por Jaime traz registros de que os Wai Wai já tinham conhecimentos e sabiam manusear artefatos e produzir suas cerâmicas para usos cotidianos. Destaca ainda a relação ancestral dos Wai Wai com os desenhos dos utensílios produzidos. Havia uma conexão espiritual do pajé com os espíritos, uma prática xamânica ligada aos desenhos presentes nos utensílios.

Jaime afirma que na atualidade os desenhos preservam a história antiga dos Wai Wai e são feitos nos artesanatos, como cestarias, colares, nas tangas, nas pinturas corporais, mantendo

---

<sup>59</sup> Entrevistado. Irmão do xamã Ewka.

a tradição de seu povo, conforme destaca: “Para nós a imagem significa uma escrita, é uma forma de conta a história do mundo dos Wai Wai” (Jaime Xamen Wai Wai, 2017, p. 56).

Vimos que a pesquisa realizada por Jaime tem grande relevância científica no contexto da arqueologia brasileira, sobretudo na região amazônica. Sua etnografia mostra que existem outras bases epistemológicas para explicar modos e compressões científicas. O estudo mostra subjetividade na relação entre o indígena e os artefatos arqueológicos produzidos nas aldeias, onde a essência está na conexão com a ancestralidade. Não é, portanto, uma relação que mantém distanciamentos; há a preparação espiritual, a simbologia dos desenhos e o sonho como um meio de comunicação entre os seres naturais e sobrenaturais. É importante ressaltar que, para muitas culturas indígenas, o **sonho** é uma dimensão profunda. É uma conexão, uma imersão para interligar-se ao conhecimento. Ao falar da desvalorização epistêmica do sonho, Davi Kopenawa e Bruce Albert (2010, p. 20), no livro “A Queda do céu”, mencionam que “os brancos dormem muito, mas sonham consigo mesmo”.

A visão dos Wai Wai sobre a cerâmica arqueológica foi enfatizada por Jaime Xamen Wai Wai (2017, p. 30), quando afirmou: “Meu objetivo de trabalho é contribuir para investigar este assunto do ponto de vista do meu povo. Já tem entendimento dos brancos que é importante, do meu ponto de vista tem que ter do nosso lado também”.

Também no ano de 2017, Walter Powci Wai Wai, egresso do curso de Antropologia da Ufopa, trouxe os conhecimentos do seu povo ao escrever o TCC “A mudança no Ritual do Povo Wai Wai”. Segundo ele, sua motivação para escrever sobre o seu tema de pesquisa teve o objetivo de “acumular e produzir conhecimento, pensando na possibilidade de alguma forma ajudar meu povo. A conclusão desse curso é uma vitória não somente para mim, mas para todo meu povo Waiwai” (Walter Powci Wai Wai, 2017, p. 7).

O estudo desenvolvido por Walter relata a história dos Wai Wai antes e depois do contato com os missionários evangélicos na Aldeia Mapuera e os impactos e transformações culturais decorrentes do contato com os *karaywa*:

Por volta dos anos 1950 os missionários chegaram na aldeia Kanaxen. Os Wai Wai não esperavam a chegada dos brancos (*karaywa*). Os mais antigos contam como foi a chegada dos Missionários. Num dia um avião passou próximo da aldeia. No dia seguinte eles vieram pelo rio acompanhado de Wapihxana<sup>60</sup>. Os Wapihxanas são um povo indígena que tradicionalmente fica no leste de Roraima na fronteira entre o Brasil e a Guiana, e constituem a maior população falante de Aruak no norte amazônico. Esse povo tinha contatos com Wai Wai e trocavam vários objetos entre si (Walter Powci Wai Wai, 2017, p. 12).

---

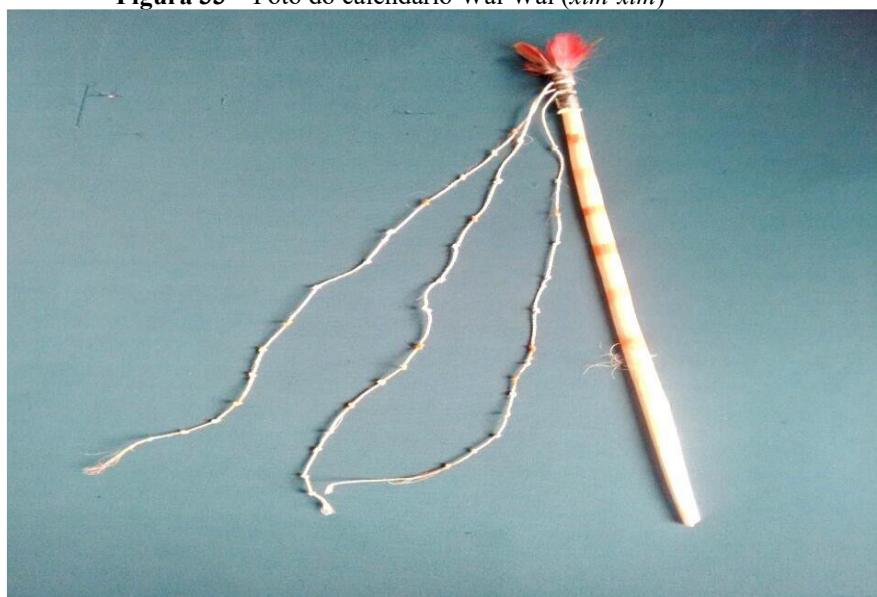
<sup>60</sup> Na língua Wai Wai, a pronúncia deste etnônimo é diferente de português. Por isso, optei por grafar como “Wapihxana” (Walter Wai Wai, 2017, p. 12).

Direcionado na discussão da atuação dos missionários americanos sobre a vida dos Wai Wai, Walter traz na sua pesquisa muitos elementos interessantes sobre a cultura e os saberes do seu povo Wai Wai, e as mudanças ocorridas na cultura e para a vivência com os missionários evangélicos são um ponto marcante nesse trabalho. O ritual do *Yamo* era uma prática xamânica do povo Wai Wai que deixou de existir na Aldeia Mapuera após o contato com os evangélicos.

Walter destaca no seu TCC diversos elementos da cultura Wai Wai. Como tema central do seu trabalho, Walter aborda a mudança que ocorreu na dança do *Yamo*, ritual que se tornou proibido após o contato dos Wai Wai com os missionários evangélicos. Ele destaca também o modo de vida dos Wai Wai antes do contato com os evangélicos. Afirmar que, antes do contato, os Wai Wai viviam da caça e da pesca e da coleta de alimentos para a sua subsistência. Coletavam frutos para fazer suas bebidas fermentadas. Ainda sobre o modo de vida, Walter diz que antes os Wai Wai tinham calendário próprio para a contagem do tempo.

O calendário próprio dos Wai Wai se chamava *xim-xim*. Walter relata que esse calendário era diferente do usado pelos *karaywa*. Esse calendário guiava os Wai Wai na contagem do tempo, pois era dividido em mês e ano. Os Wai Wai também usavam o *xim-xim* para organizar o tempo das danças, por ele tinham a percepção dos movimentos da natureza, como a chuva, por exemplo. Também o utilizavam para não se perder quando saíam para as matas. A figura 31 evidencia por meio de foto o calendário *xim-xim*.

**Figura 33** – Foto do calendário Wai Wai (*xim-xim*)



Fonte: Walter Wai Wai (2017).

Walter (2017) assim descreve o calendário *xim-xim* dos Wai Wai, a seguir:

O *xim-xim* é um objeto feito de pedaço de pau de arco em que se coloca enfeites de pena de papagaio e fios de algodão amarrados. Eles correspondem aos meses e ao ano.

É assim que os Waiwai mediam os meses para fazer as danças, rituais etc. Os fios amarrados significavam os meses para o povo Waiwai. Eles amarravam um ponto que significava o período de seca e o período de água cheia. O xim-xim era deixado bem guardado para não estragar. Se isso acontecesse, eles iriam se perder nos tempos. Hoje em dia os Waiwai não fazem mais xim-xim (Walter Powci Wai Wai, 2017, p. 10).

Em relação ao tema central da pesquisa, “a mudança no ritual do povo Wai Wai”, Walter destaca que antes do contato com os missionários evangélicos os Wai Wai realizavam atividades relacionadas às danças e pajelanças. As danças do *Yano* e *Xorwiko* eram as mais importantes. Para a realização dessas danças eram necessários alguns procedimentos. Os homens adultos e o xamã eram os únicos que podiam dançar. Havia bastante cuidado para que as crianças não participassem, pois somente pessoas adultas poderiam participar das danças.

De acordo com Walter Powci Wai Wai (2017, p. 16), para a dançar o *Yamo* e *Xorwiko* os homens se vestiam com uma roupa de palha de buriti que cobria todo o corpo para que eles não fossem vistos. Dessa forma, ninguém conseguia saber quem estava embaixo da roupa. As roupas dessas danças cobriam todo o corpo dos homens que dançavam (ver figura 32). Havia apenas pequenos furos na altura dos olhos para que os homens pudessem enxergar durante os movimentos da dança.

**Figura 34** – Foto de vestimentas das danças *Yamo* e *Xorwiko*



Fonte: Walter Powci Wai Wai (2017).

A presença do xamã na dança do *Yamo* era fundamental, e, por se tratar de uma dança que evocava os espíritos, ela foi proibida na aldeia após a chegada dos missionários, ficando apenas na memória dos antigos, que relatam, conforme menciona Walter (2017, p. 18):

Os velhos Waiwai contam que as danças eram importantes para o povo Waiwai no dia de comemoração, era feita principalmente com bebidas *wooku*. A dança (*manîmto*), *Yamo* era mais respeitado antigamente, nessa dança participavam somente adultos. No *yamo* era preciso a presença de xamãs. Os povos Waiwai deixaram para trás principalmente o ritual *yamo*, até hoje está na nossa memória, os velhos Waiwai contam para não esquecer a história como era antigamente o ritual. Os missionários diziam para não fazer mais esse ritual. E xamã Ewká não queria deixar seus poderes para outro. A nossa dança era muito importante na nossa aldeia antigamente. Quando chegava na época de dança, nós povos Waiwai se vestia, pintava o nosso corpo, recebiam as pinturas de Jenipapo, Urucum, cocar na cabeça e bracelete (*apolho*), nos braços e nas pernas, tornozeleira (*wahxu*). Assim era nossa vestimenta nas festas. Quando iniciava as danças, as crianças estavam sempre presentes para aprender como eram as pinturas corporais e danças. É assim que as crianças aprendiam a cultura por meio de seus avôs e seus pais para não esquecer e também para ficar preparado e ser profissional de dança. Nossos povos se tornavam homens respeitados através do ensinamento dos seus pais e adultos. Assim nossos povos Waiwai viviam antigamente nas aldeias.

Walter (2017) aponta no seu TCC que não foram somente os rituais das danças do *Yamo* e *Xorwiko* que foram proibidos com a chegada dos missionários. Os rituais xamânicos, as pajelanças, os feitiços e a conexão do xamã com os espíritos também foram proibidos, pois, segundo os missionários, todas essas práticas eram pecaminosas.

Quando os Waiwai não eram evangelizados, a crença que eles tinham era em espíritos como o *kworokyam*. O xamã Ewká era que fazia contato com espírito. Atualmente é considerado um espírito mal, mas na época era um espírito bom para eles. [...] Com a chegada dos missionários, o povo Waiwai foi levado a não mais contar com esse espírito *kworokyam*. Os missionários proibiram de frequentar o espírito do xamã. Disseram que mexer com esse tipo de espírito era pecado. Foi assim que foram colocados nomes de “espírito mau” e “espírito bom”, através dos missionários. Antes de chegarem os missionários, espíritos como o *kworokyam* não eram considerados maus. Foi só depois da evangelização que esses espíritos passaram a ser considerados maus. Até essa época, os Waiwai acreditavam que os espíritos existiam para nos ajudar (Walter Powci Wai Wai, 2017, p. 15).

A pesquisa de Walter (2017) retrata a realidade da colonização nos territórios indígenas na Amazônia. Mostra o efeito da apropriação cultural por parte dos colonizadores com objetivo de implantar a cultura ocidental dominante. Evidentemente, nem todos os Wai Wai enxergam a imposição dos missionários como dominação cultural. Dessa forma, arriscamo-nos a dizer que a universidade contribuiu, de certa forma, para que os que ingressaram na Ufopa tenham uma percepção mais crítica em relação aos processos de mudança na cultura Wai Wai depois do contato com os evangélicos americanos que realizaram missões religiosas.

Em 2018, os instrumentos musicais dos Wai Wai foram o destaque do TCC “Uma descrição etnográfica sobre os instrumentos musicais Wai Wai raatî”, escrito por Roque Yaxikma Wai Wai. A etnografia realizada resultou no excelente trabalho que descreve a flauta *raatî* (figura 33) desde a sua fabricação na aldeia, o tipo de material usado, o tipo de melodia que era tocado por meio desse instrumento, quem poderia tocar, sua importância e o que o som poderia causar nas pessoas ao ouvi-lo, inclusive “brigas e feitiço”.

**Figura 35** – Foto da flauta Wai Wai (feita de osso de veado)



Fonte: Roque Yaxikma Wai Wai (2018).

Roque (2018) explicou no seu texto, escrito ao concluir seu curso de Antropologia na Ufopa, porque escolheu esse tema: “Escolhi descrever sobre a flauta Wai Wai para não esquecer as histórias do passado. Para nós, alunos indígenas, da universidade é importante lembrar a vida dos nossos povos. Com isso ela fica sempre na nossa memória” (Roque Wai Wai, 2018, p. 15).

Na entrevista realizada com Roque em 2024, inicialmente ele nos explicou a escolha do curso de Antropologia: porque “gostaria de saber o que esse curso poderia ensinar e trazer para ele em relação ao conhecimento”. Roque (2018) justificou a escolha do tema para o seu TCC, afirmando que:

Eu escolhi esse tema porque outros estudantes não se interessam em estudar sobre a flauta. Eu participei de um projeto de extensão pelo curso de antropologia. Então eu aproximei o tema do projeto porque eu recebia bolsa. No início eu não sabia que existiam tantas histórias sobre a música como, por exemplo, espírito e outras coisas. Eu me interessei bastante e me perguntei por que a música tem presença dos espíritos? Por que usa osso de anta? Por que a música deixa apaixonado por outras pessoas? Eu também não queria deixar de fora. Então eu escolhi esse tema para salvar os instrumentos musicais dos Wai Wai e de outros povos como Mawayana, xerew, katwena e outros povos indígenas da nossa região. Isso foi proibido pelos missionários

americanos. Eles falavam que esses instrumentos causavam feitiços, quebrariam a religião dos americanos. Ainda foi usado pelos meus velhos (meus avós). Aí eu pensei em estudar sobre a música. Vou contar a música dos Wai Wai antigos dentro da universidade. Por isso eu escolhi esse tema para não morrer. Para valorizar, para salvar as músicas, porque não é só contar é também salvar essas. Antes essas músicas, e o uso de instrumentos foram desligados. **Escolhi esse tema para salvar e molhar esse conhecimento para nascer novamente** (Roque Yaxikma Wai Wai, 2018, grifo nosso).

Destacamos a frase final da fala do egresso Roque ao justificar a escolha do seu tema, pois consideramos relevante a percepção dele quanto ao conhecimento Wai Wai, pois em sua fala entendemos que escrever sobre ele é uma forma de reavivá-lo entre o seu povo.

Embora isso não seja mencionado por Roque, podemos refletir que os conhecimentos Wai Wai não deixaram de existir apesar das imposições dos missionários. Ao mencionar “molhar esse conhecimento para nascer novamente”, Roque, em suas palavras, deixa subentendido que, de alguma forma, ele se encontra presente, não desapareceu, podendo novamente integrar-se à cultura Wai Wai.

Na entrevista que nos concedeu em 2024, Roque destacou também as dificuldades que ele enfrentou em relação à língua portuguesa, que ele pouco compreendia na sala de aula. Disse que uma das suas expectativas ao ingressar na Ufopa era a de ajudar sua comunidade. Sua vontade era ser professor ou tradutor, pois percebia que as lideranças tinham muitas dificuldades em dialogar com os “brancos”. Por isso, pensava em se formar na universidade e ajudar o seu povo. Segundo com ele, seu objetivo concretizou-se em parte, pois ele assumiu a coordenação da Associação dos Povos Indígenas Trombetas-Mapuera (Apitma).

Para a pesquisa do seu TCC, Roque conversou com os velhos da Aldeia Mapuera. Ao iniciar a abordagem sobre o tema do seu trabalho, relata que os anciões caçavam e aprendiam músicas com os animais. Em função dessa relação, os Wai Wai faziam músicas para os animais, para o porco, por exemplo. De acordo com Roque (2019, p. 11), “os caçadores Wai Wai e pajés imitaram as músicas dos porcos e outros animais. Assim construíram suas músicas”.

Roque diz no seu TCC que as flautas são feitas pelos Wai Wai mais velhos, mas nem todos sabem fazê-las. Para a confecção da flauta são usados diferentes materiais, entre eles: osso de veado, pedaço de bambu, de taboca<sup>61</sup> (*ruuwe* na língua Wai Wai), de tucumã, de coxa da ave jacamim e também de casco de traçajá. Ossos de veado são um dos materiais mais usados para fabricação de flautas na aldeia; além dos ossos usados para fazer a flauta, a carne

---

<sup>61</sup> Uma espécie de bambu.

do veado também é consumida pelos Wai Wai, então caçar esse animal nem sempre tem a finalidade de adquirir os ossos, mas também a carne, que serve de alimento.

Explicou que, após a retirada dos ossos do veado, eles são guardados por um período de dois meses, pois precisam estar prontos para receber os furos que fazem parte da estrutura da flauta.

Depois de conseguir veado os caçadores voltam para suas casas e as suas esposas preparam a água fervente para tirar o pelo do veado. Depois elas cortam cada parte da caça, para poder cozinhar ou assar. Quando estiver pronto eles se alimentam e tiram a parte dos ossos da coxa do veado com muito cuidado para não quebrar e guardam para não se perder. Eles guardam esses ossos em compartimentos no alto da casa, acima das fogueiras. Alguns apenas colocam no meio da palha. Os ossos são deixados acima da fogueira para que a fumaça ajude a secar. Esses ossos ficam guardados durante dois meses para chegar no ponto certo de fazer a flauta. Aí é que começam a fazer os furos. Dura dois dias para deixar pronta porque são cinco furos a fazer. No corpo da flauta são 3 furos, um em baixo para sair o ar e um bem em cima para poder soprar, e assim tocar a flauta (Roque Yaxikma Wai Wai, 2018, p. 17).

O som da flauta ocupa diferentes momentos na cultura Wai Wai. Seu uso está dividido entre o antes e o depois do contato com os evangélicos americanos. Roque destaca que antes a flauta era tocada nas datas comemorativas, na chegada dos visitantes à aldeia, nas danças do *Yamo* e *Xorwiko*. Várias melodias que eram tocadas foram proibidas, conforme afirma Roque (2018, p. 15):

Tinha várias outras melodias que não podiam ser tocadas nas festas. Porque poderiam causar brigas e até mesmo feitiço. Principalmente um feitiço chamado *kenpamnoretopo* que quer dizer “feitiço para atrair mulher”. Antes da chegada dos missionários, os Wai Wai podiam casar com até três mulheres. Nesta época eles usavam flautas de várias formas, como informa um homem Poriciwi Wai Wai. Havia vários feitiços para conquistar mulher. Uma dessas formas era com o som das flautas para chamar mulher que apenas os pajés sabiam.

Essa pesquisa também evidenciou os efeitos da atuação dos missionários na cultura Wai Wai. As proibições são ferramentas usadas para “apagar” elementos culturais que eram simbólicos para os povos. Enfatizar a memória distante dos anciãos em relação à transformação motivada pelos missionários evidencia que tais elementos não foram esquecidos e permanecem guardados como lembranças, possivelmente mantendo uma saudade que está oculta na memória dos mais velhos, mas que, de alguma forma, está sendo retomada na produção acadêmica dos Wai Wai que ingressaram na universidade.

Ainda no ano de 2018, Genésio Xeenes Wai Wai defendeu seu TCC com o título “A história cultural do povo Wai Wai da Amazônia brasileira contada através das narrativas orais”. Além da história do seu povo, Genésio abordou no seu trabalho o “resgate da mitologia Wai Wai a partir das narrativas orais”. Também destacou as lendas da “Pescaria Xeerew”, do

“Macaco Encantado” e da “Arara Gigante”. Ao final de sua pesquisa, ele apresenta uma proposta de ensino a partir das narrativas orais.

O trabalho desenvolvido por Genésio traz uma das marcas da tradição dos Wai Wai, assim como de muitos povos indígenas, que é contar suas histórias por meio de narrativas orais, uma constatação que tivemos ao longo do nosso estudo, justificada por ele ao explicar o tema da sua pesquisa:

A história dos Wai Wai no Brasil é um assunto para ser pesquisado por nós, filhos dessa etnia, pois, os antigos estão morrendo e nossas tradições, história e cultura estão acabando com eles. Algumas lendas e mitos estão sumindo com os antigos da Etnia, em exemplo disso foi o falecimento do “Pocho” “Cekema”, que era um grande conhecedor das tradições e cultura do Povo Wai Wai (Genésio Xeenes Wai Wai, 2028, p. 13).

Genésio afirma também que o seu povo Wai Wai tem suas lendas, mitos e tradição cultural, que foram gradativamente se tornando esquecidos diante da imposição cultural dos missionários americanos. Contudo, a ideia de “esquecimento” ele resgata em outro momento do seu texto: “Embora que a doutrina religiosa cristã (Religião) tenha conseguido, em parte fazer com o Povo Wai Wai esquecesse seus costumes, religiosidade e tradições antigas, não conseguiu apagar completamente da memória dos antigos” (Genésio Wai Wai, 2018, p. 18).

A reativação dos costumes e da cultura dos Wai Wai, seja por meio da escrita ou da oralidade, evidencia que os Wai Wai ainda mantêm vivos os conhecimentos e saberes da sua tradição. Com base no aprofundamento que fizemos neste estudo, ousamos afirmar que não há “apagamento cultural”, e o destaque da memória dos anciões antigos da aldeia é uma evidência de que continuam difundindo e ressignificando seus conhecimentos nos espaços acadêmicos a partir de trabalhos escritos.

Descrever as lendas Wai Wai é uma forma de evidenciar o presente retornando à memória do passado. Isto é o que faz Genésio ao escrever sobre as lendas do seu povo. Ele traz uma reflexão interessante ao mencionar que os Wai Wai mais jovens não reconhecem os mitos como reflexo da própria existência. Para ele, reconhecer os mitos é uma forma de manter a história do seu povo: “Contar a importância do mito para o Povo Wai Wai através das narrativas orais é de grande importância para nossa cultura e o resgate de nossos costumes antigos” (Genésio Wai Wai, 2018, p. 20).

A “Lenda da Pescaria Xeerew” evidencia o modo de fazer o instrumento de pesca do povo Xeerew antes do contato com a sociedade não indígena. Segundo a lenda, nessa época eles usavam o timbó para capturar os peixes, e para fazer os anzóis usavam dentes de paca. Com o tempo, descobriram que o anzol de dente de paca não suportava os peixes mais pesados,

como surubim e trairão, então passaram a utilizar dentes de catitu (porco do mato), que eram mais resistentes. Genésio ressalta que, apesar de parecer algo simples para os “brancos”, ele julgou ser importante divulgar esse conhecimento, pois “para o Povo Xeerew é uma lenda viva, que resiste aos avanços da tecnologia e as mudanças da ciência. Assim, essa lenda faz parte do contexto histórico de um povo, e assim, tem seu valor cultural” (Genésio Wai Wai, 2018, p. 25).

A “Lenda do Macaco Encantado” é a “história” de um homem que morava sozinho e tinha um macaco de estimação. O macaco se transformava em uma mulher toda vez que o homem saía para caçar. Preparava as bebidas, as comidas e cuidava da casa. Ao ver o macaco transformando-se em mulher, o homem pediu que ela permanecesse mulher. Assim, eles viveram durante muitos anos como marido e mulher.

A “Lenda da Arara Gigante” é sobre uma arara que vivia em um buraco de uma pedra e apenas os parentes ancestrais podiam vê-la. De acordo com a narrativa, a arara era tão grande que conseguia matar as pessoas arrancando a cabeça. As três lendas reproduzidas por Genésio (2018) no seu TCC foram contadas por um ancião da aldeia que ele nominou de *Pohco Velho*.

Observamos nas três lendas a relação dos Wai Wai com os seres da floresta, sobretudo com os animais. São a evocação de entidades espirituais e míticas que acompanham a história antes do contato com os *karaywa* e permanecem sendo recontadas após muitos anos de contato com a cultura e a sociedade não indígena.

A proposta de ensino a partir das narrativas orais, último destaque do TCC do egresso Genésio, é o resultado da sua experiência ao atuar como professor em uma escola da Aldeia Mapuera, no ensino fundamental, com carga de duas horas semanais na disciplina de língua portuguesa. No seu trabalho não está explícito se a sua participação foi um estágio, contudo a proposta está descrita no trabalho, apresentando justificativa, objetivos, metodologia e a descrição dos conteúdos a serem trabalhados, como: leitura de texto sobre as origens das narrativas orais e aplicação de atividades sobre narrativas orais.

A tradição oral objeto da pesquisa de Genésio destaca o protagonismo dessa modalidade de uso da língua, às vezes “excluída ou subalternizada à escrita” (Costa; Alves, 2017, p. 528).

Em 2019, o TCC “Práticas funerárias e suas transformações nos últimos 70 anos entre os Wai Wai do Mapuera”, apresentado por Beni Wai Wai, mostrou na universidade outro elemento importante da sua cultura, os rituais funerários. Da mesma forma que nos demais trabalhos dos egressos, Beni mostra na sua pesquisa etnográfica as transformações ocorridas na vida dos Wai Wai após o contato com os evangélicos.

Esse trabalho destaca as práticas que deixaram de ocorrer, como os rituais funerários, por exemplo. Ele também conta a sua trajetória escolar, sua vida na aldeia, sua vivência na universidade e a escolha do tema do seu TCC: “Este trabalho é resultado de uma pesquisa realizada na Aldeia Mapuera como trabalho de conclusão do curso de graduação na área de Antropologia. Fiz minha pesquisa neste lugar porque sou indígena e faço parte desse povo” (Beni Wai Wai, 2019, p. 12).

Em relação ao tema da sua pesquisa, Beni evidencia a prática do sepultamento feita no período em que não existia a interferência da religião evangélica na aldeia. Sobre isto ele ressalta:

Abordarei a concepção e a importância dos contextos funerários para entender parte de costumes e tradições que compõem a história do meu povo. Para fazer esse trabalho, entrevistei alguns dos anciões da Aldeia Mapuera que são os detentores desse conhecimento. [...] Acredito que é importante conhecer qual é a concepção de morte para o povo Wai wai para compreender alguns costumes que acontecem nos dias atuais em nossa aldeia, relacionados às práticas funerárias. Pois a morte é algo pela qual o nosso povo ainda tem grande respeito. Eu, como membro desse povo, resolvi falar desse assunto porque percebo que isso está ligado a muitas ações do dia a dia (Beni Wai Wai, 2019, p. 16).

Beni traz reflexões profundas sobre as modificações culturais que o povo Wai Wai passou com a chegada das missões evangélicas, como práticas de feitiçaria, danças, relações familiares, casamentos, além de outras que foram suprimidas em nome do discurso religioso propagado na aldeia pelos evangélicos, pautado no “pecado”, no “perdão” e na “punição de Cristo”, as quais se tenta resgatar na aldeia, conforme ele destaca:

A prática de feitiçaria antigamente era comentada e realizada de maneira livre e acontecia com frequência. Porém, após a chegada dos missionários e a aceitação da religião evangélica (Cristianismo), esse assunto ficou proibido pelos missionários dentro da aldeia. Essa prática ficou oculta por muitos anos. Mas atualmente sem missionários morando dentro da aldeia, já se ouve normalmente a respeito do acontecimento dessa prática (Beni Wai Wai, 2019, p. 17).

Conforme enfatizado por Beni, a voz dos moradores de Mapuera sobre os rituais funerários dos Wai Wai, com base na fala dos anciões da aldeia, é importante referencial para o seu trabalho, pois eles viveram o antes e o depois do contato com os evangélicos. Sobre isto, revela “desejo que seja dada voz a perspectiva Wai Wai sobre como ocorreriam os processos de transformação das práticas funerárias” (Beni Wai Wai, 2019, p. 17).

Beni explica na sua pesquisa que antigamente os Wai Wai queimavam os corpos dos mortos e deixavam as cinzas no local onde o corpo havia sido queimado. Ele destaca, a partir das entrevistas que fez com os anciões da Mapuera, que os corpos dos mortos não eram

queimados pelos familiares, eram outras pessoas que faziam isso. De acordo com a sua fala, os corpos eram queimados com o objetivo de proteger o corpo de retirada para prática de feitiço, que naquele período era comum na aldeia.

Com a narrativa de “céu” e “inferno”, os missionários levaram os Wai Wai a modificar o ritual de queima do corpo dos mortos. Esse discurso se sustentou na ideia de que o corpo queimaria duas vezes, conforme ressaltou Beni, na entrevista que realizamos com ele:

Antes da chegada dos missionários os Wai Wai queimavam os corpos. Aí o missionário já contou a Bíblia para os povos. Os missionários perguntaram: vocês queimaram os corpos? Então vocês estão queimando duas vezes. Daí em diante os Wai Wai, os Katuena, o Tikiana e e outros povos pensaram em enterrar no quintal. Aí o missionário falou: tem que enterrar no quintal (Beni Wai Wai – entrevista, 2024).

O ritual funerário dos Wai Wai também foi modificado após o contato com os missionários. Eles deixaram de queimar os corpos. Passaram a enterrá-los, seguindo a mesma perspectiva dos *karayawa* (figura 34), com a diferença de que o corpo não é enterrado no cemitério, mas no quintal das casas, embaixo dos assoalhos, dentro de casa (cozinha) ou em locais próximos aos familiares, para manter a relação mesmo depois de morto. A ideia de separação da família em relação ao morto é, portanto, diferente da cultura não indígena.

**Figura 36** – Desenho do ritual funerário Wai Wai após o contato com os evangélicos



Fonte: Elaborado por Airton Wai Wai (2025).

Esta pesquisa destaca uma produção relevante academicamente, apontando elementos da cultura passada dos Wai Wai alterada após o colonialismo evangélico, e propõe-nos refletir sobre as imposições coloniais exercidas pelas missões evangélicas na região amazônica.

O **esquecimento** é um elemento muito importante trazido por Beni (2019) na pesquisa que ele realizou para o seu TCC. Para ele, “o ato de esquecer é uma ação diferente de cada povo e cada situação é específica, o que os Wai Wai entendem por esquecer nesse contexto de transformações nas práticas funerárias dos povos precisa ser explicado. Esquecimento aqui foi coletivo” (Beni Wai Wai, 2019, p. 25). E continua:

Antes de chegada dos missionários, os povos faziam feitiço. Quase todos da aldeia sabiam fazer feitiço, era importante para eles, o pai ensinava o filho, os irmãos, as irmãs, avôs e netos ensinavam uns para os outros. Os feiticeros não podiam comer qualquer tipo de carne como carne de porco do mato, se não eles seriam mortos pelos espíritos. Qualquer pessoa quando morria era queimada era costume dos povos. Quando os missionários chegaram falaram que feitiço era pecado e isso levaria ao mau caminho. Eles falaram que tinha que esquecer isso e deixar de fazer, para os povos servirem a Deus e isso levar a um bom caminho. Falaram também que não podia mais queimar quando uma pessoa morria, falaram que quando eles se esquecessem e deixassem de fazer feitiço, eles podiam comer tudo. Até podiam comer carne do mato.

Beni destaca que o esquecimento da prática de feitiço começou quando os missionários conversaram com o cacique Ewka e disseram que fazer feitiço e queimar os corpos dos mortos eram práticas erradas que os Wai Wai fazem. O cacique disse, então, que ia conversar com todos os povos porque ele não poderia decidir sozinho. Após a reunião, sem a presença dos missionários, foi comunicado na aldeia que o feitiço não poderia mais ser ensinado para os filhos nem para os netos.

É evidente que os Wai Wai não deixariam de fazer feitiços sem a confirmação de que essa prática era um pecado, conforme diziam os missionários. O poder de convencimento dos missionários foi determinante para o “esquecimento” da prática de feitiços. Beni (2019, p. 26) relata como se deu esse processo:

Para exemplificar o que aconteceu vou contar como era o feiticero cacique Ewka com os missionários e como o feiticero cacique Ewka se tornou cristão. Para eles era muito difícil esquecer e deixar de fazer. Mas quando estavam decididos, chamaram o missionário, e o cacique feiticero falou que eles queriam saber sobre a verdade do poder do Deus Cristão para deixar de fazer o feitiço. Para o feiticero quando o pajé comesse porco do mato o pajé seria morto. No dia cacique feiticero chamou dois homens para eles irem caçar porco do mato, quando os homens trouxeram porco do mato, o cacique feiticero preparou tudo e chamou as pessoas todas da aldeia, até os missionários. O cacique feiticero falou para os povos que agora era hora de saber de verdade os poderes do Deus de missionários e nossos Deuses. Primeiro falou para os povos “vou comer essa carne de porco do mato, se eu morrer vocês não podem acreditar no Deus de missionários, fiquem com nossos deuses e se eu não morrer todos nós vamos acreditar no Deus dos missionários e vamos esquecer nossos passados e deixaremos de fazer aquilo que nós fazemos que os missionários não deixam fazer”. O cacique feiticero comeu carne de porco do mato e não morreu. Então falou “agora vamos acreditar no Deus dos missionários, o que os missionários falam para nós isso nós acreditaremos agora, esquecer e deixar de fazer feitiço e não

querer mais ensinar os filhos e os netos. Nunca mais devemos falar sobre feitiço na aldeia, O que os missionários falassem só iam obedecer”. Mas depois de tanto tempo, alguns ainda fazem feitiço, mas tudo só escondido.

A conversão de Ewka ao cristianismo evangélico foi o primeiro passo para que os missionários iniciassem o processo de transformação da cultura Wai Wai. Ewka era um cacique que tinha muito prestígio diante do seu povo. Possuía conhecimentos e realizava práticas xamânicas de cura. Por isso foi escolhido pelos evangélicos, pois eles sabiam que tornar Ewka evangélico significava converter todo o seu povo ao cristianismo evangélico.

Ao analisar o trabalho de Beni, interpretamos que, embora ele tenha discutido no seu TCC a respeito do esquecimento coletivo dos Wai Wai, principalmente sobre a prática de feitiço, seu povo ainda mantém vivo o pensamento indígena mesmo após a convivência com a cultura cristã evangélica.

Em 2019, com o tema “A cerâmica Wai Wai: modos de fazer do passado e do presente”, Cooni Wai Wai defendeu seu TCC na Ufopa. Ele explica que a sua pesquisa etnográfica e etnoarqueológica foi realizada na aldeia Mapuera, que sua vontade de pesquisar a cerâmica Wai Wai foi para verificar se houve modificação depois do contato com os missionários evangélicos.

Destacou que ele escreveu a história do seu povo com base na memória de dois anciões da aldeia de etnias diferentes (Tarumã e Mawayana), que através de suas narrativas orais ajudaram na constituição do estudo. Como objetivo ele explica que queria entender a cerâmica Wai Wai, mas a partir da visão deles, pois a interpretação dos *karaywa* sobre esse assunto eles já tem.

Em 2023, realizamos uma entrevista com Cooni para ouvi-lo sobre a sua experiência na vivência universitária. Ele nos contou as dificuldades que enfrentou na universidade por ser falante da sua língua materna e também pelo fato de sentir muita timidez, principalmente nos momentos em que precisava falar em público. Disse que pensou em “desistir do curso quando entrou na universidade”, que sentia muita falta dos ensinamentos da aldeia. Achava a universidade muito diferente.

Os relatos dos participantes da pesquisa de Cooni (2019) apontam para a existência de uma arqueologia Wai Wai ancestral. Evidentemente, os Wai Wai não nominavam seus utensílios, objetos e suas cerâmicas como artefatos arqueológicos, porém eles sabiam os modos de fazer e de usar, conforme descrito na entrevista realizada por Cooni (2019, p. 14) com ancião da aldeia.

O velho Kwarîmna não contou os nomes dos objetos que o pajé usava. Perguntei para ele: “Você sabe alguns os objetos que pajé Ewka usava?” Ele respondeu: “sim, mas isso não vou poder contar para você. Porque isso é a coisa do Worokyam” (“demônio, que eram animais transformados”), disse ele. Perguntei novamente: “Na aldeia Kahxi-yo existia mulher ceramista?” E ele respondeu: “Existia sim, Tooci era ceramista naquela aldeia, ela fazia várias formas e tamanhos das cerâmicas.

Cooni concluiu na sua pesquisa que o “registro histórico, feito por pesquisadores não-indígenas, não foi completo, e também notamos que houve algumas mudanças técnicas” (2019, p. 4).

A reflexão que trazemos, após a leitura e interpretação dos TCCs dos Wai Wai egressos da Ufopa e da “passagem” deles pela universidade, foi que, a partir das suas pesquisas, é possível identificar os conhecimentos, ciências e saberes do seu povo. Também foi uma oportunidade de eles conhecerem sua história passada, mantendo a cosmovisão dos antepassados. Isto foi comprovado pela vontade dos acadêmicos de retornarem à sua aldeia para ouvir os anciões, que para eles são as fontes originárias. Eles buscaram aprender a partir da memória dos “velhos”, considerados sábios para eles.

Destacamos ainda a rapidez dos Wai Wai para desenvolver habilidades e aprender os modos de vida da sociedade não indígena. Chegar ao final do curso e defender os TCCs seguindo a hierarquização da modalidade escrita de uma língua que não é a sua, e com toda a complexidade da língua portuguesa, mostra formas de superação, aproximações étnicas, interétnicas e aprendizados. Em relação a este último elemento, vimos a importância da universidade na orientação e esclarecimentos epistêmicos. Observamos que grande parte dos egressos, após desenvolver as suas pesquisas, compreende os processos de colonização (talvez não com esse termo) em relação à cultura do seu povo.

Recontar essa história, seja no ambiente acadêmico ou fora dele, também demonstra o valor que eles mantêm em relação aos seus conhecimentos e saberes. Dos TCCs defendidos até o ano de 2024, a maioria pesquisou e escreveu sobre a história do seu povo. Os Wai Wai que deram continuidade à vida acadêmica na pós-graduação também permanecem pesquisando sobre esse tema.

Na subseção seguinte, continuaremos dando destaque aos conhecimentos e saberes dos Wai Wai, desta vez a partir da prática das oficinas e vivências que fizemos.

## 5.2 Oficinas de conhecimentos e saberes Wai Wai: observar, escutar e aprender

Sempre vejo anunciados cursos de oratória. Nunca vi anunciado curso de escutatória.

Todo mundo quer aprender a falar. Ninguém quer aprender a ouvir. Pensei em oferecer um curso de escutatória, mas acho que ninguém vai se matricular. Escutar é complicado e sutil.  
(Escutatória – Rubem Alves, 1999)

As oficinas de conhecimentos Wai Wai foram etapas muito importantes da pesquisa empírica porque concretizaram a etnografia colaborativa que propomos como método deste estudo. Seguindo o pensamento de Rubem Alves (1999), a “escutatória” que fizemos foi uma excelente estratégia metodológica que nos permitiu conhecer o movimento dos saberes que os Wai Wai manifestam, (re)constroem e (re)significam nas interlocuções entre eles, com outros povos e com não indígenas, neste caso, em contexto universitário.

No entendimento de que o conhecimento é um produto social: “El conocimiento es un proceso psíquico que acontece en la mente de un hombre; es también un producto colectivo, social, que comparten muchos individuos” (Villoro, 2002, p. 11), buscamos, por meio das oficinas, conhecimentos (re)construídos a partir da interação coletiva.

Iniciamos com antecedência o diálogo com a representação dos discentes Wai Wai na Ufopa. O Centro Acadêmico Indígena da Calha Norte (Caican) é a instância estudantil dos Wai Wai que, de forma coletiva, delibera acerca dos assuntos e temas relacionados a esse povo no âmbito institucional da Ufopa.

Dialogamos com a coordenação do Caican, informando que os conhecimentos dos Wai Wai transmitidos por meio de oficinas seriam uma forma de evidenciar como esses saberes dialogam com os conhecimentos científicos no contexto universitário. Nossa proposta de realizar oficinas com eles foi muito bem acolhida, garantindo a participação dos discentes, que, de forma colaborativa, ajudaram-nos a construir o conteúdo apresentado.

As temáticas das três oficinas, apresentadas na seção que descreveu a metodologia deste estudo, foram: grafismo; artesanato; e tradução das palavras do Wai Wai para o português. As oficinas foram realizadas no Espaço Palafita/Madeirão da Ufopa. Esse local é arborizado e ajudou a amenizar o calor forte do verão amazônico, período em que ocorreram as oficinas. Além da arborização, esse espaço nos proporciona uma bela vista do rio Tapajós. O barulho das águas e o som dos pássaros são componentes naturais que inspiraram as atividades realizadas nesse local.

Realizar de forma lúdica as oficinas estava em nossos objetivos, pois sabemos quanto a universidade é um ambiente desgastante para muitos indígenas. Consideramos que não foi

apenas um encontro entre pesquisadora e discentes Wai Wai; foi uma aproximação, uma integração afetiva, uma troca de aprendizados. As circunstâncias vividas durante a realização dessas oficinas fizeram-nos recordar a humanização da educação, pensamento do grande mestre Paulo Freire, que destaca, no artigo ‘O papel da humanização na educação’, “a educação como um fenômeno humano” (Freire, 1969, p. 123).

Destacamos que os diálogos com a coordenação do Caican foram fundamentais para que as oficinas ocorressem. A relação que estabelecemos e a articulação promovida permitiram que os discentes Wai Wai participassem voluntariamente das três oficinas realizadas. Tivemos a colaboração do discente Wai Wai codificado com o nome *Yorá*<sup>62</sup>, que foi convidado para ajudar na atividade com as funções de tradutor e facilitador do conteúdo das oficinas, bem como nas demais atividades e contatos com os Wai Wai referentes a este estudo.

As oficinas foram realizadas na língua Wai Wai, devido à predominância de participação deles, com tradução para a língua portuguesa. Dois dos três temas que selecionamos foram desenvolvidos pelos Wai Wai nos seguintes TCCs: “O processo de ensino-aprendizagem da Língua Portuguesa como L1-2, na concepção do falante da Língua Wai Wai”, defendido por Naaman Wai Wai em 2018; e “O conhecimento das mulheres Wai Wai: estudo sobre o artesanato feito em semente de morototó”, defendido por Carolina Wanaperu Wai Wai em 2023. A seguir, passamos a descrever cada uma das oficinas realizadas.

### 5.2.1 Pintura corporal: o grafismo e a expressão da cultura Wai Wai

Dependendo do dia, alguns pintam o rosto com tinta de urucu ou jenipapo aplicada com uma palha fina, e podem usar uma série de enfeites de miçangas, como braçadeiras colocadas debaixo do joelho e no braço, pulseiras, cintos e outros adornos (Fogtman, 1979, p. 15).

A Oficina de Grafismo foi a primeira atividade realizada, conforme previsto no cronograma do estudo empírico. O grafismo integra o conjunto de adornos utilizados pelos Wai Wai, como indicado na citação que abre esta subseção. Para ministrar essa oficina, convidamos *Pehci*<sup>63</sup> Wai Wai, discente do curso de Farmácia da Ufopa, também pertencente ao povo Wai Wai.

Antes de iniciá-la, explicamos os princípios éticos da pesquisa, fizemos a leitura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), falamos a respeito do fluxo da

<sup>62</sup> *Yorá* é um termo da língua Wai Wai que não tem tradução na língua portuguesa.

<sup>63</sup> Palavra na língua Wai Wai. Não há tradução na língua portuguesa.

investigação, dos objetivos do estudo e dos motivos de estarmos reunidos naquele espaço, além de repassar outras informações necessárias para o desenvolvimento das atividades propostas.

Nosso cuidado com os esclarecimentos sobre a ética na pesquisa sempre esteve entre nossas maiores preocupações, pois reconhecemos quanto os saberes dos povos indígenas já foram historicamente explorados, enriqueceram currículos e abasteceram a ciência não indígena sem a devida menção às suas fontes e sem trazer retornos significativos para esses povos.

A adesão à participação nesta oficina, assim como em todo o processo de contato para este estudo, evidenciou o interesse dos Wai Wai em apresentar seus conhecimentos e seus saberes no espaço universitário. Em todas as oficinas realizadas, foi possível identificar a construção de um diálogo intepistêmico entre os indígenas e os *karaywa*. O quadro 6 apresenta o número de participantes, seus cursos e os respectivos anos de ingresso na Ufopa.

**Quadro 6** – Identificação dos cursos dos participantes da Oficina de Grafismo

Instituto	Curso	Ano de ingresso na Ufopa
D/M/ISCO	Bacharelado interdisciplinar em Saúde Coletiva	2020
D/M/ICED	Licenciatura em Pedagogia	2023
D/M/ISCO	Bacharelado em Farmácia	2018
D/F/ICED	Licenciatura em Letras	2017
D/M/ICED	Licenciatura em Geografia	2023
D/F/ICS	Bacharelado em Arqueologia	2022
D/F/ICTA	Bacharelado em Engenharia de Pesca	2022
D/F/IBEF	Bacharelado em Ciências Agrárias	2022
D/M/ICED	Licenciatura em História	2019
D/M/ICTA	Bacharelado em Biologia	2022
D/M/ICTA	Engenharia de Pesca	2021
D/F/ISCO	Bacharelado Interdisciplinar em Saúde Coletiva	2021
D/M/IEG	Ciências da Computação	2017
D/F/ICTA	Bacharelado em Ciências e Tecnologia das Águas	2023
D/F/IFII	Bacharelado em Ciências Ambientais	2023
D/F/ICS	PPGAA <sup>64</sup>	2024
D/M/ICS	Bacharelado em Direito	2020

Fonte: Elaborado pela pesquisadora (2024). Legenda: D = Discente; M = Masculino; F = Feminino.

Na Oficina de Grafismo, refletiu-se sobre quanto essa arte indígena pode constituir-se como uma dimensão das categorias social, histórica e cultural específicas. Para

<sup>64</sup> Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia da Ufopa.

compreendermos a representatividade do grafismo como dimensão da cultura e do saber, buscamos teorias que subsidiassem as discussões relacionadas a essas temáticas. Entre elas, destacamos o livro “Grafismo indígena: estudos de antropologia estética”, de Lux Vidal, que inicia esse debate afirmando 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, e de inúmeros estudiosos que nunca deixaram de registrá-las e de se surpreender com essas manifestações. [...]. No entanto, mesmo neste século, apesar da riqueza do material disponível, o estudo da arte e da ornamentação do corpo foi relegado a segundo plano, durante muitos anos, no que diz respeito às sociedades indígenas do Brasil. Com isso, ignorou-se o tipo de evidência que o estudo da arte aporta à análise das ideias subjacentes a campos e domínios sociais, religiosos e cognitivos em um modo geral (Vidal, 2000, p. 13).

Em 2016, ao tratar do grafismo como recurso didático, Alves e Moreira (2016) destacaram a expressão cultural manifestada nos grafismos corporais e em suas demais formas de comunicação, que vão além do mero recurso estético:

O Grafismo indígena constitui-se em manifestação cultural dos povos indígenas e pode se apresentar nas pinturas corporais, nas cestarias, na cerâmica, dentre outras formas de expressão cultural. Esta arte é muito utilizada nas pinturas corporais, contribuindo para beleza estética, todavia, muito além da exuberância, possui valor simbólico, é uma forma de comunicação (Alves; Moreira, 2016a, p. 1).

Entendemos que a comunicação expressa por meio do grafismo varia de acordo com cada etnia ou povo, refletindo suas cosmovisões e simbologias. Dessa forma, é necessário distinguir os aspectos culturais presentes nos traços que compõem essa expressão corporal e buscar compreender a diferença entre grafismo e pintura corporal, conforme destacam Alves e Moreira (2016b, p. 2):

O primeiro se diferencia do segundo pelo uso de desenhos geométricos extremamente elaborados e construídos a partir de elementos presentes no espaço natural, habitado pelos indígenas ou por elementos da cosmologia de cada etnia. A pintura corporal, por sua vez, não obedece a nenhum traçado, mas possui grande importância cultural para os povos indígenas.

A pintura corporal entre os Wai Wai já existia antes do contato com os missionários americanos. Naquele período, os Wai Wai não usavam roupas ou, quando usavam, eram feitas de algodão, material de pouca durabilidade. Então a pintura do corpo era feita com tinta de

jenipapo e urucum<sup>65</sup>, era utilizada para cobrir o corpo, conforme relata Walter Powci Wai Wai (2017, p. 11):

Naquela época os Waiwai não usavam roupas de branco, mas as mulheres faziam roupas para vestir fiando algodão. Essas roupas não duravam muito, por isso todos ficavam nus, tanto homens quanto mulheres. Os Waiwai não tinham vergonha de andar nus, por isso que todos os dias usavam pintura vermelha e preta (vermelho é tinta feita com Urucu e preto é tinta feita de jenipapo). É assim que os Waiwai ficavam muito tempo.

A Oficina de Grafismo iniciou-se com os discentes Wai Wai seguindo a linha de pensamento dos autores previamente citados, incorporando os elementos trazidos pelos participantes, que acreditamos serem específicos de sua cultura. Esse primeiro momento pautou-se em uma escuta sensível e acolhedora, escutatória, a fim de seguirmos para a parte prática da atividade. É importante destacar como se deu a participação dos discentes: alguns falaram mais, outros menos, e houve os que apenas complementaram a fala dos colegas. De alguma forma, todos participaram e contribuíram para a troca de conhecimentos e saberes Wai Wai.

Depois, fomos aprofundando nossa conversa e tratando, de forma mais pontual, dos tipos de grafismos, de suas funcionalidades e de outras especificidades. Ouvimos explicações tanto do discente convidado para ministrar a oficina quanto dos demais participantes, que nos ajudaram a compreender a relação dos Wai Wai com suas pinturas corporais.

Na fala inicial de *Pehci*, convidado para ministrar a oficina, ele revelou que cada povo tem sua pintura corporal com significados e simbologias específicas. Informou que a relação dele com a pintura se iniciou na aldeia Mapuera.

Em relação às pinturas realizadas na aldeia, ele revelou que elas são feitas durante as festas comemorativas, como Natal, Ano Novo e Páscoa. Explicou que não são feitas aleatoriamente, pois cada pintura possui um significado específico. Algumas são feitas no rosto, outras no corpo, e existe ainda uma pintura específica para identificar o guerreiro entre os demais Wai Wai.

Sobre a pintura do guerreiro, ouvimos que ela possuía simbologias específicas. Era feita na parte frontal do corpo, representando a onça e o escorpião e, também, nas costas e nos

---

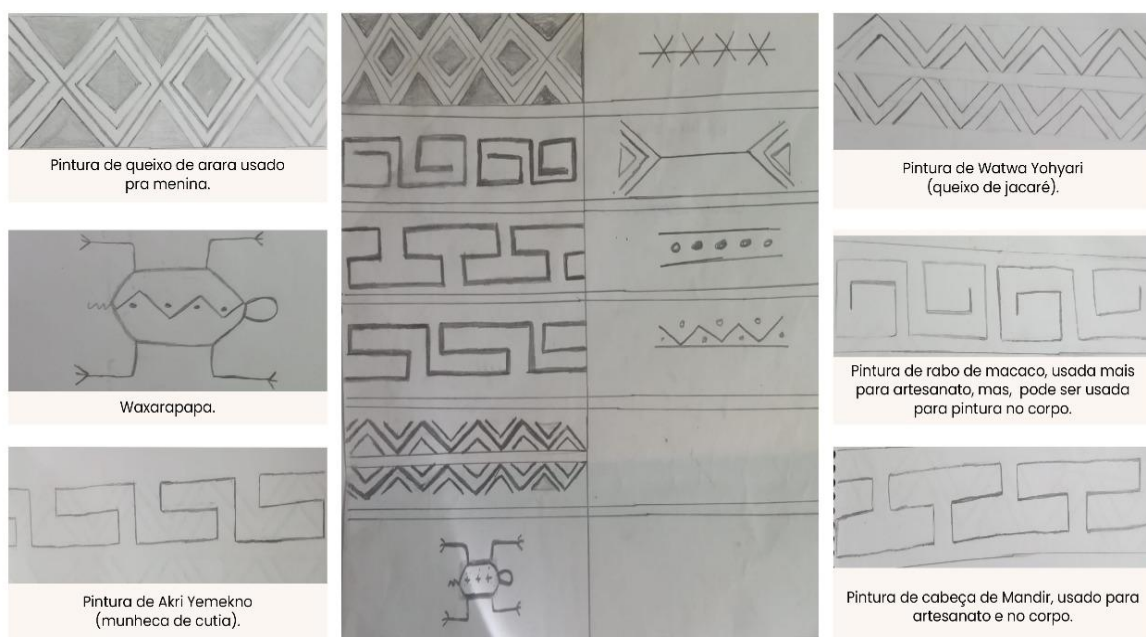
<sup>65</sup> Para a confecção da tintura, os frutos amadurecidos dos urucuzeiros são colhidos e abertos, sendo retiradas as sementes envoltas em uma polpa vermelha e oleosa. Indígenas de ambos os sexos e diferentes idades usam a tintura para fazer desenhos no corpo ou espalham-na na pele a fim de compor a base sobre a qual serão feitos contornos com tintas de outras cores, como a de jenipapo, de coloração preta. O urucum serve também para o acabamento de objetos tradicionais, como pontas de flecha e cestos. Fonte: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2022-02/urucum-fruto-faz-parte-da-tradicao-indigena-nas-pinturas-corporais-de-diferentes-etnias>.

braços, com a figura da cobra, para identificar o guerreiro. Além disso, foi relatado que essa pintura passou a ser proibida com a chegada dos missionários evangélicos à aldeia, com o intuito de evitar conflitos e assassinatos entre os povos que compartilhavam o mesmo espaço territorial. Completou que, com a chegada dos missionários, muitas práticas sofreram modificações. As pinturas corporais, por exemplo, passaram a ser feitas apenas em dias comemorativos.

Falando também sobre os grafismos de encantamento, *Pehci* explicou que eles faziam parte da cultura Wai Wai e eram destinados às mulheres que sabiam caçar, produzir artesanato e que possuíam diversas habilidades, sendo considerados uma espécie de grafismo especial. Com as mudanças ocorridas, esses grafismos deixaram de existir com essa finalidade. Ele complementou que, na cultura Wai Wai, não há grafismos proibidos nem distinção rígida entre masculino e feminino, embora predome o grafismo conhecido como “queixo de arara” entre as mulheres, da mesma forma que alguns grafismos são mais utilizados pelos homens.

As pinturas corporais são muito significativas para os Wai Wai, estando sempre relacionadas a momentos festivos e ocasiões especiais. O cuidado com o uso de adornos e enfeites nos cabelos também faz parte de seus costumes. Em relação à manutenção dos grafismos na tradição Wai Wai, mencionamos que não percebemos mudanças após o contato com os missionários. Na figura 35 estão ilustrados os tipos de grafismos dos Wai Wai que foram desenhados pelo ministrante da oficina.

**Figura 37** – Mosaico dos desenhos dos Grafismos Wai Wai



Fonte: Desenhos de *Pehci* (2024) feitos durante a oficina de grafismo (2024).

Em relação ao grafismo na universidade, *Pehci* explicou que, no início de sua trajetória na Ufopa, costumava pintar o próprio corpo. Contudo, devido ao preconceito, deixou de se pintar para evitar reações negativas. Da mesma forma, os demais Wai Wai que participaram da oficina mencionaram que também evitam realizar grafismos em seus corpos por causa do preconceito, sobretudo de discentes não indígenas, que chegam a afirmar que eles se identificam como indígenas apenas para obter auxílios, bolsas e outros benefícios do governo. Ressaltaram que não sentem vergonha de pintar-se, mas preferem não o fazer como forma de evitar situações de preconceito.

O processo para a feitura do grafismo também nos foi explicado didaticamente pelo ministrante da oficina. Destacou que o primeiro passo é fazer a coleta do jenipapo para a retirada da tinta. Mencionou que há diferença entre o jenipapo da aldeia e o da cidade. O da aldeia parece ser mais concentrado de água, gera mais tinta. O passo seguinte é descascar cuidadosamente o jenipapo para, posteriormente, ralar. Nessa etapa, foi explicado que na aldeia existe um ralador específico, chamado *Xkmari*<sup>66</sup>, feito de uma pedra de nome *Saama*<sup>67</sup>. Na cidade os Wai Wai improvisam os raladores, geralmente eles os fazem de latas de alimentos em conserva. A próxima etapa é espremer o jenipapo para coletar a tinta, e após isso, deixar apurar para realizar a pintura.

Essa oficina nos mostrou elementos importantes do grafismo Wai Wai, entre eles, o efeito da colonização através da evangelização dos povos indígenas no Brasil, efeito que segue marcado na história de muitas culturas indígenas e que, por meio de práticas que discriminam, inferiorizam e criminalizam, evitando que a estética indígena seja concebida como arte. Neste sentido, Vidal (2000, p. 5) assim menciona:

O homem ocidental tende a julgar as artes dos povos indígenas como se pertencessem à ordem estática de um Éden perdido. Dessa forma, deixa de captar, usufruir e incluir no contexto das artes contemporâneas, em pé de igualdade, manifestações estéticas de grande beleza e profundo significado humano.

No contexto universitário, o colonialismo também se manifesta por meio do preconceito, que busca excluir formas de manifestações culturais e outros sistemas de conhecimento que estiveram à margem dos espaços acadêmicos ao longo de processos históricos que privilegiaram determinados grupos sociais e excluíram outros.

Destacamos, ainda, que os discentes Wai Wai retornam às suas redes de aprendizado que estão na aldeia ao abordar seus grafismos. Para isso, buscam a memória dos mais “velhos”

---

<sup>66</sup> Ralador de mandioca.

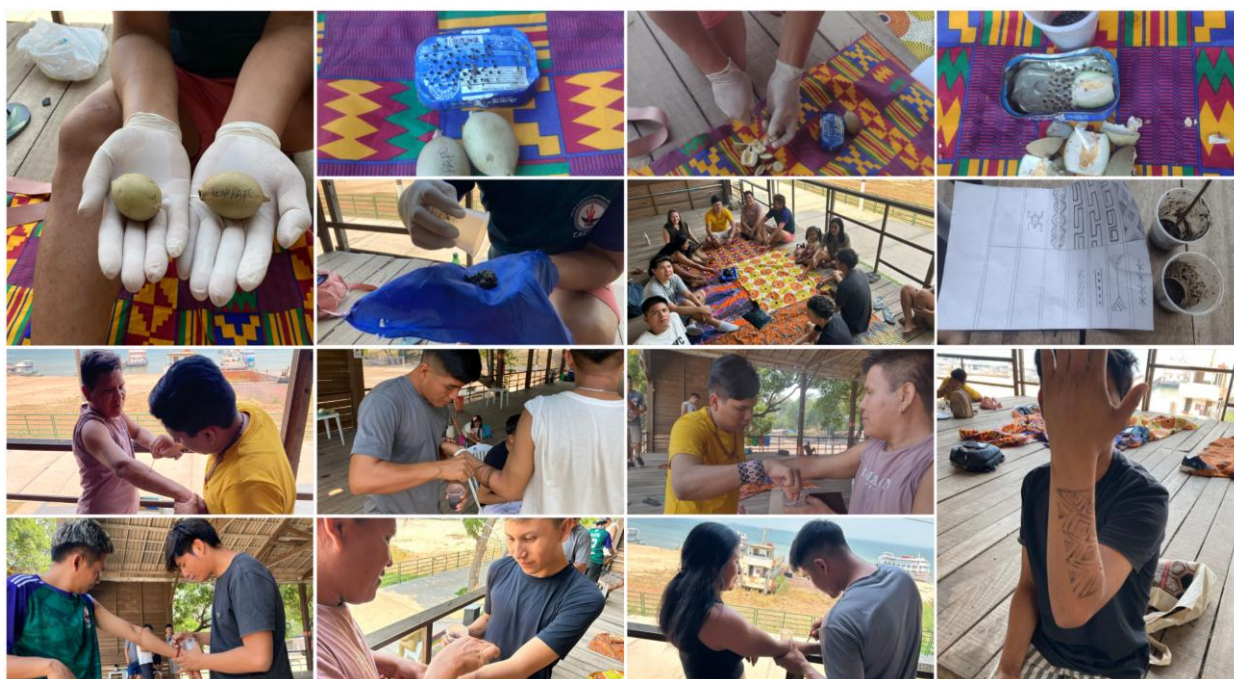
<sup>67</sup> Pedra de ralar mandioca.

como forma de reproduzir seus conhecimentos no ambiente universitário. Observamos que, por meio da oralidade, os ensinamentos sobre o grafismo foram e continuam sendo difundidos entre as gerações do povo Wai Wai.

Sobre essa temática, Rodrigues (2022, p. 261), na sua tese de doutorado intitulada “Tramas da Tecnologia: Etnoarqueologia da variabilidade dos trançados dos povos da Mapuera”, afirmou: “Os grafismos dos Wai Wai têm inspiração nos trançados, uma vez que os executados em outros suportes exibem linhas que formam ângulos retos e que costumam apresentar cortes transversais”. Apesar do destaque dado em seu estudo, o autor reforça que “um estudo comparativo mais aprofundado sobre grafismos em todos os artefatos dos Wai Wai ainda precisa ser feito”.

A participação dos discentes nessa oficina, ilustrada na figura 36, demonstrou o interesse em revisitar e valorizar suas identidades culturais no espaço acadêmico.

**Figura 38** – Mosaico de fotos da Oficina de Grafismo



Fonte: Arquivo da pesquisadora (2024).

Na subseção seguinte abordaremos a produção de artesanato, oficina que realizamos ainda no contexto do estudo empírico.

### 5.2.2 Produzindo artesanato com as mulheres Wai Wai

A Oficina de Produção de Artesanato foi a segunda atividade realizada no espaço da Ufopa. Assim como na Oficina de Grafismo, dialogamos com o Caican para divulgar a ação entre os discentes Wai Wai e viabilizar sua posterior participação. O diferencial desta oficina foi a presença de uma senhora, mãe de discentes Wai Wai da Ufopa, que demonstrou interesse em participar da atividade.

A produção de artesanato é outra habilidade dos Wai Wai bastante elogiada pelos estudiosos, destacando-se tanto os homens como as mulheres Wai Wai como muito habilidosos na produção de artesanatos, conforme Fogtman (1979, p. 16):

Os homens fabricam cestas de palha, pentes de espinha-de-palma, arcos e flechas, e redes de fibra ou algodão. As mulheres são especialistas em panelas de barro, pintando-as com desenhos geométricos em preto, e dando um acabamento brilhante com resina. Também fazem as raspadeiras de mandioca, utensílios usados para preparar farinha, beiju e goma, e que são uma obra de arte.

Além das panelas de barro produzidas pelas mulheres Wai Wai, destacadas pelo autor, também são confeccionados por elas outros tipos de artesanato, como pulseiras, colares e brincos feitos de miçangas e sementes de morototó. Esse tema foi desenvolvido no TCC da egressa da Ufopa Carolina Wanaperu Wai Wai, que concluiu o curso de Bacharelado em Arqueologia em 2023 com o trabalho “Conhecimento das mulheres Wai Wai: estudo sobre o artesanato feito em semente de morototó”. O objetivo do TCC foi analisar os adornos corporais confeccionados com sementes de morototó pelas mulheres indígenas Wai Wai. Nesse trabalho, Carolina (2023) enfatiza que a tanga (espécie de vestimenta) também é um artesanato produzido e bastante usado pelas mulheres Wai Wai.

A percepção de que os Wai Wai queriam participar das oficinas foi notada desde os primeiros diálogos, e no planejamento para que elas fossem realizadas priorizou-se que fossem os protagonistas das manifestações dos seus conhecimentos e saberes. Constatamos que as oficinas surgiram como uma oportunidade de integração entre eles e de expressar e (re)vivenciar a sua cultura, distanciada geograficamente por estarem na universidade.

Preparamos o mesmo ambiente das demais atividades realizadas nesta etapa do estudo empírico para a Oficina de Artesanato por acreditarmos que o contato com a natureza e a forma leve de produzir saberes e conhecimentos contribuem, de maneira favorável, para que os indígenas se aproximem das suas identidades, favorecendo o resgate de sua cultura. O quadro 7 apresenta listagem dos participantes nesta oficina.

**Quadro 7** – Identificação dos cursos dos participantes da Oficina de Artesanato (Miçanga e Morototó)

Instituto	Curso	Ano de ingresso na Ufopa
D/M/ISCO	Bacharelado Interdisciplinar em Saúde Coletiva	2020
D/F/ICED	Licenciatura em Pedagogia	2023
D/F/ICED	Licenciatura em Letras	2017
D/M/ICED	Licenciatura em Geografia	2023
D/F/ICS	Bacharelado em Arqueologia	2023
D/F/IBEF	Bacharelado em Ciências Agrárias	2022
D/M/ICED	Licenciatura em História	2019
D/M/ICTA	Licenciatura em Biologia	2022
D/M/ICTA	Bacharelado em Engenharia de Pesca	2021
D/M/ISCO	Bacharelado em Saúde Coletiva	2022
D/F/IBEF	Bacharelado em Ciências Agrárias	2022
D/M/IEG	Bacharelado em Ciências da Computação	2017
D/M/ICTA	Bacharelado em Ciências e Tecnologia das Águas	2023

Fonte: Elaboração da pesquisadora (2024). Legenda: D = Discente; M = Masculino; F = Feminino.

Nessa oficina tivemos a colaboração de quatro mulheres Wai Wai que realizaram a produção de artesanatos (brincos e pulseiras). Apesar da participação majoritária das mulheres, tivemos também discentes masculinos que colaboraram, inclusive com explicações específicas sobre artesanato Wai Wai.

Iniciamos ouvindo a história do artesanato do povo Wai Wai. Nessa “escutatória” ouvimos que os artesanatos eram feitos somente de sementes; posteriormente, após o contato com a cidade, sobretudo com o Suriname, os Wai Wai aprenderam a fazer outros modelos de artesanato e descobriram que era possível fazer artesanato utilizando outros produtos, como miçangas, e assim a incorporaram como material para gerar o artesanato. Destacaram que isso foi um dos pontos positivos do contato com os *Karayawa* e com outros povos e com a fronteira com o Suriname, pois a partir dela os Wai Wai descobriram outras formas de material, como a miçanga, para fazer seus artesanatos.

Em seu TCC, Carolina Wai Wai (2023) também aborda a inserção da miçanga como material utilizado na confecção de artesanato entre os Wai Wai:

Já no século XVI havia circulação delas em diversos lugares do continente americano” (p. 202, tradução nossa). De acordo com o autor, as contas de vidros entraram nas Guianas por volta do século XVIII, e que provavelmente logo já foram empregadas para a confecção de tangas (Carolina Wanaperu Wai Wai, 2023, p. 25).

Ouvimos ainda que os artesanatos de miçanga (brincos, bolsas, colares e pulseiras) são confeccionados majoritariamente pelas mulheres, e os homens fazem artesanatos específicos, como o cocar (figura 37), peneira, *xamaxim*<sup>68</sup>, cestos, abanos feitos com penas, palhas e fibras de árvores. As mulheres fazem pulseiras, brincos, colares e tiaras (figura 38).

<sup>68</sup> Cesto para carregar coisas nas costas e nos ombros.

**Figura 39** – Desenho do cocar Wai Wai



Fonte: Elaborado por Airton Wai Wai (2024).

**Figura 40** – Desenho da tiara Wai Wai



Fonte: Elaborado por Airton Wai Wai (2024).

Os participantes explicaram quais tipos de sementes são utilizados para a confecção dos artesanatos: morototó, jacamim, *wohsa*, além de outras dos frutos de árvores que podem ser usadas nessa produção.

No seu relato, expresso na língua Wai Wai, a participante da oficina contou que aprendeu a fazer artesanato com a mãe e a avó. Destacou que, antigamente, as peças eram confeccionadas para uso próprio, uma vez que não havia outras formas de vestimenta. Posteriormente, a produção artesanal passou a ser destinada à comercialização, tornando-se uma importante fonte de renda, como ocorre ainda hoje. Na figura 39, apresentamos um mosaico de fotos com os artesanatos produzidos durante a oficina.

**Figura 41** – Mosaico de fotos da Oficina de Produção de Artesanato

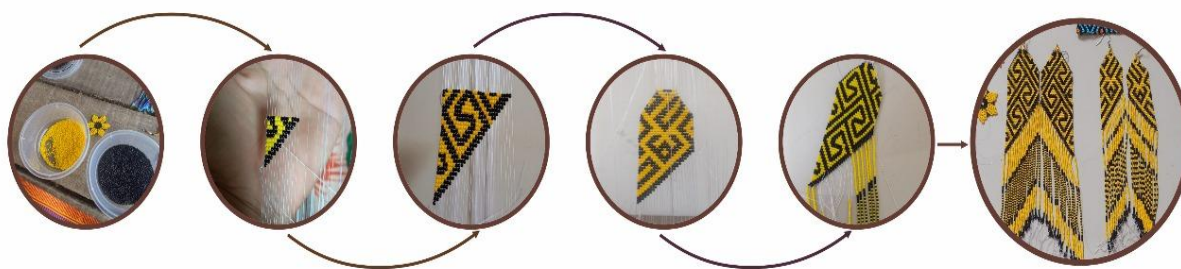


Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2024).

Nesta oficina, destacamos a importância do cálculo matemático presente na harmonia das cores, que caracteriza os artesanatos produzidos pelas mulheres Wai Wai. A postura ao sentar-se, a tranquilidade, o silêncio, bem como o modo de manusear as miçangas e sementes, também compõem o conjunto de técnicas empregado na produção dos artesanatos. Quanto à matemática dos Wai Wai antes do contato com os brancos, Ronilson Wai Wai (2023, p. 27) destacou no seu TCC que, quando os Wai Wai começaram a construir suas malocas, eles “não usavam metragem para construir casas, só usavam o raciocínio”.

A combinação das cores revela a identidade forte e pulsante desse povo. Na figura 40, ilustramos o processo de produção dos brincos Wai Wai, exemplificando o estilo do cálculo matemático no artesanato produzido pelas mulheres Wai Wai.

**Figura 42** – Foto do processo de produção de brincos Wai Wai



Fonte: Arquivo da pesquisadora, com imagem produzida por Ediclei Oliveira (2024).

Além disso, esta oficina mostrou como os Wai Wai desenvolveram seus cálculos matemáticos antes mesmo do contato com a sociedade não indígena. Ronilson Wai Wai destacou no seu TCC sobre a “matemática Wai Wai” (2023, p. 18): “A matemática que está presente diariamente no cotidiano social das aldeias como na construção de casas, na confecção de ferramentas de trabalho, nos artesanatos e na agricultura, outros”.

Por fim, realizamos a oficina que denominamos “*Tapota*-Português: expressões linguísticas”, cujo objetivo foi verificar quais palavras da língua portuguesa não possuem tradução na língua Wai Wai e, a partir da nossa constatação, refletir as fronteiras linguísticas vivenciadas na universidade pelos discentes Wai Wai. Ela será descrita na próxima subseção.

### 5.2.3 Tapota-Português: expressões linguísticas Wai Wai e Português

Com ingresso no ano de 2013 no mês de março para Universidade Federal do Oeste do Pará – Ufopa, o meu primeiro dia de aula fiquei muito nervoso sem saber o que professor ia dizer para mim, por eu também **não saber português direito**. Tive também dificuldades em ler livros e nos seminários (Egresso, Letras/Ufopa/2018, grifo nosso).

Grande parte das sociedades indígenas falantes de suas línguas maternas enfrenta dificuldades na comunicação, na leitura e compreensão da língua portuguesa, conforme ilustrado na citação com que iniciamos esta subseção. Devido a sua predominância como língua universal, nos anos 2000, o português começou a ser concebido como língua de acolhimento (PLA), conforme destacado por Modesto-Sarra (2022), em seu estudo sobre o tema. Para nós, compreender os processos pelos quais os discentes Wai Wai passam como falantes de sua língua originária e da língua portuguesa como segunda língua foi uma etapa muito significativa neste estudo.

Esta proposição direciona-se aos indígenas Wai Wai, contudo, não se restringe apenas a eles, pois a língua portuguesa continua sendo um dos principais desafios enfrentados por muitos indígenas que ingressam na universidade. A língua dominante funciona, muitas vezes, como uma barreira e uma fronteira que distancia os indígenas bilíngues do aprendizado e, em alguns casos, até mesmo da própria sala de aula, por não terem a sua língua materna acolhida nesse espaço.

Se no século XXI foi instituída a Década Internacional das Línguas Indígenas pela UNESCO (2022-2023), não podemos esquecer que há muitos séculos essas línguas sofreram violentos processos de extinção dos colonizadores. As tentativas de apagamento das línguas indígenas eram um projeto de colonização espalhado pelos vários setores da sociedade, conforme constatamos nos escritos de João Paulo Barreto (2021) ao relatar as proibições de manifestação da sua língua no período em que ficou no internato:

Foi também um período de muita pressão. **Todos os internos eram proibidos de falar sua língua materna**. O padre ameaçava colocar uma placa com a frase “**sou burro**” no pescoço da gente, se descobrisse que alguém estivesse se comunicando em sua língua materna (Barreto, 2021, p. 26, grifos nossos).

No contexto universitário a realidade não é tão diferente para o indígena falante de sua língua materna. O preconceito linguístico atua como uma estratégia de exclusão e bloqueio para muitos discentes que, em determinados momentos, optam por desistir do curso quando não entendem que a língua também é um instrumento de resistência e ajuda a mantê-los na

universidade. Na entrevista que fizemos com Radson Wai Wai, egresso do curso de geografia (2021) da Ufopa, essa realidade foi evidenciada: “Eu fui excluído na turma, principalmente pelas mulheres porque eu não falava bem português, mas eu respondia pra ela que eu falo a língua dela, mas ela não falava a minha língua”.

A oficina que organizamos seguiu as reflexões que temos tido quanto à vivência dos indígenas bilíngues na universidade, considerando que a língua portuguesa é predominante na sala de aula. Para esta última Oficina de Conhecimentos e Saberes, adotamos o mesmo planejamento das demais. Organizando o espaço, colocando toalhas no assoalho e artesanatos Wai Wai como ornamentos. Selecionamos materiais didáticos como quadro branco, pincéis, papel, canetas, lápis em cores. Ambientamos o local de realização da oficina, embora isso não seja tão difícil, pois esse espaço por si só já se ambienta com ornamentos da natureza, como o verde das árvores e o azul da água do rio Tapajós.

A participação dos discentes de diferentes cursos de graduação, além de uma mestranda Wai Wai do Programa de Pós-Graduação em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida (PPGSAC) da Ufopa enriqueceu o conteúdo desta oficina, gerando resultados que poderão potencializar melhorias para o ensino e o aprendizado dos Wai Wai na sala de aula.

**Quadro 8** – Identificação dos cursos dos participantes da Oficina *Tapota*<sup>69</sup>-Português: expressões linguísticas Wai Wai e Português

Instituto	Curso	Ano de ingresso na Ufopa
D/M/ISCO	Bacharelado interdisciplinar em saúde coletiva	2020
D/M/ICED	Licenciatura em Pedagogia	2023
D/F/ICED	Licenciatura em Letras	2017
D/M/ICED	Licenciatura em Geografia	2023
D/F/ICS	Bacharelado em Arqueologia	2023
D/M/ICTA	Bacharelado em Engenharia de Pesca	2022
D/M/IBEF	Bacharelado em Ciências Agrárias	2022
D/M/ICED	Licenciatura em História	2019
D/M/ICTA	Licenciatura em Biologia	2022
D/M/ICTA	Bacharelado em Engenharia de Pesca	2021
D/F/ISCO	Bacharelado em Saúde Coletiva	2022
D/M/IBEF	Bacharelado em Ciências Agrárias	2022
D/M/IEG	Bacharelado em Ciências da Computação	2017
D/F/ICTA	Bacharelado em Ciências e Tecnologia das Águas	2023
D/F/IFII	Mestrado em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida	2023

**Fonte:** Elaboração da pesquisadora (2024). Legenda: D = Discente; M = Masculino; F = Feminino.

No primeiro momento, buscamos promover a aproximação entre os participantes. Sentamos em formato de círculo para iniciar o diálogo, tendo em vista as práticas e trocas anteriores com os Wai Wai. Essas experiências mostraram-nos que o tempo de absorção e de

<sup>69</sup> Significa “palavra” na língua Wai Wai.

emissão de informações é distinto do nosso, enquanto *karaywa*, sobretudo por se tratar de um povo cuja família linguística difere significativamente da língua portuguesa.

Após organizar e ambientar o espaço, iniciamos a oficina fazendo nossas apresentações. Motivá-los a falar foi a dinâmica inicial, considerando o perfil reservado e pouco falante dos Wai Wai. Aos poucos eles foram falando, disseram seus nomes, cursos que faziam na Ufopa, de onde tinham vindo. Consideramos que seria importante termos como assistente nas oficinas a colaboração de um discente Wai Wai que nos ajudasse, inclusive na tradução da língua portuguesa. Assim, convidamos o discente codificado como *Yorá*<sup>70</sup>, que colaborou em todas as oficinas, fazendo a tradução em Wai Wai para os participantes.

*Yorá* é discente do curso de Ciências da Computação da Ufopa, ingressou na instituição em 2017 pelo PSEI. Estudou o ensino fundamental e médio na Aldeia Mapuera e foi alfabetizado na sua língua materna, Wai Wai. Apesar dos desafios, *Yorá* tem superado as barreiras linguísticas na universidade e está caminhando para a conclusão do seu curso de graduação. Sua colaboração como tradutor e facilitador nas oficinas que realizamos foi, sem dúvida, de grande valia para concluirmos nossas percepções, análises e constatações registradas neste estudo.

Vale destacar que o tempo destinado à realização da oficina foi essencial para promover aproximações linguísticas que, acreditamos, dificilmente ocorrem em sala de aula e, quando ocorrem, restringem-se a poucos momentos. No início da oficina, percebemos certo distanciamento dos participantes; contudo, após as primeiras conversas, os discentes Wai Wai começaram a sentir-se mais à vontade para dialogar e expressar-se. Relataram que não compreendem muitas palavras utilizadas pelos professores durante as aulas e, por isso, recorrem frequentemente a outros colegas para ajudá-los, já que nem sempre recebem esclarecimentos quando solicitam aos docentes que expliquem novamente.

O processo de escuta inicial que fizemos foi muito significativo para obtermos informações mais direcionadas ao objetivo da oficina. Nesse processo, algumas situações relatadas pelos participantes nos chamaram a atenção. Uma foi o relato de um discente ao dizer que para as mulheres Wai Wai a vivência universitária é mais difícil, sobretudo no que se refere à oralidade, pois nas assembleias e eventos nas aldeias são os homens que lideram e se expressam publicamente.

---

<sup>70</sup> Indígena Wai Wai. Discente do curso de Ciências da Computação do Instituto de Engenharia e Geociências da Ufopa. Ingressou na instituição em 2017 pelo Processo Seletivo Especial Indígena (PSEI). Atuou como assistente de pesquisa durante todas as etapas do estudo.

Outra situação se refere ao comportamento de alguns discentes que não entendem o que o professor explicou. Disseram que sorrir é uma forma de manifestar que eles não entenderam. Por fim, relataram que, quando o professor diz palavras que não constam no dicionário da língua Wai Wai, eles buscam aproximar o sentido da palavra para tentar compreender.

Avançamos na oficina e adentramos a etapa onde solicitamos a expressão deles quanto às dificuldades vivenciadas na Ufopa. Orientamos que eles poderiam expressar-se de forma oral, por meio de desenhos, frases e palavras os desafios da vida universitária.

Entre as dificuldades estavam a compreensão de palavras da língua portuguesa, principalmente daquelas que não têm tradução no dicionário da língua Wai Wai, considerando que os Wai Wai são falantes de língua *Karib*, família linguística com muitas particularidades e que sofre influência de outras línguas. De acordo com Acácio (2011, p. 20), “a língua waiwái faz parte dessa família e está inserida no grupo parukotoano, que provém do ramo guianense da família Caribe. Também fazem parte desse ramo e desse grupo linguístico as línguas hixkaryana e katxuyana”.

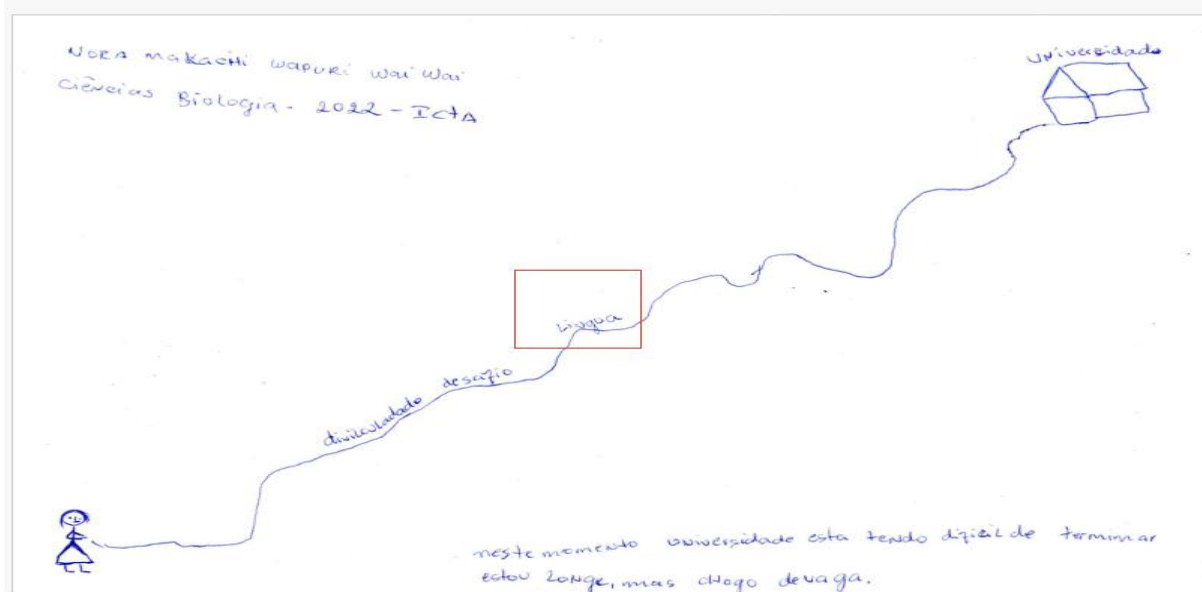
Considerando a habilidade dos Wai Wai na produção de desenhos, solicitamos que expressassem suas vivências na Ufopa por meio de ilustrações e textos. Essa estratégia facilitou a visualização, especialmente no que se refere às dificuldades linguísticas enfrentadas pelos Wai Wai no cotidiano universitário.

Com suporte teórico da semiótica visual, tendência científica que se dedica aos estudos dos signos linguísticos não verbalizados, manifestados em pinturas, desenhos, fotos, mapas, entre outras imagens, buscamos analisar as mensagens transmitidas pelos signos apresentados nos desenhos feitos pelos participantes dessa oficina. Acreditamos que os desenhos mostram a habilidade dos Wai Wai ao expressar seus conhecimentos, saberes e informações. É um instrumento de comunicação que faz parte do seu sistema cognitivo. De acordo com Nöth (2023, p. 5), “imagens e palavras se diferenciam em seus potenciais semióticos e em suas eficiências comunicativas”.

Na mesma interpretação, buscamos a teoria bakhtiniana (1997 *apud* Bentes; Bentes, 2019, p. 7): “Dialogismo e diálogo como fenômenos universais (...) e que tudo na vida é diálogo”. Nessa perspectiva, interpretamos as expressões comunicativas manifestadas nos desenhos produzidos na Oficina *Tapota-Português* que realizamos com os discentes Wai Wai, revelando sua cultura e sabedoria ancestrais.

Na figura 41, ilustramos com um dos desenhos produzidos na oficina, por uma discente Wai Wai, com a representação das fronteiras enfrentadas na vivência na Ufopa.

**Figura 43** – Desenho representativo da língua Wai Wai como fronteira na vivência universitária



Fonte: Produção discente Wai Wai na Oficina de Tradução *Tapota-Português* na Ufopa (2024).

Na figura acima, observamos que o desenho representa um distanciamento entre a discente Wai Wai e a universidade. Ao centro, destaca-se a língua como o elemento que provoca essa separação, uma vez que, na ilustração, ela aparece centralizada na linha que afasta a estudante da instituição. Nesse contexto, é possível constatar que a falta de acessibilidade linguística é um fator que compromete o aprendizado dos estudantes Wai Wai ao longo do seu percurso acadêmico.

Sobre a língua Wai Wai, Elísio Kahpo Wai Wai (2024, p. 24) destaca no seu TCC “*Wai Wai Komo Yihtinotopo Kahxapu Poko: conhecimentos do artesanato Wai Wai em aldeias do rio Mapuera, Oriximiná/Pará*”: “A língua é um componente essencial da identidade cultural e é transmitida de geração em geração. A organização social dos Wai Wai muitas vezes segue padrões tradicionais, com papéis distintos para homens, mulheres e anciãos na comunidade”.

Nessa perspectiva linguística, observamos que, embora os Wai Wai vivam em um contexto multilíngue na cidade, pois, além de sua língua materna, também convivem com outras línguas em razão do contato cultural e social, apresentam consideráveis dificuldades na compreensão da língua portuguesa, uma vez que não a utilizam socialmente nos contextos cotidianos de suas vidas. Quando retornam à aldeia, por exemplo, os Wai Wai passam a comunicar-se em sua língua materna, e o português deixa de ser utilizado temporariamente, assumindo um papel meramente veicular:

[...] língua veicular é aquela “utilizada para a comunicação entre grupos que não têm a mesma primeira língua”. Em outras palavras, a língua franca ou veicular é aquela eleita (conscientemente ou não) por uma comunidade multilíngue de forma a garantir

a interação linguística e conseqüentemente social entre todos os seus membros. Por outro lado, os falantes não abandonam as práticas ou as condições de uso de suas línguas maternas, que passam a ser utilizadas em contextos sociais e linguísticos mais restritos, comumente, entre indivíduos de um mesmo grupo familiar (Chagas; Cunningham, 2022, p. 10).

Não há dúvida da importância da universidade ao abrir seus espaços para receber os indígenas. Contudo, sempre nos questionamos por que essas instituições ainda têm dificuldade em acolhê-los e tornar a vida universitária com menos sofrimento, conforme manifestaram os Wai Wai nessa etapa do nosso estudo. A figura 41, a seguir, retrata uma das dificuldades dos discentes bilíngües em entender o léxico de palavras da comunicação acadêmico-científica.

**Figura 44** – Desenho representativo dos Wai Wai na escola e na universidade



Fonte: Produção na Oficina Tapota-Português com discentes Wai Wai da Ufopa (2024).

O retrato da comparação entre a vida escolar e a vida universitária mostra a dicotomia entre acesso e inclusão. Possibilitamos o acesso, mas ainda estamos distantes de ter uma inclusão na sua totalidade, pois ainda não conseguimos resolver questões básicas do cotidiano universitário, como propor estratégias para acolher a comunicação, mesmo com tantos recursos tecnológicos (aplicativos de tradução e outros) disponíveis na atualidade.

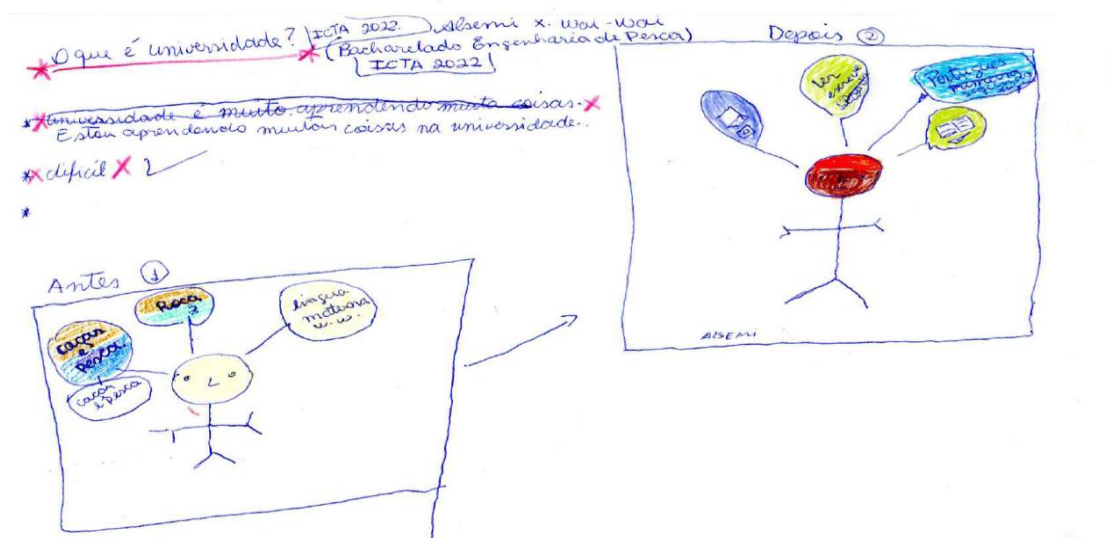
O desenho à esquerda na figura 42 mostra a vida escolar, que na nossa análise parece ser mais tranquila e feliz; do lado direito, a vivência na universidade, destacando a expressão de sofrimento, tristeza. O quadro com rabiscos destaca expressões que podemos analisar como o retrato da realidade vivida na universidade.

Na universidade, os códigos da linguagem acadêmico-científica são empecilhos na vida universitária dos discentes Wai Wai. As interrogações ilustradas e os olhos assustados nos desenhos anteriores evidenciam o desafio da vida acadêmica para esses discentes.

A partir da nossa experiência em trabalhos com as políticas de ações afirmativas na Ufopa, acompanhamos, muitas vezes, a dura rotina desses discentes para permanecer na universidade e honrar até o fim do curso o compromisso assumido com sua própria comunidade e as lideranças do seu povo ao ingressar na universidade.

Na figura 43 é possível visualizarmos realidades e vivências distintas (aldeia e universidade) e o que significa cada uma delas. Na aldeia, a caça, a pesca, a roça e principalmente a língua materna, a cabeça limpa e leve; em contrapartida, na universidade, a leitura, a escrita, a língua portuguesa como língua que ele necessita aprender para manter a interação. A cabeça na cor vermelha sinaliza um alerta para o peso que ela está carregando. No segundo desenho, a indagação: “Por que estou aqui?”, que nos instiga a pensar em qual é o sentido da universidade para esse discente.

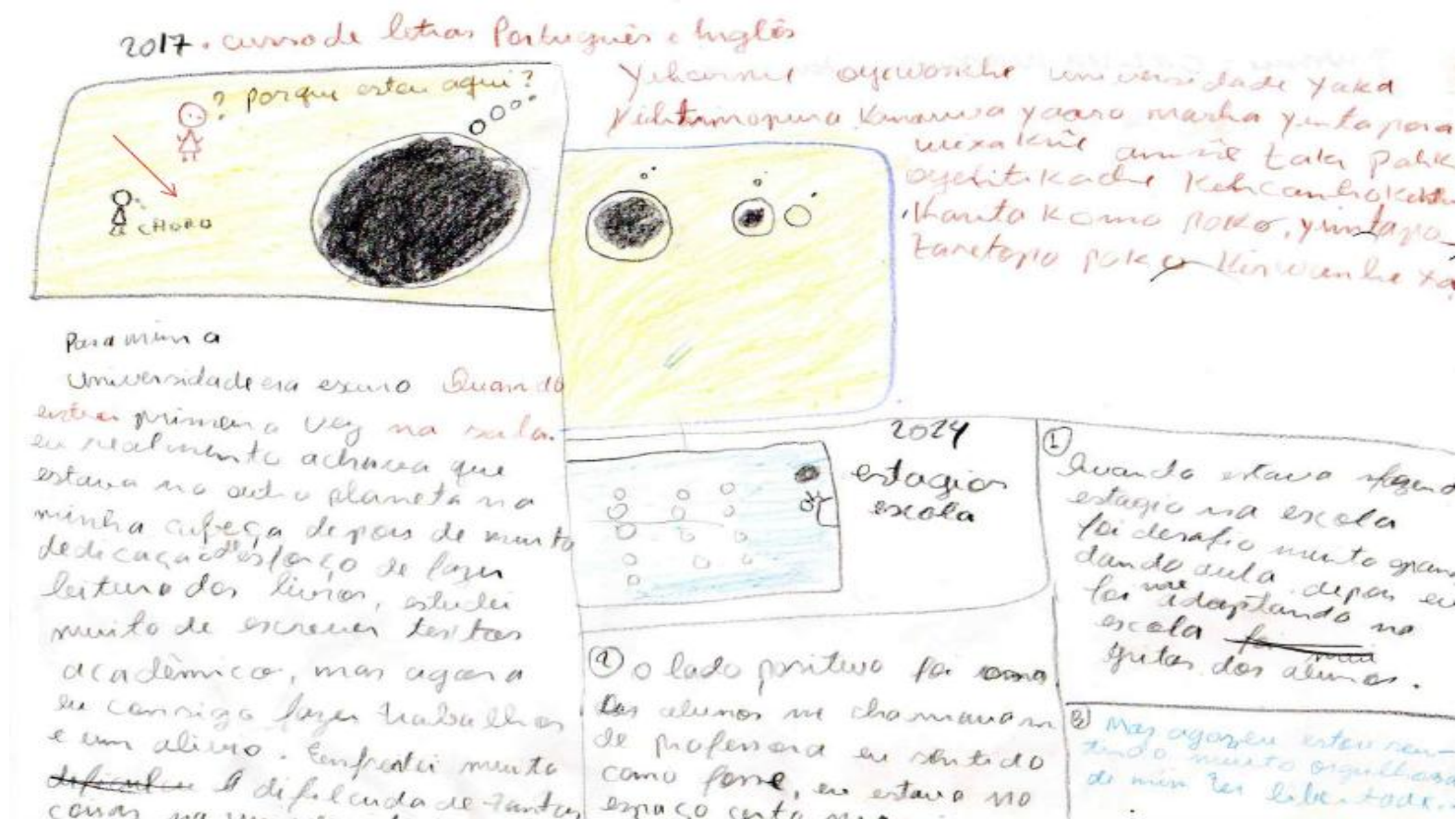
**Figura 45** – Desenho representativo da vida de discentes Wai Wai na aldeia e na universidade



Fonte: Produção discente na Oficina Tapota-Português com discentes Wai Wai da Ufopa (2024).

Na figura 44, a palavra “choro” chamou bastante a nossa atenção, pois nesse contexto ela se remete ao sofrimento vivido na universidade. Por outro lado, o desenho destaca que o fato de ser chamada de professora foi algo positivo para a discente. Uma experiência e oportunidade trazida pela universidade, e talvez uma identificação e encontro com a futura profissão.

Figura 46- Representação da trajetória acadêmica de uma discente Wai wai na Ufopa

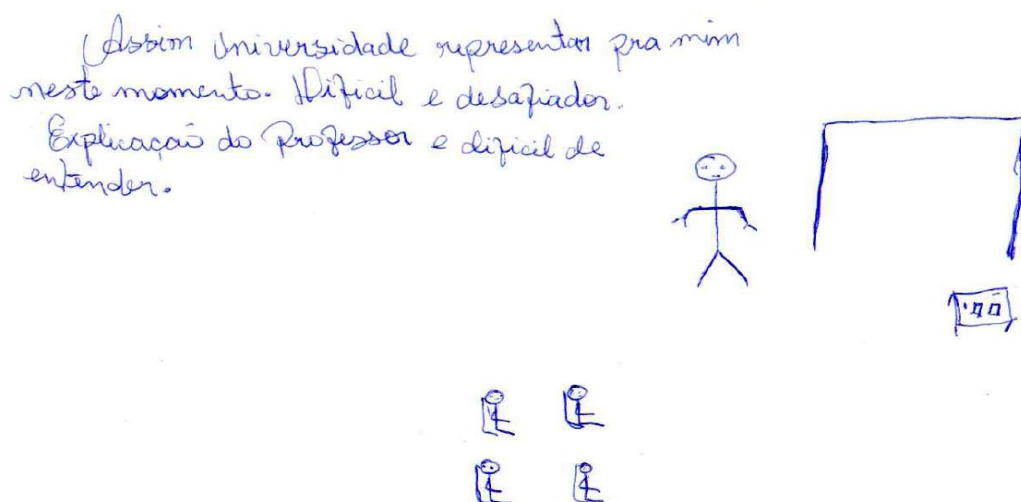


Fonte: Produção discente na Oficina Tapota-Português com discentes Wai Wai da Ufopa (2024).

O círculo escuro pode mostrar-nos a universidade como um espaço desconhecido e obscuro. Contudo, o mesmo desenho revela o lado positivo da vivência universitária, que foi a experiência resultante do estágio curricular exigência obrigatória dos cursos. O estágio ou qualquer outra prática de ensino terá sempre duas possibilidades: ser inspiradora e estimulante ou traumática. Saber o que se vai encontrar nessa etapa final da graduação depende muito da realidade escolar. Para os indígenas, sobretudo bilíngues, isto poderá ser ainda mais impactante.

Seguindo com a análise dos desenhos, observamos que a figura 44, produzida na oficina, traz uma reflexão sobre o sentimento do discente Wai Wai na sala de aula e, consequentemente, a dificuldade na compreensão do conteúdo ministrado pelo professor.

**Figura 47** – A vivência universitária



Fonte: Produção discente Wai Wai na Oficina *Tapota-Português* na Ufopa (2024).

A realidade mostrada nessa imagem retrata não somente a desse discente, mas a de muitos Wai Wai que iniciam sua vida universitária, conforme destaca Roque Yaxikma Wai Wai, que ingressou na Ufopa em 2014.

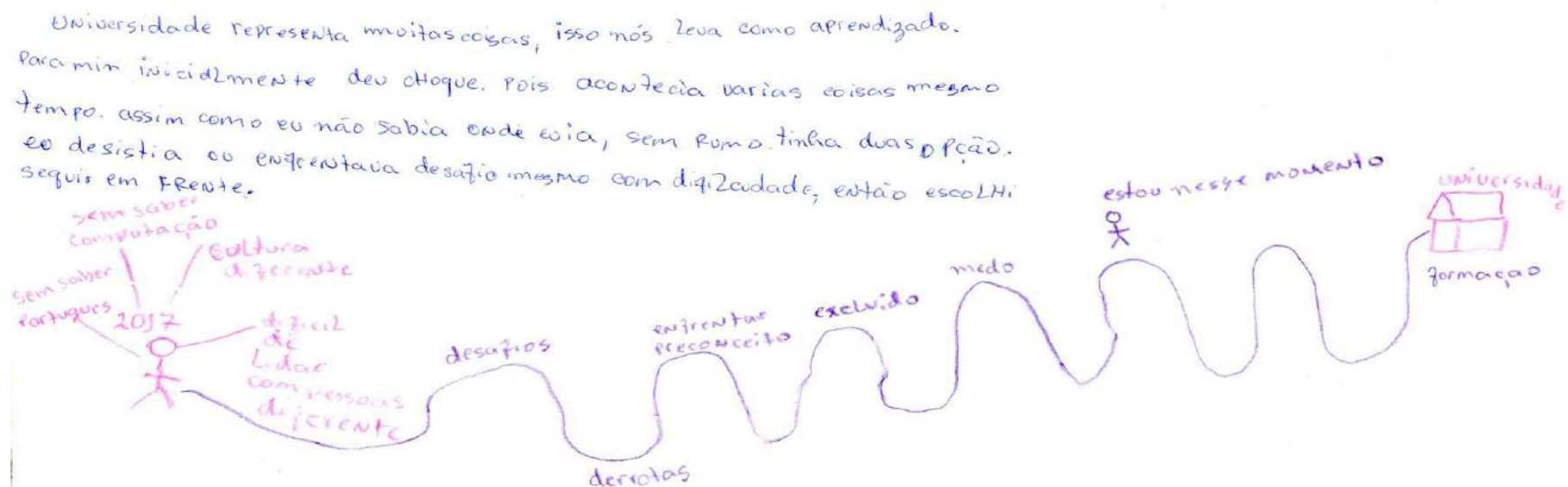
Quando eu entrei na Ufopa no começo do ano 2014, no curso de Antropologia, na sala eu não entendia nada o que professor estava explicando para os alunos. Fiquei muito triste quando eu estava desse jeito, pensava em desistir do meu curso porque eu não compreendia achava que não ia entender nada da língua portuguesa. Continuei estudando com o intuito de acumular e produzir conhecimento e pensando na possibilidade de alguma forma ajudar meu povo como tradutor, docente, lutar junto aos direitos indígenas. A conclusão desse curso é uma vitória não somente para mim, mas para todos do meu povo Wai Wai (Roque Yaxikma Wai Wai, 2018, p. 13).

O relato feito por Roque em seu TCC é uma constatação que nos exige pensar pedagogicamente em estratégias de acolhimento, sobretudo linguístico, a fim de que esse

ambiente se torne um espaço no qual os indígenas se sintam pertencentes e também seja um lugar de superações.

O desenho seguinte, ilustrado na figura 46, na página seguinte, reforça a situação que consideramos ser comum entre os discentes Wai Wai que ingressam na Ufopa em relação às dificuldades na compreensão da língua portuguesa. Por meio da expressão visual, o discente sintetizou no seu desenho o impacto da chegada à Ufopa, no ano de 2017, a superação e a compreensão da sua escolha ao ingressar e o impacto de viver uma cultura diferente da sua, sem saber a língua que lhe é exigido compreender, falar e escrever desde o seu ingresso na universidade.

Figura 48 – Apresentação dos desafios de discentes Wai Wai para manter o equilíbrio no percurso formativo na universidade



Hoje em dia estou ciente de tudo com minha escolha.  
 fiz varias coisas, sofri e ainda estou sofrendo com dificuldade,  
 mas, estou feliz com minha trajetória, conquistas,  
 universidade maltratada e mesmo recompensa,  
 graças a deus estou chegando no final.

Solandino Xayukuma Wai Wai  
 ciência da computação - IEG - 2017

O que podemos fazer para tornar a universidade mais acolhedora para os povos indígenas, principalmente para os bilíngues? O que significa a presença indígena na universidade? Qual o sentimento de pertencimento deles em relação à universidade? São questionamentos presentes e que passam por todo o texto desta Tese, ao refletir múltiplas dimensões que atravessam a presença indígena na universidade, uma delas, a língua.

**Quadro 9** – Grupo de palavras – Português e Wai Wai

Português	Wai Wai	Aproximação
Universidade	Sem tradução	Miyahxixa Yihtinotkatopo
Conhecimento	Yihtinotopo	Sem aproximação <sup>71</sup>
Disciplina	kĩnewetĩrĩ	Sem aproximação
Prova	kukukmacho	Sem aproximação
Seminário	cekatĩmsom	Sem aproximação
Aula	Kpanatanmetopo	Sem aproximação
Data Show	Sem tradução	Ahce na komo yenpotopo
Trabalho	ketapickacho	Sem aproximação
Equipe	Kakrono komo	Sem aproximação
Avaliação	kenpotopo	Sem aproximação
Resumo	Sem tradução	Inarecixapu/ekatumtopo
Cidade	Ewtoymo	Sem aproximação
Resenha	Sem tradução	Karita mewrexapu yekatumtopo kiñetathiri me
Artigo	Sem tradução	Kmewresom, meñekatikacho ero yipu yenpotopo enatkache
fichamento	Sem tradução	Karita yai towxatu ero xixa komo mak
Pesquisa	Sem tradução	Menekatikacho
Relatório	Sem tradução	Mewretopo ehtopo nhiri, ero wa nehxe, onĩ yipu komo nehxe kacho
monografia	Sem tradução	Kehcahmokacho ero poko mak cewne, miyahxixa yihtinotome kat
Empreendedorismo	Sem tradução	Waray mikro mĩ, Onwara xa ciira mĩ, ero tho rma tak ciira Anari me hara mi kacho.
Por favor	Tipiñe kacho tooto ya	Sem aproximação
Amor	Sem tradução	Tipiñem pokono
Problema	yiwirimanhe	Sem aproximação
Vida	kehtopo	Sem aproximação
Polemica	Sem tradução	Meñekacho
Privilégio	Sem tradução	Noro mak twakesom kacho cewne tooto poko
Perspectiva	Sem tradução	Kesehtinotopo pahxarono poko
Adjetivo	Sem tradução	Sem aproximação
Metáfora	Sem tradução	Kehcoyoponkacho
Concepção	Sem tradução	Cisom, takihtosom, kmewresom
Empírico	Sem tradução	Yihtinotopo miyankomo, kenmari poko cisom, karitaw yaw exihni hatko
Experiência	yihtinotopo	Sem aproximação
Metodologia	Sem tradução	On wa cirko kacho
Computador	Kikaritan yemtakan	Sem aproximação
Impregnado	Sem tradução	Ahce na komo poko kacho: copoyi nasi tuuna ke, tusmy nasi yisini ke, miyan komo poko rma
Sintaxe	Tapota yakirwamacho	Sem aproximação
Corolário	Sem tradução	Enpoxapu, yukunonkaxapu
Imaginação	Sem tradução	Kesehtinotopo

Fonte: Elaboração da pesquisadora (2024), com base na tradução de Iolandino Xaykuma Wai Wai durante a Oficina Tapota-Português (2024).

<sup>71</sup> Os espaços no quadro são, sem dúvida, o maior desafio a ser vencido pelos discentes Wai Wai na universidade.

Na oficina também construímos um minidicionário dialógico entre as línguas portuguesa e Wai Wai para evidenciar a realidade linguística dos Wai Wai, que estudam em uma língua diferente da sua, na qual algumas palavras não têm tradução. No quadro 9 apresentamos esse minidicionário, com um grupo de palavras na língua portuguesa e Wai Wai, destacando expressões que não têm equivalência entre os dois idiomas.

Ao finalizar as três oficinas com os discentes Wai Wai, destacamos alguns elementos que nos fizeram enxergar possibilidades para a melhor integração entre os modelos de conhecimento, um trazido pelos indígenas, outro produzido na universidade, ambos constituídos a partir de formas de organização e sistemas próprios.

Percebemos que os Wai Wai se movimentam em busca de novos conhecimentos, não aprendendo apenas em um único lugar. Eles também aprendem em diferentes espaços, dialogando entre si, com os brancos e com outros povos indígenas. Nesses diálogos, constroem e desenvolvem saberes, ao mesmo tempo em que (re)constroem, (re)significam e (re)produzem os conhecimentos produzidos e ensinados pelos sábios e sábias da aldeia, embora a influência do contato com os não indígenas, principalmente no processo de evangelização, seja perceptível nos saberes e conhecimentos Wai Wai. Na figura 47, ilustramos com fotos a Oficina *Tapota-Português*.

**Figura 49** – Mosaico de fotos da Oficina *Tapota-Português*: expressões linguísticas Wai Wai e Português



Fonte: Arquivo da pesquisadora (2024).

Após a troca de experiências e vivências durante a realização das oficinas, podemos afirmar que os Wai Wai aprendem mais com os *karaywa* do que o contrário. Os Wai Wai desenvolvem formas diversas e mecanismos eficientes de aprendizado para conviver com a sociedade não indígena. Caso contrário, não conseguiriam manter-se na universidade, estudando em uma língua dominante cujas terminologias, em grande parte, não constam no vocabulário Wai Wai. Demonstrando habilidade para compreender o sistema de conhecimento do “branco”, eles aprendem rapidamente a língua dos *karaywa*, decifram seus códigos e conseguem utilizá-los em um curto período.

Apesar das dificuldades, os Wai Wai têm grande potencial de aprendizado, e isto reflete-se na continuidade dos acadêmicos na universidade, mesmo em condições culturais adversas. A conclusão dos cursos de graduação e o avanço para a pós-graduação mostram a vontade deles em resistir e permanecer em espaços que às vezes recriminam, discriminam, reproduzem racismo, preconceitos, mas que também acolhem, como destaca Zena Wai Wai:

Quando eu entrei na Ufopa eu fui recebida bem pelas minhas colegas. Tinha outros indígenas também. O professor falava “olha, tem indígena na sala”. Ele falava isso por causa do trabalho. As colegas chamavam eu no grupo de trabalho que a gente fazia na equipe, apresentação. Aí eu já gostava do meu curso de pedagogia. Para nós indígenas é difícil universidade. Eu sofri por causa de indígena não Wai Wai. Sofri racismo, preconceito, mas eu consegui terminar meu TCC (Egressa do curso de Pedagogia/Ufopa/2018 – entrevista em 21/02/2024 em Oriximiná, PA).

É importante destacar que a universidade tem buscado estratégias para se tornar um espaço mais acolhedor. Tem trabalhado a partir de perspectivas socioeducativas, isto já tem gerado resultados positivos na interação entre as diferentes culturas presentes no seu espaço. Aprofundar os debates que estão ligados a essa relação ainda é bastante necessário, embora já seja possível observar mudanças resultantes da presença indígena na universidade.

#### 5.2.4 Vivência *karaywa* no Espaço *Yamo*<sup>72</sup>

Nesta subseção retomei a escrita na primeira pessoa do singular para relatar a experiência de vivenciar a cultura Wai Wai no Espaço *Yamo*. A vivência no Espaço *Yamo* foi a última fase da imersão do estudo empírico, quando já estávamos concluindo-o, e fui informada da existência desse espaço utilizado em práticas da cultura Wai Wai, entre elas o ritual do *Yamo*, praticado na aldeia antes da chegada dos missionários.

<sup>72</sup> Espaço *Yamo* quer dizer espaço “espiritual”.

O objetivo ao participar das atividades nesse espaço foi conhecer as diferentes formas de expressão dos conhecimentos e saberes Wai Wai fora do ambiente universitário, experimentar as comidas típicas, participar do ritual xamânico e aprender com as atividades desenvolvidas nesse local.

É importante destacar que o xamanismo é um assunto delicado para os Wai Wai, considerando o que esses indígenas viveram após o contato com os missionários americanos. Contudo, trazer esse debate a este estudo foi necessário para manter viva a história “passada” e a ausência de práticas ritualísticas que foram suprimidas pela “aculturação” vivida depois do contato com os evangélicos americanos.

O Espaço *Yamo* (figuras 48 e 49) é uma grande maloca construída no meio da floresta, na estrada de comunidade rural entre Santarém e Alter do Chão<sup>73</sup>, no Pará, seguindo os padrões da arquitetura e da engenharia dos Wai Wai. É coberta de palha, o chão é de terra; o fogão a lenha, as louças e utensílios de barro e os artesanatos identificam a cultura Wai Wai nesse local. Como a dança ocorre à noite, o caminho por onde as pessoas andam até o local é iluminado com lanternas, fogueiras e velas para receber as pessoas que vão para assistir à dança do *Yamo* e experimentar as comidas da culinária Wai Wai.

**Figura 50** – Foto da área interna do Espaço *Yamo*



Fonte: Arquivo da pesquisadora (2024).

**Figura 51** – Foto da área externa do Espaço *Yamo*



Fonte: Arquivo da pesquisadora (2024).

As fotos que ilustram as áreas interna e externa do Espaço *Yamo* apresentam alguns destaques desse lugar, como os artesanatos Wai Wai pendurados (cestarias, abanos, bolsas,

<sup>73</sup> É um dos distritos administrativos do município de Santarém, no estado do Pará, localizado na margem direita do Rio Tapajós. Fonte: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Alter\\_do\\_Ch%C3%A3o\\_\(Santar%C3%A9m\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Alter_do_Ch%C3%A3o_(Santar%C3%A9m)).

colares, brincos) que evidenciam a cultura e são usadas como ornamentos durante a dança. O cartaz ao centro é o mapa do Território *Wayamu*, onde estão localizadas as aldeias dos Wai Wai e de outros povos: Kaxuyana, Mawayana, Xereu, Katuena e outros que constituem esse grande espaço geográfico interétnico.

O *Yamo* foi destacado no TCC defendido no ano de 2017 por Walter Wai Wai, intitulado “A mudança no ritual do povo Wai Wai”, junto ao curso de antropologia da Ufopa. Ele assim escreveu:

Antigamente os Waiwai praticavam diferentes atividades como danças, rituais, contavam mitos, faziam pinturas e pajelança. Existiam também festas principais como *Yamo* e *Xorwiko*. Na festa *Yamo* dançavam somente os adultos e xamãs e tinham que ter cuidado para que nenhuma criança participasse. Os homens fortes se vestiam com palha de buriti cobrindo totalmente seus corpos para que outros não pudessem enxergar quem estava por baixo da palha. Havia pequeno buraquinho para o homem enxergar. Colocavam um enfeite na cabeça, feito de penas de periquito (Walter Wai Wai, 2017, p. 9).

Acredita-se que um dos elementos de proibição da realização da dança do *Yamo*, após a chegada dos missionários evangélicos, é a sua conexão com os espíritos. Essa foi a constatação de Walter ao afirmar: “No *Yamo* era preciso a presença de xamã, acredita-se que por esta razão esse ritual tenha sido proibido na aldeia no período de evangelização dos evangélicos americanos” (Walter Wai Wai, 2017, p. 18).

Em 2024, ao participarmos desse ritual já no contexto fora da Aldeia Mapuera, conversamos com o proprietário do espaço, um Wai Wai que iniciou o curso de graduação em Ciências da Computação; ele nos relatou que a construção de um espaço para a realização da dança do *Yamo* teve como objetivo realizar vivências e práticas da cultura dos indígenas Wai Wai por indígenas de outros povos e por não indígenas. O nome *Yamo* é muito significativo na cultura Wai Wai; trazê-lo como identificação do espaço, além de retomar essa dança proibida na aldeia, foi também uma maneira de identificar a cultura Wai Wai em outros contextos.

De acordo com o proprietário do espaço, nesse local ocorrem duas atividades: a vivência *kirwanhe*<sup>74</sup>, que ocorre durante o dia, e a dança do *Yamo*, realizada à noite. Para participar dessas atividades é necessário agendamento prévio com o proprietário, pois em ambas há limites de participantes. Embora a vivência no Espaço *Yamo* esteja também voltada para o etnoturismo, não podemos deixar de registrar que essa é uma oportunidade para os não indígenas vivenciarem, conhecerem e aprenderem sobre a cultura Wai Wai.

<sup>74</sup> Significa “obrigada” na língua Wai Wai.

A vivência *kirwanhe* ocorre em cinco momentos:

- a) Exposição oral sobre a história do povo Wai Wai, feita pelo diretor do Espaço;
- b) Feitura de comida tradicional (beiju de tapioca com castanha);
- c) Produção de artesanato (pulseira, colar e brinco de semente de morototó);
- d) Aprendizagem de manuseio de arco e flecha;
- e) Participação do almoço compartilhado composto por peixe moqueado acompanhado de suco de buriti e beiju de castanha com tapioca. Os alimentos são preparados no próprio local, com a utilização de fogão de lenha e utensílios de barro.

No primeiro momento da vivência no Espaço *Yamo*, o proprietário falou sobre a cultura Wai Wai, destacando a relação de contato com os missionários evangélicos, com os Wapichana e também com outros povos que viviam entre a fronteira com a Guiana, o Suriname e o Brasil. Começou sua explicação resgatando a memória do ritual do *Yamo*, a preparação para a sua realização, a vestimenta e as relações com os espíritos. Prosseguiu dizendo que ele aprendeu com a avó Mawayana, que explicou tudo a ele, como se dançava, qual música era cantada e quais bebidas são usadas.

Disse que, quando ele começou a dançar o *Yamo*, mas não acertou, fez errado e a avó “puxou” sua orelha, porque a dança do *Yamo* não pode ser feita de forma incorreta. A avó o alertou de que deveria prestar atenção em todos os passos para poder dançar o *Yamo*, que não poderia errar novamente, senão a sua espiritualidade seria prejudicada, que errar novamente seria perigoso para ele.

Destacou que ele andava sempre com a avó e que recebeu preparação com reza dentro do rio para proteção do corpo. Disse ainda que começou a dançar o *Yamo* com dezessete para dezoito anos, quando entrou na roupa para dançar e balançar o maracá. O som correto das batidas do maracá foi a comprovação de que sabia e estava preparado para dançar o *Yamo*.

Em seguida, o proprietário contou-nos a respeito do sonho que teve após ter dançado o *Yamo*. No sonho ele foi até o pico de uma pedra muito bonita e também caminhou entre outras coisas, também bonitas. O sonho, por sua vez, fazia parte da cultura Wai Wai antes da evangelização dos norte-americanos no território desse povo, conforme aponta Queiroz1991, p. 8):

O sonho constituía uma dimensão importantes na filosofia social dos Wai Wai. Ele não representava uma entidade separada da realidade. Na luz do dia o sonho estava presente. Na noite, a vida cotidiana iluminava os sonhos. O sonho representava uma viagem noturna que acontecia como as outras coisas aconteciam durante o dia.

Continuou contando-nos que na Aldeia Mapuera a dança do *Yamo* não se faz mais, e que para os moradores é feio dançar e divulgar, porque a dança está relacionada ao pecado, ao feitiço, a algo que simboliza maldade. Ressaltou que tinha outro entendimento sobre essa dança. Seu sentimento era de valorização, pois o *Yamo* fazia parte da cultura dos Wai Wai, era uma prática relacionada ao sagrado, às conexões com espíritos, e exige preparação espiritual, respeito das pessoas que dançam. Para ele, é muito importante retomar a prática dessa dança e viver a cultura do seu povo fora da aldeia. A figura 50 destaca o mosaico com as fotos da primeira etapa da nossa vivência (*kirwanhe*) nesse espaço.

**Figura 52** – Mosaico de fotos da vivência *karaywa* no Espaço *Yamo*



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2024).

A vivência que ocorre à noite no Espaço *Yamo* está dividida nas seguintes atividades: exposição oral sobre a história do povo Wai Wai, danças do caçador, do jabuti e, em especial, a dança do *Yamo*, que é a última a ser feita. As danças do jabuti e do *Yamo* foram proibidas pelos missionários evangélicos ao chegarem à Aldeia Mapuera. Contudo, sua prática ressurgiu no ambiente dos *karaywa*, e sua essência continua viva na memória dos Wai Wai da aldeia e dos que estão longe, mas conseguiram ressignificar a sua prática em outros contextos. As vivências nesse espaço são uma forma de manifestar a cultura Wai Wai fora da aldeia. Também buscam integrar e aproximar os Wai Wai que vivem na cidade, sobretudo busca

envolver as crianças que saíram da aldeia para acompanhar seus pais e suas mães, que se deslocaram para Santarém quando ingressaram na Ufopa.

À noite acompanhamos os rituais realizados no horário noturno. As atividades iniciam-se às 19h e encerram-se entre 22h e 23h. Para participar dessa atividade também é necessário agendamento prévio junto ao proprietário do espaço. Ao chegarmos ao *Yamo* para participar das atividades, fomos recebidas pelo proprietário desse espaço. Como chegamos um pouco antes do horário de início, foi possível acompanharmos a preparação do espaço e dos participantes para o ritual. Mulheres e homens que participam dos rituais estavam preparando-se fazendo pinturas corporais com tinta de jenipapo e urucum. Ao mesmo tempo, a alimentação estava sendo preparada para ser consumida após as danças.

Nossa chegada ao *Yamo* deu-se no início da noite, e já estava escuro, pois esse local fica no meio da floresta, onde há muitas árvores de grande porte. As velas colocadas no caminho (figura 50) até se chegar ao espaço e a fogueira (figura 51) na área externa se encarregavam de proporcionar a iluminação ao escuro da noite e da copa das árvores.

**Figura 53** – Foto da fogueira no Espaço *Yamo*



Fonte: Arquivo da pesquisadora (2024).

**Figura 54** – Foto dos fogos de breu no Espaço *Yamo*



Fonte: Arquivo da pesquisadora (2024).

Enquanto aguardávamos o início das danças, aproveitamos para fazer uma pintura corporal e acompanhamos o preparo das comidas e bebidas. O ritual começou pontualmente às 19h30. Nessa noite havia oito participantes externos e os Wai Wai que participam das danças. Começamos ouvindo a exposição oral a respeito da história dos Wai Wai e a explicação sobre os significados das danças a que iríamos assistir.

As danças eram uma das identidades da tradição e da história passada dos Wai Wai e estão quase sempre relacionadas a especificidades culturais, espirituais, conexão com elementos da natureza e com os espíritos dos animais. Costumam ser praticadas em datas

especiais e comemorativas como na Páscoa, no Natal e outras festas, conforme destacou Neves, que tratou da dança Wai Wai:

As festas são realizadas na Páscoa, nas assembleias, Natal e ano novo. Divido a dança em duas classificações, em ambas executam uma movimentação rígida e precisa. A dança no palco acontece quando tem culto, a qual denominam de cânticos, e monuntopo (dança em Waiwai), são as danças dos caçadores, das bebidas, do saapo (sapo), kooso (veado), yaypime (anta), meku (macaco), pixko (jacami), xaapi (arara) e possu (curimatã) estas danças são realizadas nos festejos. Nessa segunda classificação, são também explorados aspectos relacionados às imitações como o caso do tatu, onça, cobra, cachorro, além da imitação de personagens como enfermeiras, velhos, policiais, ou alguém em especial. Nesse caso, vale imitar qualquer coisa, animal ou pessoa, o limite é a criatividade e a proximidade com o ser ou coisa imitado, uma vez que, imitar implica em conhecer minimamente o outro (Neves, 2014, p. 7).

Iniciamos assistindo às danças da bebida, dos caçadores, do tracajá e, por fim, à do *Yamo*. Entre uma dança e outra, o proprietário nos explicava o significado e a simbologia de cada uma delas. Explicou que, das quatro danças apresentadas, a do tracajá e do *Yamo* foram e continuam sendo proibidas na Aldeia Mapuera: a do tracajá porque o homem chama a mulher para dançar e a conduz; a do *Yamo*, porque evoca os espíritos.

Diferentemente das demais danças, na do *Yamo* as poucas luzes elétricas existentes no espaço são todas desligadas. A claridade é somente provida pelas fogueiras da área externa e dos pequenos fogos acesos a partir da queima do breu, que durante toda a apresentação ilumina o local e emite seu forte aroma. As figuras 52 e 53 ilustram com fotos essa vivência no Espaço *Yamo*.

**Figura 55** – Foto dos fogos de breu



Fonte: Arquivo da pesquisadora (2024).

**Figura 56** – Foto da dança do *Yamo*



Fonte: Arquivo da pesquisadora (2024).

A vestimenta usada na dança do *Yamo* era confeccionada de palha de buriti, *Xorwiko*<sup>75</sup>. Essa roupa cobria quase que totalmente o corpo da pessoa que estava vestida. Os pequeninos buracos na altura dos olhos eram as únicas aberturas presentes na roupa. Sobre essa vestimenta, Walter Wai Wai (2017, p. 9) assim escreve:

Os homens fortes se vestiam com palha de buriti cobrindo totalmente seus corpos para que outros não pudessem enxergar quem estava por baixo da palha. Havia pequeno buraquinho para o homem enxergar. Colocavam um enfeite na cabeça, feito de penas de periquito. A cabeça recebia uma pintura e, atrás, no cabelo, era colocado um couro de ciima (um pequeno macaco). Os Waiwai dançavam com chocalho na mão (maracá).

Ao assistir à dança do *Yamo*, pensamos nas sensações que envolviam os momentos do passado e do presente. A parte que presenciamos nos levou a muitas indagações motivadas pelos movimentos dos corpos de quem estava embaixo daquela roupa de palha e pelo som do maracá. Pensamos em quantas conexões espirituais manifestadas naquele momento. Quantos arrepios provocados? Quantas entidades de repente estavam ali naquele momento? Quantas dimensões atravessavam corpos e mentes durante o ritual? A nosso ver, não se trata de religião, mas de uma espiritualidade entendida como um “fenômeno transpessoal participativo” (Ferrer, 2002, p. 3).

O ritual do *Yamo* encerrou-se com o compartilhamento das comidas típicas da cultura Wai Wai, servidas aos visitantes logo após a dança. A bebida servida nesse dia foi vinho de bacaba, acompanhado de beijus de tapioca e beiju de castanha (*papa* na língua Wai Wai). As figuras 54 e 55 destacam os registros fotográficos dessas comidas.

**Figura 57** – Vinho de bacaba



Fonte: Arquivo da pesquisadora (2024).

**Figura 58** – Beijus de tapioca e castanha

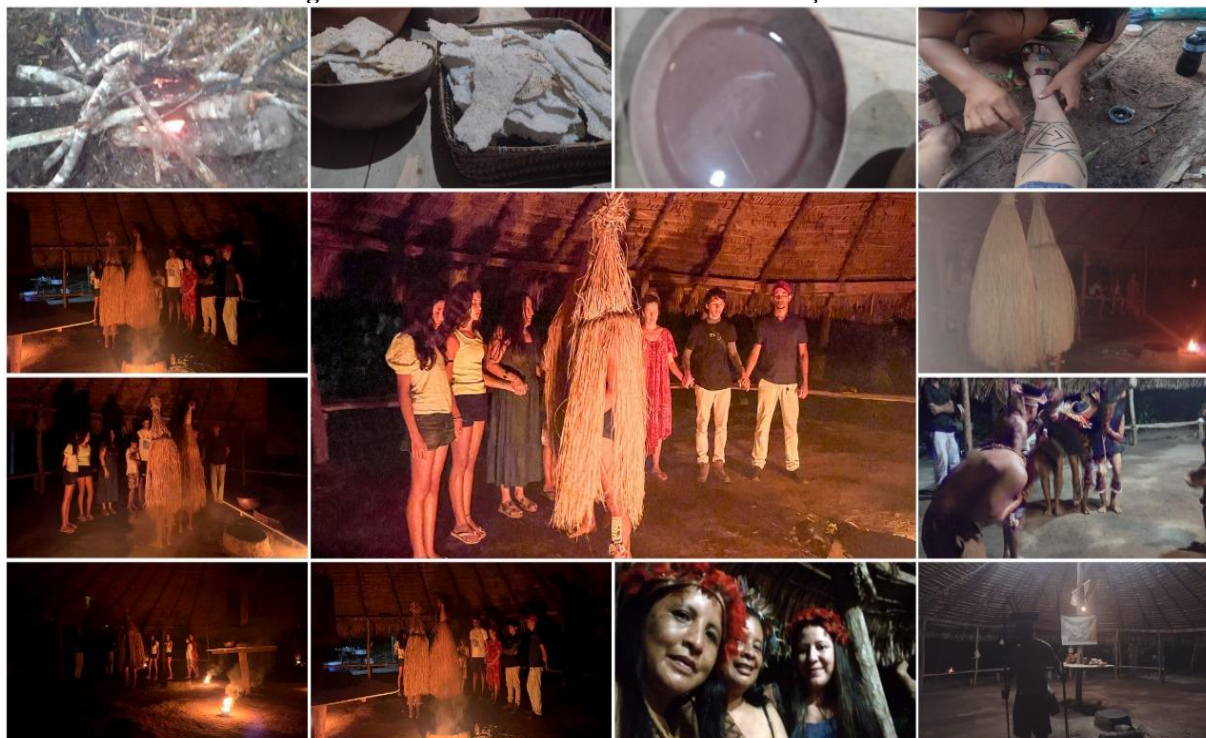


Fonte: Arquivo da pesquisadora (2024).

<sup>75</sup> Palavra da língua Wai Wai que nomeia a roupa de palha usada na dança do *Yamo*.

Foi muito importante e emocionante participar do ritual do *Yamo*, no momento de fechamento da fase empírica do nosso estudo. Confirmamos a nossa percepção de que os Wai Wai possuem ricos conhecimentos e saberes registrados e compartilhados por meio da escrita nos TCCs dos egressos, confirmação que obtivemos na pesquisa empírica. A figura 56 apresenta mosaico de fotos da minha vivência enquanto pesquisadora no Espaço *Yamo*.

**Figura 56** – Mosaico de fotos da vivência na dança do *Yamo*



Fonte: Arquivo da pesquisadora (janeiro/2025).

Não temos dúvida do potencial científico dessas fontes, que poderão tornar-se bases para o ensino e o aprendizado a partir do olhar cultural e da interação mútua com outras teorias para seguirmos na direção de propostas pluriculturais. Cabe à universidade adotá-las como fontes de conhecimentos e saberes para o ensino em sala de aula e para o fortalecimento do diálogo epistêmico entre conhecimentos. A subseção seguinte apresenta uma proposta na direção de um ensino pluricultural.

### 5.2.5 Ensino pluricultural e outras possibilidades de aprendizado: construindo com os Wai Wai

Antigamente os Wai Wai tinham seu próprio calendário, diferente do calendário dos brancos (*karaywa*), que é dividido em mês e ano. O nome desse calendário em língua Waiwai é *xim-xim*. O *xim-xim* é um objeto feito de pedaço de pau de arco em que se coloca enfeites de pena de papagaio e fios de algodão amarrados. Eles correspondem aos meses e ao ano. É assim que os *Waiwai* mediam os meses para fazer as danças, rituais etc. (Walter Powci Wai Wai, 2017, p. 10).

Esta subseção apresenta uma estratégia metodológica para o ensino pautado na perspectiva da pluriculturalidade dos conhecimentos Wai Wai. Propor algo neste sentido é desafiador e complexo, contudo, a ousadia da nossa proposição não parte de um arcabouço teórico vazio, mas de fundamentos teóricos e práticos que nos ajudaram a traçar o que apresentaremos.

Nosso objetivo se sustenta em vivências etnográficas aprofundadas no estudo teórico na pesquisa empírica que realizamos e, sobretudo, na percepção dos Wai Wai sobre ciência, conhecimentos e saberes, entendendo que “no contexto histórico-cultural o meio social é educativo”, conforme aponta Schönardie (2014, p. 5).

Esta pesquisa nos mostrou possibilidades para a construção de processos educacionais a partir dos conhecimentos e saberes indígenas, em específico dos Wai Wai, que, ao longo da sua história, construíram esses conhecimentos com base na sua cosmovisão, destacada na citação que abre esta subseção. Foram esses argumentos que subsidiaram a nossa defesa de uma educação pluricultural tendo como fonte os conhecimentos dos Wai Wai.

No contexto científico contemporâneo, vivemos momentos de “explosão” de ideias e produções que sugerem problematizações dos processos educacionais viventes e defendem propostas mais acolhedoras, integradoras e inclusivas humana e epistemicamente. Vimos, então, concepções nessa direção sendo difundidas e atualizadas de acordo com o surgimento de novos conceitos, a cada política e legislação educacionais implementadas.

Do ponto de vista teórico, não podemos negar que temos um vasto arcabouço que subsidia proposta para o ensino e que seja favorável ao processo de aprendizado. Nesse rol, o pensamento em relação ao respeito às diversidades e às diferenças sempre ocupa espaço nas teorias vigentes. A interculturalidade, a decolonialidade, a contracolonialidade, a multi e pluriculturalidade e, mais recentemente, a transculturalidade, apresentadas como concepções voltadas para a perspectiva educacional, no campo de debate, são reduzidas a meros conceitos científicos, sobretudo nas universidades, onde a ciência é difundida e construída a partir de diversas interlocuções e lugares de enunciação.

A interculturalidade, de certa forma, inaugurou a existência de debates que se tornaram mais amplos na integração e aproximações de diferentes abordagens teórico-conceituais. Foi difundida nos países da Europa e da América Latina, em cada local com diferentes perspectivas e aproximações. A respeito dessa diferença, Repetto (2019, p. 71) menciona:

Assim como as diferenças que se dão entre a “interculturalidade” na perspectiva da América Latina e dos países latinos da Europa, tais como: Portugal, Espanha, França e Itália. Países nos quais o dilema da interculturalidade é utilizado para pensar os desafios da “integração” da população imigrante que chega de outros países, especialmente de África e das Américas. Por sua vez, na América Latina o debate de interculturalidade, associa-se aos povos indígenas, os quais não são populações estrangeiras, mas uma população originária que habitava o continente antes do processo de colonização e da posterior formação dos atuais Estados Nacionais. Esta diferença de perspectiva é muito interessante para compreender os diferentes campos de significados e de aplicação prática.

Na mesma direção, Walsh (2019, p. 4) destaca o importante papel da América Latina em “processos de construção de um conhecimento outro, de uma prática política outra, de um poder social (e estatal) outro e de uma sociedade outra”. Essas reflexões caminharam no enfrentamento ao colonialismo que permeou as estruturas políticas, econômicas, territoriais, culturais, científicas e epistêmicas, com a ampliação do entendimento sobre a funcionalidade do pensamento, porém, não conseguiram atingir as dimensões mais profundas desse entendimento.

Com os pensadores vanguardistas da América Latina, a interculturalidade consolidou debates fundamentais que, de algum modo, contribuíram para os novos “rumos” na educação. A partir da implementação de políticas públicas e sociais, o acesso de indígenas, negros e outros grupos às universidades brasileiras ampliou as estruturas dessas instituições, tornando-as mais democráticas e heterogêneas.

Pensar a educação seguindo esses campos de debates, ao nosso ver, traz resultados mais democráticos e abertos, considerando o perfil heterogêneo da sociedade brasileira, que integra os espaços educacionais, em especial as universidades, fortalecendo-se epistemologicamente depois da implementação das políticas de ações afirmativas.

Aproximar esses conceitos à prática do ensino e do aprendizado não é fácil. A confluência entre o “saber orgânico” e o “saber sintético”, abordada por Nêgo Bispo (Santos, 2019), nem sempre ocorre. Há fronteiras que os separam, principalmente quando se trata de fazer confluir ciência, conhecimentos e saberes indígenas e conhecimentos na universidade. Contudo, isso não nos desamina, ao contrário, motiva-nos quando pensamos na diversidade

da ciência, dos conhecimentos e dos saberes indígenas que podem favorecer metodologias de ensino.

Ainda na direção de divergências do diálogo entres saberes, ao ministrar a palestra “Saberes indígenas e lutas territoriais: utopias e retomadas que inspiram vidas e (re)existências”<sup>76</sup>, em evento da Associação Brasileira de Antropologia (ABA, 2024), Gersem Baniwa afirmou que “a universidade acolheu os indígenas, mas não os seus conhecimentos”.

Embora as universidades não tenham acolhido, por inteiro, os conhecimentos e os saberes dos indígenas, observamos que nos espaços dessas instituições o modelo da ciência ocidental abriu possibilidades para “outros” caminhos de investigação científica. Nesse contexto, estão inseridas as ciências, os saberes e os conhecimentos indígenas pautados na ancestralidade, os quais apontamos como propostas para o ensino.

Fomos buscar nos autores indígenas as respostas para nossa compreensão a respeito de conceitos e percepções desenvolvidas pelos indígenas na forma de organizar seus modelos e sistemas de conhecimento, por considerarmos que suas concepções estão relacionadas a um pensamento científico com uma cosmovisão que se distingue muito da visão ocidental. No livro “Saberes Ancestrais e cura integrativa: diálogos decoloniais”, Barreto et al. (2023, p. 19) assim mencionam: “O conhecimento ancestral preservado ao longo de uma jornada além do tempo, apesar de ausente ou pouco presente nas escolas e na academia – aborda o âmago das virtudes e sabedorias necessárias ao bem-viver-tenciona os impactos dos saberes colonizadores sobre nossa relação com o mundo, e encoraja a construção compartilhada de conhecimento”.

No contexto amazônico, a ciência indígena constitui-se a partir de produções de pesquisadores e cientistas indígenas, alguns inseridos no contexto acadêmico, outros não. Esse novo olhar para a ciência está sendo denominado “antropologia indígena”, que está se consolidando não apenas como debate no campo da Antropologia, mas de outras ciências estudadas também pelo viés cultural, ancestral e pela intelectualidade dos indígenas.

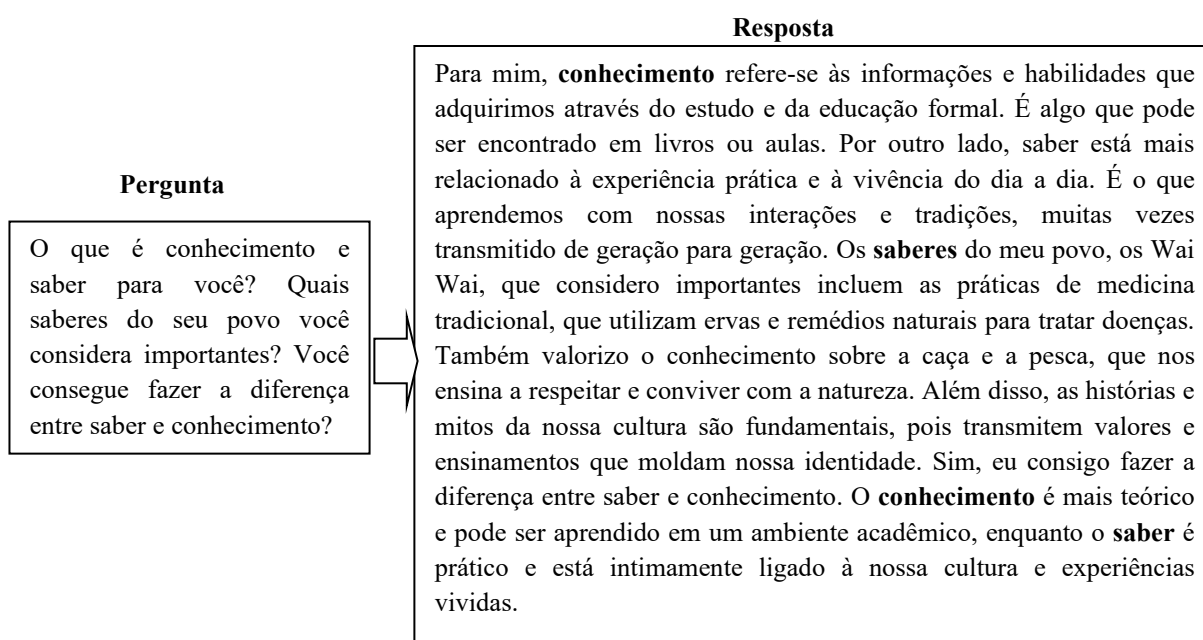
Seguindo no entendimento da existência de ciências, conhecimentos e saberes indígenas capazes de ensinar e promover aprendizados, têm sido motivados debates no contexto científico não indígena e também por cientistas indígenas que, por meio de seus autores, têm proporcionado à sociedade conhecer e aprender sobre sua ciência.

---

<sup>76</sup> Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=vF-KrjG9Jhs>.

Retomamos a reflexão sobre conhecimento e saber, destacando neste estudo o pensamento da egressa Elaide Tapuri Wai Wai<sup>77</sup>, que ingressou na instituição no ano de 2016 pelo PSEI, no Bacharelado Interdisciplinar (BI) em Saúde, e defendeu seu TCC no curso de Bacharelado em Saúde Coletiva em 2023. Sua resposta na entrevista que realizamos nos proporcionou pensar em inúmeras possibilidades para refletir sobre as definições de conhecimento e saber, a partir da concepção dessa egressa Wai Wai. Sua percepção instiga a nós, *karaywa*, a entender a ciência como uma fusão de inúmeras dimensões que, às vezes, são meros conceitos e parecem distantes dos nossos modos de sentir e existir. Elaide Tapuri responde assim à pergunta que fizemos:

**Figura 60** – Entrevista: pergunta e resposta discente Wai Wai



Fonte: Arquivo da pesquisadora (2024).

Nesse sentido, o desafio de construir propostas para a educação superior pautada nos conhecimentos e saberes indígenas implica muito mais romper as fronteiras da aceitação acadêmico-científica. Criar metodologias e reorganizar práticas curriculares com diferentes modelos e planos pedagógicos e metodológicos para o ensino pluricultural significa romper estruturas disciplinares sustentadas nas raízes profundas do colonialismo. A construção de modelos em que a educação se organize como uma “rede” que possa agregar múltiplas dimensões do conhecimento que não estão às margens dos sujeitos e suas diversas realidades, e principalmente suas culturas, é também um compromisso nosso enquanto pesquisadora, de

<sup>77</sup> A egressa autorizou o uso do seu nome neste estudo sem codificação.

modo que, a partir dos estudos realizados e das nossas vivências, podemos sugerir “caminhos” e direções. A proposta seria, então:

As práticas culturais como princípio educativo promovem o compromisso em construir projetos de vida, sejam eles individuais e/ou coletivos; se apropriam da construção do conhecimento que se desenvolve em ações no mundo, ações que considerem a melhoria de sua e de outras sociedades, contribuindo para a manutenção dos laços da cultura indígena e a consolidação de valores na formação do indígena como sujeito de sua autodeterminação. Para tanto, é necessário que os ensinamentos transmitidos pela oralidade sejam garantidos, em que só é possível compreender que a fala e a forma de contar a história são outras perspectivas. A oralidade para os povos indígenas é muito importante, mas também é necessário reconhecer a importância da escrita (Bruno Kaingang, 2019, p. 33).

Implementar currículos pluriculturais para o ensino requer mudanças diante da “supremacia” do conhecimento cristalizado como ciência hegemônica. Nesse sentido, para Kaingang (2019, p. 29), “a existência de outras culturas e os conhecimentos indígenas são colocados numa categoria subalterna e inferior da chamada sociedade civilizada branca”.

No percorrer do nosso estudo, comprovamos a indagação que provocamos de que os indígenas possuem ciências que se organizam e se manifestam de diferentes formas e a partir de diversas fontes. Vimos que para muitos povos indígenas seus saberes e conhecimentos não estão desconexos de suas vivências nem das suas relações com a natureza, com os espíritos das florestas, dos animais e, principalmente, com a memória dos antigos, como é o caso dos Wai Wai. Entender a educação por este viés é bastante interessante porque evidencia a cultura, exercendo sua funcionalidade também em espaços dominantes de ensino e de aprendizado.

Quando adentramos os conhecimentos e saberes dos Wai Wai, constatamos a intensidade da interação entre sujeito, saber, conhecimento, ancestralidade, memória, respeito pelos saberes dos antigos e vontade de conhecer a sua própria história. Essas marcas estão nos seus textos escritos, nas conversas, nas oficinas realizadas. A autoetnografia, conceito que os Wai Wai não usam, é a principal marca deles. Eles sempre se reportam ao seu território originário, às suas identidades, à sua cultura para explicar sua história passada e compreender o presente.

Então, pensar o ensino a partir dessa relação talvez seja um campo de domínio muito complexo, mas também pode ser uma nova estratégia de substituição de concepções científicas, de descobertas, de resgates de saberes e principalmente de autonomias epistêmicas e seus possíveis avanços. Neste diálogo situamos Maria Conceição de Almeida, que, no livro “Complexidades, saberes científicos e saberes da tradição” (2017, p. 23), afirma: “O conjunto

das pesquisas desenvolvidas para além dos limites disciplinares se constitui em vetores do avanço das ciências e oferece, hoje, um cardápio interpretativo provocativo e inaugural”.

Buscar novos paradigmas para o ensino e o aprendizado dos Wai Wai, principalmente na universidade, não significa romper de forma abrupta com toda a ciência construída ao longo da história do conhecimento humano. Acolher novos conceitos, novas interpretações cognitivas e colocá-los em diálogo e confrontá-los com as demais ciências existentes, entre elas a indígena, seria uma forma de avançar e fortalecer as “alianças” científicas.

Pensando nesse cenário de uma “ciência em transição” (Almeida, 2019, p. 30), apresentaremos a proposição do ensino e aprendizado na Ufopa, a partir dos conhecimentos dos Wai Wai como uma possibilidade para o aprendizado inter e pluricultural no contexto universitário. A proposta que apresentamos nessa perspectiva de ensino está pautada nas reflexões teóricas obtidas nos TCCs dos egressos e na pesquisa empírica que realizamos com os discentes Wai Wai e demais participantes deste estudo, por meio da qual pudemos conhecer os sistemas e as formas de organização dos conhecimentos e saberes dos Wai Wai.

Retomando a indagação que fizemos, que questiona se é possível “o diálogo entre conhecimentos formativos da universidade e conhecimentos indígenas”, discorreremos aqui sobre essa interatividade como possibilidade. O que defendemos não é a uniformidade do conhecimento científico e do ensino no contexto universitário, ao contrário, defendemos o diálogo entre a ciência indígena e a não indígena, a partir da visão transdisciplinar, em oposição aos cânones da disciplinaridade científica. Com isso, também teríamos avanços, evoluções e transformações com as trocas proporcionadas.

De acordo com Sommerman (2006), o termo “transdisciplinaridade” foi mencionado por Jean Piaget em 1970, durante um seminário na universidade de Nice, na França, no qual se discutiam a pluri e a interdisciplinaridade; a partir desse momento, esse conceito passou a ser usado, sobretudo no contexto educacional. Posteriormente, em 1994, foi produzida pela Unesco a Carta da Transdisciplinaridade, que, entre outras proposições, destaca que:

A visão transdisciplinar está resolutamente aberta na medida em que ela ultrapassa o domínio das ciências exatas por seu diálogo e sua reconciliação não somente com as ciências humanas, mas também com a arte, a literatura, a poesia e a experiência espiritual (Art. 5º da *Carta da Transdisciplinaridade* – Unesco, 1994, p. 2).

Na discussão a respeito desse conceito, outros autores, como Edgar Morin (2007), ganharam destaque provocando reflexões e problematizações sobre a ciência, a construção e a articulação entre conhecimentos e saberes. É neste contexto de repensar diferentes

“caminhos” científicos, na “reformulação” do conhecimento em contraposição ao cartesianismo da disciplinaridade, que propomos refletir sobre os conhecimentos dos Wai Wai como possibilidades para o ensino e o aprendizado na universidade.

O pensamento inicial parece complexo, contudo, diante de tendências teóricas que, na prática, têm questionado a “reorganização da ciência” e “sugerem novas arquiteturas curriculares” (Almeida, 2017, p. 29). Observamos que a ideia da integração entre diferentes conhecimentos, saberes e epistemologias pode trazer respostas mais favoráveis para o aprendizado, principalmente dos indígenas no contexto universitário.

Além dos fundamentos teóricos que sustentam esta proposição, buscamos no estudo empírico os elementos discursivos dos participantes, que, a partir de diferentes olhares, sugerem mudanças, novos paradigmas e modelos de ensino menos estruturantes.

Os conhecimentos dos Wai Wai em relação à contagem matemática, à astronomia, à língua, à compreensão do tempo, ao funcionamento das ervas para a cura de algumas doenças, aos conhecimentos agrícolas, à conservação de alimentos, à preservação das florestas, do ambiente, aos movimentos do Sol, da Lua, e tantos outros, garantiram a sobrevivência dessa etnia muito antes do contato e da convivência com os *karaywa*.

Conhecer os diversos conhecimentos e saberes é uma estratégia para seguirmos pensando em rupturas epistêmicas e possibilidades para o ensino e o aprendizado. Ao nosso ver, esta ideia coaduna-se com a indagação de Humberto Maturana e Francisco Varela (1995), quando afirmam que, “no âmago das dificuldades do homem atual, está seu desconhecimento do conhecer” (Maturana; Varela, 1995, p. 264). Assim, com o suporte dos referenciais teóricos de autores indígenas e não indígenas, buscamos nos dados da pesquisa empírica trazer propostas para ensino pluricultural e de aprendizado a partir dos conhecimentos e saberes dos Wai Wai.

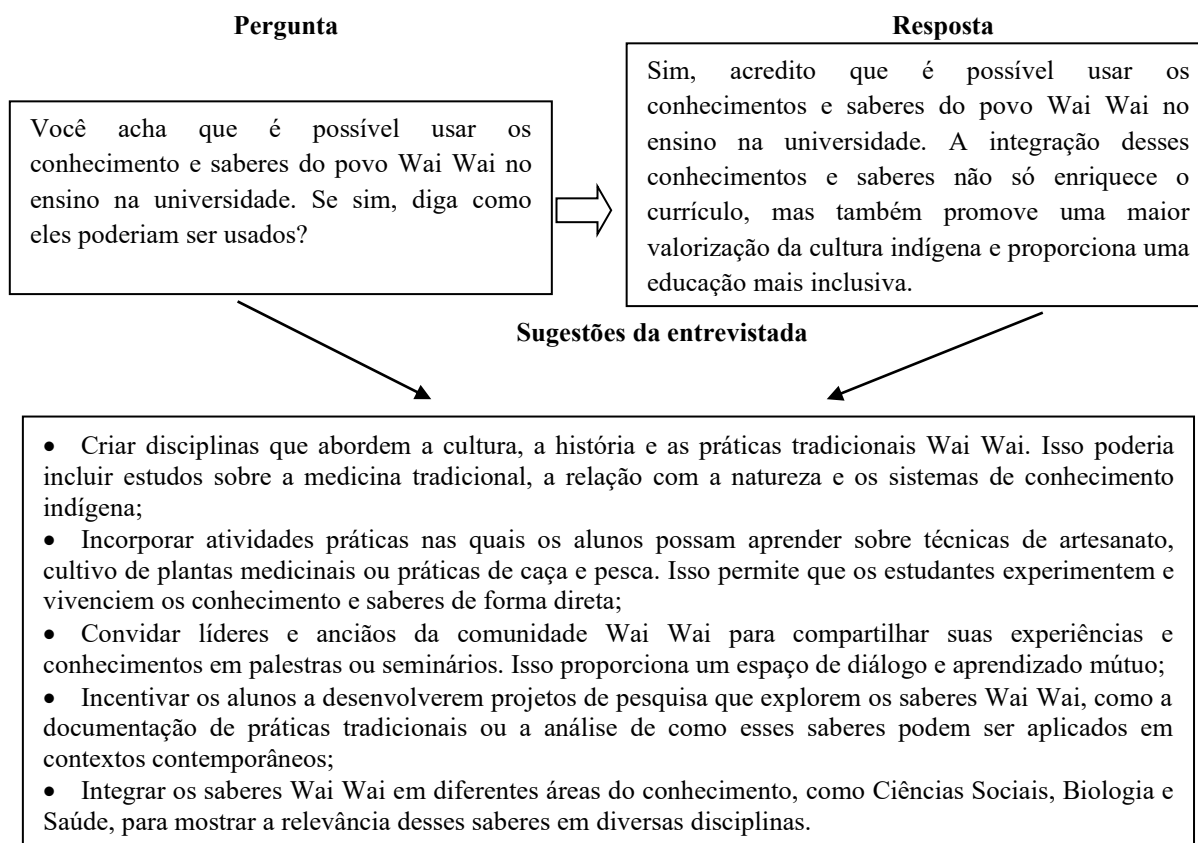
Os TCCs dos Wai Wai, as oficinas e as entrevistas com os egressos foram essenciais para refletirmos acerca da proposta metodológica que apresentamos. Buscamos aqui retornar à nossa concepção inicial de que os Wai Wai possuem ciência e saberes próprios e que podem ser usados para o ensino e o aprendizado na universidade. Assim, recorreremos à percepção dos participantes da pesquisa empírica, entre eles os egressos Wai Wai, que nos concederam suas percepções nessa etapa do estudo.

O senso de coletividade e o pensamento de colaborar com o seu povo ao ingressar na universidade são justificados pelos Wai Wai, tanto nas produções escritas como nas suas narrativas orais, inclusive na entrevista de Elaide Tapuri, mantendo-se nas outras que fizemos.

Elaide Tapuri nos explicou que a motivação para a escolha do curso de Saúde Coletiva na Ufopa foi em função de ter percebido que apenas pessoas não indígenas estavam atuando na saúde indígena. Desta forma, mencionou que, por ser indígena, sentiu a necessidade de preparar-se e buscar formação para ajudar a sua comunidade e, assim, proporcionar melhores condições no que se refere à saúde indígena. Seu envolvimento nas atividades da Casai, com foco na saúde da mulher, facilitando a comunicação entre as mulheres Wai Wai e os profissionais da saúde, conforme nos relatou, demonstra seu compromisso com a saúde do seu povo e sua percepção holística, que envolve seu povo Wai Wai.

Sua expectativa, portanto, ao ingressar na Ufopa, relata também que está relacionada à coletividade em benefício da sua comunidade, embora se manter na universidade para realizar sua vontade seja muito desafiador, principalmente, pela “falta de representatividade indígena no corpo docente e a dificuldade de integrar saberes tradicionais no currículo”, conforme destaca. Ao mencionar a ausência de integração de saberes, Elaide Tapuri direcionou sua fala para a proposta de ensino que apresentamos. Por trazer uma completude no que se refere ao cerne desta seção, optamos por ilustrar a sua resposta e as sugestões à pergunta que fizemos.

**Figura 61** – Entrevista – Pergunta/Resposta/Sugestões Discente Wai Wai

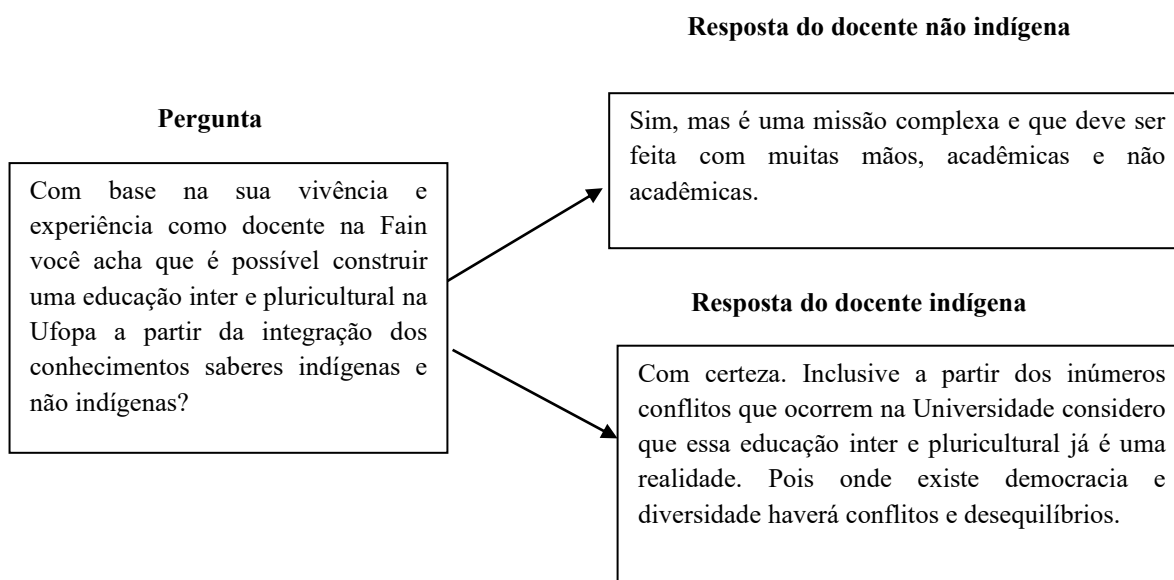


Fonte: Arquivo da Pesquisadora (2024).

A resposta da entrevistada confirma nossa percepção da possibilidade de integração entre saberes e conhecimentos e é autoexplicativa. Suas sugestões de como promover essa integração são, do ponto de vista metodológico, possíveis. Um destaque interessante da sua entrevista é chamar os anciãos para compartilhar seus conhecimentos por meio de palestras, o que seria uma forma de prestigiar esses saberes originários a que os Wai Wai se reportam na escrita dos seus trabalhos acadêmicos. Seria também uma maneira de valorizar a forma como esses sábios transmitem seus saberes por meio da oralidade, que resiste à subalternização diante da modalidade escrita, e de mostrar como esses sábios pensam e organizam seus saberes ancestrais.

Ouvir a opinião dos docentes da Ufopa que estavam ministrando aulas na Fain também foi muito importante para termos a percepção deles quanto à possibilidade de uso dos conhecimentos e saberes dos Wai Wai para o ensino e o aprendizado na universidade, conforme observamos a seguir nas respostas:

**Figura 62**– Entrevista: Pergunta/Respostas docentes



Fonte: Arquivo da Pesquisadora (2024).

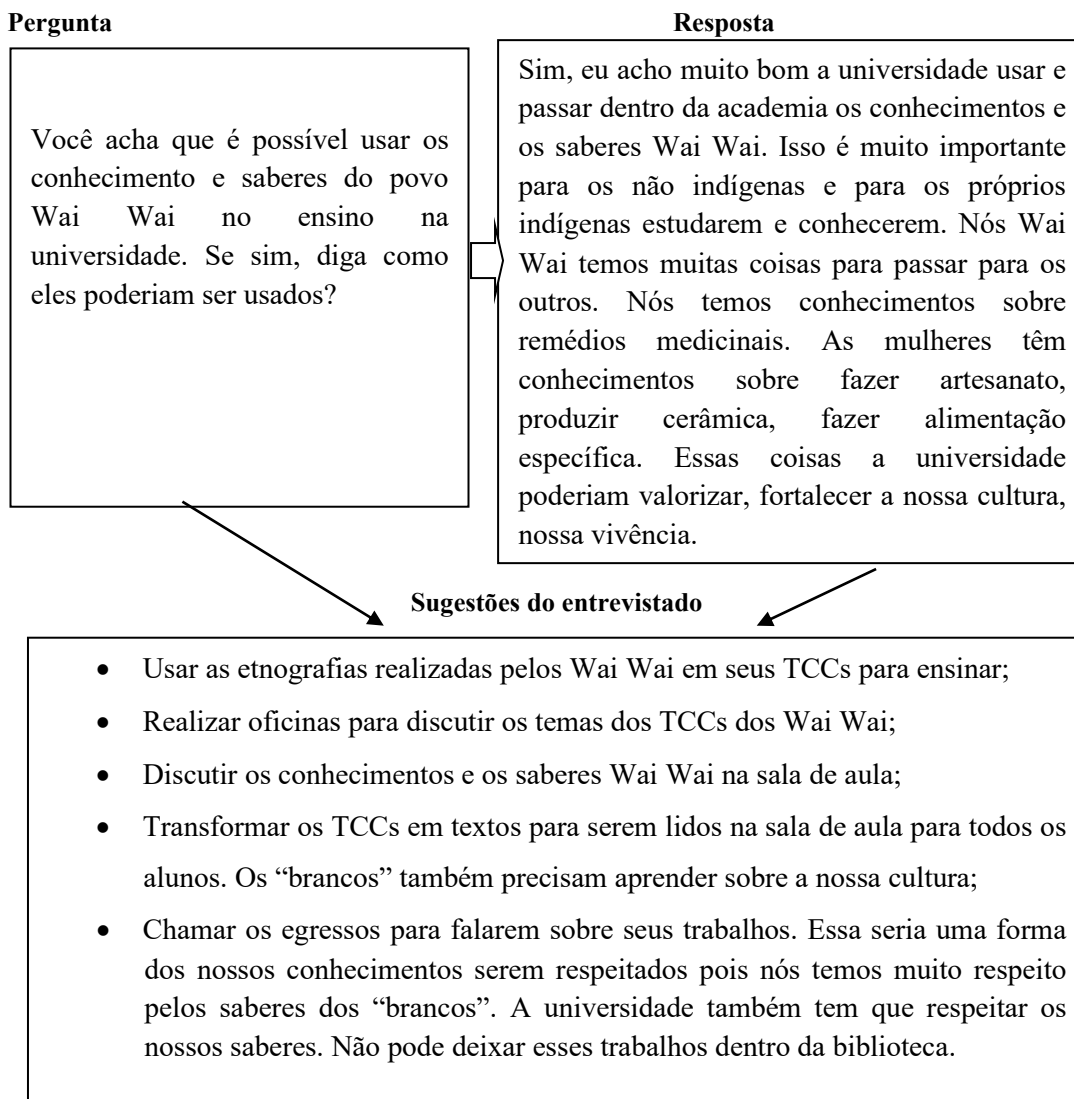
As respostas dos dois docentes que ministraram aulas na Fain mostram convergências na proposição da educação inter e pluricultural, embora a visão do docente indígena aponte para a realidade que, de fato, faz parte da realidade de muitas universidades, onde o diálogo entre as diferentes formas de manifestar o conhecimento se constitui de maneira harmônica, mas nem sempre promove e desenvolve a alteridade necessária.

O diálogo interepistêmico e o encontro de saberes são tendências que rompem a velha estrutura das universidades brasileiras, herdada dos modelos europeus que caminhavam a partir de uma trajetória elitista e primavam pela excelência científica. A violência epistêmica, sobretudo com os conhecimentos e saberes indígenas, é uma das heranças desse processo de colonização, subalternização, genocídio e epistemicídio vividos pelos povos e populações dos países da América Latina, entre outros que experimentaram o colonialismo sobre seus conhecimentos, que, às vezes, são reformulados e mantidos nas instituições de ensino.

Contudo, não podemos esquecer a contribuição de grandes escritores como Paulo Freire e outros que, a partir de suas obras, influenciaram significativamente para ocorrerem mudanças e transformação de realidades educacionais. No livro “Pedagogia da Libertação” (2010), o educador Paulo Freire aborda o “conhecimento libertador”, defendendo ideias progressistas para o ensino e instigando o educando a refletir criticamente sobre a realidade na qual está inserido.

Fizemos a mesma pergunta para o antropólogo egresso da Ufopa, e apresentamos abaixo as respostas e sugestões de egresso a respeito do uso dos conhecimentos e saberes dos Wai wai para o ensino na universidade.

**Figura 63** – Entrevista com egresso Wai wai



Fonte: Arquivo da Pesquisadora (2024).

Estudar os conhecimentos dos Wai Wai na Ufopa, desde a sua valorização até a sua inserção como proposta pedagógica, demonstrou realidades controversas. De um lado, uma perspectiva positiva quanto ao acolhimento e ao reconhecimento da sua existência; do outro, a complexidade em adotá-los como proposta para o ensino e o aprendizado na universidade. Esta última requer postura ousada diante do academicismo para passar pelas hierarquias da ciência não indígena, consolidada no espaço acadêmico.

O diálogo entre conhecimentos formativos da universidade com os conhecimentos indígenas, indagação que fizemos neste estudo, para incorporá-los ao ensino seria uma estratégia metodológica para a consolidação de uma educação pluricultural, sobretudo em universidades localizadas na região Amazônica, como é o caso da Universidade Federal do

Oeste do Pará (Ufopa). Vimos que isto é possível, conforme apontaram vários participantes do estudo empírico. Dessa forma, a universidade deixaria de reproduzir o extrativismo epistêmico e passaria a desempenhar outras funções enquanto espaço que se propõe a construir conhecimentos, e não categoria para definir conhecimento e saberes.

Os relatos trazidos pelos Wai Wai nos seus trabalhos escritos não são meros relatos de conclusão de um ciclo acadêmico, são percursos que eles fazem para trazer esses conhecimentos e saberes até a universidade; são as expressões dos seus modos e histórias de vida; são relatos de experiências, apresentações do “Eu” que objetivam mostrar à universidade quem eles são, quais suas especificidades (sociais, culturais, linguísticas), quais são seus conhecimentos e o que sinalizam para um novo fazer, viver e ser na universidade.

Assim, observamos que as formas de ensinar e de aprender dos *karaywa* se distinguem muito das dos Wai Wai. Isto não é “achado inédito”, afinal, estamos referindo-nos a culturas distintas. Não se trata de dizer qual forma está correta e qual está errada, mas de destacar uma maneira muito distinta de ensinar e de aprender; suas autonomias nesse sentido são mais libertárias, pois não estão presos a comprovações para provar seus conhecimentos e saberes ancestrais. Os Wai Wai também aprendem conversando com os anciãos, com a natureza, com os espíritos, com os sonhos, com a vivência cotidiana, como se pode constatar em toda esta tese.

Ousamos afirmar, depois da realização deste estudo, que, após a inserção de indígenas nas universidades, bem como dos seus conhecimentos e saberes, não reivindicamos mais que “a universidade deve interculturalizar-se, abrindo espaço para os povos indígenas estudarem nela, isto é, incluindo o diálogo intercultural nos seus próprios currículos”, conforme reivindicava Repetto (2008b, p. 48-49), quando a presença indígena ainda era uma realidade insipiente. Nossa reivindicação agora é que a universidade se pluriculturalize cada vez mais, tanto nos currículos como nos seus espaços de debates epistemológicos, teóricos e práticos.

## 6 CONSIDERAÇÕES “NÃO FINALIZADAS”!<sup>78</sup>

“O pensamento convergente é tão essencial para o avanço científico como o divergente”.

(Thomas Kuhn, 1975)

Nesta seção retomo a escrita na primeira pessoa do singular para trazer as minhas reflexões a respeito da caminhada realizada neste estudo. Optei por usar intencionalmente o título considerações “não finalizadas”, pois creio que as percepções e as dimensões dos conhecimentos e saberes dos Wai Wai que trouxe abrem desdobramentos para pensar o ensino e o aprendizado dos indígenas Wai Wai na universidade adotando referenciais e fontes epistemológicas que vão na “contramão” do colonialismo e do extrativismo epistêmico ainda presentes no contexto acadêmico-científico.

Aqui também trago a reflexão e o contentamento a respeito do estilo de escrita e do referencial teórico adotados, seguindo uma perspectiva hermenêutica para enfatizar meu posicionamento quanto à continuidade de descobertas científicas nos mais variados contextos. Destaco que este posicionamento me fez romper as fronteiras que me acompanhavam no modo de conceber, pensar e desenvolver pensamentos sobre a ciência. A minha autocrítica quanto a isso me fez ousar e adotar o estilo adotado nesta tese.

Chegar à escrita desta última seção da tese não significa encerrar um caminho percorrido nos quatro anos de realização deste estudo. Ao contrário, o encerramento deste ciclo motiva-me, mais ainda, a seguir dialogando com os povos indígenas no sentido de buscar a valorização e o reconhecimento devidos da ciência, dos conhecimentos e dos saberes. Transitar pelos *moldes* da pesquisa científica ocidental em pesquisa com povos indígenas exige rupturas, renúncias e posicionamentos e, acima de tudo, respeito com o tempo da ancestralidade dos povos originários. Em muitos momentos fui “parada” pelos ancestrais e precisei retroalinhar-me, “limpar-me” espiritualmente, “lavar” meus pés para poder continuar caminhando no caminho e junto com os Wai Wai.

Respeitar o meu tempo diante de “*modus operandi*” do fazer científico não indígena foi um exercício que pratiquei durante a realização deste estudo. Desfamiliarizar-me do tema também foi um exercício que precisei fazer. Na condição de pesquisadora, também vivi os desafios de realizar etnografia no meu local de trabalho; contudo, o conhecimento que tive do

---

<sup>78</sup> Esta seção escrevi na primeira pessoa do singular, pois ela retoma às minhas percepções não apenas como pesquisadora, mas como uma pessoa que se deafiou a “atravessar” caminhos diversos para compreender os conhecimentos indígenas.

livro “A Sociologia da Imagem” (2015), de Silvia Rivera Cusicanque, contribuiu para o entendimento da minha função diante desta “escrevivência”. Dessa forma, organizar e escrever, adotando uma postura que fugisse um pouco do colonialismo epistêmico e trouxesse as “vozes” dos Wai Wai, foi a maior e a mais gratificante descoberta.

Foram muitos os desafios vividos durante a realização deste estudo, desde a pressão dos ritos do viver e do fazer científico às incertezas do rumo da minha pesquisa, feita durante a pandemia causada de covid-19 e suas consequências, e também as adversidades pessoais. O cenário era ruim e exigiu mais ainda de nós, pesquisadores, o encorajamento para seguir. Quando decidi continuar, vi que uma das coisas a fazer era (re)organizar-nos, pois a pandemia exigiu novos planos para desenvolver nossas pesquisas. Foi necessário o alinhamento do tempo para fazer a pesquisa empírica, retomar os diálogos com os participantes, buscar força, coragem e esperança para seguir no mundo caótico. Fazer doutorado no decorrer e com as consequências de uma pandemia avassaladora não foi fácil. Foi um teste de superação e perseverança que seguiu na direção contrária à do cenário vivido.

Diante do compromisso que assumi enquanto pesquisadora e defensora das políticas de ações afirmativas, decidi continuar, pois sempre acreditei no potencial dos conhecimentos e saberes dos indígenas e na sua capacidade de ensinar utilizando dimensões, categorias e sistemas que visam ao bem viver coletivo. Nossa responsabilidade acadêmico-científica foi, então, apresentar minimamente como esses conhecimentos se constituem, como eles são construídos e como eles podem contribuir para o ensino e o aprendizado no ensino superior.

Da vivência e “escrevivência” desta etnografia colaborativa, com enfoque em “ensinar e aprender” com os Wai Wai, confesso que aprendi muito mais com eles do que eles comigo. Os encontros, as conversas, a leitura dos TCCs, as oficinas, a vivência no Espaço *Yamo* foram momentos de intenso aprendizado. Transitamos por uma ciência, um conhecimento e um saber diferentes. Nesse tempo, confesso que muitas vezes parei para (re)conectar-me, fortalecer-me para seguir o estudo. Busquei força na ancestralidade e espiritualidade dos Wai Wai para continuar pensando o conhecimento Wai Wai como fonte científica.

Da bacia dos rios Trombetas e Mapuera ao rio Tapajós “percorri” um longo caminho. Não seria diferente, afinal, a pergunta que fiz e a que busquei responder nesta tese: “Quais ‘caminhos’ os conhecimentos dos Wai Wai percorrem para a constituição de uma educação inter e pluricultural na Amazônia?” Esse intenso e prazeroso “caminho” resultou em muitos aprendizados e reflexões de que virão desdobramentos desde outros olhares.

Seguindo este diálogo, afirmo que o estudo realizado me desafiou a sistematizar, na teoria e na prática, os conhecimentos e os saberes dos Wai Wai, problematizando e

questionando o lugar deslocado e a condição mítica dada à ciência indígena no contexto científico ocidental. Fazer isto no formato da ciência e da academia ocidentais exigiu de mim, enquanto pesquisadora, questionar a estrutura científica que, apesar de algumas mudanças, segue dominante e universal.

A provocação feita sobre a existência da ciência, dos saberes e dos conhecimentos dos indígenas Wai Wai foi sendo tecida durante todo o estudo, com o aprofundamento na pesquisa empírica, quando constatei que o processo foi construído a partir da percepção Wai Wai, em diálogo com autores indígenas e não indígenas, especialistas na temática estudada.

Defender a existência e a essência da ciência indígena, com foco nos conhecimentos e saberes dos Wai Wai como fontes originárias, proporcionou-me outras visões da funcionalidade científica. Permitiu-me enxergar o repertório de conhecimentos e saberes dos Wai Wai e suas formas de manifestá-los e (re)significá-los no contato com o outro. Comprovamos na produção bibliográfica e na pesquisa empírica a importância dos saberes dos anciões da aldeia, reconhecidos pelos Wai Wai como bibliotecas vivas. Dessa forma, percebemos que a oralidade ainda continua sendo o instrumento de registro do arcabouço que compõe a história dos conhecimentos e saberes dos Wai Wai, que estão sendo registrados na Ufopa por meio dos trabalhos de conclusão de curso.

O aprendizado, para eles, não está dissociado das suas realidades, dos seus modos de viver e de existir na sequência cronológica, no aprofundamento de suas descobertas. Isto foi dito por Jaime Xamen Wai Wai na sua defesa de mestrado em 2022, na UFMG. Ao explicar o tema da sua dissertação, ele disse: “Eu continuo pesquisando o mesmo tema do meu TCC. Nós Wai Wai sempre seguimos na mesma direção para saber sobre os nossos conhecimentos, diferente dos *karaywa* que estão sempre recomeçando”. A fala de Jaime não é uma verdade absoluta, mas é o pensamento crítico de um Wai Wai que revela o seu pensamento em relação ao pesquisador indígena e ao não indígena na forma de compreender e desenvolver a ciência.

A pesquisa teórica trouxe elementos fundamentais para entendermos as dificuldades do diálogo entre as ciências indígena e não indígena, resquício de um colonialismo epistêmico que desvaloriza a ciência indígena e suas dimensões de conhecimentos, enquanto fontes científicas. Contudo, no contexto da Ufopa, percebi que os conhecimentos indígenas estão sendo valorizados na medida em que esta instituição implementa políticas de acesso e de permanência diferenciadas: a participação dos Wai Wai em projetos de ensino, pesquisa e extensão nas aldeias como ocorre na disciplina de projetos da Fain; a escrita dos resumos dos seus TCCs no formato bilíngue; das danças e rituais durante os eventos específicos na universidade; a atuação deles como monitores/bolsistas bilíngues, acompanhando e auxiliando

os discentes e docentes nas disciplinas da Fain – o que mostra o compromisso da instituição em dar a eles a oportunidade do protagonismo na prática do ensino. Esse protagonismo contribui para o fortalecimento da Ufopa e de suas políticas de ações afirmativas, considerando a sua diversidade, e esses reconhecimentos fazem com que os Wai Wai se sintam pertencentes a ela.

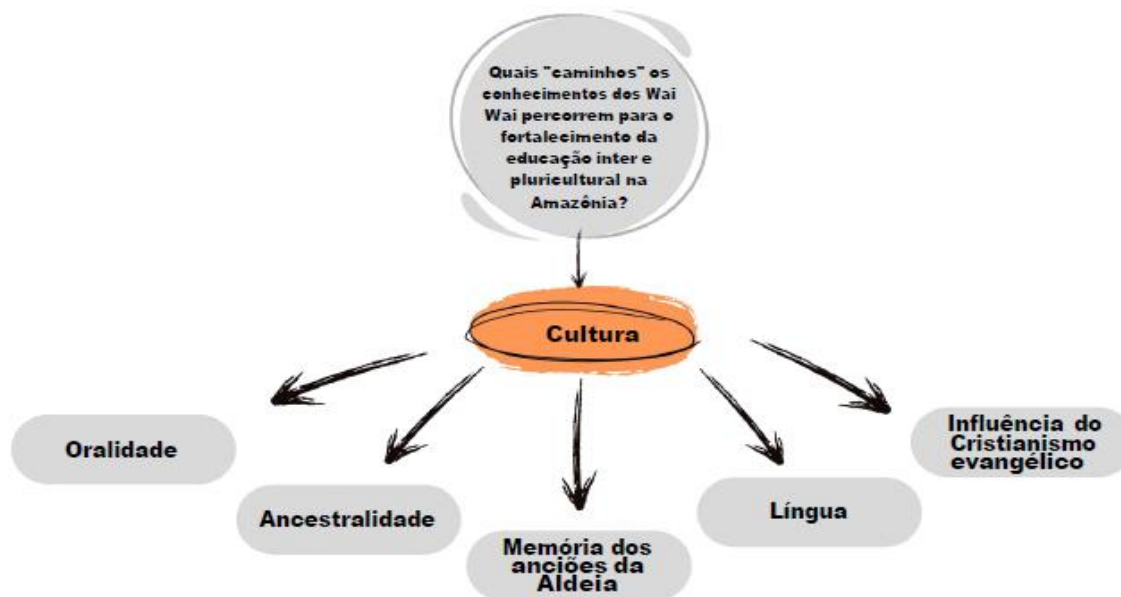
Na microetnografia realizada constatamos que a Fain, enquanto política de acolhimento, é um importante lugar de valorização dos conhecimentos e saberes indígenas, uma vez que agrega diferentes povos, diferentes saberes e conhecimentos. Acredito que a partir dela poderão surgir propostas curriculares nas perspectivas inter e pluricultural, podendo contribuir com as unidades acadêmicas e coordenações dos cursos no ensino dos indígenas que ingressam na Ufopa.

Na experiência dessa microetnografia, constatamos a preocupação dos docentes e monitores/bolsistas em relação aos discentes bilíngues. Em relação aos discentes Wai Wai, tanto docentes quanto monitores destacaram que a língua é uma fronteira em relação ao aprendizado dos Wai Wai. Destacaram a necessidade de haver tradutores de língua indígena para os discentes bilíngues como uma estratégia de acolhimento da língua indígena materna e de promover o pertencimento linguístico na universidade.

Os resultados desta Tese apontam que a ciência, os conhecimentos e os saberes dos Wai Wai constituem e fortalecem a educação inter e pluricultural na Ufopa, e a valorização destes no processo de ensinar e aprender na universidade requer o reconhecimento das diferentes formas de conhecer e expressar, de lidar com este conhecimento e de mediar a interação entre este e outros abordados no campo científico e cultural amazônico.

Diante da questão indagadora que norteou esta Tese, e de todo o percurso teórico e empírico realizado, não hesito em afirmar que os Wai Wai possuem ciência, conhecimentos e saberes próprios, constituídos muito mais por suas conexões ancestrais, espirituais e subjetivas do que pelas vias da objetividade teórica, conforme ilustramos a seguir:

**Figura 64** – Caminhos dos conhecimentos Wai Wai até a Universidade



Fonte: Arquivo da Pesquisadora (2024).

Constatamos que, apesar da influência da ciência ocidental, resultante do contato dos Wai Wai com os *karaywa*, os Wai Wai mantêm preservados seus conhecimentos e saberes, mesmo diante das mudanças culturais que ocorreram. No contexto universitário, os Wai Wai buscam dialogar com a ciência não indígena através da escolha dos temas para a escrita dos TCCs, por meio dos quais retomam a memória do passado para destacar a história presente. Em relação ao ensino na universidade, a partir dos conhecimentos e saberes dos Wai Wai, o estudo apontou que isto envolve principalmente reconhecer as categorias epistemológicas, começando pela cultura, além de outras que constituem a ciência Wai Wai.

No percurso deste estudo, constatei que as diversas habilidades dos Wai Wai para manifestar seus saberes e conhecimentos no contexto universitário é também uma forma de problematizar a produção da ciência que á vezes desloca pensamentos científicos situados em contextos históricos e sociais.

Rever e romper a estrutura de processos formais e metodologias aplicadas ao ensino, sobretudo com povos indígenas seria uma ruptura que trairia não somente a problematização da construção da ciência e do conhecimento, mas um exercício de desconstruir e refazer teorias e práticas. Seguindo esta perspectiva espero que a universidade se atente e se aproprie dos conhecimentos registrados pelos indígenas Wai Wai nas suas pesquisas de TCC e no diálogo cotidiano nos espaços da universidade.

## REFERÊNCIAS

- ACÁCIO, Maria Silva Jucá. **Estudo fonológico da língua Waiwai (caribe):** uma contribuição. 2011. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Instituto de Letras e Comunicação, Universidade Federal do Pará, Belém, 2011.
- ACCORSSI, Aline; CLASEN, Julia; VEIGA JÚNIOR, Álvaro. Círculos epistemológicos: reflexões sobre uma abordagem de pesquisa freiriana. **Dialogia**, São Paulo, n. 39, p. 1-14, e20418, set./dez. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.5585/39.2021.20418>. Acesso em: 2 mai. 2020.
- ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa; BUECKE, Jane Elisa Otomar. A educação no Brasil Colonial: revisão bibliográfica e caminhos para pesquisas na Amazônia. **Revista História da Educação**, 2020, v. 24: Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/asphe/article/view/95977>. Acesso em: 9 mai. 2022.
- ALMEIDA, Maria da Conceição de. **Complexidade, saberes científicos, saberes da tradição**. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Livraria da Física, 2017.
- ALVES, Eva Thais Oliveira; MOREIRA, Maria Geralda de A. Grafismo corporal Indígena: uma manifestação cultural como recurso didático. *In*: REUNIÃO ANUAL DA SBPC, 68, 2016, Porto Seguro (BA). **Anais...** Porto Seguro: SBPC, 2016a. Disponível em: [https://www.sbpcnet.org.br/livro/68ra/resumos/resumos/3293\\_16e59b6019bdc9c9facdd04841c895188.pdf](https://www.sbpcnet.org.br/livro/68ra/resumos/resumos/3293_16e59b6019bdc9c9facdd04841c895188.pdf).
- ALVES, Eva Thais Oliveira; MOREIRA, Maria Geralda de A. O grafismo corporal indígena como recurso didático: experiências do Pibid de História. *In*: CONGRESSO DE ENSINO, PESQUISA E EXTENSÃO (CEPE), 3, 2016, Pirenópolis (GO). Inovação: Inclusão Social e Direitos. **Anais...** Pirenópolis: UEG, 2016b. Disponível em: <https://share.google/nt6EpFHcOsdLizeJq>.
- ALVES, Maria Thereza. **Descolonizando o Brasil**. Livro eletrônico [e-book]. [S.l.]: [S.n.], 2018. Disponível em: [http://www.descolonizandobrasil.com.br/assets/Descolonizando-o-Brasil\\_E-book.pdf](http://www.descolonizandobrasil.com.br/assets/Descolonizando-o-Brasil_E-book.pdf). Acesso em: out. 2024.
- ALVES, Rubem. Escutatória. *In*: **O Amor que acende a Lua**. Campinas: Papirus, 1999.
- ANGROSINO, Michael. **Etnografia e observação participante**. Trad. José Fonseca. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- ARNAL, Justo; RINCÓN, Delio Del; LATORRE, Antonio. **Investigación educativa: Metodologías de investigación educativa**. Barcelona: Labor, 1992.
- AZANHA, Gilberto. Os intelectuais indígenas e a proteção do “conhecimento tradicional”. *In*: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 29, 2005, Caxambu (MG). **Anais...** Caxambu, 2005. Disponível em: <https://biblioteca.trabalhoindigenista.org.br/wp-content/uploads/sites/5/2018/06/Texto-Anpocs-2005.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2021.
- BACHELARD, Gaston. **A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BANIWA, Gersem. Direitos humanos e direitos indígenas na perspectiva da Lei n. 11.645/2008. *In*: SESC, DEPARTAMENTO NACIONAL (org.). **Educação em rede:** culturas indígenas, diversidade e educação. Rio de Janeiro: Sesc, Departamento Nacional, 2019.

BARBOSA, Joaquim Onésimo Ferreira. **Narrativas orais:** performance e memória. 2011. 143 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2011.

BARRETO, Alexandre França; CUNHA, Djailton Pereira da; OLIVEIRA, Luzibênia Leal de; NASCIMENTO, Maria Valquíria Nogueira do; MORAES, Maristela de Melo; MOEBUS, Ricardo Luiz Narciso; MARIZ, Saulo Rios (org.). **Saberes ancestrais e cura integrativa:** diálogos decoloniais. [Livro eletrônico: PDF]. Recife: ObservaPICS, 2023.

BARRETO, João Paulo Lima. **Kumuã na kahtiroti-ukuse:** uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro. 2021. 189 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2021.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. *In*: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne (org.). **Teorias da etnicidade.** [Seguido de "Os grupos étnicos e suas fronteiras" de Fredrik Barth]. Paulo: Ed. Unesp, 1998.

BAUMAN, Zygmunt. **La cultura como práxis.** Trad. Albert Roca Alvarez. [S.l.]: Paidós, 1999.

BECKER, Bertha K. Por que a participação tardia da Amazônia na formação econômica do Brasil? *In*: ARAÚJO, Tarcisio Patricio de; VIANNA, Salvador Teixeira Werneck; MACAMBIRA, Júnior (org.). **50 anos de Formação Econômica do Brasil:** ensaios sobre a obra clássica de Celso Furtado. Prefácio de Cristovam Buarque. Prólogo de César Benjamin. Rio de Janeiro: Ipea, 2009. p. 201-228.

BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia:** formação social e cultural. Manaus: Valer. 2009.

BENTES, Jose Anchieta de Oliveira; BENTES, Rita de Nazareth Souza. Diálogo, dialogismo e dialogicidade em Buber, Bakhtin e Freire: algumas observações. **Conjectura: Filosofia e Educação**, Caxias do Sul, RS, v. 24, e 019017, 2019. Disponível em: [http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2178-46122019000100015](http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2178-46122019000100015).

BICALHO, Charles. Uma introdução à ciência indígena e suas leis naturais de interdependência. Trad. Charles Bicalho. **Em Tese**, Belo Horizonte, v. 23. n. 1, p. 217-224, jan-abr. 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/emt/article/view/31718>. Acesso em: 15 jan. 2023.

BORGES, Ricardo Cardoso; FARIAS, Luís Gustavo de; MEDEIROS, Diego Silva. O uso do método SSF para o desenvolvimento da revisão bibliográfica em trabalhos de conclusão de curso em engenharias. *In*: CONGRESSO BRASILEIRO DE EDUCAÇÃO EM ENGENHARIA – COBENGE, 47; SIMPÓSIO DE EDUCAÇÃO EM ENGENHARIA DA

ABENGE, 2, 2019, Fortaleza (CE). **Anais...** Fortaleza, 2019. Disponível em: <https://wiki.sj.ifsc.edu.br/images/c/c1/DiegoMedeiros-ArtigoOrientados3.pdf>. Acesso em: 8 set. 2020.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil [1988]**. Brasília: Senado Federal, 1988.

BRASIL. Lei nº. 12.711, de 29 de agosto de 2011. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Brasília, **Diário Oficial da União**, 30 ago. 2012a. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2012/lei/112711.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112711.htm). Acesso em: 8 set. 2020.

BRASIL. Conselho Nacional de Saúde. **Resolução nº. 466, de 12 de dezembro de 2012**. Aprova as seguintes diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos; revoga a Resolução nº. 196/1996, Resolução nº. 303/2000 e Resolução nº. 404/2008. Brasília, 2012b.

BRASIL. Lei nº. 14.723, de 13 de novembro de 2023. Altera a Lei nº. 12.711, de 29 de agosto de 2012, para dispor sobre o programa especial para o acesso às instituições federais de educação superior e de ensino técnico de nível médio de estudantes pretos, pardos, indígenas e quilombolas e de pessoas com deficiência, bem como daqueles que tenham cursado integralmente o ensino médio ou fundamental em escola pública. Brasília, **Diário Oficial da União**, 14 nov. 2023. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2023-2026/2023/lei/114723.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/114723.htm).

BURKE, Peter. **O que é história do conhecimento**. Trad. Claudia Freire. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

CAMARGO, Milton. Prefácio. *In*: DOWDY, Homer E. **O pajé de Cristo: uma história do amor de Deus operando milagres nas selvas da Amazônia**. Trad. Fausto Camargo César. 1. ed. São Paulo: Sepal, 1977.

CARNEIRO, Denise de Souza, COLARES, Paula de Mattos. Vivências do compartilhar: um registro da experiência do evento Comunicação Indígena. **Revista Cocar**, v. 15, n. 31, p. 1-20, 2021. Disponível em: <https://periodicos.uepa.br/index.php/cocar/article/view/3831/1819>. Acesso em: jun. 2023.

CARVALHO, Ana Cláudia de; NAHUM, João Santos. A configuração espacial do meio natural na Amazônia paraense: características em metamorfose. **Geografia Ensino & Pesquisa**, n. 27, e70003, p. 1-22, 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/geografia/article/view/70003>. Acesso em: 13 mai. 2023.

CARVALHO, Luciana Gonçalves de. Tradições devotas, lúdicas inovações: o sairé em múltiplas versões. **Sociologia & Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 237-259, abr. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sant/a/DkqckkpqPPxkxdpdHtjrXbG/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 15 set. 2024.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O nativo relativo. **Mana**, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.

CHAGAS, Ângela F. A.; CUNNINGHAM, Lúcia M. S. O povo Wai Wai e o multilinguismo entre os indígenas do território Wayamu. **Revista Moara**, n. 62, p. 9-33, ago.-dez. 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/moara/article/view/15063>. Acesso em: 5 jul. 2023.

CHARLOT, Bernard. **Da relação com o saber: elementos para uma teoria**. Porto Alegre: Artmed, 2000.

CHIZZOTI, Antônio. **Pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais**. 6. ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2014.

COELHO, Mauro Cezar. A História na produção de conhecimento na Amazônia Brasileira: ensinar e aprender. **REMATEC**, Belém, v. 19, n. 49, p. e2024001, 2024. Disponível em: <https://www.rematec.net.br/index.php/rematec/article/view/655>. Acesso em: 15 jan. 2024.

CONHECIMENTO indígena é vital para preservar a biodiversidade. **Exame**, São Paulo, 9 jan. 2014. Disponível em: <https://exame.com/brasil/conhecimento-indigena-e-vital-para-preservar-biodiversidade/>. Acesso em: 16 jul. 2023.

CORDEIRO, Graça Índias. A antropologia urbana entre a tradição e a prática. *In*: BAPTISTA, Luís Vicente; CORDEIRO, Graça Índias; COSTA, Antônio Firmino da (org.). **Etnografias Urbanas**. Oeiras (Portugal): Celta, 2003.

CORREA XAKRIABÁ, Célia Nunes. **O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada**. Dissertação (Mestrado) – Curso de Mestrado Profissional em Sustentabilidade Junto a Povos e Populações Tradicionais, Universidade de Brasília, Brasília (DF), 2018.

COSTA, Samira Lima da; ALVES, Heliana Castro. Diálogos interepistêmicos: por uma terapia ocupacional de base alargada. **Revista Interinstitucional Brasileira de Terapia Ocupacional**, Rio de Janeiro, v.1, n. 5, p. 527-532, 2017. DOI: 10.47222/2526-3544.rbto13459. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ribto/article/view/13459/pdf>.

CRUZ, Felipe Sotto Maior. **Letalidade branca: negacionismo, violência anti-indígena e as políticas de genocídio**. 2021. 219 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2022. Disponível em: [https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/43443/1/2021\\_FelipeSottoMaiorCruz.pdf](https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/43443/1/2021_FelipeSottoMaiorCruz.pdf).

CUNHA, Euclides da. **Um paraíso perdido: ensaios, estudos e pronunciamentos sobre a Amazônia**. Org., introd. e notas de Leandro Tocantins. Edição comemorativa do 80º. ano da expedição de Euclides da Cunha ao Alto Purus (1905). Rio de Janeiro: José Olympio, 1986.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DANNER, L. F.; DORRICO, J. O xamanismo na literatura indígena brasileira: da autoexpressão e autoafirmação indenitárias ao criticismo social e à resistência política. Notas desde a queda do céu: palavras de um xamã Yanomami, de Davi Kopenawa e Bruce Albert. **Revista Graphos**, v. 20, n. 1, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/graphos/article/view/41741>. Acesso em: 10 jul. 2023.

DIAS SOBRINHO, José. **Dilemas da educação superior no mundo globalizado**: sociedade do conhecimento ou economia do conhecimento. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2005.

DOWDY, Homer E. **O pajé de Cristo**: uma história do amor de Deus operando milagres nas selvas da Amazônia. Trad. Fausto Camargo César. 1. ed. São Paulo: Sepal, 1977.

EL KHOURI, Mauro Michel. Rizoma e educação: Contribuições de Deleuze e Guattari. *In*: ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE PSICOLOGIA SOCIAL – ABRAPSO, 15, 2009, Maceió. **Anais...** Maceió, 2009. Disponível em: [http://www.abrapso.org.br/siteprincipal/images/Anais\\_XVENABRAPSO/198.%20rizoma%20e%20educa%C7%C3o.pdf](http://www.abrapso.org.br/siteprincipal/images/Anais_XVENABRAPSO/198.%20rizoma%20e%20educa%C7%C3o.pdf). Acesso em: set. 2024.

FAGALI, Eloísa Q. **Múltiplas faces do aprender**: novos paradigmas da pós-modernidade. São Paulo: Unidos, 2001.

FÁVERO, Maria de Lourdes de A. **Universidade do Brasil**: das origens à construção. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2010.

FERRER, Jorge N. **Participation and the mystery**: transpersonal essays in Psychology, Education, and Religion. Albany (NY): State University of New York, 2002.

FLEURI, Reinaldo Matias. Palestra. *In*: COLÓQUIO INTERNACIONAL PAULO FREIRE, 5, 2005, Recife. **Anais...** Disponível em: [www.paulofreire.org.br/Textos/fleuri\\_2005\\_recife\\_resumo\\_e\\_texto\\_completo.pdf](http://www.paulofreire.org.br/Textos/fleuri_2005_recife_resumo_e_texto_completo.pdf). Acesso em: 5 fev. 2023.

FOGTMAN, William. Os últimos Wai Wai. **Revista Geográfica Universal**, Rio de Janeiro, n. 60, p. 62-79, 1979. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:fogtman-1979-ultimos>. Acesso em: 02 dez. 2024.

FORERO, Eduardo André Sandoval. Epistemología de frontera de la investigación acción participativa. *In*: RIVAS, Luis Eduardo Primero (coord.). **La metodología de la hermenéutica analógica y otra de frontera**. México: Publicar al Sur 2024.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural do Collège de France. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

FREIRE, Paulo. O papel da educação na humanização. **Revista Paz e Terra**, ano IV, n. 9, out. 1969, p. 123-132.

FRÚGOLI JÚNIOR, Heitor. **Sociedade urbana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

GARCIA, Amanda Veloso. O problema do extrativismo epistêmico e da etnobiopirataria: desafios para a promoção dos direitos humanos (2023). *Em SciELO Preprints*. Disponível em: <https://preprints.scielo.org/index.php/scielo/preprint/view/7700>.

GARCIA, Regina Leite. **Para quem investigamos – para quem escrevemos**: reflexões sobre a responsabilidade social do pesquisador. Rio de Janeiro; Cortez, 1988.

GARCIA, Regina Leite; VALLA, Victor V. A fala dos excluídos. **Cadernos CEDES**, Campinas, n. 38, p. 9-17, 1996.

GOMES, Taynara do Vale; CARDOSO, Ana Cláudia Duarte; COELHO, Helder Santos; OLIVEIRA, Kamila Diniz. Santarém (PA): um caso de espaço metropolitano sob múltiplas determinações. **Cadernos MetrÓpole**, São Paulo, v. 19, n. 40, p. 891-918, set.-dez. 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/2236-9996.2017-4009>.

GRAMSCI, Antonio. Problemas de história e de política. *In: Obras escolhidas*. São Paulo: Martins Fontes, 1978.

GROSGOUEL, Ramon. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 25-49, jan.-abr. 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100003>. Acesso em: 3 mar. 2023.

GRUPIONI, Denise Fajardo; ANDRADE, Lúcia M. M. de (org.). **Entre as águas bravas e mansas**: índios & quilombolas em Oriximiná. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo; Iepé, 2015.

GUSMÃO, L. de. Um sermão filosófico travestido de conhecimento social: a etnografia da ciência de Bruno Latour. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 19, n. 46, 2017. DOI: 10.1590/15174522-019004612. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/sociologias/article/view>.

HAGE, Salomão. **Educação do campo na Amazônia**: retratos de realidade das escolas multisseriadas no Pará. Belém: Gráfica e Editora Gutemberg, 2005. Disponível em: [http://educampo.miriti.com.br/arquivos/File/Livro\\_Geperuaz.pdf](http://educampo.miriti.com.br/arquivos/File/Livro_Geperuaz.pdf). Acesso em: 10 out. 2020.

HOWARD, Catherine Vaughan. **Wrought identities**: the Waiwai expeditions in search of the "unseen tribes" of Northern Amazonia. Doctoral Thesis. University of Chicago, Chicago, 2021.

IBIAPINA, Ivana Maria Lopes de Melo. **Pesquisa colaborativa**: investigação, formação e produção de conhecimentos. Brasília, Líber Livro, 2008.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br>. Acesso em: 4 out. 2024.

INSTITUTO IEPÉ. **Plano de Gestão Territorial e Ambiental do Território Wayamu**. Santarém, Instituto Iepé, 2021a. Disponível em: <https://institutoiepe.org.br/2022/08/plano-de-gestao-territorial-e-ambiental-do-territorio-wayamu/>.

INSTITUTO IEPÉ. **Mapa do Território Wayamu e seu entorno.** [Encarte do PGTA do Território Wayamu]. Santarém: Instituto Iepé, 2021b. Disponível em: <https://institutoiepe.org.br/2022/08/territorio-wayamu-e-seu-entorno/>.

JACOB, Paulo. **Dicionário da língua popular da Amazônia.** [Livro eletrônico: PDF]. Manaus: Reggo; Academia Amazonense de Letras, 2021. (Pensamento Amazônico, Série João Leda, 11).

JAPIASSU, Hilton Ferreira. **Introdução ao pensamento epistemológico.** 2 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

JESUS, Fabrícia Santos de. Educação Colonial: compreendendo a monocultura do saber na produção do desinteresse do jovem negro pela escola: **Diálogos e Perspectivas Interventivas**, Serrinha (BA), v. 3, n. e15294, p. 1-21, 2022. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/dialogos/article/view/15294>. Acesso em: 15 fev. 2023.

JORDÃO, Georgia; MONTEIRO, Artur Sgambatti (org.) **Uma concertação pela amazônia – bioeconomia:** a evolução do debate e repercussões nas Amazôniaas. São Paulo: Arapyauá, 2023. (Cadernos da Concertação, 2).

KAINGANG, Bruno. **Conhecimentos indígenas:** seus desafios nos dias atuais. Rio de Janeiro: Sesc, Departamento Nacional, 2019. (Educação em Rede; 7).

KAMBEBA, Márcia Wayna. **Saberes da floresta.** São Paulo: Jandaíra, 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu:** palavras de um xamã yanomami. Tradução Beatriz Perrone Moisés: prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. História Indígena e o eterno retorno do encontro. *In*: LIMA, Pablo Luiz de Oliveira (org.). **Fontes e reflexões para o ensino de história indígena e afro-brasileira:** uma contribuição da área de História do PIBID/FaE/UFMG. Belo Horizonte: UFMG – Faculdade de Educação, 2012, p. 114-131. Disponível em: <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://lemad.ffmpeg.br/sites/lemad.ffmpeg.br/files/fontes%2520e%2520reflex%25C3%25B5es%2520para%2520o%2520ensino%2520de%2520hist%25C3%25B3ria%2520ind%25C3%25ADgena%2520e%2520afrobrasileira%2520%2520uma%2520contribui%25C3%25A7%25C3%25A3o%2520da%2520%25C3%25A1rea%2520de%2520hist%25C3%25B3ria%2520do%2520pibid.pdf>. Acesso em: 03 jul. 2023.

KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral.** São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas.** 12. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

LAHIRE, Bernard. **A cultura dos indivíduos.** Porto Alegre: Artmed, 2006.

LARAIA, Roque de Barros Laraia. **Cultura:** um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LATOURE, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Tradução de Carlos Irineu da Costa. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2009.

LAVILLE, Christian; DIONNE, Jean. **Construção do saber**: manual de metodologia da pesquisa em ciências humanas. Porto Alegre: Artmed; Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

LIMA, Maria Edinalva Souza. **Formação básica indígena**: o impacto no desempenho acadêmico de estudantes ingressantes pelo processo seletivo especial indígena da Ufopa de 2014 a 2018. 2022. Dissertação (Mestrado) – Curso de Mestrado em Ciências da Sociedade, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2022.

LOPES, Rosa Guedes. **O espírito científico segundo Gaston Bachelard**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura amazônica**: uma poética do imaginário. 4 ed. Belém, PA: Cultura Brasil, 2015.

LOUREIRO, Violeta Refkealefsky. **Amazônia**: estado, homem, natureza. Belém; CEJUP, 1992. (Amazoniana, 1).

MALHEIRO, Bruno; PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter; MICHELOTTI, Fernando. **Horizontes amazônicos para repensar o Brasil e o mundo**. 1.ed. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo; Expressão Popular, 2021.

MALHEIROS, B. T. **Metodologia da pesquisa em educação**. Rio de Janeiro: LTC, 2011.

MANCHINERY, Alessandra Severino da Silva; MANCHINERI, Soleane de Souza Brasil; SILVA, Adnilson de Almeida. Por uma ciência e epistemologia(s) indígena: dilemas e desafios. *In*: SEMINÁRIO TEMÁTICO DA REDE INTERNACIONAL CASLA-CEPIAL, 10, 2018, Porto Velho (RO). **Anais...** Porto Velho: Ed. Unir, 2018. Disponível em: [https://www.even3.com.br/anais/cepialro2018/81906-POR-UMA-CIENCIA-E-EPISTEMOLOGIA\(S\)-INDIGENA--DILEMAS-E-DESAFIOS](https://www.even3.com.br/anais/cepialro2018/81906-POR-UMA-CIENCIA-E-EPISTEMOLOGIA(S)-INDIGENA--DILEMAS-E-DESAFIOS). Acesso em: 10 set. 2020.

MANZINI, E. J. Entrevista semi-estruturada: análise de objetivos e de roteiros. *In*: SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE PESQUISA E ESTUDOS QUALITATIVOS, 2, 2004, Bauru. A pesquisa qualitativa em debate. **Anais...** Bauru: Ed. USC, 2004. CD-ROM. ISBN: 85-98623-01-6. 10p. Disponível em: [https://www.marilia.unesp.br/Home/Instituicao/Docentes/EduardoManzini/Manzini\\_2004\\_entrevista\\_semi-estruturada.pdf](https://www.marilia.unesp.br/Home/Instituicao/Docentes/EduardoManzini/Manzini_2004_entrevista_semi-estruturada.pdf). Acesso em: 10 set. 2022.

MARI, Cezar Luiz de. O papel educador dos intelectuais na formação ideológica e hegemônica em Gramsci: uma perspectiva de emancipação humana. *In*: LEITE, Domingos (org.). **Trabalho e Formação Humana**: o papel dos intelectuais e da educação. Curitiba: Ed. UFTPR, 2011. p. 65-84. Disponível em: <https://gepeto.ced.ufsc.br/o-papel-educador-dos-intelectuais-na-formacao-ideologica-e-hegemonica-em-gramsci-uma-perspectiva-de-emancipacao-humana>. Acesso em: 22 ago. 2024.

MARTINS, Simone Cristina Menezes; BONFIM, Evandro de Sousa. As variações do mito na vizinhança: disputas políticas sobre a fundação da aldeia Mapuera. **Aceno – Revista de**

**Antropologia do Centro-Oeste**, v. 7, n. 15, p. 245-258, set.-dez. 2020. ISSN 2358-5587. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/11226>.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco J. **A árvore do conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana**. 12. ed. São Paulo: Palas Athena, 2021.

MELLO, Carlos Fredeiro Pimentel. Amazônia colonial: fronteiras e forças militares (segunda metade do século XVIII). In: SIMPÓSIO REGIONAL DE HISTÓRIA – ANPUH RIO, 16, 2014, Rio de Janeiro. Saberes e práticas científicas. **Anais...** Rio de Janeiro: Anpuh Rio, 2014. Disponível em: [http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1399889278\\_ARQUIVO\\_TEXTO.pdf](http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1399889278_ARQUIVO_TEXTO.pdf). Acesso em: mai. 2023.

MEUNIER, Olivier. Inter/transculturalidade na Amazônia: educação bilíngue intercultural entre os baniwa-coripaco. **Revista Amazônica: Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Amazonas**, v. 6, n. 01, p. 01-24, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufam.edu.br/index.php/amazonida/article/view/8819>. Acesso em: mai. 2023.

MODESTO-SARRA, Luciana Kool. Português como língua de acolhimento: relato de uma prática pedagógica dentro de uma perspectiva intercultural. **Working Papers em Linguística**, Florianópolis, v. 23, n. 2, p. 190-210, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/workingpapers/article/view/83786>.

MOTA, José Sérgio. Utilização do *google forms* na pesquisa acadêmica. **Revista Humanidades e Inovação**, v. 6, n. 12, 2019. Disponível em: <https://revista.unitins.br/index.php/humanidadesinovacao/article/view/1106>. Acesso em: 13 jun. 2023.

NADALIN, Sérgio Oliveira. Imigração, fronteiras étnicas e sociabilidades: questões teóricas, 2020. **Revista Brasileira de Estudos de População**, v. 37, p. 1-26, e0121, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbepop/a/YHgfSWRzVhmrrLLhLzsNQvL/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 12 ago. 2024.

NASCIMENTO, Rita Gomes do (Rita Potyguara). **Povos indígenas e democratização da universidade no Brasil (2004-2016): a luta por autonomia e protagonismo**. Livro eletrônico. 1. ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2022. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/f3100009.pdf>.

NETO, Maria Gorete. Português-indígena versus português-acadêmico: tensões, desafios e possibilidades para as licenciaturas indígenas. **Anais do SIELP**, Uberlândia, v. 2, n. 1, p. 1-11, 2012.

NEVES, Joana Vasconcellos de; BRASILEIRO, Tânia Suely Azevedo. Territorialidades Amazônicas: sentidos e produção de conhecimentos e os desafios da formação de professores no contexto atual. **Revista Humanidades e Inovação**, v. 7, n. 15, p. 22, 2020.

NÖTH, Winfried. Semiótica visual. **Tríade**, Sorocaba (SP), v. 1, n. 1, p. 13-40, jun. 2013. Disponível em: <https://periodicos.uniso.br/triade/article/view/1551/1558>. Acesso em: 10 out. 2024.

NOVAES, Sylvia Caiuby (org.). **Habitações indígenas**. São Paulo: Nobel; Ed. da Universidade de São Paulo, 1983.

OLIVEIRA, José Aldemir de. A cultura, as cidades e os rios na Amazônia. **Ciência e Cultura**, São Paulo, v. 58, n. 3, jul.-set. 2006. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v58n3/a13v58n3.pdf>. Acesso: 10 out. 2024.

PEREIRA, Terezinha Socorro Lira. **Os indígenas e o ensino superior na Amazônia: realidade e perspectiva da política afirmativa da Universidade Federal do Oeste do Pará (2010-2015)**. 2017. Dissertação (Mestrado) – Curso de Mestrado em Educação, Instituto de Ciências da Educação, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2017.

PEREIRA, Terezinha Socorro Lira; BRASILEIRO, Tânia Suely Azevedo. Educação superior indígena na Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa): um olhar pedagógico pós-colonial a partir das perspectivas inter e multicultural. **Brazil Journal of Development**, Curitiba, v. 6, n. 11, p. 90728-90741, nov. 2020.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. [Seguido de "Os grupos étnicos e suas fronteiras" de Fredrik Barth]. São Paulo: Ed. Unesp, 1998.

QUEIROZ, Kristian Oliveira de. **Vulnerabilidade do território e lugaridades amazônicas: os piratas do rio Solimões**. Rio de Janeiro: Consequência, 2024.

QUEIROZ, Renato Cordeiro. **Índios Wai Wai: de xamãs a pastores evangélicos**. Artigo. Departamento de Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas 1991. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/indios-wai-wai-de-xamas-pastores-evangelicos>. Acesso em: 10 mar. 2023.

REPETTO, Maxim. **Movimentos indígenas e conflitos territoriais no estado de Roraima**. Boa Vista: Ed. UFRR, 2008a.

REPETTO, Maxim. Universidade e Interculturalidade. In: REPETTO, Maxim; NEVES, Leandro Roberto; FERNANDES, Maria Luiza (org.). **Universidade inconclusa: os desafios da desigualdade**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2008b.

REPETTO, Maxim. O conceito de interculturalidade: trajetórias e conflitos desde América Latina. **Textos e Debates**, v. 2, n. 33, p. 69-87, 2019.

RIVERA, Cussicanqui Silvia. **Sociologia de la imagen: ensayos**. 1. ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

RIVERO, Sergio; JAYME JÚNIOR, Frederico G. (org.). **As Amazônias do século XIX**. Belém: Ed. UFPA, 2008.

RODRIGUES, Aryon Dall' Igna. **Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas**. São Paulo: Loyola, 1986.

RODRIGUES, Igor Moraes Mariano. **Tramas da tecnologia: etnoarqueologia da variabilidade dos trançados dos povos da Mapuera**. 2022. 565 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

ROSA, Marluza Terezinha da. O ato de ensino: da transmissão de saberes à constituição de sujeitos e de sentidos na formação docente. **Linguagem & Ensino**, Pelotas, v. 16, n. 2, p. 415-434, jul./dez. 2013.

RUBIM, Altaci Corrêa; BOMFIM, Anari Braz; MEIRELLES, Sâmela Ramos da Silva. Década internacional das línguas indígenas no Brasil: o levante e o protagonismo indígena na construção de políticas linguísticas. **Working Papers em Linguística**, Florianópolis, v. 23, n. 2, p. 154-177, dez. 2022.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos: modos e significados**. Brasília: INCTI, 2015.

SANTOS, Antônio Bispo dos. As fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético. *In*: OLIVA, Anderson Ribeiro; CHAVES, Marjorie Nogueira; FILICE, Renísia Cristina Garcia; NASCIMENTO, Wanderson Flor do (org). **Tecendo redes antirracistas: Áfricas, Brasis, Portugal**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 23-35.

SANTOS, Antônio Bispo dos. Quilombos, transfluência e saberes orgânicos – entrevista com Nego Bispo. [Entrevista concedida a Paíque Duques Santarém]. *In*: SANTINI, D.; ALBERGARIA, R.; SANTARÉM, P. **Mobilidade antirracista**. São Paulo: Autonomia Literária, 2021.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu; Piseagrama, 2023.

SANTOS, Milton. O dinheiro e o território. *In*: SANTOS, Milton; BECKER, Bertha (org.). **Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial**. Niterói: Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense; Associação dos Geógrafos Brasileiros, 2002.

SANTOS, Moises Daniel de Sousa dos; SILVA, Suzanna Dourado da. **Revista Presença Geográfica**, Porto Velho, v. 8, n. 2, Esp., p. 184-190, mar.-abr. 2021. Disponível em: <https://www.periodicos.unir.br/index.php/RPGeo/article/view/7463>.

SANTOS, V.; CANDELORO, R. **Trabalhos acadêmicos: uma orientação para a pesquisa e normas técnicas**. Porto Alegre: Age, 2006. Disponível em: [http://maratavarespsictics.pbworks.com/w/file/74304320/2-SANTOS-trabalhos\\_academicos.pdf](http://maratavarespsictics.pbworks.com/w/file/74304320/2-SANTOS-trabalhos_academicos.pdf). Acesso em: 10 ago. 2021.

SCHÖNARDIE, Paulo Alfredo. O processo educativo na perspectiva histórico-cultural. **Revista Contexto & Educação**, Ijuí (RS), ano 29, n. 93, mai.-ago. 2014. Disponível em: <https://www.revistas.unijui.edu.br/index.php/contextoeducacao/article/view/1658>. Acesso em: mar. 2023.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia**. 2. ed. São Paulo: Gaia, 2003.

SILVA, Filipe Gervásio Pinto da; SILVA, Janssen Felipe da. A crítica decolonial das epistemologias do Sul e o contexto de constituição das coleções didáticas do PNLD-Campo/2013. **Realis**, Recife, v. 4, n. 2, p. 149-174, jul.-dez. 2014.

SILVA, Marília de Nazaré Ferreira. Contato entre línguas, perda linguística e identidade étnica: notas sobre o povo Parkatêjê. **Cadernos de Letras**, n. 40, p. 239-247, 2010. Dossiê: Letras, linguística e suas interfaces. Disponível em: <http://www.uff.br/cadernosdeletrasuff/40/artigo12.pdf>. Acesso em: 25 abr. 2020.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas**. Trad. Roberto G. Barbosa. Curitiba: Ed. UFPR, 2018. 239 p.

SOARES JÚNIOR, Amilton Quintela; SANTOS, Mauro Augusto dos. A territorialidade e o território na obra de Robert David Sack. **Geosaberes**, v. 9, n. 18, p. 146-159, 2018.

SOMMERMAN, Américo. **Inter ou transdisciplinaridade? Da fragmentação disciplinar ao novo diálogo entre os saberes**. São Paulo: Paulus, 2006. (Questões Fundamentais da Educação).

SOUZA, Alexandre Aniceto. **Waiwai yana komo: rotas de transformações ameríndias**. Um estudo de caso na região das Guianas. 2018. 102 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2018.

SOUZA, Márcio. **A expressão amazonense: do colonialismo ao neocolonialismo**. 3. ed. Manaus: Valer, 2010.

SOUZA, Márcio. **Amazônia indígena**. Rio de Janeiro: Record, 2015.

STADLER, Thiago David; KRACHEISK, Naiara. História, colonialismo, epistemologia: Aimé Césaire, Frantz Fanon e o pensamento decolonial. **Revista Estudos Libertários**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, jan./jun. 2019. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/estudoslibertarios/article/view/20633/13878>. Acesso em: 10 jan. 2020.

TARAIRIÚ, Juciene Ricarte Cardoso. Apresentação do Dossiê História Oral: questões indígenas. **História Oral**, v. 26, n. 3, p. 5-9, set./dez. 2023. Disponível em: <https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/1423>. Acesso em: 10 dez. 2023.

TESSER, Gelson João. Principais linhas epistemológicas contemporâneas. **Educar**, Curitiba, n. 10, p. 91-98, 1995. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/er/a/RqVtSyMvVkrCQVGtbtXKYZpt/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 jan. 2023.

THIERION, Brigitte. Olhares sobre a terra e o homem da Amazônia: um imaginário em construção. **Brasil Brazil**, v. 28, n. 51, p. 43-65, 2015. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/brasilbrazil/article/view/61016>. Acesso em: 15 nov. 2023.

TIMBIRA, Davi Benjamin. Epistemologias indígenas e a antropologia: o protagonismo de pesquisadores/as indígenas – desafios descolonizadores na contemporaneidade. **Emblemas** –

**Revista da Unidade Acadêmica Especial de História e Ciências Sociais**, Catalão, v. 17, n. 1, p. 36-40, jan./jun. 2020.

TRIVIÑOS. Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Atlas, 1987.

UNESCO. **Carta da Transdisciplinaridade**. Arrábida, Portugal: UNESCO, 1994.

UNESCO. **Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural**. [S.l.]: UNESCO, 2002.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ – UFOPA. Pró-Reitoria de Ensino de Graduação. **Instrução Normativa nº. 001/2012**. Dispõe sobre as normas para o Programa de Monitoria Acadêmica da Universidade Federal do Oeste do Pará. Santarém, 2012.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ – UFOPA. Conselho Superior de Ensino, Pesquisa e Extensão – Consepe. **Resolução nº. 194/2017**. Aprova o Projeto de Formação Básica Indígena da Universidade Federal do Oeste do Pará. Santarém, 2017a.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ – UFOPA. Conselho Superior de Ensino, Pesquisa e Extensão – Consepe. **Resolução nº. 200/2017**. Institui a Política de Ações Afirmativas e Promoção da Igualdade Étnico-Racial na Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa) e estabelece diretrizes para a instituição do Instituto de Formação Intercultural. Santarém, 2017b.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ – UFOPA. Conselho Superior de Ensino, Pesquisa e Extensão – Consepe. **Resolução nº. 299/2019**. Aprova o Regimento do Fórum Integrado de Ações Afirmativas e de Assistência Estudantil da Universidade Federal do Oeste do Pará. Santarém, 2019a.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ – UFOPA. Conselho Superior de Ensino, Pesquisa e Extensão – Consepe. **Resolução nº. 314/2019**. Aprova a Política de Ações Afirmativas para inclusão de negros (pretos e pardos), quilombolas, indígenas e pessoas com deficiência nos Programas de Pós-Graduação *stricto sensu* da Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa). Santarém, 2019b.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ – UFOPA. Conselho Superior de Ensino, Pesquisa e Extensão – Consepe. **Resolução nº. 369/2021**. Aprova a regulamentação para a realização dos Processos Seletivos Especiais de ingresso nos cursos de graduação da Universidade Federal do Oeste do Pará. Santarém, 2021.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ – UFOPA. **Plano de Desenvolvimento Institucional 2024-2031**. Santarém: Ufopa, 2024.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. **A emergência étnica dos povos indígenas do baixo rio Tapajós, Amazônia**. 2010. 478 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

VIDAL, Lux. **Grafismo indígena: estudos de antropologia estética**. 2. ed. São Paulo: Studio Nobel; FAPESP; Ed. USP, 2000.

VILLORO, Luis. **Creer, saber, conocer**. México (DF): Siglo Veintiuno, 2002.

WAI WAI, Beni. **Práticas funerárias e suas transformações nos últimos 70 anos entre os Wai Wai do Mapuera**. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Arqueologia) – Instituto de Ciências da Sociedade, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2019.

WAI WAI, Cooni. **A cerâmica Wai Wai: modos de fazer do passado e do presente**. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Arqueologia) – Instituto de Ciências da Sociedade, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2019.

WAI WAI, Genésio Xeenes. **A história cultural do povo Wai Wai da Amazônia brasileira contada através das narrativas orais**. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Letras – Língua Portuguesa) – Instituto de Ciências da Educação, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2018.

WAI WAI, Jaime Xamen. **Levantamento etnoarqueológico sobre a cerâmica Konduri e ocupação dos Wai Wai na região da Terra Indígena Trombetas-Mapuera (Pará, Brasil)**. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Arqueologia) – Instituto de Ciências da Sociedade, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2017.

WAI WAI, Jaime Xamen. **Etnografia e História das aldeias antigas do rio Kikwo, Pará, Brasil**. 2022. Dissertação (Mestrado) – Curso de Mestrado em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2022.

WAI WAI, Jaime Xamen; QUEIROZ, Ruben Caixeta de. Arqueologia e história indígena na perspectiva dos Wai Wai: um povo Caribe das Guianas. **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 20, n. 1, p. 51-79, mai. 2024. DOI: <https://doi.org/10.70845/2572-3626.1394>. Disponível em: <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol20/iss1/3>.

WAI WAI, Otekmi Kunupira. **O Xkmari Wai Wai: produção de raladores pelas anciãs na Aldeia Mapuera**. 2021. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Arqueologia) – Instituto de Ciências da Sociedade, Universidade Federal do Oeste do Pará, 2021.

WAI WAI, Ronilson Anewsu. **Matemática Wai Wai da Aldeia Mapuera**. 2022. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Integrada em Matemática e Física) – Instituto de Ciências da Educação, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2022.

WAI WAI, Roque Yaxikma. **Uma descrição etnográfica sobre os instrumentos musicais Wai Wai Raatí**. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Antropologia) – Instituto de Ciências da Sociedade, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2018.

WAI WAI, Roque Yaxikwa. **A música na tradição indígena wai wai: uma descrição etnográfica sobre as flautas (raatí)**. 2022. Dissertação (Mestrado) – Curso de Mestrado em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2022.

WAI WAI, Walter Powci. **A mudança no ritual do povo wai wai**. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Antropologia) – Instituto de Ciências da Sociedade, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2017.

WAI WAI, Zena Seina. **Evangelização na alfabetização indígena**: um estudo de caso da escola Wai Wai. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Pedagogia) – Instituto de Ciências da Educação, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2018.

WALSH, Catherine. Interculturalidade e decolonialidade do poder: um pensamento e posicionamento "Outro" a partir da diferença colonial. **Revista Eletrônica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas**, Pelotas, v. 5, n. 1, p. 6-39, jan.-jul., 2019.

## APÊNDICE A – MODELO DE TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

Você está sendo convidado (a) como voluntário (a) a participar da pesquisa intitulada “Conhecimento Indígena e a Universidade Federal do Oeste do Pará como Território Pluricultural Amazônico: ensinar e aprender com os Wai Wai”. Após receber os esclarecimentos e as informações a seguir, no caso de aceitar fazer parte do estudo, este documento deverá ser assinado em duas vias, sendo a primeira de guarda e confidencialidade da pesquisadora responsável e a segunda ficará sob sua responsabilidade.

Em caso de recusa, você não será penalizado (a) de forma alguma. Em caso de dúvida sobre a pesquisa, você poderá entrar em contato com a pesquisadora responsável, doutoranda Terezinha do Socorro Lira Pereira, através do telefone: (93) 99154-5874 ou através do e-mail: [epistemologiaswaiwai@gmail.com](mailto:epistemologiaswaiwai@gmail.com). Em caso de dúvida sobre a ética aplicada a pesquisa, você poderá entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Oeste do Pará (situado na Rua Vera Paz, s/nº, Unidade Tapajós, sala 05, CEP 68040-255, Santarém, Pará) pelo telefone: (93) 2101-4926 ou pelo e-mail: [cep@ufopa.edu.br](mailto:cep@ufopa.edu.br).

A presente pesquisa quanti-qualitativa tem como objetivo analisar a ciência indígena dos Wai Wai para o fortalecimento da política de educação intercultural na Universidade Federal do Oeste do Pará.

A pesquisa é motivada pela necessidade de se pensar a Universidade a partir da interculturalidade enquanto política que dialoga com a grande diversidade étnica presente na instituição representada pelos povos Borari, Sataré-Mawé, Kumaruara, Apiacá, Arara Vermelha, Munduruku, Kaxuyana, Mahayana, Xerew, Hyskariana, Arapiun, Tapuia, Tupaiú, Waiãpi, Ticuna e Wai Wai.

O objetivo deste projeto é analisar a ciência indígena dos Wai Wai para o fortalecimento da política de educação pluricultural na Universidade Federal do Oeste do Pará. Para a coleta de dados serão realizados os seguintes procedimentos: realização de entrevista semiestruturada gravada com egressos Wai Wai da Ufopa, oficinas de conhecimentos Wai Wai com discentes Wai Wai da Ufopa, entrevistas com docentes da Formação Acadêmica Indígena (Fain) da Ufopa e Vivência *karaywa* no Espaço *Yamo* com o propósito de obter dados para análise dos objetivos relacionados à temática estudada. Ressalta-se que a participação na pesquisa será garantida mediante acordo do participante assinando este TCLE. No que se refere à captação e à utilização de imagem e voz (áudios,

vídeos ou fotos) do participante da pesquisa, devem ser expressas e previamente autorizadas por meio do TCLE.

Ocorrendo qualquer situação de desconforto, risco ou outras situações que ocasionem infortúnio dos participantes da pesquisa, a pesquisadora se responsabilizará em apresentar medidas no sentido de proteger e minimizar as adversidades ocorridas relacionadas a timidez, cansaço, estresse, quebra de anonimato, constrangimento, modificações comportamentais e incomodo emocional entre ambos, pesquisadora e participante, em decorrência da relação presencial, as quais serão tratadas cuidadosamente e sanados no decorrer da pesquisa.

A principal medida adotada será interromper os procedimentos da pesquisa. Posteriormente, consultar o participante sobre seu desejo de continuar colaborando com a pesquisa; sendo a resposta negativa, o participante sairá imediatamente do quadro amostral da população estudada. Em caso de necessidade relacionada aos custos financeiros, tais como: compra de algum medicamento, custos com locomoção até a residência, refeições no momento de atuação do participante na pesquisa, pacote de dados para uso da Internet durante a participação na pesquisa, a pesquisadora se compromete e se responsabiliza com os custos necessários.

Quanto aos benefícios, acredita-se que a pesquisa trará benefícios acadêmicos e sociais, além de contribuições quanto ao respeito e à valorização dos saberes, da cultura e da ciência dos indígenas Wai Wai. Os resultados da pesquisa impactarão diretamente na compreensão, sobretudo na sala de aula, pois a pesquisa será tratada a partir da cosmovisão dos próprios Wai Wai que, através de suas ciências produzidas, sobretudo nos seus trabalhos de conclusão de curso, trarão reflexões acerca da contribuição das suas ciências, e os saberes dos Wai Wai poderão contribuir para o seu aprendizado, conforme preveem seus objetivos geral e específico do Projeto de Tese.

Aos participantes será assegurada a garantia de assistência integral em qualquer etapa do estudo. Você terá acesso aos profissionais responsáveis pela pesquisa para esclarecimento de eventuais dúvidas. Caso você se sinta prejudicado (a) pela participação neste estudo, seja física, psíquica ou emocionalmente, você terá direito a indenização de acordo com a Resolução CNS 466/12 e 510/2016 – cobertura material para reparação a dano, causado pela pesquisa ao participante da pesquisa. Caso você apresente algum problema, será encaminhado para tratamento adequado da seguinte maneira: em caso de encaminhamentos que não dependam isoladamente das ações da pesquisadora, como, por exemplo, apoio psicológico, social, bem como outro dessa natureza, a pesquisadora buscará, junto aos setores competentes da Ufopa e órgão externos, apoio necessário ao participante que necessite de ajuda nessas

dimensões. Inicialmente, buscará atendimento de assistência estudantil no âmbito da Ufopa (atendimento psicológico e social); caso não sejam possíveis esses atendimentos no âmbito interno à instituição, buscar-se-á acompanhamento nos órgãos externos, seguindo-se os devidos protocolos éticos no sentido de resguardar a integridade física e moral do participante.

Haverá, por parte da pesquisadora, todos os esclarecimentos sobre a pesquisa em qualquer tempo e aspecto que desejar, através dos meios citados acima. Você é livre para recusar-se a participar, retirar seu consentimento ou interromper a participação a qualquer momento, sendo sua participação voluntária, e a recusa em participar não acarretará qualquer penalidade.

Para participar deste estudo você não terá nenhum custo nem receberá qualquer vantagem financeira. A pesquisadora esclarece que não há nenhuma projeção na pesquisa apresentada neste projeto de gasto a ser efetuado pelos participantes da pesquisa, pois as ações de coleta de dados com os participantes da pesquisa serão realizadas no ambiente da Ufopa, e com os participantes egressos (entrevistas), serão feitas de forma gravada, podendo esse material ser enviado inclusive por e-mail ou via telefone, sem custos adicionais. Contudo, caso ocorra algum tipo de gasto por parte dos participantes da pesquisa, a pesquisadora se comprometerá a fazer o ressarcimento aos participantes da pesquisa quanto a possíveis despesas relacionadas a transporte, alimentação, bem como a compensação material.

Caso você, participante, sofra algum dano decorrente dessa pesquisa, os pesquisadores garantem indenizá-lo por todo e qualquer gasto ou prejuízo.

Para participar deste estudo você não terá nenhum custo nem receberá qualquer vantagem financeira. Portanto, não terá nenhum tipo de despesa, bem como nada será pago por sua participação, pois esta é voluntária, podendo você retirar-se do estudo antes ou durante a pesquisa, sem penalidades ou prejuízos. Caso você, participante, sofra algum dano decorrente desta pesquisa, a pesquisadora garante indenizá-lo por todo e qualquer gasto ou prejuízo. Embora não existam eventuais gastos previstos, garantimos o ressarcimento de despesas do participante, quando necessárias, tais como transporte, alimentação e Internet. De acordo com a Resolução CNS N° 466/12 e Carta Circular n° 01/2021, serão cobertas as despesas tidas pelos participantes da pesquisa e dela decorrentes.

A pesquisadora se compromete a utilizar os dados provenientes deste estudo apenas para os fins descritos e a cumprir todas as diretrizes e normas éticas regulamentadoras descritas na Resolução CNS n° 466/12 e suas complementares.

Ao clicar no botão abaixo, o (a) senhor (a) concorda em participar da pesquisa nos termos apresentados deste TCLE. Caso não concorde em participar, apenas feche esta página no seu navegador.

( ) Declaro que concordo em participar da pesquisa.

\_\_\_\_\_  
Assinatura do responsável pela pesquisa

**Para participantes menores de 18 anos (crianças e adolescentes) ou pessoas com transtorno ou doença mental ou em situação de substancial diminuição em sua capacidade de decisão:**

Ciente e de acordo com o que foi anteriormente exposto, eu \_\_\_\_\_ CPF \_\_\_\_\_, responsável legal pelo (a) \_\_\_\_\_ autorizo sua participação no estudo intitulado “Conhecimento Indígena e a Universidade Federal do Oeste do Pará como Território Pluricultural Amazônico: ensinar e aprender com os Wai Wai”, desde que o (a) mesmo (a) aceite de forma livre e espontânea, e que possa retirar-se a qualquer momento.

Ciente e de acordo com o que foi anteriormente exposto, eu \_\_\_\_\_ estou de acordo em participar desta pesquisa acima descrita.

\_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2023.

\_\_\_\_\_  
Assinatura do participante (se possível)

\_\_\_\_\_  
Assinatura do responsável legal

\_\_\_\_\_  
Assinatura do responsável pela pesquisa

**Para participantes maiores de 18 anos:**

Ciente e de acordo com o que foi anteriormente exposto, eu \_\_\_\_\_ estou de acordo em participar da pesquisa intitulada “A Universidade Federal do Oeste do Pará como Laboratório Vivo de

Epistemologias Indígenas: ensinar e aprender com os Wai Wai”, de forma livre e espontânea, podendo retirar meu consentimento a qualquer momento.

\_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, de \_\_\_\_\_ de 2023.

\_\_\_\_\_  
Assinatura do responsável pela pesquisa

\_\_\_\_\_  
Assinatura do participante

## **APÊNDICE B – PLANO DE ACOMPANHAMENTO DAS DISCIPLINAS DA FORMAÇÃO ACADÊMICA INDÍGENA (FAIN)**

### **DESCRIÇÃO DO PLANO DE ACOMPANHAMENTO**

- ✓ Disciplina \_\_\_\_\_
- ✓ Professor (a) \_\_\_\_\_
- ✓ Semestre \_\_\_\_\_
- ✓ Código da turma \_\_\_\_\_
- ✓ Data \_\_\_\_\_
- ✓ Horário \_\_\_\_\_
- ✓ Sala \_\_\_\_\_
- ✓ Ementa \_\_\_\_\_

### **CATEGORIAS DE OBSERVAÇÃO E ANÁLISE**

- ✓ Categoria 1 – Acolhimento e inserção nas atividades;
- ✓ Categoria 2 – Interação professor (a) – discentes;
- ✓ Categoria 3 – Participação e manifestação de conhecimentos indígenas em diferentes momentos da aula;
- ✓ Categoria 4 – Interação discentes indígenas Wai Wai – discentes indígenas não Wai Wai;
- ✓ Categoria 5 – Diálogo conhecimentos formativos da Universidade e conhecimentos indígenas;
- ✓ Categoria 6 – Manifestação de conhecimentos dos Wai Wai.

### **PERCEPÇÕES E AVALIAÇÕES**

## **APÊNDICE C – ROTEIRO DE ENTREVISTA COM INDÍGENAS WAI WAI EGRESSOS DA UFOPA (2017-2023)**

**Pergunta 1:** Que motivo levou você a escolher o curso no qual se formou na Ufopa?

**Pergunta 2:** Qual era a sua expectativa quando ingressou na Ufopa e no curso no qual você se formou? Ela se efetivou? Justifique.

**Pergunta 3:** Você esperava que ao se formar na Ufopa poderia ajudar sua aldeia/comunidade? Em que sentido? Tem conseguido concretizar seus compromissos com a sua aldeia? Justifique.

**Pergunta 4:** Durante a sua vivência na universidade, do que mais sentia falta em relação ao que tinha na sua aldeia e não encontrou na universidade?

**Pergunta 5:** No período em que você estudou na Ufopa, conseguia perceber conhecimentos da sua cultura, dos costumes da sua tradição dentro na universidade? Quais? Pode exemplificar?

**Pergunta 6:** O que é conhecimento e saber para você? Quais saberes do seu povo você considera importantes? Você consegue fazer a diferença entre saber e conhecimento?

**Pergunta 7:** Você acha que é possível usar os saberes do povo Wai Wai no ensino na universidade: Se sim, diga como eles poderiam ser usados.

**Pergunta 8:** Você acha que os saberes do povo Wai Wai podem contribuir para o aprendizado dos discentes Wai Wai na universidade? Se sim, de que forma? Relate situações em que o conhecimento dos Wai Wai poderia ser usado na sala de aula da universidade.

**Pergunta 9:** De que forma o professor poderia usar os saberes do seu povo Wai Wai para ensinar os conteúdos do curso que você fez na Ufopa?

**Pergunta 10:** Você considera que os conhecimentos e saberes do seu povo Wai Wai são considerados Ciência? Por quê?

**Pergunta 11:** De que forma você acha que os conhecimentos e saberes do seu povo Wai Wai poderiam/poderão contribuir para o ensino e o aprendizado na universidade?

**Pergunta 12:** De modo geral, você considera que a Ufopa valoriza os saberes dos indígenas? Se sim, de que forma?

**Pergunta 13:** Que sugestões você daria para que a Ufopa valorize os saberes do povo Wai Wai?

**Pergunta 14:** Fale sobre a escolha do tema do seu TCC. Por que você escolheu esse tema? Você acha que foi importante registrar esse saber do povo Wai Wai através do seu TCC e deixar na universidade para o conhecimento acadêmico?

**Pergunta 15:** Com base na sua vivência na Ufopa durante a graduação, você acha que é possível construir uma educação inter e pluricultural na universidade a partir dos conhecimentos Wai Wai?

**APÊNDICE D – ROTEIRO DE ENTREVISTA COM DISCENTES QUE ATUARAM COMO MONITORES/BOLSISTAS DA FORMAÇÃO ACADÊMICA INDÍGENA (FAIN)**

1. Como foi o acolhimento dos docentes e discentes da Fain a você como monitor não indígena dessa formação que é somente para discentes indígenas?
2. Em qual disciplina da Fain você atuou como monitor? Sentiu-se preparado para sua monitoria nela? Justifique sua resposta.
3. Como monitor você percebeu diálogo e interação entre os saberes indígenas durante as atividades acadêmicas da sua monitoria na Fain, considerando que nessa formação tem indígenas de vários povos?
4. Como os saberes indígenas foram percebidos durante a sua atuação como monitor na Fain?
5. Qual a sua percepção em relação ao aprendizado dos discentes da Fain que não têm a língua portuguesa como língua materna? Você acha que eles conseguem entender o conteúdo das aulas?
6. Qual a sua percepção da relação entre professor e discentes durante as aulas da Fain em que você estava como monitor?
7. Qual a sua percepção sobre a relação entre discentes bilíngues e discentes não bilíngues? Você considera que a interação era boa? Justifique e exemplifique sua resposta.
8. Na sua opinião, existe diálogo entre os saberes indígenas e os saberes formais da universidade? Se existe, como esse diálogo ocorre? Exemplifique com situações na sala de aula.
9. Sobre os discentes Wai Wai, qual foi a sua percepção? Qual foi a sua impressão em relação à interação e ao aprendizado desses discentes durante as aulas na sala e em outras atividades fora da sala?
10. A partir da sua atuação como monitor, você tem alguma sugestão à Fain para melhorar essa formação e sua monitoria nela? Se sim, quais?

## APÊNDICE E – ROTEIRO DAS OFICINAS DE CONHECIMENTO WAI WAI GRAFISMO

- ✓ Data \_\_\_\_\_
- ✓ Horário \_\_\_\_\_
- ✓ Local \_\_\_\_\_
- ✓ Início \_\_\_\_\_
- ✓ Término \_\_\_\_\_

### Primeiro Momento – Planejamento e Organização

- ✓ Diálogo com a Coordenação do Centro Acadêmico Indígena da Calha Norte (Caican) e convite oficial aos discentes Wai Wai para participação nas oficinas;
- ✓ Convite oficial ao facilitador/ministrante da oficina;
- ✓ Organização do espaço e materiais necessários de acordo com a especificidade de cada oficina.

### Segundo Momento – Realização das Oficinas

- 1º Momento** – Acolhimento e coleta de informações (nome, curso, instituto, ano de ingresso na Ufopa);
- 2º Momento** – Leitura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE);
- 3º Momento** – Assinatura do TCLE e da lista de frequência;
- 4º Momento** – Diálogo interativo e *escutatória*: manifestação dos discentes Wai Wai sobre a vivência na Ufopa;
- 5º Momento** – Explicação teórica do facilitador/expositor sobre grafismo: seu significado, tipos de grafismos, suas funcionalidades.

### Pausa para Descanso e Lanche

- 6º Momento** – Retirada do material (tinta de jenipapo) para a pintura corporal;
- 7º Momento** – Pinturas corporais;
- 8º Momento** – Avaliação da oficina.

### Encerramento

## ARTESANATO

- ✓ Data \_\_\_\_\_
- ✓ Horário \_\_\_\_\_
- ✓ Local \_\_\_\_\_
- ✓ Início \_\_\_\_\_
- ✓ Término \_\_\_\_\_

### Primeiro Momento – Planejamento e Organização

- ✓ Diálogo com a Coordenação do Centro Acadêmico Indígena da Calha Norte (Caican) e convite oficial aos discentes Wai Wai para participação nas oficinas;
- ✓ Convite oficial ao facilitador/ministrante das oficinas;
- ✓ Organização do espaço e materiais necessários de acordo com a especificidade de cada oficina.

### Segundo Momento – Realização das Oficinas

- 1º Momento** – Acolhimento e coleta de informações (nome, curso, instituto, ano de ingresso na Ufopa);
- 2º Momento** – Leitura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE);
- 3º Momento** – Assinatura do TCLE e da lista de frequência;
- 4º Momento** – Diálogo interativo e *escutatória*: manifestação dos discentes Wai Wai sobre a vivência na Ufopa;
- 5º Momento** – Explicação teórica do facilitador/expositor sobre o artesanato Wai Wai: seu significado, tipos de grafismos, suas funcionalidades.

### Pausa para Descanso e Lanche

- 5º Momento** – Retirada do material (tinta de jenipapo) para a pintura corporal;
- 6º Momento** – Pinturas corporais;
- 7º Momento** – Avaliação da oficina.

### Encerramento

## **TAPOTA (PORTUGUÊS – WAI WAI)**

- ✓ Data \_\_\_\_\_
- ✓ Horário \_\_\_\_\_
- ✓ Local \_\_\_\_\_
- ✓ Início \_\_\_\_\_
- ✓ Término \_\_\_\_\_

### **Primeiro Momento – Planejamento e Organização**

- ✓ Diálogo com a Coordenação do Centro Acadêmico Indígena da Calha Norte (Caican) e convite oficial aos discentes Wai Wai para participação nas oficinas;
- ✓ Convite oficial ao facilitador/ministrante da oficina;
- ✓ Organização do espaço e materiais necessários de acordo com a especificidade de cada oficina.

### **Segundo Momento – Realização das Oficinas**

- 1º Momento** – Acolhimento e coleta de informações (nome, curso, instituto, ano de ingresso na Ufopa);
- 2º Momento** – Leitura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE);
- 3º Momento** – Assinatura do TCLE e da lista de frequência;
- 4º Momento** – Diálogo interativo e *escutatória*: manifestação dos discentes Wai Wai sobre a vivência na Ufopa;
- 5º Momento** – Explicação teórica do facilitador/expositor sobre a língua Wai Wai: seu significado, tipos de grafismos, suas funcionalidades.

### **Pausa para Descanso e Lanche**

- 6º Momento** – Organização da lista de palavras da língua Wai Wai para traduzir na língua portuguesa;
- 7º Momento** – Tradução das palavras do Wai Wai para português;
- 8º Momento** – Expressão (texto, frase e desenho) de como eles se sentem na Ufopa em relação à sua língua materna;
- 9º Momento** – Avaliação da oficina.

### **Encerramento**

**APÊNDICE F – DEMONSTRATIVO DE INGRESSO DOS WAI WAI NA UFOPA POR CAMPUS/UNIDADE/CURSO (2012-2024)**

<b>Campi Regionais da Ufopa</b>														
<b>Unidade</b>	<b>Curso</b>	<b>2012</b>	<b>2013</b>	<b>2014</b>	<b>2015</b>	<b>2016</b>	<b>2017</b>	<b>2018</b>	<b>2019</b>	<b>2020</b>	<b>2021</b>	<b>2022</b>	<b>2023</b>	<b>2024</b>
<b>CALE<sup>79</sup></b>	Administração													1
<b>COBI<sup>80</sup></b>	Pedagogia							2			1	1		
<b>CORI<sup>81</sup></b>	Ciências Biológicas				4	1		3	1	3	4	4	4	3
	Sistemas de Informação							3	1	3	4	4	4	3
	<b>Sub Total</b>				4	1		6	2	6	8	8	4	6
<b>Unidades Acadêmicas do Campus da Ufopa em Santarém</b>														
<b>IBEF<sup>82</sup></b>	Agronomia		1					1		1				
	Biotecnologia					1					1			
	Engenharia Florestal											1		
	Interdisciplinar em Ciências Agrárias				1						1	1		
	<b>Sub Total</b>		1		1	1					2	2		
<b>ICED<sup>83</sup></b>	Formação Interdisciplinar II	1												
	Geografia		1				1					1	1	
	História								1					
	Informática Educacional					1		1						1
	Letras - Português e Inglês		2			2						1		1
	Licenciatura Integrada em Biologia e Química		1	3	1	1								
	Licenciatura Integrada em História E Geografia		2	1										
	Licenciatura Integrada em Matemática e Física	1			1									

<sup>79</sup> Campus de Alenquer.

<sup>80</sup> Campus de Óbidos.

<sup>81</sup> Campus de Oriximiná.

<sup>82</sup> Instituto de Biodiversidade e Florestas.

<sup>83</sup> Instituto de Ciências da Educação.

	Pedagogia		2								1		2	
	Sub Total	2	8	4	2	4	1	1	1		1	2	3	2
<b>ICS<sup>84</sup></b>	Antropologia	1	1	1									1	
	Arqueologia	1		1	1	1						1	1	
	Direito	1	1										1	
	Gestão Pública e Desenvolvimento Regional							1						
	Sub Total	3	2	2	1	1		1				1	3	
<b>ICTA<sup>85</sup></b>	Ciências Biológicas											1		1
	Engenharia de Pesca										1	1		
	Interdisciplinar em Ciências e Tecnologia das Águas	2	1	2							1	1		1
	Sub Total	2	1	2							2	3		2
<b>IEG<sup>86</sup></b>	Ciência da Computação			1		1								1
	Ciências Atmosféricas						1							
	Engenharia Mecânica											1		
	Geologia					1								
	Interdisciplinar em Ciência e Tecnologia											1		
	Sub Total			1		2	1					2		1
<b>IFII<sup>87</sup></b>	Formação Interdisciplinar I	1												
	Interdisciplinar em Ciências Ambientais												1	
	Sub Total	1											1	
<b>ISCO<sup>88</sup></b>	Farmácia			1										1
	Interdisciplinar em Saúde			1		1	1	2			1	1		
	Sub Total			2		1	1	2			1	1		1

<sup>84</sup> Instituto de Ciências da Sociedade.

<sup>85</sup> Instituto de Ciências e Tecnologia das águas.

<sup>86</sup> Instituto de Engenharia e Geociências.

<sup>87</sup> Instituto de Formação Interdisciplinar e Intercultural.

<sup>88</sup> Instituto de Saúde Coletiva.

## APÊNDICE G – ÍNTEGRA DA ENTREVISTA COM EGRESSA WAI WAI DO CURSO DE SAÚDE COLETIVA DA UFOPA (2023)

**Pergunta 1:** Que motivo levou você a escolher o curso no qual se formou na Ufopa?

R= Escolhi o curso de Bacharelado Interdisciplinar em Saúde na Ufopa porque tinha o desejo de cursar Bacharelado em Saúde Coletiva. Ao fazer minha inscrição, percebi que havia a opção do Bacharelado Interdisciplinar em Saúde. Naquela época, percebi que apenas não indígenas estavam atuando na área da saúde indígena, o que me motivou ainda mais a me inscrever nesse curso.

Como indígena, senti a necessidade de me preparar para trabalhar na saúde indígena, visando ajudar os povos Wai Wai e contribuir para a melhoria das condições de saúde da minha comunidade. Acredito que ter profissionais da própria comunidade atuando na saúde é fundamental para compreender as especificidades culturais e as necessidades dos nossos povos.

**Pergunta 2:** Qual era a sua expectativa quando ingressou na Ufopa e no curso no qual você se formou? Ela se efetivou? Justifique.

R= Quando ingressei na Ufopa, minha expectativa era adquirir conhecimentos sólidos na área da saúde e desenvolver habilidades que me permitissem atuar efetivamente na saúde indígena. Esperava que o curso me proporcionasse uma formação abrangente e que pudesse me preparar para enfrentar os desafios da saúde na minha comunidade, os Wai Wai.

Com o passar do tempo, percebi que algumas de minhas expectativas se concretizaram. Tive acesso a um ensino de qualidade, com professores comprometidos e uma abordagem interdisciplinar que me ajudou a entender melhor a complexidade da saúde coletiva. Além disso, participei de projetos de extensão que me permitiram aplicar o que aprendi em situações reais, contribuindo para minha formação prática.

No entanto, enfrentei desafios, como a falta de representatividade indígena no corpo docente e a dificuldade de integrar saberes tradicionais no currículo. Isso me fez perceber que, embora tenha avançado em muitos aspectos, ainda há um longo caminho a percorrer para que a saúde indígena seja plenamente reconhecida e valorizada na academia.

Assim, minha expectativa de me tornar uma profissional capacitada para ajudar minha comunidade se efetivou em parte, mas continuo em busca de mais oportunidades para integrar e valorizar os saberes indígenas na saúde.

**Pergunta 3:** Você esperava que ao se formar na Ufopa poderia ajudar sua aldeia/comunidade? Em que sentido? Tem conseguido concretizar seus compromissos com a sua aldeia? Justifique.

R= Sim, ao me formar na Ufopa, esperava poder ajudar minha aldeia e minha comunidade de forma significativa. Minha intenção era utilizar os conhecimentos adquiridos para promover a saúde indígena, implementando práticas que respeitassem nossas tradições e cultura, além de melhorar o acesso a serviços de saúde adequados.

Desde a minha formatura, tenho buscado concretizar esses compromissos. Embora ainda não tenha trabalhado diretamente na área de saúde indígena, dediquei os últimos dois anos a estudar mais profundamente, cursando Saúde Coletiva na Ufopa. Atualmente, estou no mestrado na mesma instituição, o que tem enriquecido ainda mais minha formação.

Durante esse período acadêmico, envolvi-me em diversas atividades que me permitiram contribuir com minha comunidade. Realizei uma ação na CASAI (Casa de Apoio à Saúde Indígena) focada na saúde da mulher, onde pude aplicar conhecimentos teóricos na prática. Além disso, atuei como tradutora durante meus estágios na CASAI, facilitando a comunicação entre profissionais de saúde e as mulheres Wai Wai. Também tive a oportunidade de ser palestrante na CASAI, abordando temas relevantes para a saúde indígena. Essas experiências têm sido fundamentais para me preparar e me motivar a ajudar principalmente as mulheres Wai Wai, que enfrentam desafios específicos em relação à saúde. Embora ainda esteja em formação, sinto que cada passo dado até agora tem me aproximado do meu objetivo de promover a saúde e o bem-estar da minha comunidade.

**Pergunta 4:** Durante a sua vivência na universidade, do que mais sentia falta em relação ao que tinha na sua aldeia e não encontrou na universidade?

R= Durante minha vivência na universidade, senti falta de alguns aspectos fundamentais que eram parte da minha vida na aldeia. Um dos principais elementos que me fez falta foi o forte senso de comunidade e apoio mútuo que vivenciamos entre os membros da minha aldeia. Na aldeia, a solidariedade é uma prática diária, onde todos se ajudam em momentos de necessidade, e essa conexão é muito enriquecedora. Quando estudava na aldeia, eu não precisava de dinheiro para imprimir os papéis das atividades ou para a merenda na escola, tudo era oferecido gratuitamente. Na universidade, a realidade é diferente.

Aqui, enfrentei desafios financeiros que não tinha na aldeia. A necessidade de comprar materiais, pagar por impressões e até mesmo arcar com custos de alimentação durante o dia a dia acadêmico trouxe uma nova perspectiva sobre a vida estudantil. Essa diferença me fez valorizar ainda mais a simplicidade e a **generosidade da minha comunidade**.

Além disso, a **ausência desse apoio coletivo na** universidade me fez sentir um certo isolamento. Enquanto na aldeia todos estavam sempre prontos para ajudar, na universidade, muitas vezes, a competição e a individualidade prevalecem. Essa experiência me motivou a buscar formas de criar redes de apoio entre os estudantes, promovendo um ambiente mais colaborativo, similar ao que vivenciei na minha aldeia.

Além disso, a presença constante da minha cultura e das tradições Wai Wai, como as festividades, danças e rituais, era algo que me fazia sentir mais conectada às minhas raízes. Na universidade, embora haja diversidade cultural, senti que as tradições indígenas não eram tão valorizadas ou reconhecidas, o que gerou um certo desconforto.

Outro aspecto que senti falta foi a conexão com a natureza. Na aldeia, a relação com o meio ambiente é muito próxima e respeitosa. A vida acadêmica, por outro lado, muitas vezes se concentra em ambientes urbanos e fechados, o que me fez faltar a tranquilidade e a beleza do nosso território.

Essas ausências impactaram minha experiência universitária, mas também me motivaram a buscar formas de integrar e valorizar minha cultura, tanto na minha formação quanto nas minhas interações com outros estudantes.

**Pergunta 5:** No período em que você estudou na Ufopa, conseguia perceber conhecimentos da sua cultura, dos costumes da sua tradição dentro na universidade? Quais? Pode exemplificar?

R= Durante meu período na Ufopa, percebi que o reconhecimento da cultura Wai Wai é limitado, e muitas vezes, os conhecimentos e costumes da nossa tradição não são amplamente abordados. No entanto, em algumas ocasiões, consegui encontrar conexões que me lembraram da minha cultura. Por exemplo, participei de um evento acadêmico onde foram discutidos temas relacionados à saúde indígena. Embora o foco não fosse especificamente sobre a cultura Wai Wai, a discussão sobre práticas de saúde que respeitam as tradições indígenas me fez refletir sobre o que aprendi em minha aldeia. Essa experiência me proporcionou a oportunidade de compartilhar vivências e conhecimentos que são relevantes para a nossa comunidade.

Além disso, tive a sorte de contar com alguns professores que demonstraram interesse em aprender mais sobre a cultura indígena e a língua Wai Wai. Juntos, tivemos a oportunidade de desenvolver um dicionário em um aplicativo na língua Wai Wai, no qual participei como bolsista. Esse projeto não só ajudou a preservar nossa língua, mas também despertou o interesse de outros alunos e professores pela nossa cultura.

Essas experiências foram significativas para mim, pois mostraram que, mesmo em um ambiente onde a cultura Wai Wai não é amplamente reconhecida, é possível criar espaços de diálogo e valorização. Senti que, ao compartilhar nossas tradições e conhecimentos, contribuímos para uma maior compreensão e respeito pela diversidade cultural dentro da universidade. Essa troca de saberes é essencial para fortalecer nossa identidade e promover a inclusão de vozes indígenas no meio acadêmico.

**Pergunta 6:** O que é conhecimento e saber para você? Quais saberes do seu povo você considera importantes? Você consegue fazer a diferença entre saber e conhecimento?

R= Para mim, conhecimento refere-se às informações e habilidades que adquirimos através do estudo e da educação formal. É algo que pode ser encontrado em livros ou aulas. Por outro lado, saber está mais relacionado à experiência prática e à vivência do dia a dia. É o que aprendemos com nossas interações e tradições, muitas vezes transmitido de geração para geração.

Os **saberes** do meu povo, os Wai Wai, que considero importantes incluem as práticas de medicina tradicional, que utilizam ervas e remédios naturais para tratar doenças. Também valorizo o conhecimento sobre a caça e a pesca, que nos ensina a respeitar e conviver com a natureza. Além disso, as histórias e mitos da nossa cultura são fundamentais, pois transmitem valores e ensinamentos que moldam nossa identidade.

Sim, eu consigo fazer a diferença entre saber e conhecimento. O conhecimento é mais teórico e pode ser aprendido em um ambiente acadêmico, enquanto o saber é prático e está intimamente ligado à nossa cultura e experiências vividas.

**Pergunta 7:** Você acha que é possível usar os saberes do povo Wai Wai no ensino na universidade? Se sim, diga como eles poderiam ser usados.

R= Sim, acredito que é possível usar os saberes do povo Wai Wai no ensino na universidade. A integração desses saberes não só enriquece o currículo, mas também promove uma maior valorização da cultura indígena e proporciona uma educação mais inclusiva.

- a) Criar disciplinas que abordem a cultura, a história e as práticas tradicionais Wai Wai. Isso poderia incluir estudos sobre a medicina tradicional, a relação com a natureza e os sistemas de conhecimento indígena;
- b) Incorporar atividades práticas nas quais os alunos possam aprender sobre técnicas de artesanato, cultivo de plantas medicinais ou práticas de caça e pesca. Isso permite que os estudantes experimentem e vivenciem os saberes de forma direta;

- c) Convidar líderes e anciãos da comunidade Wai Wai para compartilhar suas experiências e conhecimentos em palestras ou seminários. Isso proporciona um espaço de diálogo e aprendizado mútuo;
- d) Incentivar os alunos a desenvolverem projetos de pesquisa que explorem os saberes Wai Wai, como a documentação de práticas tradicionais ou a análise de como esses saberes podem ser aplicados em contextos contemporâneos;
- e) Integrar os saberes Wai Wai em diferentes áreas do conhecimento, como ciências sociais, biologia e saúde, para mostrar a relevância desses saberes em diversas disciplinas.

Essas abordagens não apenas ajudam a preservar e valorizar a cultura Wai Wai, mas também enriquecem a formação acadêmica dos estudantes, promovendo uma educação mais diversificada e respeitosa.

**Pergunta 8:** Você acha que os saberes do povo Wai Wai podem contribuir para o aprendizado dos discentes Wai Wai na universidade? Se sim, de que forma? Relate situações em que o conhecimento dos Wai Wai poderia ser usado na sala de aula da universidade.

Sim, acredito que os saberes do povo Wai Wai podem contribuir significativamente para o aprendizado dos discentes Wai Wai na universidade. Incorporar esses saberes não só fortalece a identidade cultural dos estudantes, mas também enriquece o ambiente acadêmico, promovendo uma perspectiva mais ampla e diversificada.

- a) O reconhecimento e a valorização dos saberes Wai Wai ajudam os estudantes a se sentirem mais conectados com suas raízes. Isso pode aumentar a motivação e o engajamento nas atividades acadêmicas;
- b) O conhecimento sobre plantas medicinais e práticas de sustentabilidade pode ser utilizado em cursos de biologia, saúde e meio ambiente. Por exemplo, os alunos poderiam realizar estudos de caso sobre a eficácia de ervas tradicionais em comparação com medicamentos convencionais;
- c) A utilização de histórias e mitos Wai Wai pode ser uma ferramenta poderosa em disciplinas de ciências sociais ou literatura. Essas narrativas podem ajudar a ilustrar conceitos complexos e promover discussões sobre valores e ética;
- d) Os discentes poderiam desenvolver projetos que integrem saberes tradicionais com conhecimentos acadêmicos. Por exemplo, um projeto sobre técnicas de cultivo sustentável que combine práticas tradicionais Wai Wai com métodos modernos de agricultura;

- e) Realizar oficinas onde os alunos possam aprender técnicas de artesanato ou culinária tradicional. Essas atividades práticas não apenas transmitem conhecimento, mas também fortalecem laços comunitários e promovem a troca cultural;
- f) Em uma aula de biologia, os estudantes poderiam discutir a importância da biodiversidade na floresta amazônica e, em seguida, ouvir um ancião Wai Wai que compartilha seu conhecimento sobre como determinadas plantas são utilizadas na medicina tradicional. Isso cria uma conexão direta entre teoria e prática, enriquecendo a experiência de aprendizado.

**Pergunta 9:** De que forma o professor poderia usar os saberes do seu povo Wai Wai para ensinar os conteúdos do curso que você fez na Ufopa?

R= O professor pode utilizar os saberes do povo Wai Wai de diversas maneiras para enriquecer o ensino dos conteúdos do curso que fez na Ufopa. A integração desses saberes não apenas valoriza a cultura indígena, mas também proporciona uma abordagem mais prática e contextualizada ao aprendizado.

- a) O professor pode apresentar estudos de caso que envolvam práticas tradicionais Wai Wai, como o uso de plantas medicinais. Isso pode ser especialmente relevante em cursos de biologia ou saúde, onde os alunos podem comparar as práticas tradicionais com a medicina moderna;
- b) Em disciplinas relacionadas ao meio ambiente ou ciências sociais, o professor pode organizar atividades práticas, como oficinas de cultivo de plantas. Os alunos poderiam aprender sobre técnicas agrícolas tradicionais e sua importância para a sustentabilidade;
- c) Convidar líderes da comunidade Wai Wai para compartilhar seus conhecimentos em aulas, ou convidar um aluno ou aluna Wai Wai que já se formou na área. Isso não apenas enriquece o conteúdo, mas também proporciona uma experiência de aprendizado direta e significativa;
- d) Incentivar os alunos a desenvolverem projetos que integrem saberes tradicionais com conhecimentos acadêmicos. Por exemplo, um projeto sobre a importância da biodiversidade na cultura Wai Wai, que poderia envolver pesquisa de campo e entrevistas com membros da comunidade;
- e) O professor pode promover discussões sobre a relação entre os saberes Wai Wai e temas contemporâneos, como mudanças climáticas e conservação ambiental. Isso ajuda os alunos a entenderem a relevância desses saberes no mundo atual.

**Pergunta 10:** Você considera que os conhecimentos e saberes do seu povo Wai Wai são considerados Ciência? Por quê?

R= Sim, considero que os conhecimentos e saberes do povo Wai Wai podem ser considerados ciência, embora muitas vezes sejam vistos sob uma perspectiva diferente da ciência ocidental. Essa consideração se baseia em alguns pontos importantes:

- a) Os saberes Wai Wai são resultado de observações cuidadosas da natureza e da experiência acumulada ao longo de gerações. Eles envolvem práticas de manejo sustentável, uso de plantas medicinais e conhecimento sobre ecologia local, que são fundamentais para a sobrevivência e bem-estar da comunidade;
- b) Os conhecimentos Wai Wai abordam a interconexão entre seres humanos e o meio ambiente. Isso se alinha com áreas da ciência contemporânea que estudam a sustentabilidade e a conservação, mostrando que esses saberes têm relevância científica;
- c) Reconhecer os saberes do povo Wai Wai como ciência também implica valorizar a diversidade de conhecimentos. A ciência não é uma única narrativa, mas um conjunto de saberes que se complementam e se enriquecem mutuamente.

Em suma, os conhecimentos e saberes do povo Wai Wai são uma forma de ciência que deve ser respeitada e valorizada, pois trazem uma compreensão profunda do mundo natural e das relações humanas com o meio ambiente.

**Pergunta 11:** De que forma você acha que os conhecimentos e saberes do seu povo Wai Wai poderiam/poderão contribuir para o ensino e o aprendizado na universidade?

R= Os conhecimentos e saberes do povo Wai Wai podem contribuir de maneira significativa para o ensino e o aprendizado na universidade de várias formas:

- a) A inclusão dos saberes Wai Wai no currículo acadêmico promove a valorização da diversidade cultural, permitindo que os alunos compreendam e respeitem diferentes formas de conhecimento. Isso enriquece o ambiente de aprendizado e incentiva uma perspectiva mais ampla sobre os temas abordados;
- b) Os saberes tradicionais dos Wai Wai podem ser integrados em diversas disciplinas, como Biologia, Ecologia, Antropologia e Ciências Sociais. Por exemplo, o estudo de práticas de manejo sustentável pode ser incorporado em cursos de meio ambiente, mostrando a importância do conhecimento indígena na conservação da biodiversidade;
- c) Os conhecimentos Wai Wai, que muitas vezes envolvem práticas e experiências diretas, podem ser utilizados para desenvolver métodos de ensino mais práticos e

participativos. Atividades como oficinas de cultivo, coleta de plantas medicinais ou artesanato tradicional podem proporcionar uma aprendizagem mais significativa e envolvente;

- d) A universidade pode colaborar com a comunidade Wai Wai em projetos de pesquisa e extensão, onde os alunos tenham a oportunidade de aplicar seus conhecimentos em contextos reais. Isso não apenas beneficia a comunidade, mas também proporciona aos alunos uma experiência prática valiosa;
- e) A inclusão dos saberes Wai Wai no ensino universitário pode estimular discussões críticas sobre questões contemporâneas, como direitos indígenas, sustentabilidade e mudanças climáticas. Isso ajuda os alunos a desenvolverem um pensamento crítico e a compreenderem a importância de integrar diferentes perspectivas na busca por soluções.

**Pergunta 12:** De modo geral, você considera que a Ufopa valoriza os saberes dos indígenas? Se sim, de que forma?

R= Sim, considero que a Ufopa valoriza os saberes dos indígenas, e essa valorização se manifesta de várias maneiras:

- a) A Ufopa tem buscado construir um currículo que inclua conteúdos relacionados aos saberes e culturas indígenas. Isso se reflete na oferta de disciplinas que abordam a história, a cultura e os conhecimentos tradicionais das comunidades indígenas da região;
- b) A universidade desenvolve programas de extensão que promovem a interação entre a comunidade acadêmica e as comunidades indígenas. Essas iniciativas permitem que os alunos participem de projetos que respeitam e valorizam os saberes locais, promovendo um aprendizado prático e contextualizado;
- c) A Ufopa incentiva a pesquisa que envolve os saberes indígenas, resultando em publicações e estudos que reconhecem e documentam esses conhecimentos. Isso não apenas contribui para a academia, mas também para a preservação da cultura indígena;
- d) A realização de eventos, seminários e palestras que discutem a temática indígena é uma forma de promover o diálogo e a troca de conhecimentos. Essas atividades permitem que os saberes indígenas sejam compartilhados e respeitados dentro da comunidade acadêmica.

**Pergunta 13:** Que sugestões você daria para que a Ufopa valorize os saberes do povo Wai Wai?

R= Para que a Ufopa valorize os saberes do povo Wai Wai, eu daria as seguintes sugestões.

- a) Criar disciplinas que ensinem sobre a cultura e os conhecimentos do povo Wai Wai. Isso ajudaria todos os alunos a aprenderem mais sobre esses saberes;
- b) Trazer anciãos e líderes Wai Wai para dar palestras na universidade. Isso permitiria que os alunos escutem diretamente quem vive e conhece esses saberes;
- c) Desenvolver projetos de pesquisa e extensão que envolvam a comunidade Wai Wai. Assim, os alunos podem aprender fazendo e ajudando a comunidade ao mesmo tempo;
- d) Oferecer mais apoio e bolsas para estudantes Wai Wai. Isso ajudaria a aumentar a presença deles na universidade e a valorizar suas culturas;
- e) Organizar eventos que celebrem a cultura Wai Wai, como feiras, exposições e apresentações. Isso ajudaria a mostrar a riqueza de seus saberes para toda a comunidade acadêmica;
- f) Estabelecer grupos de conversa onde estudantes e membros da comunidade Wai Wai possam trocar ideias e experiências. Isso fortaleceria a relação entre a universidade e o povo Wai Wai.

**Pergunta 14:** o tema do seu TCC foi **“O ACESSO DOS INDÍGENAS AOS SERVIÇOS PÚBLICOS DE SAÚDE NO BRASIL NOS ÚLTIMOS 20 ANOS: UMA REVISÃO INTEGRATIVA DA LITERATURA”**. Por que você escolheu esse tema? Você acha que foi importante registrar esse saber do povo Wai Wai através do seu TCC e deixar na universidade para o conhecimento acadêmico?

R= Escolhi o tema **“O acesso dos indígenas aos serviços públicos de saúde no Brasil nos últimos 20 anos”** porque acredito que a saúde é um direito fundamental e que as comunidades indígenas enfrentam muitos desafios para acessá-la. O estudo desenvolvido foi uma forma de dar visibilidade a todos os povos indígenas, em especial à minha comunidade, os Wai Wai. Com ele, quis mostrar algumas das dificuldades que os indígenas enfrentam para ter acesso aos serviços de saúde pública, algo que para muitas pessoas é bem mais fácil.

Através da defesa e publicação da minha pesquisa, busco ajudar os povos indígenas, principalmente o meu povo, os Wai Wai, e assim, de alguma forma, minimizar essas dificuldades. Esse tema me interessou porque é importante entender como as políticas de saúde têm afetado a vida dos indígenas e como podemos melhorar essa situação.

Registrar o saber do povo Wai Wai através do meu TCC é muito importante. Ao documentar as dificuldades e experiências desse povo, estou contribuindo para que a

universidade e a sociedade conheçam melhor a realidade deles. Isso pode ajudar a promover mudanças nas políticas públicas e garantir que os direitos dos indígenas sejam respeitados.

Além disso, deixar esse conhecimento na universidade é uma forma de valorizar a cultura e os saberes do povo Wai Wai. Espero que meu trabalho inspire outros estudantes e pesquisadores a continuarem estudando sobre a saúde indígena e a importância de ouvir as vozes das comunidades.

**Pergunta 15:** “A educação intercultural é fundamentalmente uma atitude e um comportamento relativo ao tipo de relações que ocorrem entre as culturas que convivem em um ambiente determinado”. Com base na sua vivência na Ufopa durante a graduação, você acha que é possível construir uma educação inter e pluricultural na universidade a partir dos saberes Wai Wai?

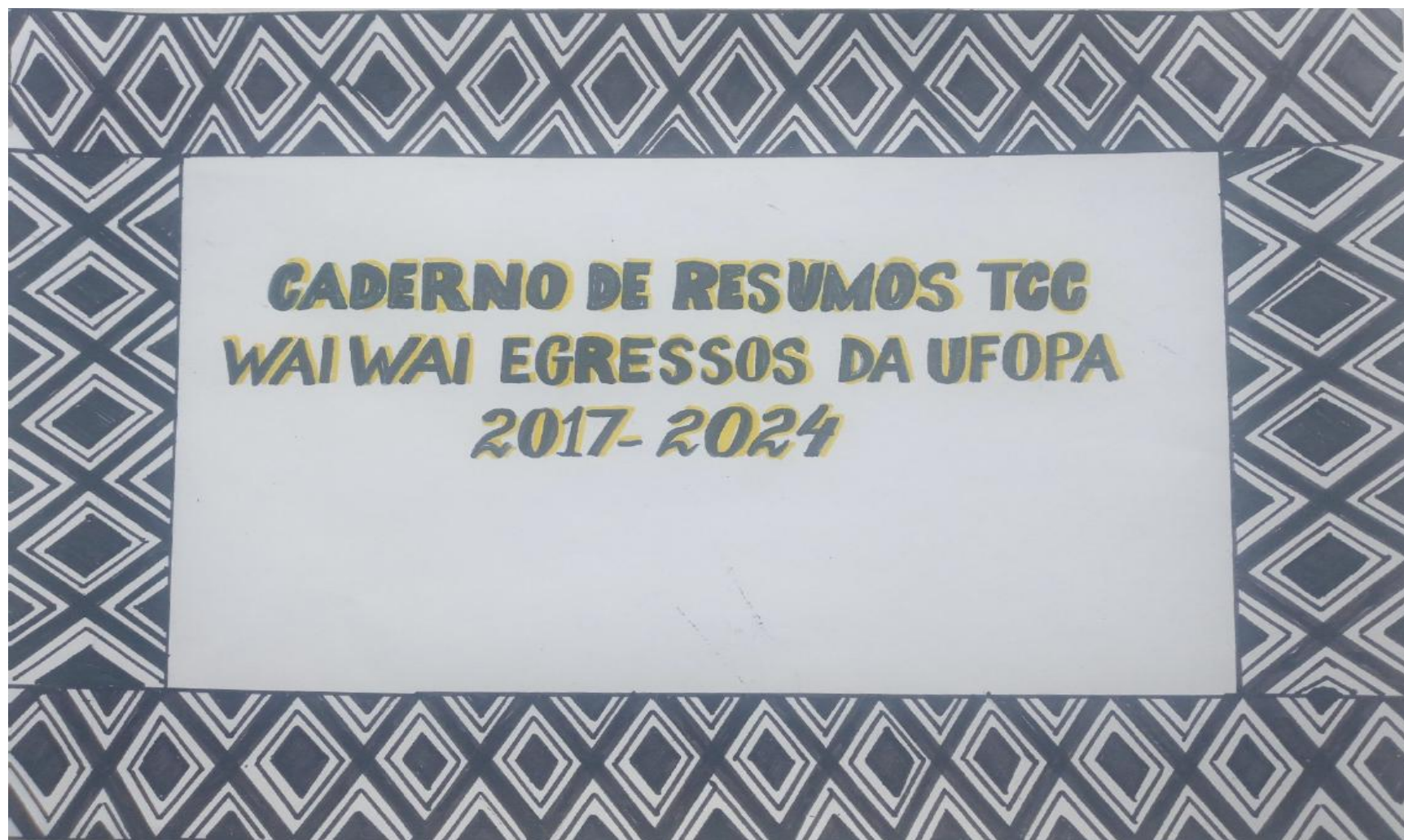
R= Sim, acredito que é possível construir uma educação inter e pluricultural na Ufopa a partir dos saberes Wai Wai. Durante minha vivência na universidade, percebi que a diversidade cultural é uma riqueza que pode enriquecer o ambiente acadêmico.

Aqui estão algumas razões pelas quais essa construção é viável:

- a) Os saberes Wai Wai têm muito a ensinar sobre sustentabilidade, medicina tradicional e modos de vida. Integrar esses conhecimentos ao currículo pode enriquecer a formação dos alunos;
- b) A educação intercultural promove o diálogo entre diferentes culturas. Ao incluir os Wai Wai, podemos criar um espaço onde todos aprendem uns com os outros, respeitando e valorizando as diferenças;
- c) Convidar membros da comunidade Wai Wai para compartilhar suas experiências e conhecimentos na universidade pode fortalecer essa relação. Isso não apenas enriquece o aprendizado dos estudantes, mas também valoriza a cultura Wai Wai;
- d) Desenvolver projetos que envolvam tanto alunos quanto a comunidade Wai Wai pode promover uma aprendizagem mais significativa. Esses projetos podem abordar temas como saúde, meio ambiente e cultura;
- e) Criar espaços onde alunos e professores possam refletir sobre a importância da diversidade cultural na educação é fundamental. Isso ajuda a construir uma mentalidade mais inclusiva e respeitosa.

Acredito que, com vontade e comprometimento, a Ufopa pode se tornar um exemplo de educação intercultural, onde os saberes Wai Wai e de outras culturas sejam reconhecidos e valorizados. Essa construção não só beneficia os estudantes, mas também a sociedade como um todo, promovendo maior respeito e compreensão entre as diferentes culturas.

**APÊNDICE H – CADERNO DE RESUMOS DOS TCCS DOS WAI WAI EGRESSOS DA UFOPA (2017-2024)**



## APRESENTAÇÃO

A ideia de criarmos um caderno com os resumos de alguns TCCs defendidos pelos discentes Wai Wai que concluíram cursos de graduação na Ufopa, no período de 2017 a 2024, tem como objetivo difundir os conhecimentos e saberes dos Wai Wai registrados por meio de suas pesquisas. Eles são importantes fontes bibliográficas que retratam dimensões da cultura, dos conhecimentos e dos saberes Wai Wai.

A estrutura de apresentação dos resumos está dividida em três colunas. No lado esquerdo estão os resumos escritos na língua portuguesa. No meio da página encontram-se os que foram traduzidos na língua Wai Wai, isto é, os que foram traduzidos para a língua materna. Na última coluna consta a biografia<sup>89</sup> de alguns autores.

Os resumos seguem a cronologia da época da defesa. Neles são destacados: título do trabalho, ano e autoria. Em alguns TCCs os resumos foram traduzidos por eles para três línguas: português: inglês e Wai Wai, outros foram traduzidos apenas em português e inglês.

A tradução da palavra “resumo” na língua Wai Wai aparece grafada de formas diferentes, pois essa palavra não tem tradução no dicionário da língua Wai Wai, logo esses egressos utilizaram aproximações linguísticas, como *Inarecixapu eekatimtopo*, por exemplo, para traduzir os resumos das suas pesquisas também na língua Wai Wai.

As palavras-chave também apresentam variações na escrita. Lembremos que os Wai Wai são um coletivo resultante da fusão de vários povos e formado a partir do contato com os missionários americanos. A influência e a assimilação da língua desses povos estão presentes no dicionário linguístico dos Wai Wai<sup>90</sup>, além do contato também com a língua portuguesa, que, de certa forma, interferiu/interfere na fala e na escrita dos Wai Wai, como, por exemplo, o uso da vogal “i”, que não era usada na língua Wai Wai, mas sim o “y”.

Ao todo são 30 resumos de trabalhos que estavam disponíveis no repositório da biblioteca da Ufopa, acessados no período de 2023 a 2024. Esses trabalhos destacaram os saberes, os conhecimentos e a cultura Wai Wai. As fotos que aparecem em alguns resumos foram retiradas das capas desses TCCs. Em função dos temas das pesquisas, nem todos os trabalhos têm imagens em sua capa.

Convido-os a visitar esses resumos e buscar a leitura completa dos TCCs, que se encontram disponíveis no endereço eletrônico: <https://repositorio.ufopa.edu.br/jspui/>.

Desejo boa leitura! **Terezinha do Socorro Lira Pereira**


---

<sup>89</sup> As biografias e as imagens foram encaminhadas pelos autores, que autorizaram sua publicação nesta Tese de Doutorado em Educação na Amazônia, no âmbito do PGEDA/Educanorte- Pólo Santarém (Ufopa).

<sup>90</sup> Disponível em: <https://dicionario.pawana.com.br/>.


**LEVANTAMENTO ETNOARQUEOLÓGICO SOBRE A CERÂMICA KONDURI E OCUPAÇÃO DOS WAI WAI NA REGIÃO DA TERRA INDÍGENA TROMBETAS-MAPUERA (PARÁ, BRASIL)**

**Autoria:** Jaime Xamen Wai Wai (Arqueologia/Ufopa/2017)

<b>Resumo</b>	<b><i>Ekatĩmto</i></b>	<b>Biografia do Autor</b>
<p>Esse trabalho tem como objetivo interpretar os vestígios arqueológicos cerâmicos, denominados de Konduri (Hilbert, 1955), que ocorrem no rio Mapuera, afluente do Rio Trombetas, e se situa na Terra Indígena Trombetas-Mapuera. Além disso, foi feito um levantamento etnoarqueológico de duas aldeias desta mesma terra indígena, Inajá e Mapuera. A metodologia deste trabalho buscou entender junto com os diversos grupos que compõem os Wai Wai, a relação da ancestralidade Wai Wai, e como nossos grupos viviam em seu tempo. Além, da história dos ancestrais, precisa ser entendida a história do contato de verdade que ocorria com os espíritos do mato e de animais, de acordo com moradores anciões Wai Wai hoje que moram no rio Mapuera.</p> <p><b>Palavras-chave:</b> Levantamento Etnoarqueológico, Terra Indígena Trombetas- Mapuera, História Wai Wai.</p>	<p>Sem tradução na língua Wai Wai.</p>	 <p>O arqueólogo Jaime Xamen Wai Wai nasceu na aldeia Mapuera localizada na Terra Indígena Trombetas-Mapuera no estado do Pará. É filho de Renato Poriciwi Wai Wai e Lea Wahciki Wai Wai. É falante da língua Wai Wai. Estudou o ensino fundamental na aldeia Mapuera e o ensino médio na cidade de Oriximiná (PA). Em 2017 concluiu o curso de arqueologia na Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa). Em 2022 concluiu o mestrado em antropologia social na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Em 2025 ingressou no doutorado em antropologia social também na UFMG.</p>



(Jaime Xamen Wai Wai, 2017)

<b>A MUDANÇA NO RITUAL DO POVO WAI WAI</b>		
<b>Autoria:</b> Walter Powci Wai Wai (Antropologia/Ufopa/2017)		
<b>Resumo</b>	<b>Ekatĩmto</b>	<b>Biografia do Autor</b>
<p>Este trabalho trata sobre a mudança de ritual dos povos waiwai. Em outras palavras, o abandono de práticas culturais que há séculos era realizado. As práticas xamânicas que Ewká realizava foram abandonadas, pois os espíritos de kworokyam, yamo e xorwiko foram transformados pelos missionários em Satanás. As bebidas fermentadas passaram a ser proibidas na aldeia Kanaxen, interrompendo alguns rituais onde eram consumidas. Hoje em Mapuera a proibição a bebidas e os antigos rituais continuam sendo regra.</p> <p><b>Palavras-chave:</b> waiwai, ritual, mudança.</p>	<p>Taa, pahxa waiwai komo yehtoponho pokono karita. Ewká yaskomo (xamã) me chtoponhĩrĩ. Waiwai komo pahxan pen me cexitaw yaskomo me cehtopo komo poko kworokyam, yamo, xorwiko, pucukwa ero poko manatkenhe pahxa Kanaxen tho po cexitaw so. Orotó takĩ nayĩ ero exihra Mapuera ewto po. Tahsipinkaxi (abandonado) takĩ nay ero tho.</p> <p><i>Tapota-tĩpĩrĩ:</i> waiwai, “ritual”, etaknamatopo.</p>	<div style="text-align: center;">  </div> <p>O Antropólogo Walter Powci Wai Wai nasceu na aldeia Mapuera localizada na Terra Indígena Trombetas-Mapuera no estado do Pará. É filho de Yaxikma Wai Wai e Wosikra Wai Wai. É falante da língua Wai Wai. Estudou o ensino fundamental na aldeia Mapuera e o ensino médio na cidade de Oriximiná (PA). Em 2017, concluiu o curso de antropologia na Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa).</p>



**IMAGEM 5: RITUAL DO YAMO**  
 Fonte: Arquivo - Missão Evangélica da Amazônia (por volta de 1950)

(Walter Powci Wai Wai, 2017)

## UMA DESCRIÇÃO ETNOGRÁFICA SOBRE OS INSTRUMENTOS MUSICAIS WAI WAI RAATÍ

Autoria: Roque Yaxikma Wai Wai (Antropologia/Ufopa/2018)

Resumo	Ekatĩmto	Biografia do Autor
<p>Este trabalho trata sobre a Flauta Wai Wai. A forma de uso das flautas pelos Wai Wai da aldeia Mapuera a partir do olhar de um estudante indígena. Apresento as formas como são feitas as flautas, quais materiais utilizaram para fazer os furos, quem pode tocar quem não pode e as diferentes melodias e experiências musicais dos velhos. Isso demonstra como era antes entre meu povo. Como eles utilizaram os tipos de furos dos ossos e bambu outros tipos de instrumentos musicais. São várias etnias, muitas línguas atualmente. Falantes de uma língua tronco caribe. Fazem parte de uma família linguística indígena às línguas caribes são relativamente próximas entre si. Os indígenas Wai Wai falavam bem próximos a outras línguas como <i>Xerew</i>, <i>Katwena</i>, <i>Ciroyo</i>, <i>Cikyana</i>, <i>Pixkarana</i>, <i>Xowyana</i>, <i>Karapawyana</i>, <i>Wapixana</i>, etc. Os povos Wai Wai foram evangelizados pelos missionários Americanos. Mawayana é outra família linguística falante Arawak, outro tronco bem diferente do Caribe. Eles se localizam nas aldeias Mapuera, da terra Indígena Trombetas-Mapuera.</p> <p>Anteriormente esses povos tinham casamentos em várias formas e outros roubavam as mulheres, enfeitavam com flauta <i>raatĩ</i>. Nas visitas pacíficas, realizavam casamentos interétnicos, por isso também outras pessoas casavam com três mulheres. A descrição dos usos da flauta Wai Wai é importante para a memória e a vida dos nossos povos. Por isso quero mostrar para as pessoas que não sabem como são as sociedades indígenas, dentro e fora da universidade.</p> <p><b>Palavras-chave:</b> Flautas. Wai Wai. Materiais. Usos. Música.</p>	<p>On karita nĩmto powa Wai Wai ratĩn yehtopo poko. Wai Wai komo ya poko ehtopo raatĩ Mapuera pono komo ya cechamhokaxmu cewĩne incu nĩrĩrĩ nenĩrĩ toxarone. Wekatĩmyasĩ ahcewa cixapu kyam mĩkro ha raatĩ kacho, ahceway komo ke kyam xawa cisom me nay ha awkacho komo, onoke komo nĩyorketu onoke way komo iyorkara natu, anarmepam komo ratĩn yĩhtĩnoĩne komo wanorĩ pooco komo ya. Ero ñenpe on wara xatkeĩne opoyeno pen komo kacho. Ahcewa noxamro nĩratkeĩne awkacho komo ha iyochĩrĩ yawkacho, xari marha anarĩ komo rma tĩyorkamu me cehsom komo. Merponopĩn yanan komo yakeno tapotarĩ me marha natu oroto karibi yarone me tĩmto potaxkmu komo marha erore me tĩmto potaxkmu marha mĩkyam itoreno me tĩmto potaxkmu mĩkyam. Wai Wai komo tapotarĩ nai anarĩ komo taporĩ yawxari <i>Xerew</i>, <i>Katwena</i>, <i>Ciroyo</i>, <i>Cikyana</i>, <i>Pixkarana</i>, <i>Xowyana</i>, <i>Karapawyana</i>, <i>Wapixana</i>, etc. Wai Wai komo ñehce kaan yanan me cisom me paranakarĩ komo yanan komo yanme. Mawayana reha mĩkro anarĩ tapotarĩ yarone me tĩmto potaxkmu arawak yaro anarĩ me ro makĩ caribe tapotarĩ warahra, natu ewton komo ciso ewto Makwera po, índio rowon yaw cehsom Trombetas-Mapuera yaw. Pahxa ka moxamu nĩpiwatkeĩne anarmepaso makĩ haka anarĩ komo ñeĩnepanmekyatkeĩne woxam pen, nenpamnoetkeĩne marha raatĩ ke. Mokyataw so anarĩ ewto pono komo eroway komo marha nĩpiwatkeĩne anarĩ yanan yakro eroke marha anarĩ komo nĩpiwatkeĩne yake so. On warai yekatĩmto raatĩ yehtopo amna yanan komo ya nasĩ kirwahe ro makĩ. Eroke wekatĩmyasĩ camkĩno</p>	<div style="text-align: center;">  </div> <p>O antropólogo Roque Yaxikma Wai Wai nasceu na aldeia <i>Pomkuru localizada</i> acima da aldeia Mapuera, na Terra Indígena Trombetas-Mapuera, no estado do Pará. É filho de Roquinaldo Yaxikma Mawayana e Telma Wosikra Wai Wai. Estudou o ensino fundamental e médio na Aldeia Mapuera. Em 2018 concluiu o curso de antropologia na Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa). Em 2022 concluiu o mestrado em antropologia social na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Em 2024 ingressou no doutorado em antropologia social também na UFMG.</p>

	<p>komo ya índio komo yehtopo poko, universidade yawu marha anarî komo yaw marha erowa makî.</p> <p><b>Tapota-yahruru:</b> Raatî. Wai Wai. Cisom. Cehsom. Waano.</p>	
--	--	--



**Imagem 13:** Kawaña tocando flauta de osso de veado na casa da professora Foto: tirado na cidade Roque Wai Wai 2017

(Roque Yaxikma Wai Wai, 2018)

**A AVALIAÇÃO DA APRENDIZAGEM ESCOLAR DE INDÍGENAS POR PROFESSORES NÃO INDÍGENAS: UM ESTUDO DE CASO NA ESCOLA INDÍGENA WAI WAI**

**Autoria:** Nilson Newsinu Wai Wai (Pedagogia/Ufopa/2018)

<b>Resumo</b>	<b><i>Ekaĩmto</i></b>	<b>Biografia do Autor</b>
<p>O referido Trabalho de Conclusão de Curso é uma pesquisa sobre a avaliação da aprendizagem escolar de indígenas por professores não indígenas. Estudamos o caso da Escola Indígena de Ensino Fundamental Wai Wai da terra indígena de Trombetas- Mapuera. O objetivo geral foi o de examinar as possibilidades de professores não indígenas avaliar alunos indígenas de modo satisfatório. Como objetivos específicos consideramos: compreender as relações entre a comunidade, escola e processos avaliativos na Mapuera; identificar as formações dos agentes educacionais da escola na comunidade dimensionando sua adequação e seus processos avaliativos; analisar os impactos dos processos avaliativos na formação dos alunos indígenas no processo ensino/aprendizagem. Para enfrentar estes objetivos realizamos uma pesquisa bibliográfica e de campo. A primeira envolveu compreender o significado de avaliação em teóricos que se debruçaram sobre o tema e documentos como o Projeto Político Pedagógico da escola pesquisada e o Referencial Curricular para Escolas Indígenas. O campo envolveu abordagem qualitativa e enfoque exploratório baseado na história oral. Identificamos que, apesar de a escola não ser um produto cultural dos povos indígenas, eles apropriaram-se dela. Através dela fortalecem seus próprios saberes e acessam o saber da sociedade dominante. Porém, com relação aos processos avaliativos de alunos indígenas por professores não-indígenas constatamos que a diferença de língua, de cultura e de temporalidade são os maiores empecilhos para que as avaliações da aprendizagem ocorram de modo satisfatório. As alternativas</p>	<p>Sem tradução na língua Wai Wai.</p>	<div data-bbox="1046 405 1422 797" data-label="Image"> </div> <p>O pedagogo Nilson Newsinu Wai Wai nasceu na aldeia Mapuera, localizada na Terra Indígena Trombetas-Mapuera no estado do Pará. É filho de Ronaldo Francisco da Silva e Rosália Taana Wai Wai. E falante da língua Wai Wai. Estudou o ensino fundamental e médio na aldeia Mapuera. Em 2018 se formou em Pedagogia na Universidade Federal do este do Pará (Ufopa). Exerce a função de professor.</p>

<p>colhidas envolvem a utilização da oralidade, desenhos, músicas, observações e trabalhos em grupo nos processos avaliativos de indígenas.</p> <p><b>Palavras-chave:</b> Educação Indígena Intercultural; Avaliação; Aprendizagem; Professor não-indígena; Aluno Indígena.</p>		
---	--	--

**A HISTÓRIA CULTURAL DO POVO WAI WAI DA AMAZÔNIA BRASILEIRA CONTADA ATRAVÉS DAS NARRATIVAS ORAIS**

**Autoria:** Genésio Xeenes Wai Wai (Letras/Ufopa/2018)

<b>Resumo</b>	<b><i>Ekatîmto</i></b>	<b>Biografia do Autor</b>
<p>Esta Pesquisa tem como objetivo principal conhecer a importância da história cultural do Povo Wai Wai da Amazônia brasileira contada através de suas Narrativas Oraís. Assim, temos como objetivos específicos, explorar o contexto histórico e cultural dos mitos do Povo Wai Wai através das narrativas orais; mostrar através das narrativas orais as principais lendas do Povo Wai Wai e descrever o comportamento social do Povo Wai Wai mediante aos avanços da sociedade moderna. Assim, a partir deste trabalho se buscar responder as questões norteadoras da pesquisa realizada, que são: de que forma a religião cristã influenciou o desenvolvimento da cultura Wai Wai?; como também, com a chegada de uma doutrina religiosa, foram impostas proibições culturais?; e como são representadas as tradições culturais da Etnia, a partir da saída dos missionários da aldeia? Nesse sentido, o trabalho mostrará o Povo Wai Wai e sua história no Brasil e suas tradições; também, se discorrerá sobre os Missionários Norte Americanos e a Etnia Wai Wai. Abordaremos o Resgate da Mitologia Wai Wai através das Narrativas Oraís; também, sobre os Mitos contados pelas Narrativas Oraís do Povo Wai Wai; falaremos sobre as lendas Wai Wai descritas através das Narrativas Oraís. Assim, falaremos sobre o Comportamento Social Wai Wai descrito através das Narrativas Oraís; exibiremos uma Proposta de Ensino para ser desenvolvida na Aldeia Wai Wai. A pesquisa utilizada foi a bibliográfica e de campo, o método de estudo utilizado nesta Pesquisa foi o Estudo de Caso, onde, se trabalhou com os relatos individuais de dois falantes nativos da língua Wai Wai.</p> <p><b>Palavras-chave:</b> Narrativas Oraís; Etnia Wai Wai; Mitos; Lendas.</p>	<p>Sem tradução na língua Wai Wai.</p>	<div data-bbox="1082 376 1439 775" data-label="Image"> </div> <p>Genésio Xeenes Wai Wai nasceu na Aldeia Mapuera, localizada na Terra Indígena Trombetas-Mapuera, no Estado do Pará. É filho de Guilherme Waaou Wai Wai e Jarina Xariri Wai Wai. é falante da língua Wai Wai. Estudou o ensino fundamental na comunidade Cachoeira Porteira, no município de Oriximiná (PA) e o ensino médio na Aldeia Mapuera. Em 2018 concluiu o curso de licenciatura em Letras (Português e Inglês) na Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa).</p>

Fotografia – 03 – A dança do “Caçador Wai Wai” sendo praticada.



Fonte: Autor, 2018.

(Genésio Xenes Wai Wai, 2018)

**O PROCESSO DE ENSINO APRENDIZAGEM DA LÍNGUA PORTUGUESA COMO L-2, NA  
CONCEPÇÃO DO FALANTE NATIVO DA LÍNGUA WAI WAI**

**Autoria:** Naaman Wai Wai (Letras/Ufopa/2018)

<b>Resumo</b>	<b><i>Ekatimtopo</i></b>	<b>Biografia do Autor</b>
<p>O povo português que chegou a nossa terra trouxe sua linguagem e cultura própria, e pelo poder das armas e da apropriação da terra, através do domínio do território e da guerra, também obrigou o povo nativo do Brasil a ser cativo em seu próprio território, tanto fisicamente, quanto culturalmente. Neste sentido, este Trabalho tem como objetivo principal mostrar a forma de aquisição do Português como segunda língua, por um falante nativo da Etnia Wai Wai. Dessa maneira, se exporá as principais dificuldades e situações desfavoráveis para esse aprendizado, como também, se mostrará através de uma pesquisa bibliográfica, embasada em alguns teóricos da língua portuguesa como L-2, como deveria ser tratada essa questão em nosso País. O método de estudo utilizado nesta Pesquisa foi o Estudo de Caso, onde, se trabalhou com os relatos individuais de um falante nativo da língua Wai Wai, que em seu desenvolvimento social e intelectual fez a aquisição da língua portuguesa como L-2, tanto no que se refere ao seu cotidiano escolar básico, quanto em sua vida acadêmica, no curso de Letras na Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa).</p> <p><b>Palavras-chave:</b> Linguística; Língua Portuguesa; L - 2; Etnia Wai Wai.</p>	<p>Sem tradução na língua Wai Wai.</p>	<div data-bbox="1110 376 1412 786" data-label="Image"> </div> <p>Naaman Wai Wai, licenciado em Letras (Português), é filho de Malisa Tucusunem Wai Wai e Kahpo Wai Wai. Estudou o ensino fundamental na cidade e o ensino médio no Centro Educacional Pan Americano (CEPA). Ingressou na Ufopa em 2013 e concluiu o curso em 2018.</p>

## EVANGELIZAÇÃO NA ALFABETIZAÇÃO INDÍGENA: UM ESTUDO DE CASO DA ESCOLA WAI WAI

**Autoria:** Zena Seyna Wai Wai (Pedagogia/Ufopa/2018)

<b>Resumo</b>	<b><i>Ekatímtopo</i></b>	<b>Biografia da Autora</b>
<p>Este o Trabalho de Conclusão de Curso tem como tema a Educação Escolar Indígena. Em particular procuramos compreender o espaço que a evangelização detém no processo de alfabetização dos indígenas Wai Wai da Terra Indígena Trombetas-Mapuera. Trata-se de uma pesquisa que envolveu trabalho de campo para coleta de documentos, imagens e testemunhos e pesquisa bibliográfica. Historicamente os Wai Wai receberam os primeiros contatos com os brancos através dos missionários americanos que trouxeram a evangelização através da bíblia. Decorrente desse contato nos questionamos: esta evangelização permanece até os dias de hoje? A bíblia é usada como instrumento de alfabetização? De que modo? Como os professores da escola Wai Wai alfabetizam? Diante destas questões examinamos a existência e pertinência do uso de livros religiosos no cotidiano escolar, especialmente se constituem instrumento de alfabetização tendo em vista compreender os processos mais amplos de aculturação dos Wai Wai e de que modo e por que a atividade escolar utiliza este tipo de instrumento na alfabetização. Os dados revelaram que os professores alfabetizadores da escola Wai Wai, mobilizam os motivos religiosos na alfabetização das crianças na utilização da oralidade, desenhos, oração, músicas e histórias, contidos na Bíblia, mas mesclam com suas próprias histórias Wai Wai.</p> <p><b>Palavras-chave:</b> Alfabetização. Evangelização. Escola Indígena. Motivos Religiosos. Bíblia.</p>	<p>Sem tradução na língua Wai Wai.</p>	 <p>A pedagoga Zena Seyna Wai Wai nasceu na Aldeia Mapuera localizada na Terra Indígena Trombetas-Mapuera no estado do Pará. É filha de Arnaldo Paulo de Souza (Mawayana) e Rosinete Saari Wai Wa. É falante da língua Wai Wai. Estudou o ensino fundamental na aldeia Mapuera e ensino médio na cidade de Oriximiná (PA). Em 2013 ingressou na Ufopa no curso de Pedagogia e, em 2019, concluiu o curso de Licenciatura em Pedagogia na Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa).</p>


**CAMINHOS PARA UMA UNIVERSIDADE ABERTA AOS POVOS INDÍGENAS: ANÁLISE DAS DIFICULDADES QUE OS ESTUDANTES INDÍGENAS WAI WAI VIVENCIAM NA UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ (2015)**

**Autoria:** Denis Teeni Wai Wai (História/Ufopa 2018)

<b>Resumo</b>	<b><i>Ekaítmopo</i></b>	<b>Biografia do Autor</b>
<p>A presente pesquisa dispõe como objetivo identificar as principais dificuldades que os indígenas Wai Wai enfrentam na Universidade Federal do Oeste do Pará. Para esse trabalho, realizamos entrevistas de cunho qualitativo, com base na história oral, com alguns dos acadêmicos oriundos da aldeia Mapuera, que estão distribuídos nos variados cursos da Ufopa. Os dados foram colhidos de dezembro de 2017 a fevereiro de 2018 e para a entrevista, elaboramos um roteiro com questões que compreende o objetivo desse trabalho. No que se refere aos resultados, a pesquisa nos aponta que os acadêmicos indígenas enfrentam algumas dificuldades no meio acadêmico, destacando que a mais recorrente faz referência à língua portuguesa, demonstrando o desafio tanto na escrita, quanto na fala. Além disso, também foi possível notar que os discentes se sentem excluídos nos trabalhos que são realizados em grupos e em seminários. Outro ponto relatado diz respeito ao preconceito vivenciados pelos estudantes Wai Wai na Ufopa.</p> <p><b>Palavras-chave:</b> Indígenas Wai Wai. Aldeia Mapuera. História oral. Universidade.</p>	<p>Sem tradução na língua Wai Wai.</p>	

## A CERÂMICA WAI WAI: MODOS DE FAZER DO PASSADO E DO PRESENTE

**Autoria:** Cooni Wai Wai (Arqueologia/Ufopa/2019)

Resumo	<i>Ekatĩmto</i>	Biografia do Autor
<p>Nesta monografia de finalização de curso apresento uma descrição e reflexão sobre os modos que as mulheres do povo Wai Wai fazem cerâmica atualmente na Aldeia Mapuera, rio Trombetas, em Oriximiná (PA), e comparo com registros históricos bibliográficos do início do século XX. O objetivo é entender quais as modificações e continuidades nesta produção técnica após o contato com missionários evangélicos, conversão ao cristianismo, e conseqüentemente aumento de contato com os povos não-indígenas. Essa pesquisa foi feita a partir de levantamento etnográfico e etnoarqueológicos, por meio de entrevistas, observação participante e registro audiovisual. Os resultados que obtivemos demonstram que o registro histórico, feito por pesquisadores não-indígenas, não foi completo, e também notamos que houve algumas mudanças técnicas.</p> <p><b>Palavras-chave:</b> Cerâmicas, Mulheres, Wai Wai, Etnoarqueologia.</p>	<p>Sem tradução na língua Wai Wai.</p>	<div style="text-align: center;">  </div> <p>O arqueólogo Cooni Wai Wai, nasceu na aldeia Kassawa (AM), mas cresceu e vive na Aldeia Mapuera (PA). É filho de Edimilson Toori Wai Wai e Cewciripi Wai Wai. Seu pai é da etnia Hixkaryana e sua mãe é Mawayana. Sua língua materna é Wai Wai, mas fala um pouco as línguas Hixkaryana, Mawayana, Katuena e Português. Em 2014 ingressou no curso de arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa) e em 2019 concluiu o curso.</p>



(Cooni Wai Wai, 2019)

**RECONHECIMENTO, DELIMITAÇÃO E DEMARCAÇÃO DA TERRA INDÍGENA TROMBETAS-MAPUERA NA FRONTEIRA SETENTRIONAL DO BRASIL: UMA REVISÃO DE LITERATURA**

Autoria: Estepan Wai Wai (Geografia/Ufopa/2019)

Resumo	<i>Ekatĩmto</i>	Biografia do Autor
<p>O presente Trabalho de Conclusão de Curso apresenta aspectos relativos ao processo de interdição, reconhecimento, delimitação e demarcação, da Terra Indígena Trombetas-Mapuera, situada no extremo norte do país, com ênfase na aldeia Mapuera, da etnia Wai Wai, localizada no município de Oriximiná, na porção oeste do Estado do Pará. Objetivou-se delinear o processo de demarcação dessa T. I, ressaltando as dificuldades e as reivindicações históricas das etnias envolvidas, através de revisão de literatura, baseada em uma pesquisa teórica de referenciais que abordam a temática, selecionando-se autores que possuem contribuição consistente para a discussão e reflexão acerca do objeto de estudo aqui investigado. Os povos indígenas que vivem ao longo dos rios Trombetas, Mapuera, Cachorro e Nhamundá, em Oriximiná, são conhecidos pelas denominações genéricas Wai Wai e Katxuyana. Entretanto, tais denominações envolvem uma diversidade maior de povos que se auto reconhecem como Hixkariyana, Kahyana, Tunayana, Txikiyana, Karafawyana, Mawayana, Pirixiyana, Txarumayana, Xerewyana, Xowyana, Katwuena, Farukoto. A Fundação Nacional do Índio também reconhece indícios da existência de povos indígenas em isolamento voluntário na área deste município. No ano de 1987 o Governo Federal, através do Ministério da Justiça, procedeu à interdição da área para fins de estudos de reconhecimento pelos grupos de trabalho constituídos no âmbito da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em conjunto com outras instituições governamentais de natureza federal e estadual, como o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e o Instituto de Terras do Pará (ITERPA). Após intenso e extenso trabalho que envolvera reuniões e cursos nas aldeias, pesquisas de campo com extremas dificuldades em decorrência da geografia regional, sobrevoos de reconhecimento, levantamentos em cartórios e prefeituras de documentações, além de outros conflitos de interesses, finalizou-se de todo um esforço que culminou com a demarcação da Terra Indígena Trombetas-Mapuera, área há muito requisitada pelos povos indígenas que</p>	<p>Taa, on wekatimyasi oroto okaco TCC enatkatopo taki tan on há okaco TCC há. Taa, on yepu poko nasi Demarcação kaconhiri poko kyam wekatimyasi, ahce wa demarca ketkne roowo Wai Wai komo roowon Trombetas-Mapuera yihcirme há. ahce wa niciyatkene, ahce data ahce nunipo kacho. Ero poko tan nasi okaco TCC. Taa, aldeia Mapuera nai município Oriximiná kacome, ero nasi amna nihtinori me há município, Oriximiná kacho. Taa, tuuna yetacitopo nai Rio Mapuera kacho me, taa, ero yewkuru kyaw no rma tan moxam ha (on warai komo Cachorro e Nhamundá, Oriximiná. Orotu taki nai tihtinosom há oroto no taki etacitopo nai hara Rio Trombetas-Mapuera kacome). Taa, On warai komo taki natu oroto Demarcação kaxapu yaw taki há, on warai komo yanan, Wai Wai, Hiskariyana, Kahyana, Tunayana, Txikiyana, Karapanyana, Mawayana, Pirixiyana, Xerewyana, Xowyana, Katwena, Parikwoto. On warai komo wa natu oroto há demarcação yaw taki há, on wecaki taki natu oroto tihtinosom me há on warai komo yanan. FUNAI komo nihtinorime xa taki natu oroto Governo komo marha, on wicaki yakenon há. Taa, 1987 cimnipupo Governo komo nesencetkene Ministerio komo Justiça komo, ahce wa ciratu índio komo roowon kacho poko nesencetkene há, FUNAI marha há (INCRA marha), ero yimaw taki nesencetkene on wara ciratu hami índio komo roowon há ketkene, Demarca kapore maki nai ham índio komo roowon há ketkene taki, on cimnipupo ero wa nesencetkene há. Tihtinosom me ehtome índio komo há ketkene. Taa, ero yimaw taki niciyatkene há demarca kacho, yihcirme ka Governo komo nenepene kmaiyeu komo, yaro xa índio komo há kacome me há, Demarcação citome taki yiwyaso há, taa, ero yimaw netapicketkene taki demarcação citopo komo há, FUNAI komo yakro rma netapicketkene itore demarca kacho poko há Trombetas-Mapuera po. Yihciyatkene outubro 2004 po, karita yaka marha mewretkene, erro yimaw narpetkene taki ministério yaka justiça yaka marha miya rma taki, karita yaka cixapu Demarcação pokono há, yinihtinori</p>	<p align="center"><b>Biografia do Autor</b></p>  <p>O professor Estepan Wai Wai nasceu na Aldeia Mapuera localizada na Terra Indígena Trombetas-Mapuera no estado do Pará. É filho de Knori Wai Wai (Kakwena) e Panatekme Wai Wai. É falante da língua Wai Wai. Estudou o ensino fundamental e ensino médio na Aldeia Mapuera. Em 2013 ingressou na Ufopa no curso de Geografia e, em 2019, concluiu o curso de Licenciatura em Geografia na Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa).</p>

<p>habitam o local. O reconhecimento pela FUNAI dos estudos e delimitação realizados pelos grupos de trabalho ocorreu em outubro de 2004, com despacho e resumo do relatório e memorial descritivo, publicados no Diário Oficial da União. Um ano após o reconhecimento da área pelo Ministério da Justiça, é publicada a Portaria Declaratória da existência e reconhecimento da T. I. Trombetas-Mapuera, em dia 19 de setembro de 2005, no DOU. Apesar da efetiva demarcação da T. I. Trombetas-Mapuera, as investidas sobre esse território ainda são constantes. Incertezas ainda recaem sobre as etnias que habitam essa Reserva às margens rio Trombetas, principalmente, estando a expansão da indústria de mineração e projetos de construção de hidrelétricas, ao longo da bacia do rio homônimo, entre as mais inquietantes.</p> <p><b>Palavras-chave:</b> Demarcação, Terra Indígena Trombetas-Mapuera, Wai Wai, Rio Trombetas, Oriximiná.</p>	<p>komo me xa taki ehtome há Trombetas- Mapuera há. Taa, ime taki Demarcação ketkene há Trombetas-Mapuera Wai Wai komo roowon há, ime xa taki xakne Demarca kaxi Wai Wai komo roowon ha, ero nai amna yewkuru tuuna rio trombetas kacome osoti, ero yaw tko nai karaiwa komo ixie ehtoko komo ro maki há okwe, ero yanme thatwa oroto natu exporá ro maki há amna roowon poko há oroto, ina thakwa cirixe natu hitrelétricas okwe, aldeia Mapuera pono kayaritomo thakwa re pira nike há okwe, kiwirimakne me ixirike thakwa okwe. Rio Mapuera amna yewkuru nihce uuma marha Oriximiná wece. Ero wara maki nai Demarcação citoponho há Aldeia Mapuera há.</p> <p><b>Tapota ime cixapu:</b> Wokpamaxapu, Wai Wai komo roowon Trombetas-Mapuera, Wai Wai komo yeken, Trombetas e Oriximiná.</p>	
---	---	--

**PRÁTICAS FUNERÁRIAS E SUAS TRANSFORMAÇÕES NOS ÚLTIMOS 70 ANOS ENTRE OS WAI WAI DO MAPUERA**

Autoria: Beni Wai Wai (Antropologia/Ufopa/2019)


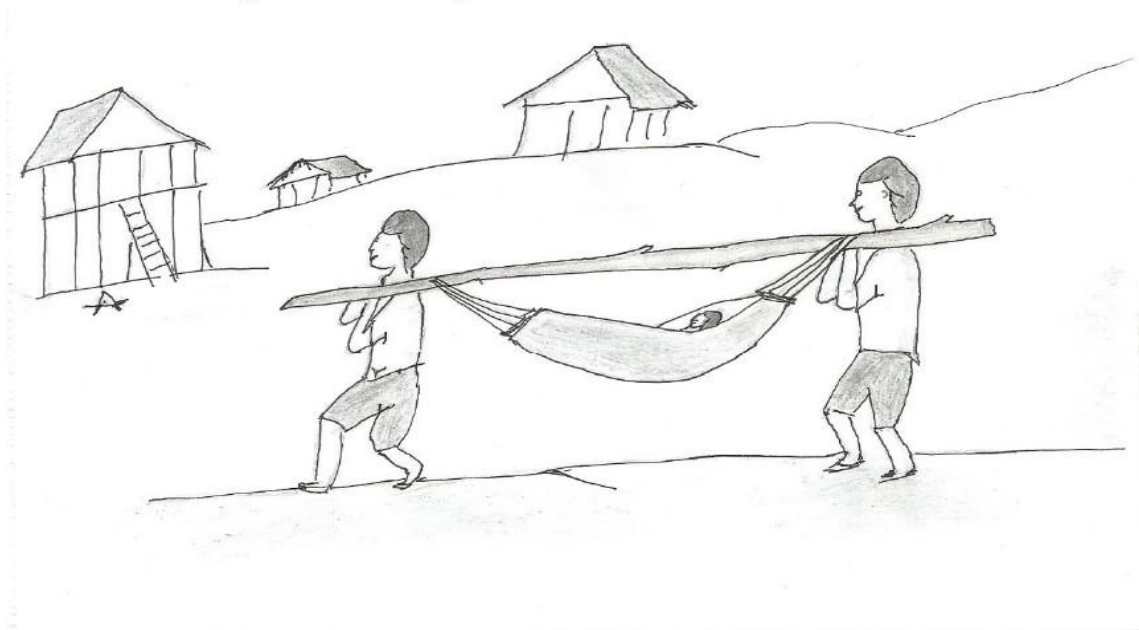
Resumo	<i>Ekatīm̄topo</i>	Biografia do Autor
<p>Pretendo descrever as transformações nas práticas funerárias do povo Wai wai a partir da chegada dos missionários evangélicos na década de 1940. Esta pesquisa foi feita a partir da entrevista com alguns dos anciões da Aldeia Mapuera, que são os detentores desse conhecimento. Ao final pretendo fazer uma reflexão sobre os fatores que levaram às transformações das práticas funerárias nos últimos 70 anos. Pretendo abordar a importância dos contextos funerários para entender a cultura e história dos Wai Wai. É importante conhecer qual é a concepção de morte para o povo Wai Wai para entender sua cultura, pois a morte é temida por esses indígenas. Eu como membro desse povo, escolhi abordar esse assunto porque percebo que ele está ligado a muitas ações do cotidiano. Apesar da existência da religião evangélica ainda existe uma diversidade de práticas entre o povo, como por exemplo, as suspeitas sobre feitiçaria. Esse dado é importante para o presente trabalho porque influenciou a maneira como as pessoas passaram a tratar o corpo após a morte. Com a chegada dos evangélicos veio a proibição de se queimar os cadáveres. Os enterros, então, passaram a ser feitos no interior das casas. A intenção era evitar o roubo de pedaços do corpo para fazer feitiço.</p> <p><b>Palavras chave:</b> Povo Wai Wai. Prática funerária. Transformações.</p>	<p>Ta on tapota mewrexapu, Wai wai komo yehtoponho pahxa missionário komo enihyawso haka wai wai komo, pahxa wai wai komo tpoynonhiri komo wayihpuche ahknine me xatkene oco, amne tak missionário komo mokuhce wai wai komo ceka missionários komo taki panatanmekno niratkene wai wai komo Kaan karitan poko há , pahki nhe missionário komo exitawso wai wai komo cew ,wai wai komo taki nencetkene kaanim tapotari, nemihcatkene marha tak, ta kirwanhe on wara xa tatu ham kaan ponaro kirwanhe tak kehtome so ketkene marha wai wai komo. Ta amne tooto waypuche missionário komo ketcene wai wai komo ya ahnipura esko iyamcoko xa, erowa nike kantaritam ketkene missionário komo, ta kirwanhe ketkene Wai wai erowa xa ham cirpore ketkene. Oni yekatīm̄topo nehxi caaca komo yayno me pahxaninho komo yai há, amna yenton pono komo yai mapuera po, yihcamnopum me ehtome marha.</p> <p><b>Tapota-t̄p̄ir̄i:</b> Wai wai yanam komo ya. on waxa ham ciyawpore nasi kokoputhori komo ham kacho. pahxantho tapota akihto xaputho ewetitopo marha.</p>	<p align="center">  </p> <p>O antropólogo Beni Wai Wai nasceu na aldeia Mapuera localizada na Terra Indígena Trombetas-Mapuera no estado do Pará. É filho de Antu Wai Wai e Wocica Wai Wai. Estudou o ensino fundamental e o médio na aldeia Mapuera. É falante da língua Wai Wai. Em 2019 se formou no curso de antropologia na Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa). Em 2024 ingressou no mestrado em antropologia e arqueologia também da Ufopa.</p>

Figura 10: Este desenho apresenta uma pessoa que morreu no mato, as pessoas trazem o morto na rede para a aldeia e depois enterrar.



Fonte: Beni Wai Wai.

(Beni Wai Wai, 2019)

**DA GUIANA INGLESA PARA O BRASIL: O PROCESSO DE MIGRAÇÃO DO POVO INDÍGENA WAI WAI ATRAVÉS DOS RELATOS DE HISTÓRIA ORAL (1967-1981)**

**Autoria:** Tewtasa Wai Wai (História /Ufopa/2019)

<b>Resumo</b>	<b><i>Ekafimtopo</i></b>	<b>Biografia do Autor</b>
<p>O presente trabalho tem como tema estudar o processo migratório do Povo Indígena Wai Wai da Guiana Inglesa para a região Norte do Brasil através de relatos dos senhores da Aldeia Mapuera. O objetivo é pesquisar relatos orais dos senhores das etnias Wai Wai, Katwena, Xerew, Tuunayana e Hixkariyana e ouvi-los falar sobre a história do seu povo. A escolha do tema surgiu com a preocupação de que, atualmente, os jovens da etnia Wai Wai não sabem sua origem e história. Com essa iniciativa espero colaborar para manter nossa história viva, através do registro escrito para as futuras gerações.</p> <p><b>Palavras-Chave:</b> Migração. Guiana. Brasil. Wai Wai. Mapuera.</p>	<p>Sem tradução na língua Wai Wai.</p>	

**EDUCAÇÃO SUPERIOR INDÍGENA BRASILEIRA: OS DESAFIOS DO POVO WAI WAI NO PROCESSO DE ENSINO APRENDIZAGEM NA UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ - UFOPA**

**Autoria:** Jonas Manciki Wai Wai (Direito/Ufopa/2019)

Resumo	YUKWAIPUTHIRÍ	Biografia do Autor
<p>Este trabalho se justifica, pela necessidade de conhecermos o contexto que envolve os desafios dos estudantes da Etnia Wai Wai na Universidade de Federal do Oeste do Pará (Ufopa). Assim, para responder a problemática abordada e atender a temática e contextualização do processo que envolve a educação superior indígena brasileira: a os desafios do povo Wai Wai no ensino aprendizagem na Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa). Realizou-se uma pesquisa bibliográfica com materiais já publicados referentes ao assunto abordado, bem como um estudo de campo para obtenção de conteúdo a partir da aplicação de entrevistas realizadas com dez estudantes indígenas da etnia Wai Wai. O objetivo geral foi analisar processo que envolve a educação indígena brasileira, a partir da legalidade e os desafios do povo Wai Wai no processo de ensino aprendizagem na Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa). Dessa maneira, os objetivos específicos são: Descrever o processo de instauração do Estado brasileiro e suas imposições culturais e sociais sobre os povos indígenas; compreender a igualdade dentro das diferenças da educação indígena garantida pela Constituição Federal de 1988 e pela Legislação Brasileira; entender o processo que envolve o indígena na educação superior e mostrar a inclusão do indígena no ensino superior na Ufopa e seu desenvolvimento acadêmico. Trata-se de uma pesquisa participante, pois conforme Silveira e Córdova (2009), a pesquisa participante é a técnica de observação que ocorre pelo contato direto do pesquisador com o fenômeno observado. Obtém informações sobre a realidade dos atores sociais em seus próprios contextos.</p> <p><b>Palavras-Chave:</b> Educação indígena;</p>	<p>On waray yanme wa nasí kehcampokatopo yepotikatopo me ha, kirwanhe xa takí entíkatome, on yipu poko xa Wai Wai komo yehcampokatopo nay ham Universidade Federal do Oeste do Pará – UFOPA kachome. Erowa, kirwanhe tapota yentatíkachome on tapota poko ha, Índio komo yehcamhokatopo karaywa roowon pono komo ya há: tapota ciixapu yawroro Wai Wai komo cehtoporo komo poko ehcampokatopo komo yehtome Universidade Federal do Oeste do Pará – UFOPA yaw. Eroyipu tapota poko ciitome marha xakñe entíkatopo eroyipu mko há. On wara ehtome wa entíkatopo poko kehcamhokatopo xakñe há: meñekatikachome xa takí índio karaywa roowon pono komo yehcamhokatopo pokono há, Wai Wai komo iixe cehtopo ñixarono me takí ecitome tapota anwekín ciisom yaka há Universidade Federal do Oeste do Pará – UFOPA yaw ehcamhokatopo komo há. Erowa exitaw makí takí wa nasí, wecaniõ komo me há: karaywa komo kayaritomõn komo nihtinõrî me ehtome takí tapota anwekín ciixapu ñixaro há ; anmenkeraso rma onyipu poko men cehcamhokapõre nasí kacho índio komo ya tooto komo yehtopo poko twaray pîn komo poko thakwa há; iitorenõ wara rma takí índio komo yehcamhokatoporo yíhtinomexpoñe me takí wa nasí tapota anwekín ciixapu Constituição Federal de 1988 karaywa kacho yaw há; kirwanhe marha takí tíhtínõsom me ehtome índio komo yehcamhokatopo Universidade yaw há eroyipu yaka makí takí índio komo yehcamhokatopo yaw há UFOPA yaw cehcamhokaxmu komo yihcamhokachome ehtome. Moso yíhtinõpo yauroro kyan on wímeurei Silveira e Codorva Kaco (2009) pataw meuretopo karita.</p> <p><b>Tapota – yecitopo xa ha:</b> índio</p>	<p align="center"><b>Biografia do Autor</b></p>  <p>Jonas Manciki Wai Wai é filho de João Batista de Oliveira e Marlucia Gomes da Silva. Estudou o ensino fundamental até a 4 série na Aldeia Mapuera, concluindo ensino fundamental na escola pública do município de Oriximiná (PA). Estudou o ensino médio na cidade, na escola estadual de ensino médio padre José Nicolino de Souza também em Oriximiná. Ingressou na Ufopa no ano de 2012 no curso de Engenharia de Pesca. Fez mobilidade acadêmica interna no ano de 2013 para o curso de Direito, que conclui no ano de 2019.</p>

Educação superior indígena; Legalidade; Etnia Wai Wai.	komo yehcamhokatoporo; indio komo yehcamhokatoporo Universidade yaw; tapota ciixapu ñixaro ciitopo; Wai Wai yana.	
---	--	--

Figura 01 – Fotografia do Cacique Ewka lendo seus escritos em Wai Wai.



Fonte: Aldeia Mapuera (1976).

(Jonas Manciki Wai Wai, 2019)

<b>O XKMARI WAI WAI: PRODUÇÃO DE RALADORES PELAS ANCIÃS NA ALDEIA MAPUERA</b>		
<b>Autoria: Otekmi Kunupira Wai Wai (Arqueologia/Ufopa/2021)</b>		
<b>Resumo</b>	<b>Ekatĩmto</b>	<b>Biografia do Autor</b>
<p>O presente trabalho trata da importância arqueológica da produção dos <i>xkmari</i> (raladores mandioca) feitos pelas mulheres indígenas da aldeia Mapuera. A partir disso, mostrar a importância e a valorização desse trabalho das indígenas que até hoje produzem os raladores na aldeia Mapuera. Nosso objetivo é mostrar como é o processo de produção, os materiais utilizados, os significados do <i>xkmari</i>, além de apresentar as mulheres indígenas que ainda produzem esse item. A pesquisa mostra que a produção de um <i>xkmari</i>, envolve materiais não perecíveis, porém, também, envolve uma série de outros materiais, majoritariamente perecíveis, como madeira, resina e pigmentos. Etnografias feitas com o povo Wai Wai mostram que os <i>xkmari</i> tinham grande valor nas redes de troca do norte amazônico e apresentam informações acerca do processo de produção e significados dos <i>xkmari</i> que nos ajudam a pensar sobre a produção atual das mulheres indígenas da aldeia Mapuera. Pretendemos, então, contribuir para a valorização do trabalho dessas mulheres nas produções de <i>xkmari</i>.</p> <p><b>Palavras-chave:</b> <i>Xkmari</i>. Wai Wai. Etnografia.</p>	<p>Oroto ketapickacho eroxixa poko pahxan tooto poko kehcamhokacho xkmari citopo poko (xeere cihtopo) woosam komo nirirĩ me nai mapuera po. Oroto enpotopo ero xixa me woosam komo yetapickacho oroto rma nai xkmari citopo Mapuera po. Amna ya enpotopo ahcewa cisom mĩkro, ahcewai kom ixē nai, xkmari ahcewai me nai, woosam kom ya yihĩnotopo ekatĩmto citopo poko. Pesquisa ñenpesĩ xkmari citopo, miya rma ahcena kom ceipuro kom, yohnno cehson marha, weewe, ahkoromacho, yĩspomacho. (Kehcamhokacho tkmewreso (etnografias) wai wai yanan poko xkmari xakñe anari kom ya tĩmsom me esemtakan me yasĩ kanahtaw comotaymo chew ero ñekatiĩmya xkmari citopo poko, xkmari poko ehtopo kom akronomano nira esehtĩnotopo poko citopo woosam komo ya yihĩnotopo ewto Mapuera po. Eroke cma re nukmesĩ onĩ woxam kom ya xkmari citopo poko.</p> <p><b>Tapota yewkacho:</b> Xkmari. Wai Wai. Kehcamhokacho tkmewreso.</p>	 <p>Otekmi Kunupira Wai Wai é filho de Kunupira Wai Wai e Ruti Wai Wai. Estudou o Ensino Fundamental e Médio na Aldeia Mapuera. Em 2015 ingressou na Ufopa no curso de Arqueologia. Em 2021 concluiu o curso.</p>

Figura 29 – Ralador com linhas losangulares sendo incrustado



Pesquisa 2019. Fotos: Otekmi K. Wai Wai

(Otekmi Kunupira Wai Wai, 2021)

**DEMARCAÇÃO DA TERRA INDÍGENA NHAMUNDÁ MAPUERA: O POVO WAI WAI E SUA  
RELAÇÃO COM O TERRITÓRIO**

**Autoria:** Radson Tiotio Wai Wai (Geografia/Ufopa/2021)

<b>Resumo</b>	<b><i>Ekatîmto</i></b>	<b>Biografia do Autor</b>
<p>As Terras Indígenas (TI) Trombetas-Mapuera, tal qual é reconhecida pelo Estado e a sociedade nacional, é resultado dos conflitos de ideias políticas e associando a luta por direitos dos povos indígenas. Pois, ainda que já estejam assegurados na Constituição do Brasil de 1988 o direito originário a terra ocupada por povos indígenas, o processo demarcatório é sempre acompanhado de lutas e conflitos. As descrições e os relatórios antropológicos apresentado pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) por ocasião de sua participação no processo demarcatório da terra indígena Mapuera, são referenciais importantes e marco histórico da conquista do povo Wai Wai para sua posse permanente do território ancestral. A situação jurídica da área encontra-se homologada desde o ano de 1989 pelo Decreto nº 98.063, com total de 3.970.418 ha (Três milhões e novecentos e setenta mil e quatrocentos e dezoito hectares) aproximadamente, situada na faixa de fronteira brasileira nos estados do Pará, Amazonas e Roraima, compreendendo os municípios paraense de Faro, Oriximiná, no Amazonas o município de Nhamundá e Roraima os municípios de São João da Baliza e Caroebe. A TI-Nhamundá-Mapuera é habitada por seis (6) povos e oitocentos e onze (811) pessoas. O conjunto étnico constituinte da grande família Wai Wai são: os Tarumã-Parukwoto, formado pelas Etnias Karapawyana, Waiwai, Katuwena, Hixkariana, Mawayana, Xowyana, Tikyana, Xerew, Tunayna, Kamarayana, Yaipiyana. Cada grupo a seu modo busca manter vivo as tradições e os costumes do seu povo garantido no território de usufruto comunitário. O estudo teve o objetivo de apresentar, ainda que de maneira sucinta, o processo demarcatório da TI Mapuera, acompanhado da narrativa descritiva do povo Wai Wai e a</p>	<p>Sem tradução na língua Wai Wai.</p>	<div data-bbox="1107 383 1374 815" data-label="Image"> </div> <p>Radson Tiotio Wai Wai é licenciado em Geografia. Estudou o ensino fundamental e médio na Aldeia Mapuera. Ingressou na Ufopa. Ingressou na Ufopa em 2013 e em 2021 concluiu o curso de Licenciatura em Geografia.</p>

relação deles com outras sociedades ao longo da história. A investigação partiu da seguinte questão: como o povo Wai Wai na relação com o Estado e a sociedade brasileira tem construído políticas que assegura a posse permanente da terra tradicionalmente ocupada garantindo a reprodução física e cultural do grupo? Os procedimentos da pesquisa seguiram: revisão da literatura que versa sobre o tema; análise de documentos seguido de trabalho em campo. A pesquisa indica que tradições, hábitos e costumes do grupo indígena, modificam-se e são ressignificados por relações e interações construídas junto a sociedade mais ampla. Ademais, o povo Wai Wai tem procurado a cada tempo construir e participar da sociedade nacional, resguardando sua especificidade enquanto povo étnico único.

**Palavras-chave:** Amazônia, Território, Povo Wai Wai, TI Mapuera.

**Foto 1** – Sociedades diferentes colocadas em relação



**Fonte:** Acervo de fotos e documentos da Aldeia Mapuera

(Radson Tiotio Wai Wai, 2021)

## USO DE MEDICAMENTOS POR INDÍGENAS DA ETNIA WAI WAI

**Autoria:** Edinara Wai Wai (Saúde Coletiva/Ufopa/2021)

Resumo	<i>Ekatîmto</i>	Biografia da Autora
<p>No Brasil ainda são poucas as pesquisas sobre o consumo de medicamentos em contextos indígenas, sabe-se que os indígenas têm conhecimento próprio para a cura e tratamento através da pajelança e das plantas e ervas. E houve pouca prática tradicional ao longo do tempo, principalmente com a evangelização dos indígenas desde a época da colonização, interferindo na forma de cura dos indígenas, incluindo outras formas de cura e tratamento das doenças. Essa pesquisa foi realizada com os indígenas da etnia Waiwai residentes no Estado do Pará. Trata-se de uma pesquisa qualitativa, com abordagem descritiva. E teve como objetivo analisar o uso irracional de medicamentos e com isso verificar o modelo de assistência farmacêutica e verificar a percepção dos indígenas sobre o uso de medicamentos. E através das entrevistas percebeu-se que o meio de tratamento e cura para doenças é feito a partir do modelo biomédico, com a utilização de medicamentos alopáticos e fitoterápicos, e resultando em poucas práticas da cura tradicional indígena. A entrada da cultura biomédica nesse local transformou o olhar dos indígenas sobre o processo saúde-adoecimento, tornando-os imediatistas por cura de sintomas, “necessitando” cada vez mais de medicamentos com efeitos rápidos e prolongados. É necessário que haja mais ações para orientar os indígenas sobre o consumo correto de medicamentos de uma forma que chame atenção dos indígenas, pois quando há palestras, poucos indígenas se interessam.</p> <p><b>Palavras-chave:</b> Assistência farmacêutica. Povos indígenas. Uso de medicamentos. Saúde indígena.</p>	<p style="text-align: center;">Sem tradução na língua Wai Wai.</p>	<div style="text-align: center;">  </div> <p>Edinara Wai Wai, nascida na aldeia Mapuera. É filha de Felipe Wiripi Wai Wai e Lucinete Niiki Wai Wai. Falante da língua Wai Wai. Estudou o ensino fundamental na Aldeia Mapuera e concluiu em Oriximiná (PA) e fez ensino médio em Oriximiná (PA). Concluiu Bacharelado Interdisciplinar em Saúde na Ufopa, no ano de 2021. Concluiu Bacharelado em Farmácia na também na Ufopa, no ano de 2024.</p>

**DESAFIOS E PERSPECTIVAS DE ALUNOS INDÍGENAS E PROFESSORES NO PROCESSO DE ENSINO-APRENDIZAGEM NO CURSO DE BACHARELADO EM CIÊNCIAS BIOLÓGICAS DO CAMPUS DA UFOPA, EM ORIXIMINÁ-PARÁ.**

**Autoria:** João Kaiuri Wai Wai (Ciências Biológicas/Ufopa/2021)

<b>Resumo</b>	<b><i>Ekafîmtopo</i></b>	<b>Biografia do Autor</b>
<p>Atualmente, os indígenas têm direitos a vagas específicas para cursarem o ensino superior, que se deu, a partir da promulgação da Lei nº 12.711, de 20 de agosto de 2012, que dispõem que cada instituição federal de ensino superior, deve prevê reserva de vagas de para os autodeclarados pretos, pardos e indígenas, em proporção no mínimo igual à de pretos, pardos e indígenas da população da unidade da Federação onde está instalada a instituição, e segundo o último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a denominada lei de cotas. Portanto, as universidades passaram a oferecer vagas às populações, indígenas e afrodescendentes. No campus da Universidade Federal do Oeste do Pará, em Oriximiná, de 2015 a 2018, 12 alunos indígenas foram selecionados para cursar o Bacharelado em Ciências Biológicas e Conservação, porém essa inclusão de alunos indígenas passou a ser um grande desafio. Portanto, este estudo pretende investigar as principais dificuldades na formação destes alunos indígenas junto ao curso, bem como compreender como os docentes do curso estão vivenciando esse novo desafio, e as possíveis estratégias de superação. Este estudo de caso foi realizado, através de aplicação de questionários semi-estruturados a discentes e docentes e levantamento da produção dos discentes em cada conteúdo curricular, observamos que, o maior desafio aos discentes é a falta de compreensão da língua portuguesa e da linguagem científica, principalmente nos conteúdos que envolvam classificação da biodiversidade e suas interações ecológicas, e que os docentes também precisam de apoio institucional, (capacitação</p>	<p align="center">Sem tradução na língua Wai Wai.</p>	

<p>e/ou material de apoio específico) para auxiliá-los nesse novo desafio. Dentre as perspectivas, alguns docentes estão articulando adaptações metodológicas, e alguns já iniciaram uma exitosa experiência em produção de material didático (bilingue) e ambos, docentes e alunos, consideraram a importância da implementação de monitoria específica indígena. E, de forma concreta, a Pró-reitora de ensino (Proen/Ufopa), sensível a estas demandas, abriu edital específico para monitoria de alunos indígenas no âmbito institucional, em 2019, e de outro edital para ajuste de percurso curricular recentemente em 2021, que nos faz pensar que a instituição está tentando promover estratégias de ensino em prol de uma formação mais eficaz para os discentes indígenas, não só no campus de Oriximiná, mas em toda a universidade.</p> <p><b>Palavras-chave:</b> Ensino Superior; indígenas; desafios; perspectivas; Oriximiná.</p>		
---	--	--

**A ETNOPEDOLOGIA E O SABER LOCAL INDÍGENA E QUILOMBOLA NO ESTUDO DE SISTEMAS AGROFLORESTAIS: UMA REVISÃO INTEGRATIVA DE LITERATURA**

**Autoria:** Erinaldo Erinawtu de Souza Wai Wai (Ciências Biológicas/Ufopa//2022)

<b>Resumo</b>	<b><i>Ekatĩmto</i></b>	<b>Biografia do Autor</b>
<p>A etnopedologia como uma etnociência está relacionada, não somente aos conhecimentos que o produtor tem acerca dos solos, mas também dos recursos naturais diretamente ligados a estes, levando em consideração as demais informações sobre a natureza e os valores da cultura e da tradição local. O uso intensivo do solo e a diminuição no tempo de pousio tem tido como efeito a diminuição no aporte de biomassa provenientes da regeneração natural para o solo. Tal efeito tem acelerado o processo de degradação do solo e a desestabilização do sistema produtivo dos agricultores. Nesta perspectiva, o presente trabalho possui como objetivo geral: Destacar a importância da etnopedologia como uma abordagem integradora de conhecimentos, bem como das contribuições para o aprimoramento da relação entre conhecimento formal e local através de produções científicas e experiências metodológicas e como objetivos específicos: Aprofundar o estudo dos solos, articulando o saber local indígena e quilombola ao conhecimento científico; Resgatar e valorizar os saberes tradicionais (Indígenas e quilombolas) sobre solos, estabelecendo uma relação destes saberes com o conhecimento científico de cunho acadêmico; Possibilitar a reflexão sobre a concepção do modelo de desenvolvimento etnosustentado para territórios Indígenas e Quilombolas. O presente estudo caracteriza-se por ser uma revisão de literatura qualitativa descritiva, onde realizou-se um levantamento bibliográfico de trabalhos acadêmicos disponíveis nas bases de dados eletrônicas Google Acadêmico; Biblioteca Eletrônica Científica Online - SciELO e</p>	<p align="center">Sem tradução na língua Wai Wai.</p>	

<p>Literatura Latino-Americana e do Caribe em Ciências da Saúde – LILACS, no período de 2002 a 2022. Utilizou-se para análise 31 trabalhos acadêmicos os considerando os critérios de inclusão e exclusão, onde obteve-se informações da pesquisa bibliográfica utilizada para a produção do trabalho. O estudo permitiu a inclusão de vários estudos a partir de uma leitura exploratória e seletiva e possibilitou uma análise crítica desses estudos, bem como possibilitou ainda aprofundar o estudo dos solos, articulando o saber local indígena e quilombola ao conhecimento científico.</p> <p><b>Palavras-chave:</b> Etnopedologia, saber local, sistemas agroflorestais, indígenas e quilombolas.</p>		
---	--	--

**RELATO DE EXPERIÊNCIA DE ESTÁGIO CURRICULAR COM O USO DAS TIC's COMO FERRAMENTAS DE EMPREENDEDORISMO**

**Autoria:** Sávio Paulo Wai Wai (Informática Educacional/Ufopa/2022)

<b>Resumo</b>	<b><i>Ekatĩmto</i></b>	<b>Biografia do Autor</b>
<p>O referido artigo aborda um relato de experiência do estágio supervisionado III – Ambientes Virtuais de Aprendizagem/Ambientes não Escolares da licenciatura em Informática Educacional (LIE) da Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa), realizado remotamente durante o semestre 2021.1, o qual teve como tema o uso das Tecnologia da Informação e Comunicação (TIC's) como ferramentas de empreendedorismo. O objetivo do estudo é refletir sobre o uso das TIC's nas atividades desenvolvidas durante este estágio junto a Cooperativa dos produtores da agricultura familiar de Santarém (Coopafs). O aporte teórico foi fundamentado em Laporta (2005), Ramos (2008) e Tijiboy (1999), entre outros. Este relato de experiência acerca da inserção das TIC's como ferramentas de empreendedorismo em uma empresa de Santarém, a qual se caracterizou pelos novos instrumentos de tecnologia digital postos à disposição de seus usuários e para aplicação no desenvolvimento das atividades, oportunizou vivenciar diversas atividades formativas, como: construção colaborativa do <i>site</i> da Cooperativa, com alimentação de conteúdos como endereço, venda, fotos, informações gerais, projetos da cooperativa, entre outros; oficina de capacitação do uso das TIC's aplicado as características da empresa; organização dos documentos da cooperativa de forma digital; criação de um canal no <i>Youtube</i>, visando ampliar sua inserção no mercado e captar mais clientes. Pudemos perceber que as TIC's possibilitaram um espaço de transformação viabilizando a compreensão da realidade social,</p>	<p>Sem tradução na língua Wai Wai.</p>	<p align="center"><b>Biografia do Autor</b></p>  <p>O professor Sávio Paulo Wai Wai nasceu na Aldeia Mapuera localizada na Terra Indígena Trombetas-Mapuera no estado do Pará. É filho de Arnaldo Paulo de Souza (Mawayana) e Rosinete Saari Wai Wai. É falante da língua Wai Wai. Estudou o ensino fundamental na aldeia Mapuera e ensino médio na cidade de Oriximiná (PA). Em 2016 ingressou na Ufopa no curso de Informática Educacional e, em 2023, concluiu o curso de Licenciatura em Informática Educacional na Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa).</p>


<p>política e econômica do momento vivido no estágio III em uma empresa de Santarém, visto que ampliou horizontes desenvolvendo as habilidades intelectuais e físicas frente a intervenção nessa realidade, e a compreensão da cultura digital aplicada ao mundo do trabalho, para além do setor educacional, contudo, partindo do respeito a formação humana enquanto cidadãos em permanente processo formativo.</p> <p><b>Palavras-chave:</b> Relato de experiência. TICs. Empreendedorismo. Coopafs. Amazônia.</p>		
---	--	--

**O ACESSO DOS INDÍGENAS AOS SERVIÇOS PÚBLICOS DE SAÚDE NO BRASIL NOS ÚLTIMOS 20 ANOS: UMA REVISÃO INTEGRATIVA DA LITERATURA**

**Autoria:** Elaide Tapuri Wai Wai (Saude coletiva/Ufopa/2023)

Resumo	<i>Ekafĩmto</i>	Biografia da Autora
<p>O Brasil tem uma população indígena de 817.693 que falam 274 línguas indígenas diferentes. Esse quantitativo é ainda maior se considerarmos índios isolados, dentre os quais cerca de 17,5% não falam português. O estudo objetivou identificar as principais dificuldades ao acesso dos indígenas ao serviço público de saúde no Brasil, nos últimos 20 anos. Foi realizada uma Revisão Integrativa da Literatura na Biblioteca Virtual da Saúde (BVS), através do Descritor em Ciências da Saúde — Saúde de Populações Indígenas. Como resultado encontramos 15.173 trabalhos que foram filtrados por ano (2002 a 2022), idioma (português), tipo (artigo e dossiê) e disponíveis na íntegra para leitura. Após a aplicação dos filtros e do critério de elegibilidade, foram selecionados 10 artigos que retrataram barreiras geográficas e sócio-organizacionais. O estudo revelou barreiras linguísticas que geram entraves para a comunicação entre os indígenas e os profissionais; questões culturais e de gênero relacionadas aos tradutores homens durante as consultas de mulheres; dificuldades financeiras para o deslocamento até os serviços; longa distância entre a aldeia-hospital; atendimento precarizado; divergência alimentar entre a oferta do serviço e da aldeia; dificuldade dos profissionais da saúde em localizar as aldeias, entre outras. A revisão apontou que existe uma manutenção de entraves para o acesso integral dos indígenas nos serviços de saúde, de ordem territorial, cultural e de comunicação. Garantir investimentos das três esferas de governo na saúde indígena, assim como a autonomia dos indígenas, são condições fundamentais para a</p>	<p>Sem tradução na língua Wai Wai.</p>	<p align="center"><b>Biografia da Autora</b></p>  <p>Elaide Tapuri Wai Wai, nasceu na aldeia Mapuera, localizada na Terra Indígena Trombetas-Mapuera, no estado do Pará. É filha de André Antu Wai Wai e Rosinete Wocica Wai Wai. É falante da língua Wai Wai. Estudou o ensino fundamental na aldeia Mapuera e o ensino médio na cidade de Santarém/PA. Em 2017, ingressou na Universidade Federal do Oeste do Pará estudando por um ano no curso de Formação Básica Indígena. Em 2018, iniciou o curso de Bacharelado Interdisciplinar em Saúde. Em 2021, concluiu esse curso. No mesmo ano fez progressão acadêmica para o curso de Saúde Coletiva. Em 2023 concluiu o curso de Saúde Coletiva. Ainda em 2023 ingressou no mestrado e Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida também na Ufopa.</p>

<p>implementação efetiva da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas.</p> <p><b>Palavras-chave:</b> Povos Indígenas. Acesso Universal aos Serviços de Saúde. Barreiras de Comunicação.</p>		
--	--	--

<b>MATEMÁTICA INDÍGENA WAI WAI NA ALDEIA MAPUERA</b>		
<b>Autoria:</b> Ronilson Anewsu Wai Wai (Licenciatura Integrada Matemática e Física /Ufopa/2023)		
<b>Resumo</b>	<b><i>Ekatîmto</i></b>	<b>Biografia do Autor</b>
<p>Como todos os povos indígenas, o povo waiwai também tem o seu modo de contar, medir e construir. Neste trabalho trazemos relatos dos antigos da Aldeia Mapuera sobre seus costumes relacionados à contagem. Nosso objetivo foi registrar alguns costumes relacionados com questões de contagens e medidas, e para isso realizamos uma pesquisa qualitativa, com aspectos narrativos. Ao final, ressaltamos a importância de registrar e resgatar nossos costumes, como forma de respeito às nossas origens e nossa cultura.</p> <p><b>Palavras-chave:</b> Aldeia Mapuera. Waiwai. Contagem.</p>	<p>Sem tradução na língua Wai Wai.</p>	<div style="text-align: center;">  </div> <p>O Professor Ronilson Anewsu Wai Wai nasceu na Aldeia Mapuera localizada na Terra Indígena Rio Trombetas-Mapuera no Estado do Pará. É filho de Manoel Xaama Wai Wai (Mawayana) e Mariana Wosina Wai Wai. É falante da língua Wai Wai. Estudou o ensino fundamental na Aldeia Mapuera e o ensino médio na cidade de Oriximiná /PA. Em 2012 ingressou no curso de Matemática e física, da Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa) e em 2021 concluiu o curso.</p>

**Figura 8 – Tamîtkem Yecepu – cocar**



**Fonte:** Foto de Ronilson A. Wai Wai, 2019.

(Ronilson Anewsu Wai Wai, 2023)

**MAPEAMENTO ETNOPEDELÓGICO ENQUANTO FERRAMENTA DE EDUCAÇÃO AMBIENTAL  
EM SOLOS NA ALDEIA MAPUERA, ETNIA WAI WAI ORIXIMINÁ-PA**

**Autoria:** Idamilson Wai Wai (Ciências Biológicas/Ufopa/2023)

<b>Resumo</b>	<b><i>Ekatĩntopo</i></b>	<b>Biografia do Autor</b>
<p>A etnopedologia é um subcomponente da etnoecologia que é focada nos conhecimentos sobre o solo e seu manejo. Este trabalho realizou de forma participativa o mapeamento de solos, a sistematização e um conjunto de observações em um sistema etnopedológico de avaliação e manejo, aplicável ao contexto social e edáfico das aldeias do Território Indígena Nhamundá-Mapuera. Objetivando realizar um estudo etnopedológico com a finalidade de promover a educação ambiental em solos a partir de uma base de conhecimento tradicional indígena Wai Wai. Foi realizada pesquisa, por meio de desenhos de mapas com agricultores e produtores da aldeia Mapuera rurais sobre seus conhecimentos a respeito dos solos, com a finalidade de elaborar um sistema participativo de avaliação da aptidão das terras, capaz de oferecer detalhamento, acurácia e precisão suficientes para subsidiar tomadas de decisão na pequena propriedade rural. Foi realizado um curso sobre educação em solo na aldeia com os agricultores indígenas sobre os conceitos de solo e solo-planta. Foi produzido uma cartilha bilingue português-Wai Wai sobre avaliação e manejo de solos que será disponibilizada para as escolas indígenas da T.I. Nhamundá-Mapuera. É necessário que se tenha mais ações voltadas para a capacitação de agentes ambientais indígenas dentro das aldeias, o cuidado com o solo é tão importante para que possa ter uma boa regeneração da floresta.</p> <p><b>Palavras-chave:</b> Manejo. Conhecimento tradicional. Solo-planta.</p>	<p>Taa on wara nasĩ kehcamhokatopo, tooto komo poko roowo poko marha kmanimtopo poko marha anari yana komo poko noro yipu komo marha nihtinoyatu roowo kirwanhe citopo. Ero yipu poko marha nirasi amna roowo kuknon amna tko ñenasi há ahce way roowo kirwan kicicitho kati, ewto mapuera ponan. Ero yipu poko amna ñehcamhokesĩ tooto poko, kmanimtopo poko, comota poko marha way way komo yesehĩnotopo yawroro mahkĩ. Amna marha ñehcamhokay ero yipu poko, taa nakihotoce marha mararĩ yosom komo on kirwan on reha kicicitho kekeñe amna. Ero yipu poko tooto komo amna ñihcamhokekñe mararĩ pokoroowo poko. Taa ero yinhiri amna nirakñe hara karita yaka roowo pokono, mararĩ poko karaywa yawroro e way way yawroro marha ewto mapuerapona tasom eskola yaka. Ero yipu poko cetapickapore nasĩ mapuera pona roowo mikro natĩ yatikreñe comota komo yatikreñe marha.</p> <p><b>Tapota- ekatĩntopo:</b> Kĩnitĩnorĩ yawroro. Citopo natĩ poko. Roowo poko marha.</p>	

**DIFICULDADES E PROBLEMÁTICAS REGISTRADAS NA PRODUÇÃO DE MUDAS DE CASTANHA-DO-PARÁ (*Bertholletia excelsa* Bonpl.) NO MUNICÍPIO DE ORIXIMINÁ, OESTE DO PARÁ, BRASIL**

**CEHÑAXMU ME NAATÍ YATÍHTATOPO ÑIRMEXPESÍ EPERAN KOMO, PARÁ PONO TÍTKO YATHÍRÍ YATÍKRETOPO (*Bertholletia excelsa* Bonpl.) EWTO ORIXIMINÁ PO, PARÁ ROWON OWESCI YAWRORONO, BRASIL PO**

**Autores:** Agilson Rodrigues de Souza Way Way/Ronildo Honiwtu Wai Wai (Ciências Biológicas/Ufopa/2023)

Resumo	<i>Yicherenonkaxapu</i>	Biografia dos Autores
<p>A Castanha-do-brasil (ou Castanha-do-Pará) <i>Bertholletia excelsa</i> Bonpl. (Lecythidaceae) é considerada uma das espécies mais importantes de exploração extrativista da Amazônia. E pode ser encontrada, ainda, de forma nativa, no planalto, que separa a bacia formada pelos afluentes do baixo Amazonas, alto Tocantins e alto Moju, e em terras altas ao norte do rio Jari, no Estado do Pará e nos Estados do Amazonas e Acre. As sementes ou amêndoas apresentam grande potencial econômico e alimentar. A estratégia que muitos autores vêm debatendo para a recuperação do habitat de castanha-do-brasil é a produção de mudas clonadas e enxertadas com material proveniente das matrizes mais desenvolvidas. Porém, o processo de produção das mudas tem uma série de limitações com relação à germinação e a conservação de sementes. Dessa maneira, o presente estudo teve o intuito de avaliar as problemáticas na produção de mudas de castanha na casa de experimentação vegetal da Ufopa-Campus Oriximiná. As sementes foram tratadas com fungicida e com hipoclorito, e foram semeadas em areia branca na bandeja e no berçário. Foram utilizadas 1.040 sementes nos experimentos, das quais 220 não germinaram (21%) e 820 germinaram (79%). Após o período de germinação, 64 sementes não se desenvolveram, e o total de sementes germinadas que não desenvolveram ápice do caule foram 43. O total de plantas viáveis foi de 713. Sendo a castanha-do-brasil um produto de significativa relevância socioeconômica para os</p>	<p>Brasil pono Títko yepu (Pará pono me nasí Títko yepu) <i>Bertholletia excelsa</i> Bonpl. (Lecythidaceae) Amazonas rowon po nasí, Acre rowon o marha, ero wicakno komo rowon po nasí Títko yepu yeken. Yathírí nasí eroxixa me kupurantamañe me, erewsí me nasí, ahcena me so cisom mahra nasí miya rma. Ero yipu me exirke títko, yuhnare cehcamhokaxmu komo merponopín komo ñeserepokexe, ñesencexe marha on yipu poko, títko Brasil rowon pono yekenmacho ina xa marha naatí yatíkretopo citopo yíwya so. Taa, on wara nasí yathírí citopo, kirwanhe atíhtatome, kasaray waray ñiraxe naatí yeperamañe komo wayihkañe, naatí yukurunpeñe me ehtome. Ero yipu poko ñehcamhokexe yawroro citome. Ero yipu tko nasí ciiso karita yaka. Ero yipu poko amna yehcamhokarí ke, amna kyam ñirakñe on karita yawroro títko yatíkretopo, kirwanhe títko yathírí atíhtatopo yenixe xakñe amna, cehcamhokacho yaw rma kyam Ufopa Oriximina pono yaw. Taa, on waray komo ke amna ñehcimekñe títko yahtírí kirwanhe atíhtatome, fungicida ke ehcimatopo ke, hipoclorito ke ehcimatopo ke marha. Ero wa títko yatíkretopo xakñe on nuñi po maio, 2022 cimnipu po. Naatí yatíkretoporo yaka amna ñiyamyakñe axawa tumutwem cheka. Amna ñirakñe ahnorono 1.040 yathírí komo, ero yinhírí takí 220 atíhtara nehxi kwe (21%) 820 takí natíhtay há (79%). Ero yinhírí takí atíhtatopo momohtopo amna ñirakñe, 64 yathírí komo kirwanhe atíhtara nehce kwe, inare takí amna nukuknomenhe kirwanhe atíhtan</p>	

<p>povos locais, há a necessidade de estudos que possam desenvolver técnicas mais acessíveis e eficazes para produção de mudas em larga escala, principalmente para as comunidades tradicionais.</p> <p><b>Palavras-chave:</b> Sementes. Potencial econômico. Germinação.</p>	<p>komo eepu, 43 yakenon. Ahnoro kirwanhe atihaxapu ñehxi 713 yakenon. Títko Brasil pono iixe kehtopo komo kupurantamanhe me exirke, knahrî me exirke xa marha, cehcamhokapore nasî ero poko kirwanhe atikretopo poko, on wa xa ciira hamî kacho komo poko euto komo yakronomatome ero poko cehsom komo há.</p> <p><i><b>Tapota - yihcitopo:</b> Yathîrí. Ahnorono komo yetpurantanmacho me nai. Atikretopo.</i></p>	
---	--	--

**ESTUDO SOBRE A INCIDÊNCIA DE DOENÇAS NA POPULAÇÃO INDÍGENA DO MUNICÍPIO DE ORIXIMINÁ/PARÁ, NO PERÍODO DE 2015 A 2018**

**Autoria:** Célio Ceyrin Wai Wai (Ciências Biológicas/Ufopa/2023)

<b>Resumo</b>	<b><i>Yicherenonkaxapu</i></b>	<b>Biografia do Autor</b>
<p>O objetivo do estudo foi investigar a incidência de doenças apresentadas pela população indígena de Oriximiná, oeste paraense, nos anos de 2015 a 2018. Com ênfase na prevalência das doenças por faixa etária, com o objetivo de conhecer os fatores de riscos associados aos acometimentos mais frequentes nesta população. As informações dos pacientes indígenas atendidos pela Casa de Saúde Indígena (CASAI) foram pesquisadas no banco de dados deste órgão, devidamente autorizada pelos órgãos e entidades, e a direção e coordenadores da CASAI e através de um questionário semiestruturado que foi aplicado ao coordenador da CASAI-Polo Oriximiná. Dentre as principais doenças investigadas, houve altos índices para doenças respiratórias e doenças infecciosas e parasitárias, com prevalência nas faixas etárias de 0 a 4 anos e de 30 a 59 anos. Há também um índice elevado de atendimentos realizados pela CASAI à população indígena pertencente ao município de Oriximiná entre o período amostrado, o que indica que mesmo com as barreiras geográficas e aldeias distantes, o povo indígena tem procurado por mais tratamentos médicos convencionais.</p> <p><b>Palavras-chave:</b> Fatores de risco. Doenças respiratórias. Doenças infecciosas.</p>	<p>Sem tradução na língua Wai Wai.</p>	

## UM LEVANTAMENTO DE ESTUDOS SOBRE A LÍNGUA WAI WAI

**Autoria:** Dalva Wapuri Wai Wai (Letras/Ufopa/2023)

Resumo	<i>Ekañmto</i>	Biografia da Autora
<p>Os povos identificados como Wai Wai estão localizados, no Brasil, em três terras indígenas: TI Nhamundá-Mapuera, TI Trombetas/Mapuera e TI Wai-Wai (população = 3.469). Esse número expressivo de falantes da língua Wai Wai é evidência suficiente da sua relevância e da necessidade de estudá-la. Portanto, partindo da indagação sobre o volume de estudos existentes sobre a língua Wai Wai, realizou-se um levantamento de trabalhos linguísticos publicados em português ou inglês. Para a reunião dos dados que compuseram o corpus da pesquisa, foram adotados princípios da metodologia da revisão sistemática de literatura. As buscas por estudos sobre a língua Wai Wai foram realizadas na Rede Mundial de Computadores por meio da base de dados Etnologue, do Portal de Periódicos Capes/MEC, Google Play e Google.com. Em buscas com uma combinação de 12 palavras-chave foram encontrados 176 trabalhos, os quais foram submetidos a um processo de análise com base em uma lista de critérios para retenção ou descarte. Ao final, restaram 10 trabalhos, que efetivamente constituíram o corpus da pesquisa. Os estudos sobre a língua Wai Wai são de natureza fonético-fonológica, morfológica, sintática e lexical. O fato surpreendente de haver um número reduzido de estudos sobre a língua Wai Wai ressalta a necessidade de investigações sobre os motivos do estado embrionário de tais investigações.</p> <p><b>Palavras-chave:</b> Levantamento. Estudos. Língua Wai Wai.</p>	<p>Kirwanhe wikesi Kaan ya, kakihtonho ya, oyakitotoponho poko marha. Kirwanhe oyehcanhokachonho yenpoñe me oyehtopo poko. Noro exihra exitaw ketaw hare, ero wa exihra ro maki re ñexiri. Opoyeno komo ya marha Kirwanhe wikesi, owacarin, oyakro ehcanhokaxapu komo marha, tahwore ro maki wasi ero poko oyehcanhokachonhîri poko pokohni me ro makî, oyehcanhokacho poko oyehtopo poko. Opanatanmekñe komo ya marha Kirwanhe kaxe wasi, oyakronomachonho poko, formação owyhan panatamekñe me oyehtopo poko pahxarono me Inglês yenpoñe me. Kirwanhe ro maki kacho wirasi tooto komo ya ahnoro brasileiro komo yetwakretopo poyero tupurantan komo raconho timtopo ecamhokatopo yaka epetimni me, ero mikro epetimni pin ro mak kehcamhokatopo wihtinoyasi. Cewnero xa hara wiikes tawake ro mak wasi merpora opantanmeknenho ya. Dr. Nilton Verela Hitotuzi, kirwanhe wiikesi pahki oyakronomatoponho poko inaroro owtotopo ponaroro.</p> <p>Obs.: As palavras-chave deste TCC não foram traduzidas.</p>	<div style="text-align: center;">  </div> <p>Dalva Wapuri Wai Wai é filha de Sebastião Wapuri Wai Wai da etnia Mawayana e: Zenilda Makahci Wai Wai da etnia Katkwena. Estudou o ensino fundamental e médio na Aldeia Mapuera. Em 2017 ingressou na Ufopa no curso de Licenciatura em Letras. Em 2023 defendeu o TCC.</p>

<b>WAI WAI KOMO YIHTINOTOPO KAHXAPU POKO: CONHECIMENTOS DO ARTESANATO WAI WAI EM ALDEIAS DO RIO MAPUERA, ORIXIMINÁ- PARÁ</b>		
<b>Autoria: Elisio Kahpo Wai Wai (Gestão Pública/Ufopa/2023)</b>		
<b>Resumo</b>	<b>Tapota</b>	<b>Biografia do Autor</b>
<p>Este trabalho buscou investigar os saberes tradicionais relacionados ao artesanato praticado pela comunidade indígena Wai Wai nas aldeias situadas ao longo do Rio Mapuera, na região de Oriximiná, Pará. A pesquisa explorou a riqueza cultural e a importância do artesanato Wai Wai, analisando técnicas, materiais, simbolismos e o papel desse conhecimento na preservação da identidade cultural da comunidade. Ao examinar os desafios enfrentados pelos artesãos Wai Wai, como a preservação ambiental, a valorização de seus produtos no mercado e a transmissão desses conhecimentos às gerações futuras, o estudo contribuiu para a compreensão e documentação do patrimônio cultural indígena. A floresta é o meio mais importante para os artesãos, é de onde eles retiram a matéria-prima para a confecção das peças, o que demonstra que os indígenas necessitam dela, sendo necessário que haja mais proteção por parte do governo para que eles tenham sempre esse recurso. Ao entender a importância do artesanato Wai Wai, a pesquisa pode ajudar a promover o comércio justo, garantindo que os artesãos recebam uma compensação justa por seu trabalho, e conscientizando os consumidores sobre a importância de apoiar práticas comerciais éticas. Os resultados da pesquisa podem ser utilizados para embasar políticas públicas voltadas para a preservação cultural e o desenvolvimento sustentável das comunidades indígenas, incluindo medidas de apoio ao artesanato tradicional.</p> <p><b>Palavras-chave:</b> Saberes tradicionais. Artesanato Wai Wai. Identidade cultural. Desenvolvimento sustentável.</p>	<p>Oni yipu poko ketapickacho nasi indígena komo nihtinori me cehsom kahxapu poko ehtopo komo on ewto po wai wai komo yewton, Mapuera yewkuru kwawno komo ewto mko, Oriximina- Pa mitwo cehsom ha. On pesquisa cixapu nasi cultura me cehsom poko kahxapu mko Wai Wai komo kachoro, Ahcewa ray cira kacho poko, on yipu mko cirasi kacho marha akihtoxapu komo marha mewru me, on wara nasi moxam yanan komo yehtopo ro kacho poko marha. On yipu marha censom me nasi kahxapu pokono komo yayno, comota mko yiwirimahra maki ehtopo komo, kirwanhe cemyapore citopo marha, cepthikem me nhe ehtopo marha kahxapu mko apuntopo yaw, miya rma timsom me nasi cemahremaxmu me kahxapu poko ehtopo komo, erowa ehtopo komo poko nekatinyasi on tapota cultura pokono indígena wai wai komo yehtopo. Comota chewno eroxixa komo cehsom kahxapu me ciisom, ahtoxa nexamro nenatu comota poy cehsom kahxapu ciine komo ya, ahcewa nempetu ixé ehtopo komo indígena komo ya, ahceway me iixe nay tweri cirpore governo ya nexamro yaw emapona akronomacho ehtome. kirwantaw entaxe may erepitho kahxapu wai wai yehtopo, ero yanme ehcamhokaki awakronomachome entome warrantatopo yawroro, kirwanhe kahxapu ahsitome epemachome pataw etapickachome, ciitopo kahxapu yabsine ehtopo yarono akronomachome warawantaxmu komo ya. Ero yanme resultados da pesquisa nirpesi kirwanhe ciitome akronomacho políticas publicas etiramachome yaka preservação cultural pormamsom me poko enmatopo indígena ewto pono, cirpore nasi akronomakne kahxapu poko ehtoporo komo.</p> <p><b>Palavras-chave:</b> Saberes tradicionais. Artesanato Wai Wai. Identidade cultural. Desenvolvimento sustentável.</p>	<div style="text-align: center;">  </div> <p>Elisio Kahpo Wai Wai, nasceu na Aldeia Mapuera localizada na Terra Indígena Trombetas-Mapuera. É filho de Wilson Batista da Silva e Maliza Tucusunem Wai Wai. Pertence à Etnia Katwena. Estudou o ensino fundamental na aldeia Mapuera ensino médio na cidade de Oriximiná (PA). Em 2018 Ingressou na Ufopa no curso de Gestão Pública, concluindo o curso no ano de 2024.</p>

**O CONHECIMENTO DAS MULHERES WAI WAI: ESTUDO SOBRE O ARTESANATO FEITO EM SEMENTE DE MOROTOTÓ**

**Autoria:** Carolina Wanaperu Wai Wai (Arqueologia /Ufopa/2023)

<b>Resumo</b>	<b><i>Ekafimtopo</i></b>	<b>Biografia da Autora</b>
<p>Este projeto tem por objetivo o estudo de adornos corporais em semente de morototó feitos pelas mulheres indígenas Wai Wai. Entende-se por adornos corporais uma série de objetos usados como pulseiras, colares, cintos, braçadeiras, bolsas, dentre outros. Atualmente, além da semente de morototó também são utilizadas as miçangas de plástico e vidro para a confecção dos adornos, mas o jeito tradicional de fazer, anterior aos contatos diretos e indiretos com europeus e norte-americanos, é com a semente. A metodologia usada foi a de entrevista com mulheres conhecedoras deste ofício, além participação na atividade e registro por imagens, uma abordagem já utilizada na produção de outros artefatos da cultura material Wai Wai. Para a realização desta pesquisa fomos a campo na aldeia Mapuera e entrevistamos quatro artesãs, de quatro povos: Mawayana, Katwena, Wai Wai e Xerew. O objetivo foi valorizar, descrever e refletir como essa diversidade de povos na aldeia Mapuera, influencia no conhecimento sobre os artesanatos. Também buscamos identificar quais os adornos corporais conhecidos, do passado (a partir da revisão bibliográfica e entrevista), e quais ainda são utilizados hoje pelas mulheres Wai Wai. A partir desse inventário, entender os processos de mudança que ocorreram na fabricação desses adereços e os motivos que levaram a isso. Acreditamos que a descrição histórica e atual desse artesanato é uma forma de preservar um conhecimento tradicional das mulheres Wai Wai e que o seu registro escrito, pode ajudar na perpetuação desse conhecimento para o meu próprio povo.</p>	<p>On projeto nas oni yipu yanme kehcamhokacho keporokhtotopo karakru kahxapu ke, Wooxam komo nkahri me nas Wai Wai yana komo nkahri me há, Nihtinoyaxe ceporenontotopo komo Eroke ero yipu niiraxe kahyaxe tporokru me só ha, oni yipu komo kahyaxe kemeknumci, kwari, katami, aporaka, ahce na yen, pakara Miya rma. Orotó marha tak karakru waray rma kahyatu hara tporokru me só kiricici, matahni way komo, patiri way komo marha. Tporokru me so, Tinkahri ro komo mak kahyatu tinihtinori komo yaw roro mak, pahxan pen komo nenpotho kahyatu, Europeu komo nenpotho marha kahyatu Americano komo nenpotho marha kahyatu yathiri way komo nexamro nenpotho, Nexamro marha tak ti enixe xatkene Wooxam komo yay kahtopo komo ahce wa kahyatu kacho komo ti niiratkene enixe ti xatkene kahtopo yukuknonkacho me amne entome yiwyá so Wai Wai komo nkahri yenixe ti xatkene. On Poko Amna yehcamhokacho me Amna toy Mapuera Ewto pona, Amna marha komo , kahnero komo yakro nimapotawakne oni yipu yana komo yakro há Mawayana, katuwena, Waiwai, Xerew yana komo yakro amna nencekne Oni yipu kahxapu komo ehcamnopura ehtome,anari komo yehcamhokacho me marha hara Aldeia Mapuera pono komo há on waray min ham kporokru me ciisom kacho me anari komo ya hara pahxan pen komo yeporokhtotopo nho yihtinotome marha Amna marha meneketikes Ahce way xá xakne ha pahxan pen komo porokru me há kacho komo pokó, yupun komo mewru ahce way xakne ha kacho komo Ero yipu komo marha Amna nences yihtinone komo yay ha. Ahce way oroto niiratu Wai Wai wosin komo ha on wara nas oroto Anarimaw</p>	

<p><b>Palavras-chave:</b> Artesanato. Semente de morototó. Povo Wai Wai. Mulheres.</p>	<p>niiraxe mak kaksom mewru nakihcetikexe mak cenpore ehtome esenpotome mewru komo, Amna tko nihtinoyas ero wa ciixapu kahxapu komo há. Eroke on wara Mak amna nihtinoyas nehcamhoketiketu ham kahnero komo Eroke yaana me esenpotome nakihcetikexe mak cenpore ehtome niiratu Wai Wai wosin komo kes Amna ero yipu yenataw. Yinmewrethiri komo nas Ito mewrexapu anari komo yehcamhokacho me ehtome hara opoyino komo ha.</p> <p><b>Tapota Ewkacho:</b> Wai Wai komo, Kahri Karakru Kahxapu, Woomam.</p>	
--	---	--



(Carolina Wanaperu Wai Wai, 2023)

**PRODUÇÃO DE MATERIAL DIDÁTICO BILÍNGUE (WAI WAI E PORTUGUÊS) PARA A INCLUSÃO INDÍGENA NO AMBIENTE EDUCACIONAL: UMA CONTRIBUIÇÃO PARA O ENSINO DE CIÊNCIAS E BIOLOGIA**

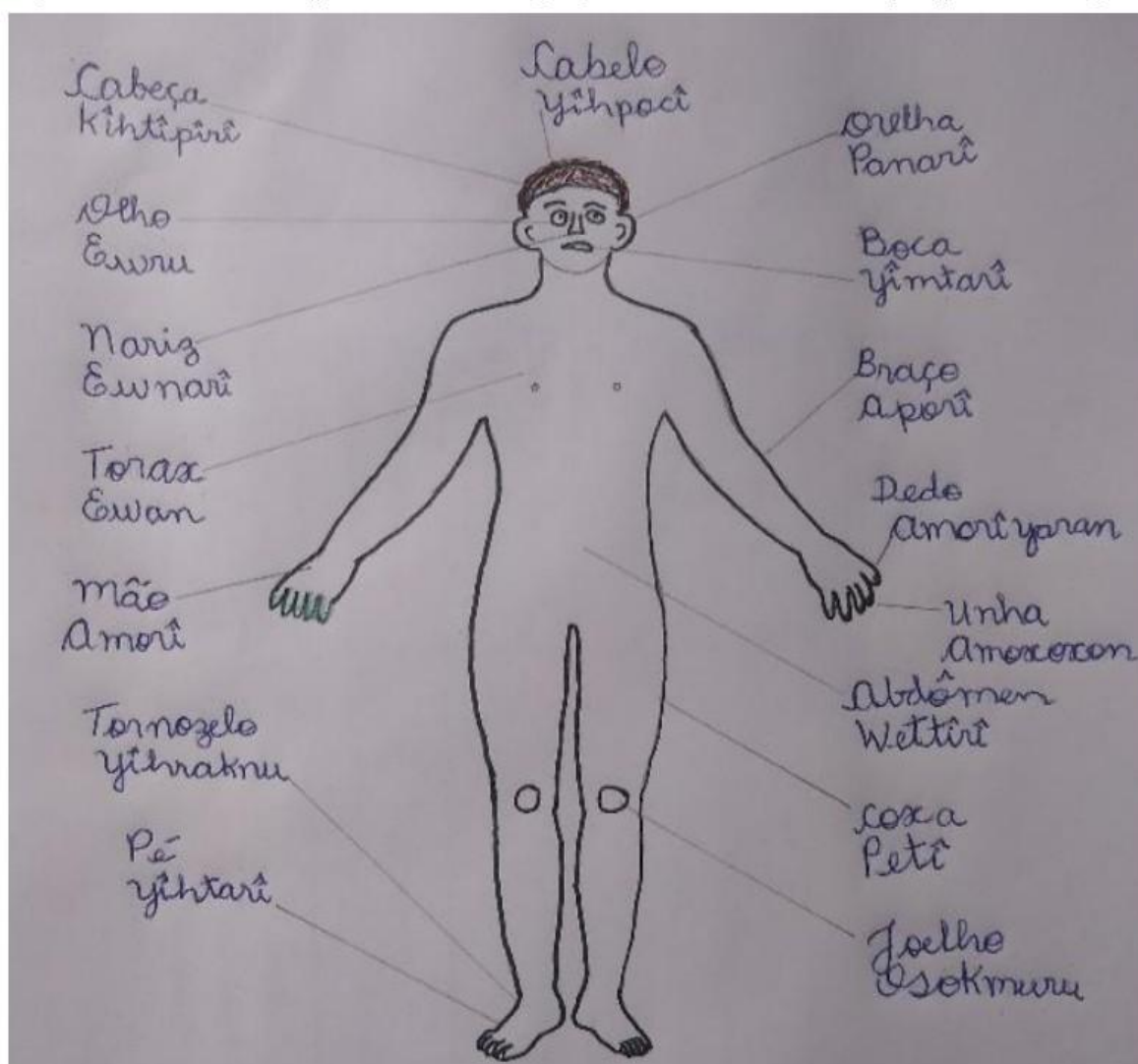
**Autoria:** Tadeu Tatew Wai Wai (Licenciatura Integrada em Biologia e Química/Ufopa/2023)

Resumo	<i>Ekatĩmto</i>	Biografia do Autor
<p>A escrita na língua indígena e sua tradução para língua portuguesa pode contribuir para a inclusão de indígenas em novos ambientes educacionais, como a universidade, apesar de sua utilização ser nova nas comunidades indígenas e em outros ambientes. Adicionalmente, pode contribuir para a valorização e intercâmbio cultural com essa população. A construção de material didático bilíngue já está sendo demandada, tanto por docentes indígenas que trabalham nas aldeias, como docentes do ambiente universitário, onde os indígenas apresentam grandes desafios para a sua inclusão, devido às questões de compreensão da língua portuguesa. Este trabalho objetivou contribuir neste contexto, pois apresenta uma coleção de palavras e expressões na linguagem Wai Wai e sua tradução ou termos correspondentes em português. Trata-se de uma abordagem qualitativa descritiva do tipo pesquisa etnográfica, com utilização da pesquisa de campo. Todas as palavras ou expressões que compõe o material didático foram retiradas das experiências vivenciadas com os mais velhos, na família e na floresta (nome de animais e plantas), na Aldeia Mapuera, terra indígena Nhamundá Mapuera, localizada no município de Oriximiná, estado do Pará. O resultado desta pesquisa apresenta termos utilizados no dia a dia, culturais (artesanato e plantas medicinais) e termos de ambiente acadêmico (laboratório de ensino, sala de aula, recursos didáticos e biblioteca universitária) e ainda ilustrações e traduções sobre nomes de órgãos do corpo humano, nomes que representam a biodiversidade animal e vegetal conhecida e utilizada principalmente na alimentação. Esse trabalho futuramente poderá ser continuado e organizado para sua utilização na construção de dicionário bilíngue em Wai Wai/Português, e poderá facilitar tanto a compreensão de alguns termos em português pelos indígenas (termos</p>	<p>Sem tradução na língua Wai Wai.</p>	<p align="center"><b>Biografia do Autor</b></p>  <p>Tadeu Tatew Wai Wai estudou o ensino fundamental e o médio na Aldeia Mapuera. Em 2013 ingressou na Ufopa no curso de Licenciatura Integrada em Biologia e Química. Em 2023 concluiu o curso.</p>

de ambiente universitário), bem como poderá auxiliar no processo de ensino e aprendizagem dos estudantes indígenas no ensino de Ciências e Biologia, contribuindo para a inclusão destes estudantes em ambiente educacional, inclusive o universitário.

**Palavras-chave:** Vocabulário Indígena. Educação Bilíngue. Inclusão Étnica. Valorização da Tradição. Etnia Wai Wai.

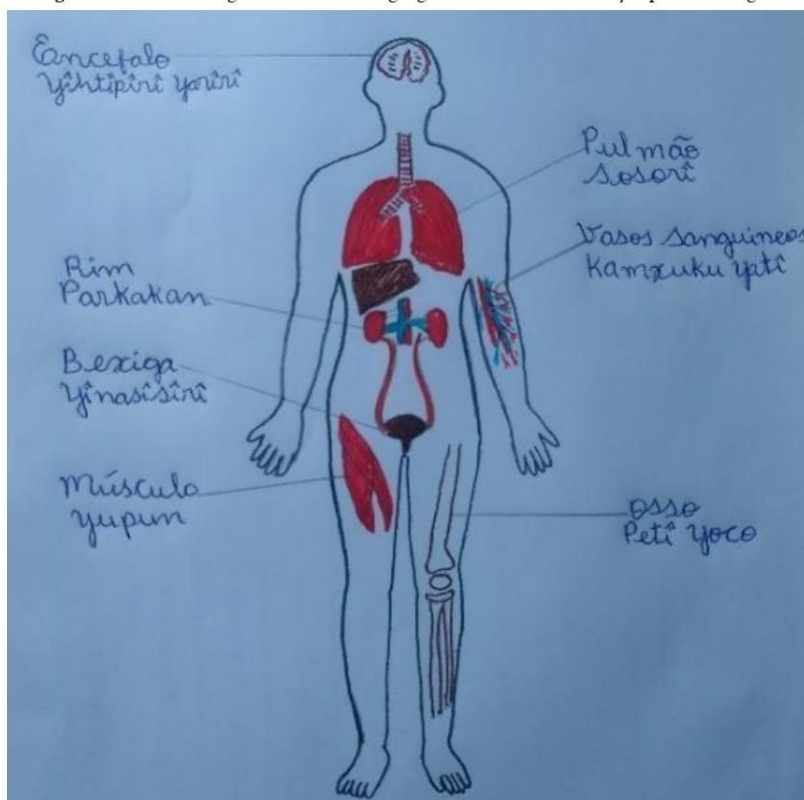
**Figura 2** - Partes do Corpo Humano na linguagem Wai Wai e sua tradução para o Português.



Fonte: Elaborado pelo próprio autor (2022).

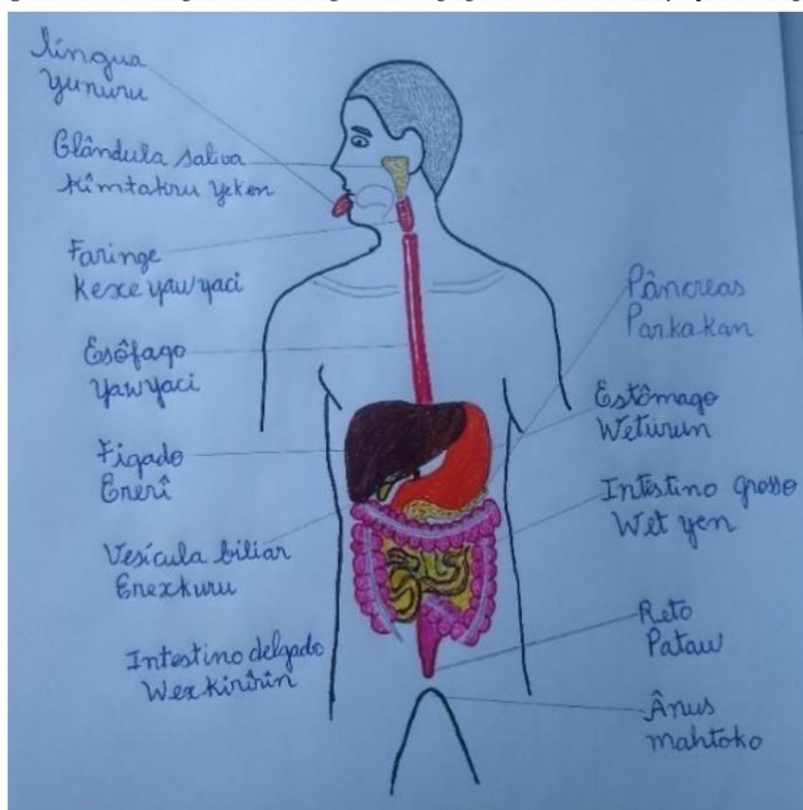
(Tadeu Tatew Wai Wai, 2023)

**Figura 3** - Nomes de órgãos e tecidos na linguagem Wai Wai e sua tradução para o Português.



Fonte: Elaborado pelo próprio autor (2022).

**Figura 4** - Nomes de órgãos do Sistema digestivo na linguagem Wai Wai e sua tradução para o Português.



Fonte: Elaborado pelo próprio autor (2022).

(Tadeu Tatew Wai Wai, 2023)

**PLANTAS MEDICINAIS: O USO TRADICIONAL DO POVO WAI WAI NA ALDEIA BATERIA**

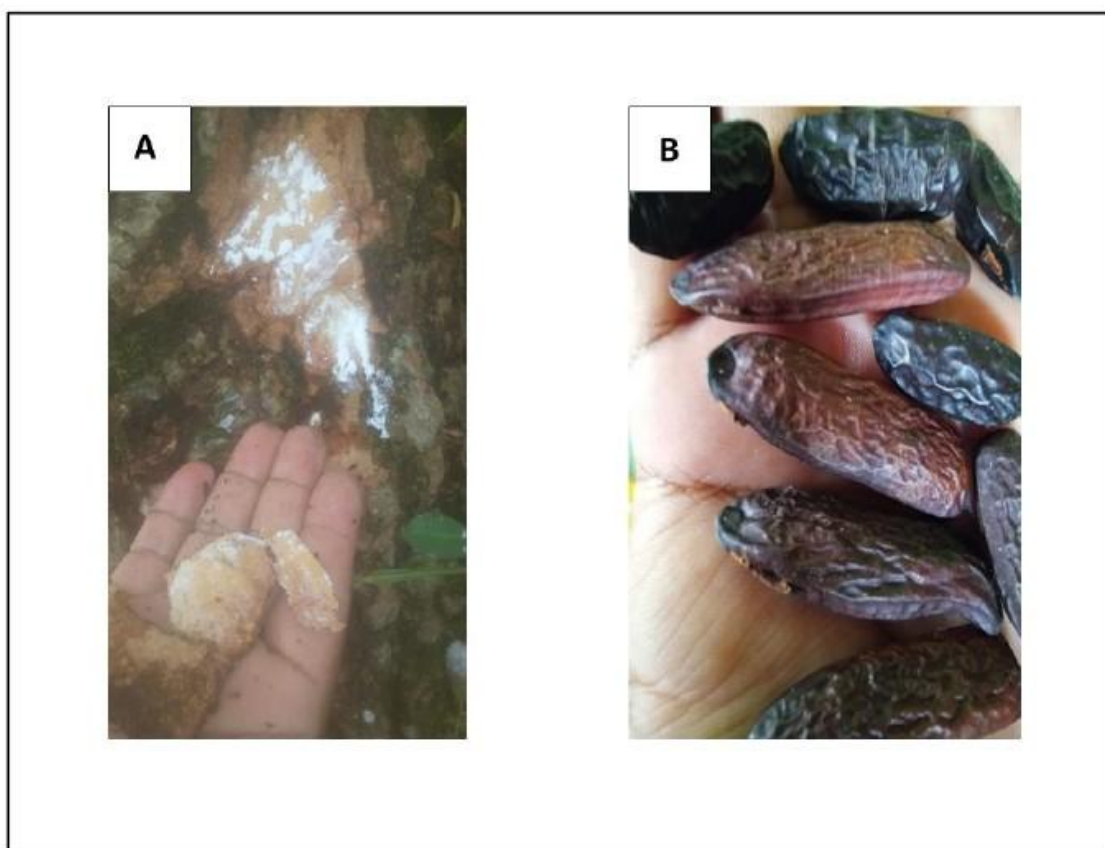
Autoria: Dalvin Tawpin Wai Wai (Bacharelado em Ciências Biológicas/Ufopa/2023)

<b>Resumo</b>	<b><i>Ekatũmto</i></b>	<b>Biografia do Autor</b>
<p>A atenção à saúde dos povos indígenas deve ser diferenciada, conforme o estabelece a legislação que criou o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (Lei nº 9.836/1999) e a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas. As medicinas tradicionais indígenas são amplamente utilizadas em processos de cura, são conjuntos de práticas e saberes tradicionais que perpassam gerações e vão além do alcance do modelo biomédico. Com isso, o objetivo do presente trabalho foi avaliar o uso das plantas medicinais utilizadas pelos indígenas da aldeia Bateria para tratamento de doenças, através de entrevista/conversas com os mais idosos. Para isso a presente pesquisa de campo foi realizada na aldeia Bateria, situada no município de Oriximiná e localizada a margem do Rio Trombetas/Mapuera e Rio Cachorro, cujo local é habitado por famílias que ainda vivem com suas características tradicionais. A aldeia é composta por 153 aldeados, sendo selecionados os mais idosos (total de seis) da aldeia para responderem o questionário. Entre as plantas citadas pelos entrevistados foram relatadas na seguinte ordem de uso: Carapanaúba (<i>Aspidosperma nitidum</i>), Sucuba (<i>Himatanthus sucuuba</i>), Embaúba (<i>Cecropia</i>), Quina (<i>Cinchona</i>), Gengibre (<i>Zingiber officinale</i>), castanheira (castanha do Pará), Cumaru (<i>Dipteryx odorata</i>), Hortelã (<i>Menta spicata</i>), Timbó (<i>Atelaia glazioviana</i>) e Limão (<i>Citrus limon</i>). O método mais comum e utilizado para o tratamento das doenças são os chás, que são indicados para tratar doenças como: diarreia, tosse e gripe. Ao concluir esta investigação, verificou-se que a medicina popular baseada na utilização de plantas medicinais está enraizada</p>	<p>Sem tradução na Língua Wai Wai.</p>	<p align="center"><b>Biografia do Autor</b></p>  <p>Dalvin Tawpin Wai Wai. Nascido na Aldeia Mapuera. Localizada na TI Trombetas – Mapuera. Filho de Manoel Pereira de Sousa. E Rosivalda Tanxi Wai Wai. Estudou o ensino fundamental na Aldeia Mapuera o ensino médio na cidade de Oriximiná, Pará. Ingressou na Ufopa em 2012 e curso em 2023.</p>

na cultura da aldeia Bateria e que são necessários mais estudos para valorizar o conhecimento tradicional de povos para valorizar a cultura de saberes tradicionais, repassadas pelos sábios mais velhos das aldeias indígenas.

**Palavras-chave:** Medicina Tradicional. Saberes Indígenas. Amazônia. Povo Wai Wai.

Figura 4 – Sucúba (A) e Cumarú (B) na aldeia Bateria



Fonte: Dalvin Tawpin Wai Wai (2022)

(Dalvin Tawpin Wai Wai, 2023)

**POVOS INDÍGENAS: APRENDIZAGEM, DESENVOLVIMENTO E DIVERSIDADE CULTURAL**

**Autoria:** Moyses Wai Wai (Licenciatura em Pedagogia/Ufopa/2024)

<b>Resumo</b>	<b><i>Ekatúmtopo</i></b>	<b>Biografia do Autor</b>
<p>Este trabalho investigou o papel da educação indígena na preservação da cultura e no desenvolvimento comunitário, examinando diversas iniciativas e modelos educacionais implementados em comunidades indígenas no Brasil. Por meio de uma revisão da literatura, foram analisadas as perspectivas teóricas de autores sobre a educação indígena, destacando-se a importância do respeito à diversidade cultural, do fortalecimento das identidades étnicas e do diálogo intercultural. Em seguida, foram apresentados estudos de caso e exemplos práticos de programas educacionais bem-sucedidos, incluindo a formação de professores indígenas, a criação de museus comunitários e o intercâmbio de conhecimentos entre comunidades indígenas e não indígenas. Os resultados demonstraram que as iniciativas de educação indígena têm contribuído significativamente para a valorização da cultura indígena, o fortalecimento das comunidades e a promoção da autonomia e sustentabilidade dos povos indígenas. Conclui-se que a educação indígena desempenha um papel fundamental na construção de sociedades mais justas e inclusivas, onde a diversidade é valorizada e respeitada.</p> <p><b>Palavras-chave:</b> Educação indígena. Preservação cultural. Desenvolvimento comunitário. Diálogo intercultural.</p>	<p>Sem tradução na língua Wai Wai.</p>	

## APÊNDICE I – COLEÇÃO ICONOGRÁFICA REPRESENTATIVA DA CULTURA WAI WAI

Desenho 1 – Capa da Coleção Iconográfica Representativa da Cultura Wai Wai



Fonte: Airton Wai Wai (2024).

## APRESENTAÇÃO DA COLEÇÃO ICNOGRÁFICA

No percurso de elaboração desta Tese foi possível constatar que expressar seus conhecimentos por meio de imagens e desenhos era uma prática exercida nas culturas indígenas. Na cultura Wai Wai os desenhos também desempenham papel importante para mostrar realidades e indicar “caminhos” para leitura de sua história e cultura.

Compreendendo os desenhos como recursos pedagógicos que podem evidenciar a cultura e a identidade dos Wai Wai, revelando seus conhecimentos e saberes através de imagens, apresentamos nesta Tese a Coleção Icnográfica composta de desenhos inéditos de autoria de Airton Wai Wai, elaborados com a finalidade de também apresentar sem ser somente por meio de signos linguísticos a história do povo Wai Wai.

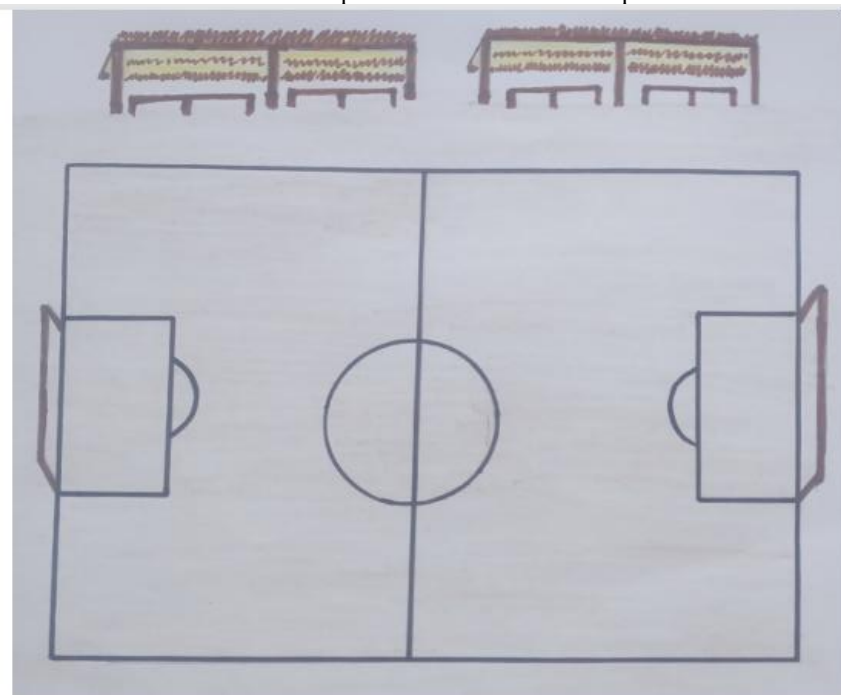
A Coleção Icnográfica, produto desta Tese, contém 18 (dezoito) desenhos representativos que ilustram a localização geográfica dos Wai Wai, bem como o modo de vida, a religiosidade, ritual funerário, adornos e as artes que representam a cultura desse povo.

Espero que esse acervo de imagens representativas possibilite conhecimentos das leitoras e dos leitores quanto a história do povo Wai Wai.

Desejo boa leitura das imagens!

**Terezinha do Socorro Lira Pereira**

**Desenho 2** – Campo de futebol na Aldeia Mpuera



**Desenho 3** – Apresentação na Casa Grande (*Umana*)



Fonte: Airton Wai Wai (2024).

**Desenho 4** – Religiosidade e Espiritualidade na natureza



**Desenho 5** – Apresentação na igreja evangélica



Fonte: Airton Wai Wai (2024).

**Desenho 6** – Expressão Funerária após contato com missionários evangélicos

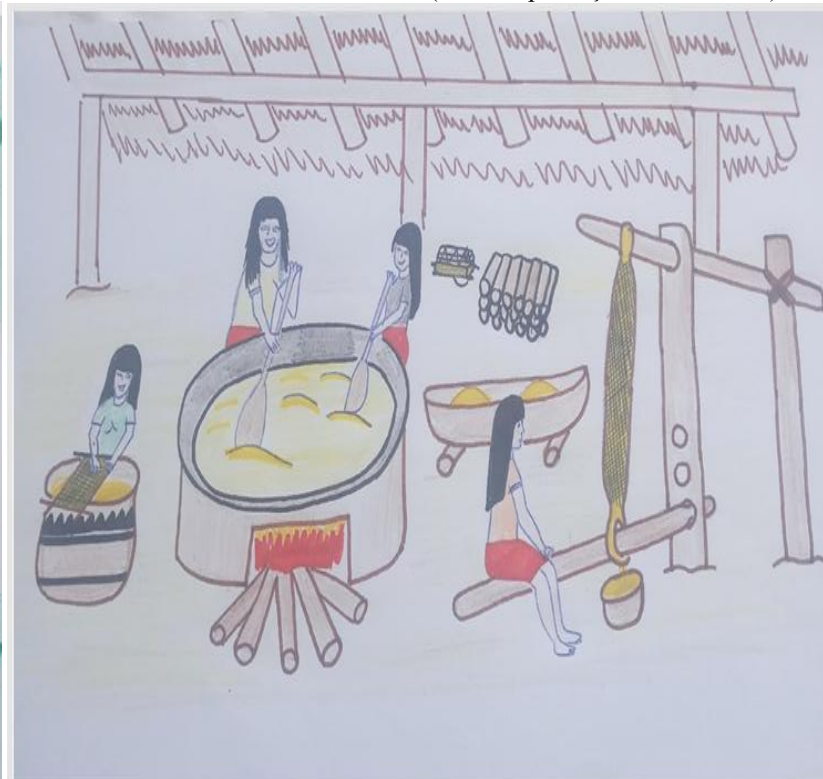


Fonte: Airton Wai Wai (2024).

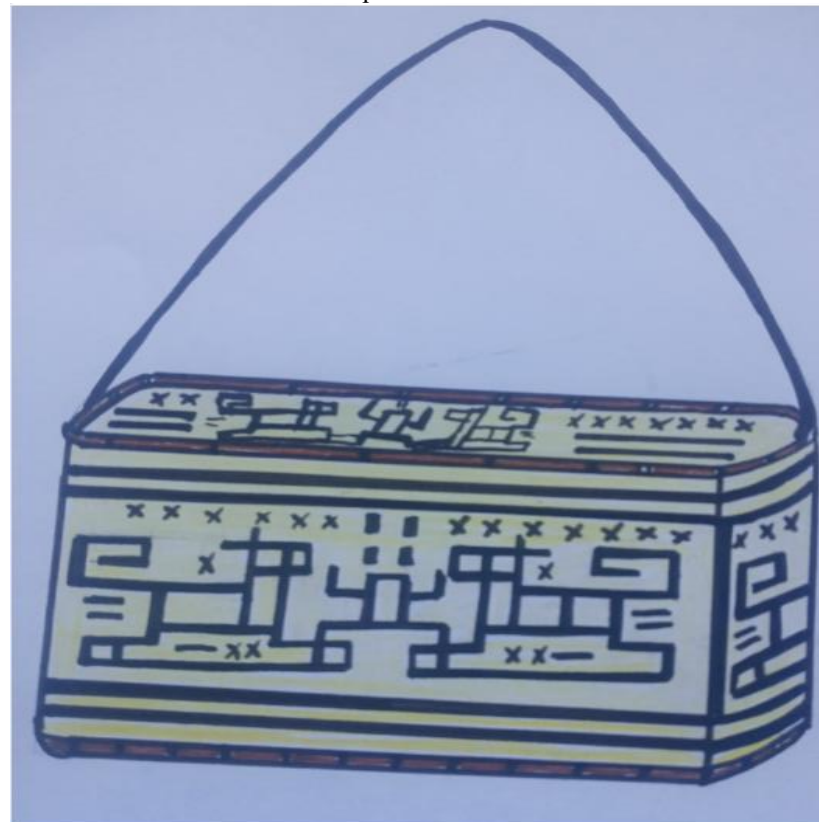
**Desenho 7** – Fonte natural da vida Wai Wai



**Desenho 8** – Casa de farinha (local de produção de alimentos)



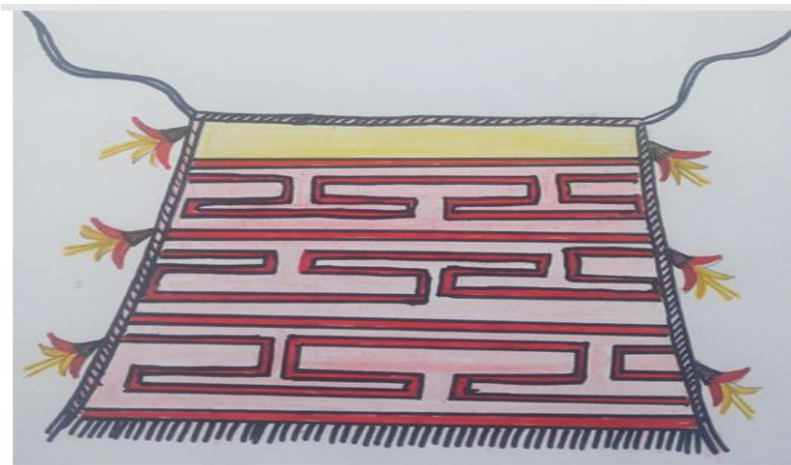
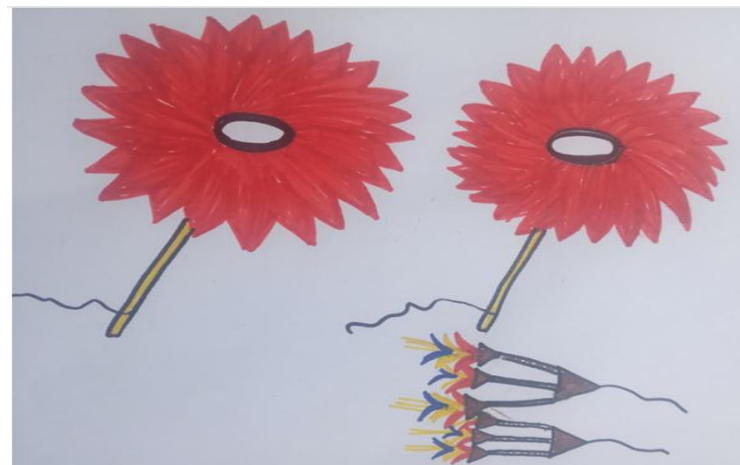
Fonte: Airton Wai Wai (2024).

**Desenho 9 – Alimentos****Desenho 10 – Cesta para armazenar alimentos e utensílios**

Fonte: Airton Wai Wai (2024).

**Desenho 11 – Cocar masculino****Desenho 12 – Tiara feminina**

Fonte: Airton Wai Wai (2024).

**Desenho 13 – Tanga****Desenho 14 – Pulseira****Desenho 15 – Colar****Desenho 16 – Enfeite feminino e brincos**

Fonte: Airton Wai Wai (2024).

**Desenho 17 – Grafismo**

Fonte: Airton Wai Wai (2024).

Desenho 18 – Aldeia Mapuera pós contato com os evangelicos americanos



Fonte: Airton Wai Wai (2024).