



Ministério da Educação – Brasil  
Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri – UFVJM  
Minas Gerais – Brasil

Revista Vozes dos Vales: Publicações Acadêmicas

Reg.: 120.2.095 – 2011 – UFVJM

ISSN: 2238-6424

QUALIS/CAPES – LATINDEX

Nº. 07 – Ano IV – 05/2015

<http://www.ufvjm.edu.br/vozes>

## **Colonialidade do Poder, Formas de Resistência e Enfrentamento entre os Wai-wai da Amazônia Setentrional**

Prof. MSc. Raimundo Nonato de Pádua Câncio

Doutorando em Educação pela Universidade Federal do Pará, na Linha Educação,  
Cultura e Sociedade – PPGED/UFPA – PA – Brasil

Mestre em Educação pela Universidade do Estado do Pará – UEPA – PA – Brasil

Docente da Secretaria de Estado de Educação do Pará – SEDUC - PA - Brasil

<http://lattes.cnpq.br/3719416176703621>

E-mail: [nonatocancio@hotmail.com](mailto:nonatocancio@hotmail.com)

**Resumo:** O artigo é parte da pesquisa de Doutorado em Educação sobre a (trans)formação cultural de crianças Wai-wai no processo de mediação da aquisição da Língua Portuguesa, e tem por objetivo analisar como se configuram as estratégias anticolonias entre os Wai-wai da Amazônia setentrional, engendradas historicamente, diante das práticas de colonização dirigidas a esses povos. Limitamo-nos a colocar, em termos simples, que as formas de descolonização produzidas por esse grupo indígena se manifestam como processos oposicionistas de enfrentamento e de resistência, e se apresentam aqui como reação às estratégias de violência, subordinação e desumanização vivenciados. Para fundamentar nosso estudo, utilizamos teorias e críticas pós-coloniais, de maneira a demonstrar como os povos nativos aparecem representados na literatura, destacando a resistência cultural ao longo dos encontros aos quais estiveram expostos. Os procedimentos metodológicos foram realizados a partir da revisão bibliográfica sobre a temática colonialismo e pós-colonialismo; levantamento e estudo de obras que destacam os relatos construídos numa perspectiva colonial, e dados sobre a história, organização social e territorial dos povos indígenas Wai-wai, das Terras Indígenas Nhamundá-Mapuera. Os dados levantados revelam que os Wai-wai se apropriam dos conhecimentos impostos, dos instrumentos utilizados e os reelaboram para que possam articulá-los em função de suas necessidades.

**Palavras-chave:** Colonialidade do Poder. Pós-colonialismo. Wai-wai. Amazônia Setentrional.

## Introdução

Com o propósito de trazer outros olhares que possam contribuir para uma possível crítica pós-colonial, indo além dos relatos produzidos pelo domínio colonial, que historicamente tentaram alienar, subsumir e estigmatizar a cultura dos povos latino-americanos, este trabalho se inscreve entre aqueles cuja lógica vai de encontro à ideia de dominação, haja vista que temos aguda consciência de que nunca os colonizadores detiveram um controle tão pleno quanto foi deixado transparecer que tinham (APIAH, 2007, p. 25-26).

A falta de controle sustentada por Apiah pode ser muito bem evidenciada nas práticas de resistência e no enfrentamento promovidos por diversas populações indígenas latino-americanas, especialmente no Brasil. Estudos mais detalhado da história das populações indígenas poderão nos revelar, entre outros, que esses povos sempre foram resistentes à subjugação e à subalternização, e pode nos ajudar a promover outras leituras sobre o imperialismo e sobre as novas ordens econômicas, sociais e políticas que constituem o cenário pós-moderno.

Em nosso entendimento, leituras a partir desta perspectiva ampliam o leque de discussões sobre o Brasil e a Amazônia colonial, especificamente com relação às ações opressoras no território nacional, desde o processo de colonização. Assim, este artigo, na tentativa de levantar algumas reflexões sobre os relatos dos colonizadores, é uma tentativa de abordar a seguinte pergunta: *como se configuram as estratégias anticoloniais entre os Wai-wai<sup>1</sup> da Amazônia, engendradas historicamente, diante das práticas de colonização eurocentradas dirigidas a esses povos?*

Com esta nova leitura e na reinterpretação pós-colonial dos discursos eurocentrados, desejamos responder às seguintes questões: 1) que formas de colonização foram historicamente dirigidas aos Wai-wai da Amazônia setentrional? 2) que estratégias anticoloniais foram produzidas pelos povos Wai-wai, diante das práticas de colonização? 3) que imagens do indígena da Amazônia são construídas com base em representações coloniais?

Este conjunto de considerações constituiu o ponto de partida para a realização deste estudo de caráter bibliográfico, que possui o objetivo maior de

---

<sup>1</sup> Grupo indígena da Amazônia setentrional, na região de fronteira entre o Brasil e a Guiana.

verificar como se configuram as estratégias anticoloniais entre os Wai-wai da Amazônia, engendradas historicamente, diante das práticas de colonização dirigidas a esses povos.

Desta forma, o artigo está estruturado em cinco partes, além desta introdução. Na primeira, apresentamos conceitos e ideias fundamentais que alicerçam a teoria decolonial e seus desdobramentos, além de observar as novas formas de controle pós-coloniais relacionadas à lógica da modernidade. Na segunda parte, a partir da observação das formas de controle do poder entre as população indígena no Brasil colônia, buscamos elucidar a produção Eu e do Outro a partir do olhar do colonizador, relacionando-os às culturas historicamente subalternizadas na América Latina. A terceira parte, a partir de análise crítica, verifica como se configuram a colonialidade do poder, do saber e do ser e as manifestações decoloniais entre os Wai-wai da Amazônia setentrional. As considerações finais fecham o artigo com reflexões gerais sobre as questões levantadas na pesquisa. Finalmente, apresenta-se uma lista das referências que subsidiaram o texto, cumprindo assim o propósito desta seção denominada “Referências”.

### **Colonialismo e formas controle, pós-colonialismo e lógica da modernidade**

No esboço do que se convencionou chamar *teoria decolonial*, *pensamento decolonial*, *giro* ou *inflexão decolonial*, partimos de conceitos e ideias fundamentais que alicerçam esta teoria que se dispõe, fundamentalmente, a considerar e a reivindicar a subalternidade e a invisibilidade dos conhecimentos dos povos não-ocidentais, historicamente subjugados pela tradição ocidental e pelo eurocentrismo, do ponto de vista das práticas sociais, epistemológica e política.

Compreende-se aqui *colonialismo* como uma estrutura de dominação e de exploração que se manifesta no controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada (QUIJANO, 2007, p. 93). O colonialismo torna-se mais que uma imposição política, é também uma forma de imposição militar, jurídica ou administrativa. Na modernidade, ele está relacionado ao que se convencionou chamar de *colonialidade*. Portanto, colonialismo e colonialidade são conceitos estreitamente relacionados. O último figura como um

prolongamento do primeiro, marcando a continuidade do controle político, dos recursos de produção e do trabalho de determinada população. Nas palavras de Torres (2007), colonialidade se refere a:

Um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno, mas em vez de estar limitado a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, se relaciona à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si através do mercado capitalista mundial e da idéia de raça (TORRES, 2007, p. 131).

É por ter este entendimento que Mignolo (2005, p. 75) pontua que a colonialidade é constitutiva da modernidade, e não derivada. Ou seja, não podemos compreender a modernidade sem atentar para as heranças coloniais que ainda persistem e se estabelecem atualmente, o que se dá, principalmente, com base nas diferenças que a perspectiva colonial produziu. A teoria pós-colonial fomenta, portanto, a ideia de descolonização, mas uma descolonização da história e da teoria, haja vista que a condição colonial ainda persiste.

Para entender a natureza da corrente pós-colonial, é importante consultar a origem dos Estudos Culturais, pois são nesses estudos que se situa a teoria pós-colonial. A origem dos Estudos Culturais remonta aos anos 50, na Inglaterra, quando se começa a falar, pela primeira vez, de estudos culturais. Até então, o conceito de modernidade continuava de certa forma estável e o horizonte da pós-modernidade ainda era relativamente incerto (RITA, 2009, p. 232).

De forma mais precisa, os Estudos Culturais nascem no cenário pós-guerra, na Universidade de Leeds, quando Sydney Reybould, diretor do departamento de *Extra Mural Studies*, defende que a *Worker's Educational Association* devia ocupar-se da educação da classe trabalhadora num âmbito universitário, pois esta instituição precisava dar acesso a um público mais amplo. Vai ser logo depois, entre os anos 60 e 70, que os estudos culturais vão consolidar-se, a partir das teorias do anglo-jamaicano Stuart Hall<sup>2</sup> (RITA, 2009, p. 232).

Portanto, são evidentes as tentativas, tanto dos Estudos Culturais como da teoria pós-colonial de revisar as desigualdades da modernidade e de apresentar alternativas teóricas aos modelos econômicos, sociais e políticos do “Primeiro

---

<sup>2</sup> O jamaicano Stuart Hall se radicou na Inglaterra a partir de 1951, foi um dos principais articuladores do Centre for *Contemporary Cultural Studies* (CCCS), o núcleo de fundação institucional dos estudos culturais na Inglaterra, movimento que teve a participação de intelectuais de renome, como Raymond Williams, Richard Ruggart e Edward Thompson.

Mundo” (PRYSTHON, 2004). Nesse sentido, o pós-colonialismo surgiu como um modo de pôr em questão a supremacia do discurso colonial imperial. O termo *pós-colonial*, portanto, não se restringe ao ato de descrever uma determinada sociedade ou época, mas releer a colonização como parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural, produzindo uma reescrita descentrada, diaspórica e mesmo global das grandes narrativas imperiais do passado, centradas na nação (HALL, 2003, p. 109).

Podemos dizer, com isso, que a reescritura periférica da história, ou a desconstrução do Ocidente feita pelos estudos pós-coloniais, portanto, implica uma tentativa constante de ataque à supremacia ocidental, assim como uma possibilidade de *reacomodação* do cânone cultural, o que podemos chamar de descentramento anunciado pelas teorias pós-modernas. Conforme Rita (2009, p. 235), o terreno do pós-modernismo é, por conseguinte, um terreno fértil para as teorias pós-coloniais, já que estas estão relacionadas essencialmente às teorias do desconstrucionismo.

É por isso que se diz que a modernidade não pode ser entendida sem a colonialidade<sup>3</sup>, haja vista que ambas são faces da mesma moeda. Estudos pós-modernos, considerados também subalternos, podem contribuir para descolonizar a pesquisa, por que ajudam a refletir criticamente sobre a própria produção e reprodução do conhecimento, evitando, assim, a reinscrição das estratégias de subalternização na modernidade.

Na linha de uma releitura pós-colonial das produções escritas sob os domínios do poder eurocêntrico hegemônico, citamos, como exemplo, a leitura de alguns clássicos da reescrita, sistematizados por Bonici (1998, p. 19). O autor cita *Wide Sargasso Sea* (1966), da escritora dominicana Jean Rhys (1890-1979) a partir de *Jane Eyre* (1847), de Charlotte Brontë (1816-1855), e *Foe* (1986), do escritor sul-africano J. M. Coetzee (1940), a partir de *Robinson Crusoe*, de Daniel Defoe (1719). Na obra *Wide Sargasso Sea* desenvolve-se os eventos do romance de Brontë sobre a esposa “creola”, de Mr. Rochester, trancada no sótão. Antoinette narra sua história de espoliação praticada pelo seu marido inglês. Bonici observa que a gradual

---

<sup>3</sup> Em volta desse “projeto” podemos encontrar a Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel, Walter Mignolo, Arturo Escobar, Santiago Castro-Gómez, Fernando Coronil, Catherine Walsh, entre outros. Escobar (2003) oferece um panorama detalhado de como se forma esse “projeto”, seus interesses e perspectivas.

degradação e submissão forçada de Antoinette por seu esposo, tornam-se o fator emblemático de encontros coloniais. Por meio do incêndio da mansão mostra-se a resposta da mulher “colonizada” diante da arrogância e domínio do europeu (BONNICI, 1994).

Já em *Foe*, Bonnici diz que o narrador não é mais o inventivo e prático Robinson Crusóé, mas uma mulher inglesa chamada Susan Barton. Desterrada numa ilha, ela encontra o desanimado Cruso e seu escravo, o africano Friday. Cruso morre durante a viagem de volta à Inglaterra. Na metrópole, Susan tem dois problemas: transmitir a sua narração da estada na ilha a um indefinido escritor e arrancar do mudo Friday a sua história. No entanto, tais tarefas tornam-se quase impossíveis, a primeira por causa da pretendida manipulação da história pelo escritor e a segunda pela incompreensão do europeu diante de singulares manifestações “literárias” empreendidas por Friday. O romance avança na problemática posta pelo romance original e discute o silêncio do colonizado, a possibilidade de fala após uma história de brutalidades cometidas pelos europeus, o relacionamento entre o colonizador e o colonizado, as modalidades não-canônicas de fala e escrita, a manipulação da história pelo europeu e a subversão gentil.

A partir destes exemplos, podemos dizer que a leitura e a reescrita de tais obras, na perspectiva pós-colonial pode contribuir para uma releitura de textos que o poder colonial suprimia e invisibilizava, haja vista que subvertiam a ordem colonial estabelecida. É por isso que se diz que o pós-colonialismo na investigação literária além de contribuir para resgatar o sujeito pós-colonial, devolve-lhe a voz, para que este passe a narrar e anunciar suas reais experiências com o Outro.

### **A produção do *Eu* e do *Outro* a partir do olhar do colonizador**

“Não fazem isto para saciar sua fome, mas por hostilidade e muito ódio [...] *Nde akanga juká aipotá kurine*, eu ainda quero esmagar a tua cabeça hoje. *Xe anama poepika re xe aju*, estou aqui para vingar em você a morte do meu amigo. *Nde roó, xe mokaen serã kuarasy ar eyma riré* etc., tua carne será, ainda hoje, antes que o sol se ponha, o meu assado. Tudo isso, fazem-no por grande inimizade” (HANS STADEN, 2010, p. 157)

No Brasil colônia, a literatura também estava sob o controle direto da classe dominante, que controlava as formas literárias, a publicação e a distribuição desses

escritos. Daí dizer que esses textos, que emergiam de um contexto de poder restritivo e limitador, tornam-se importantes registros e testemunho dos fatos relatados.

O excerto acima é da obra Hans Staden, famoso cronista alemão do século XVI que, nasceu em Homberg - Efze – em 1525, e faleceu em Wolfhagen, em 1579. Ele era considerado aventureiro e mercenário, e esteve por duas vezes no Brasil, onde participou de combates nas capitâneas de Pernambuco e de São Vicente contra navegadores franceses e seus aliados indígenas, e passou nove meses refém dos índios Tupinambás. De volta à Alemanha, Staden escreveu<sup>4</sup> “*Descrição verdadeira de um país de selvagens nus, ferozes e canibais, situado no Novo Mundo América, desconhecido na terra de Hessen antes e depois do nascimento de Cristo, até que, há dois anos, Hans Staden, de Homberg, em Hassen, por sua própria experiência, o conheceu e agora a dá à luz pela segunda vez, diligentemente aumentada e melhorada*”. Esta obra é um relato de suas viagens ao Brasil, e se tornou grande sucesso editorial da época.

O próprio título da obra é uma marca evidente de como as culturas dominantes referendavam os nativos na literatura, com base nas relações de poder, no sentido de manter a ideia de que se tratava de minorias. E isso era fundamentado nas diferenças culturais que se estabeleciam. No título da obra é recorrente o uso de adjetivos, como “selvagens”, “nus”, “ferozes”, “canibais”, como forma de marcar e naturalizar essas diferenças na relação com o universo indígena. Assim, o centro colonizador construía uma imagem, a partir da formação de uma identidade do colonizado como um ser inferior e dependente, e reforçavam a ideia de que os indígenas eram inferiores.

Esta obra tornou-se um clássico de nossa literatura histórica por que é uma das fontes mais autorizadas da etnografia latino-americana e por ser, juntamente com a *Carta de Pero Vaz de Caminha a el-rei D. Manuel<sup>5</sup>*, um dos mais importantes documentos com os primeiros registros que documentam o valor intrínseco das notícias transmitidas, relatadas pelos viajantes estrangeiros ao Brasil quinhentista. Teria sido a partir desta obra de Staden, de uma frase indígena, usada para se

---

<sup>4</sup> O original foi publicado pela primeira vez em na cidade de Marburg, em Hessen, Alemanha, em 1557. A tradução brasileira se deu na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, por Alencar Araripe, em 1892. O título em português ficou definido “Duas viagens ao Brasil”.

<sup>5</sup> Refere-se ao descobrimento de uma nova terra e as primeiras impressões da natureza e do aborígine (BOSI, 1994. p. 13).

referirem ao colonizador capturado e que faria parte do ritual de antropofagia: “*Lá vem sua comida pulando*”, que a pintora Tarsila do Amaral decidiu pintar o *Abaporu*, “*O Comedor de gente*”, em Tupi, e que Oswald de Andrade, seu esposo, encontrou inspiração para deflagrar o Movimento Antropofágico.

O excerto da obra de Staden (2010), aqui utilizado, em que se relata e justifica o ritual de antropofagia praticado pelos Tupinambás no litoral brasileiro, no século XVI, é um bom exemplo de produção de uma obra, sob a égide eurocêntrica, escrita como produto do controle político exercido em todo o período pós-colonial, com um olhar “de fora para dentro” (SAID, 1995).

A descrição dos rituais de antropofagia entre os índios Tupinambás, na costa brasileira, visto e descrito pelos europeus como formas repugnantes de transgressões às leis divinas, configura-se, nesta nova leitura, como uma das formas de resistências dos indígenas, negligenciadas pelo cânone literário europeu, para o enfrentamento às investidas estratégicas dos colonizadores a este território. A antropofagia praticada pelos índios Tupinambás, configurava-se entre aquela etnia, e isso foi observado por Staden, como forma de reação e de intimidação às investidas do colonizador, e também, do ponto de vista mitológico, como forma de “sugar” toda a força por eles empreendidas nos duelos travados com os indígenas.

Na sua segunda viagem ao Brasil, enquanto caçava sozinho fora dos limites do forte, Staden foi feito prisioneiro por uma tribo Tupinambá que o conduziu à aldeia de Ubatuba, localizada na atual cidade de Ubatuba, no estado de São Paulo. Ao relatar esta sua experiência entre esses índios, o navegador alemão vê o “outro”, ou o desconhecido, como uma ameaça. Este fato define bem os nativos a partir do “olhar estrangeiro”. Pode-se perceber nos relatos a fronteira ou abismo estabelecido entre o “eu” e o “outro”, o que foi bastante característico na literatura produzida no período colonial.

Foi somente o tempo em que viveu entre aquela comunidade indígena que o fez compreender as razões das práticas de antropofagia entre os Tupinambás. Essa prática indígena, que se dava como parte de um ritual, passa a ser entendida como uma “atitude defensiva” frente à presença ameaçadora de outras culturas (estranhas/estrangeiras) na região. Há no relato à seguir um embate cultural estabelecido entre sujeitos e identidades, o que se caracteriza pela busca de “reconhecimento” da cultura do Outro:



Não fazem isto para saciar sua fome, mas por hostilidade e muito ódio, e, quando estão guerreando uns contra os outros, gritam cheios de ódio: *debe marã pá, xe remiu ram begué*, sobre você abata-se toda desgraça, você será minha comida. *Nde akanga juká aipotá kurine*, eu ainda quero esmagar a tua cabeça hoje. *Xe anama poepika re xe aju*, estou aqui para vingar em você a morte do meu amigo. *Nde roó, xe mokaen serã kuarasy ar eyma riré* etc., tua carne será, ainda hoje, antes que o sol se ponha, o meu assado. Tudo isso, fazem-no por grande inimizade (HANS STADEN, 2010, p. 157).

Por muitos séculos não foi possível fazer uma leitura que deixasse de subalternizar a população indígena do Brasil e da América Latina. Podemos dizer que gradativamente tem havido iniciativas de revisão crítica quanto ao alcance temático dessas análises através de teorias da pós-modernidade, culturais e pós-coloniais. Os estudos pós-coloniais nos dão possibilidades de repensar o papel de movimentos sociais mais recentes na América Latina, na releitura e na revalorização das trajetórias de classes, de grupos, de comunidades e das culturas historicamente subalternizada.

É importante notar que, especialmente a partir da década de 90, a teoria latino-americana contemporânea explicita a sua conformação às metodologias e processos próprios. Com essa ferramenta, as releituras do processo de formação socioterritorial na América Latina saem de um paradigma marcado pelas categorias impostas desde a racionalidade moderna e ocidental e ganham uma atenção especial acerca dessas outras racionalidades apagadas pela história, pelos processos de dominação colonial, pela expansão homogeneizante de um capitalismo racista (QUIJANO, 2005).

Desse modo, a crítica pós-colonialista é enfocada, no contexto atual, como uma abordagem alternativa para compreender o imperialismo e suas influências, como um fenômeno mundial e, em menor grau, como um fenômeno localizado (BONNICI, 2000, p.10).

Acerca de alternativas ao pensamento eurocêntrico-colonial na América Latina hoje, Lander (2005) observa que no pensamento social latino-americano, seja do interior do continente ou de fora dele, foi produzido uma ampla gama de buscas, de formas alternativas do conhecer, questionando-se o caráter colonial/eurocêntrico dos saberes sociais sobre o continente, o regime de separações que lhes servem de fundamento, e a ideia mesma da modernidade como modelo civilizatório universal.

Ao buscar referência em Maritza Montero (1998), pontua que é possível falar da existência de um “modo de ver o mundo, de interpretá-lo e de agir sobre ele” que constitui propriamente uma episteme com o qual “a América-Latina está exercendo sua capacidade de ver e fazer de uma perspectiva Outra, colocada enfim no lugar de Nós”. Segundo ele, as ideias centrais articuladoras deste paradigma são, para Montero, as seguintes:

- uma concepção de comunidade e de participação assim como do saber popular, como formas de constituição e ao mesmo tempo produto de uma episteme de relação;
- a ideia de libertação através da práxis, que pressupõe a mobilização da consciência, e um sentido crítico que conduz à desnaturalização das formas canônicas de aprender-construir-ser no mundo;
- a redefinição do papel do pesquisador social, o reconhecimento do Outro como Si Mesmo e, portanto, a do sujeito-objeto da investigação como ator social e construtor do conhecimento;
- o caráter histórico, indeterminado, indefinido, inacabado e relativo do conhecimento. A multiplicidade de vozes, de mundos de vida, a pluralidade epistêmica;
- a perspectiva da dependência, e logo, a da resistência. A tensão entre minorias e majorias e os modos alternativos de fazer-conhecer;
- a revisão de métodos, as contribuições e as transformações provocados por eles (MONTERO, 1998).

No que se refere à literatura produzida por sujeitos pós-coloniais esta estaria apta a retratar ou a reconstruir fatos através de um olhar identificado com aqueles que tiveram suas terras invadidas e suas culturas abaladas. Em consequência de todos os fatores acima citados, a teoria e a crítica pós-colonial, ao longo do século XX, busca analisar as relações históricas entre discurso e poder, bem como as lutas das minorias por representatividade e espaço.

### ***Colonialidade do poder, do saber e do ser e manifestações decoloniais entre os Wai-wai da Amazônia setentrional***

Na busca de conexões entre as formas críticas de pensamento, para uma análise das estratégias consideradas decoloniais, engendradas pelos Wai-wai frente às ações de espoliação, negação e subordinação enfrentadas, partiremos de alguns conceitos fundamentais. Uma possível resposta pode ser encontrada no conceito de “colonialidade do poder”, sugerido pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano (1999, p.

99-109). A *colonialidade do poder*, a *colonialidade do saber* e do *ser*, conceitos que serão abordados como base para este estudo, estão inscritos e são localizados nessa mesma matriz genérica.

Quando utiliza a expressão *colonialidade do poder*, Quijano (2005) faz referência à invasão do imaginário do outro, valendo-se de um discurso que tenta destruir este imaginário, tornando-o invisível, subalternizando o sujeito, para reafirmar seu próprio imaginário. Desta forma, há repressão dos modos de produção do conhecimento, dos saberes, do mundo simbólico e das imagens, que cedem lugar a novos. Vai operar, nesta linha, a naturalização do imaginário do invasor europeu e, com isso, há a negação e o esquecimento dos processos históricos não-europeus. A colonialidade do poder é, por assim dizer, um dos elementos importantes do poder capitalista, pois “Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população mundial como pedra angular deste padrão de poder” (QUIJANO, 2007, p. 93). Este poder exerce papel fundamental no desenvolvimento do capitalismo moderno, a partir do século XIX.

À repressão de outras formas de produção do conhecimento não-europeias, Quijano vai designar *colonialidade do saber*. Aqui nega-se o legado intelectual e histórico de povos indígenas e africanos, por exemplo, por considerá-los primitivos e irracionais pelo fato de serem “outra raça”, diferente do que se estabeleceu como padrão e, por conta disso, sem referência. Mignolo (2003) observa que os espanhóis julgavam e hierarquizavam a inteligência e a civilização dos povos a partir de critérios relacionados ao desenvolvimento da escrita alfabética. Em outras palavras, a colonialidade do saber está relacionada a formas hegemônicas de conhecimento e impõe-se nas configurações de hegemonia epistêmica, política e historiográfica.

Por sua vez, a *colonialidade do ser* está relacionada à negação da existência dos não-europeus, como os indígenas e afrodescendentes da América Latina. Parte do princípio de que diversos povos não-ocidentais seriam não-modernos, atrasados e não-civilizados, conforme exemplificam Oliveira e Candau (2010, p. 21). Portanto, o Outro, não-civilizado, é negado de todos seus atributos humanos, a ponto de este não se situar ou se identificar no mundo. Nas palavras de Fanon (2003, p. 35-36), “o colonizador faz do colonizado uma quinta-essência do mal”. Nessa perspectiva, “O indígena é declarado impermeável à ética e aos valores”. É relacionado ao mal

absoluto, por ser concebido como um sujeito corrosivo, como um elemento deformador da estética e da moral adotados como padrão.

Apesar de o colonialismo tradicional ter chegado ao fim, os autores do grupo Modernidade/Colonialidade entendem que as estruturas objetivas, os imaginários e a colonização epistemológica ainda estão fortemente presentes. A consequência é que na modernidade aparece como um fenômeno europeu e não global, do qual todo o mundo é partícipe, mas com distintas posições de poder. Isto é, a colonialidade do poder é o eixo que organizou e continua organizando a diferença colonial, a periferia como natureza (MIGNOLO, 2005).

A partir destas orientações conceituais, sustentamos que análises com base nos conceitos de *colonialidade do poder*, *colonialidade do saber* e *do ser* podem contribuir para possíveis reflexões sobre as relações entre colonialidade/modernidade, tendo em vista os processos de invisibilidade dos grupos indígenas da Amazônia que o poder moderno/colonial produziu e tem produzido. Ao partirmos da perspectiva da decolonialidade da existência, do conhecimento e do poder para um estudo das relações e das práticas sociais entre os Wai-wai da Amazônia setentrional, acreditamos dar visibilidade às lutas destes povos historicamente subalternizados pela imposição de outros modos de viver, de poder e de saber, contestando o olhar da tradição ocidental como fundamento para justificar o colonialismo.

Antes de adentrar às questões amazônicas, é importante observar que, conforme Araújo (2009, p.41), pensar sobre a diversidade da Amazônia e as produções construídas de seus povos, significa reconhecer que isso só é possível na relação com a história de exploração da diversidade de seus recursos naturais e, neste caso, das populações humanas, “chamadas inadvertidamente por alguns de sociedades invisíveis”. Destaca que tanto no que diz respeito à “biodiversidade (aspectos físicos) quanto a sociodiversidade (aspectos humanos) da Amazônia”, há um contínuo “processo de expropriação em que suas diferenças acabam por se transformar em profundas desigualdades”. Este fato foi e ainda é muito marcante nas relações estabelecidas com as populações indígenas.

O conhecimento das populações indígenas da região do médio Amazonas e do Trombetas<sup>6</sup> só é possível por meio dos relatos dos cronistas que acompanharam as primeiras expedições a essas localidades e por meio de pesquisas resultantes do processo de demarcação e de registro de Terras Indígenas (T I). Os índios da etnia Wai-wai, os quais passaremos a focalizar neste estudo, habitam a Amazônia setentrional, região da Serra Acaraí, na fronteira entre o Brasil e a Guiana. Chamamos Wai-wai aos grupos que vivem nas T I Nhamundá-Mapuera e nas comunidades com o mesmo nome. Na sua maioria, eles se identificam como Wai-wai e são falantes de línguas da família caribe.

### **A colonialidade do poder nas relações do colonizador com os Wai-wai da Amazônia setentrional**

Há registro de que incursões e aprisionamento de índios aconteceram no alto curso do Essequibo, na segunda metade do século XVIII, acompanhados por atos de violências. Documentos da administração colonial holandesa mencionam maus tratos, abuso sexual de mulheres e incitamento de guerras intertribais (FARAGE, 1991, p.98-99). Somente a partir de 1790 é que essas incursões ao sul da Guiana começam a perder força, dada a alternância de posse dos estabelecimentos coloniais entre ingleses, franceses e holandeses, e com a proibição do tráfico de escravos índios, em 1793.

A violência contra os indígenas da Amazônia setentrional, somadas às práticas de aprisionamento por portugueses, atingiu a região desde os antepassados dos Wai-wai. No final do século XVII, a atividade já era realizada por colonos ao longo dos rios Branco e Amazonas (FRIKEL, 1970, p.38; FARAGE, 1991, p.55). A exemplo disso, nas duas primeiras décadas do século XVIII, o padre carmelita Jerônimo Coelho foi acusado de escravizar centenas de índios Tarumã, na aldeia Santo Elias dos Tarumazes, no rio Negro. Porro (1995, p.26) observa que quase todas as tribos da várzea foram exterminadas ou dispersadas nos primeiros 150 anos da colonização, de modo que se tornaram mínimas as possibilidades de caracterizar as populações que tanto impressionaram Carvajal e Acuña.

---

<sup>6</sup> Afluentes do rio Amazonas, pela margem esquerda, que banha a cidade de Oriximiná-PA.

À medida que os portugueses, no século XVII, a partir de 1600<sup>7</sup>, começaram a subir o curso do Amazonas em busca de homens para o trabalho escravo nas fazendas, para serem dirigidos à produção das *drogas do sertão*<sup>8</sup>, as populações ribeirinhas foram sendo dizimadas. Segundo Porro (1995), um número incalculável de índios morreu com as doenças introduzidas pelo branco, outros se refugiaram nas matas do interior subindo rios e igarapés, outros ainda, talvez a maioria, foram aprisionados e levados para o trabalho servil. “Com o despovoamento das margens do Amazonas começou o descimento dos índios do interior” (p.8).

Os portugueses entendiam que os povos dos rios poderiam formar uma só nação a partir do batismo. Esse preconceito etnocêntrico por parte dos lusitanos sempre existiu em relação aos índios brasileiros no decurso da história. Para eles, todos eram selvagens, insensíveis, preguiçosos, sem governo, sem escrita e, portanto, sem memória e sem história. Por conta disso, compunham a sociedade da marginalização e da exclusão. Esta forma de colonialidade do poder, explicada por Oliveira e Candau (2010, p. 19), reprime os modos de produção de conhecimento, os saberes, o mundo simbólico, as imagens do colonizado e impõe novos. “Opera-se, então, a naturalização do imaginário do invasor europeu, a subalternização epistêmica do outro não-europeu e a própria negação e o esquecimento de processos históricos não-europeus”.

O estabelecimento de missões religiosas<sup>9</sup> foi uma das razões que fizeram com que novas populações se constituíssem ao longo do Amazonas e de seus afluentes. As missões religiosas<sup>10</sup> traziam os índios do interior por meio de suas *tropas de resgate*, assim chamadas porque resgatavam os índios da vida pagã. Missionários espanhóis, coletores das drogas do sertão, os cabos de tropas, e missionários portugueses, saíam de Belém do Pará alcançando os rios Tapajós, em 1626, o Negro em 1656, e o alto Solimões, antes de 1690.

---

<sup>7</sup> Foi em 1616 que os portugueses fundaram o Forte do Presépio, futura Vila de Belém do Pará.

<sup>8</sup> Drogas do Sertão eram a salsaparrilha, o sassafráz, o cacau, a canafístula, a pita, o urucu, a canela, o algodão, a carajuru, o cravo fino e grosso, a baunilha, a quina, o puxuri, a casca preciosa, as sementes oleaginosas e as madeiras.

<sup>9</sup> A partir de 1693, a região dos rios Nhamundá e Trombetas deixou de ser gerenciada pela Companhia de Jesus e passou à tutela dos padres da Peidade.

<sup>10</sup> Talvez a ordem religiosa que teve papel mais importante na fase colonial do Estado do Grão-Pará e Maranhão tenha sido a Congregação da Companhia de Jesus. Estes padres receberam a margem direita do rio Amazonas e fundaram, desde sua chegada em 1669, até 1759, data da sua expulsão, oitenta e sete aldeias. Entre os vários membros destacados da Companhia de Jesus, destacamos o Padre Antônio Vieira (1605 -1697) por ter registrado em seus escritos, sua passagem pela Amazônia.

As tribos do baixo e médio Amazonas, nas guerras contra os invasores, saíam em grupos de até duzentas canoas e os guerreiros se protegiam com longos escudos de prancha de madeira ou de couro de jacaré. Nos combates corpo a corpo também eram usados pequenos escudos redondos de couro de anta ou de peixe-boi (PORRO, 1993).

Howard<sup>11</sup> (2002), com base nas informações de Colson e Morton (1982), afirma que a partir de 1675 e no século seguinte, os jesuítas e carmelitas fundaram missões entre os Tarumã<sup>12</sup> do rio Negro, possíveis antepassados dos Tarumã que mais tarde apareceram no alto Essequibo. Depois de convertidos para o cristianismo, foram atacados por epidemias, que muito ameaçavam a vida das populações. Muitos deles fugiram da missão e viajaram mais ou menos 800 km, em plena selva, para fundar uma nova moradia na Guiana (GUPPY, 1958), talvez como forma de escapar das doenças. No começo do século XVII, de acordo com Ricardo (1983), já havia informações sobre os povos Tarumã-Parukoto<sup>13</sup>. Estas informações são importantes porque nos dão bases para compreender o processo de inserção estrangeira e de formação do grupo indígena Wai-wai que hoje habita o alto curso do rio Mapuera, na região de Oriximiná-PA.

Em sua fuga, os Tarumã foram invadindo territórios de povos que falavam línguas da família Aruak, com quem mantiveram neste momento diferentes tipos de relação; mas eles acabaram se localizando, finalmente, ao norte, em pleno território Karib, onde se reconstituíram num processo de assimilação com povos vizinhos, de origem Karib. Hoje, a língua Tarumã está extinta e não existe nenhum grupo que se assuma com tal identidade. Os Tarumã foram, ao que parece, assimilados junto com outros povos pelo atual grupo Wai-Wai (MEGGERS, 1977, p. 108). Até os fins do século XVIII os nativos da região estavam praticamente desaparecendo da várzea Amazônica, resultado do “descimento” dos índios pelos médios e altos cursos dos

---

<sup>11</sup> Catherine Haward é uma etnóloga americana que estudou o grupo local Waiwai do rio Novo, estado de Roraima, no período de 1984-1986. A pesquisadora esteve na época no município de Oriximiná, na Aldeia Mapuera, além da Língua Portuguesa, fala a língua Waiwai e muito querida entre os índios.

<sup>12</sup> Vivendo nas cabeceiras do rio Turuni, os Tarumã, descritos por Frikel, são os mesmos índios que migraram do rio Negro, fugindo da conversão cristã e da escravização. Guppy acredita que, muito provavelmente, tais índios são os mesmos que moravam na boca do rio Negro por volta de 1668, ajudando a construir a Fortaleza da Barra, onde hoje se localiza Manaus (QUEIROZ, 2008).

<sup>13</sup> Segundo Frikel (1958), o termo *Parukoto* designa uma etnia particular, mas também pode designar todos aqueles índios que viviam na região dos rios Turuni e cabeceiras do rio Cachorro.

rios, em razão da expulsão provocada por colonos lusos e mestiços, durante o processo da conquista e começo da colonização portuguesa na Amazônia.

Em 1852, Ferreira Pena, naturalista paraense, relata uma importante excursão feita ao rio Trombetas e aos lagos da região. Registrou que os índios que habitavam a bacia superior do Trombetas deviam ser descendentes da nação *Caribas*<sup>14</sup>, que os conquistadores perseguiram à ferro e à fogo, pois para eles, estes povos eram canibais.

No relato de Ferreira Pena é possível observar que os grupos Karib dominavam a região até a chegada dos colonizadores, cujas justificativas para seu extermínio era de que, sendo canibais, representavam ameaça à segurança dos colonizadores. Vê-se, portanto, a partir disso, o quanto o eurocentrismo não era apenas a perspectiva cognitiva dos europeus, mas tornava-se também o ponto de vista daqueles que eram educados sob sua hegemonia (OLIVEIRA; CANDAU, 2010, p. 19).

O início das atividades missionárias, e sua implantação na região, corresponderam ao tempo de solidificação da presença missionária entre as tribos indígenas. Este processo significou um período de organização cujo objetivo era catequizar<sup>15</sup> os povos indígenas e demonstrar os ideais do trabalho missionário e da presença missionária nos povoados e comunidades. Os jesuítas eram encarregados da administração das aldeias. Eram responsáveis não apenas pela catequese, mas também da organização das aldeias e da organização dos trabalhadores indígenas pelos serviços.

A ideia de catequização implementada pela coroa portuguesa aos povos indígenas pode ser relacionada ao pensamento de Fanon (2003, p. 35-36), ao estabelecer relação entre o pensamento do colonizador para justificar suas atitudes

---

<sup>14</sup> Anchieta informa que o termo indígena Caribas > caraíbas traduz-se por coisa santa e sobrenatural. Esclarece ainda que os índios adotaram para designar os portugueses, que para eles significava santidade ou homem sagrado.

<sup>15</sup> São dessas missões religiosas que provém os depoimentos dos missionários portugueses dos séculos XVI e XVII, cujo principal objetivo era “pacificar” e “doutrinar” os indígenas brasileiros, e que sutilmente aliaram à missão evangelizadora a incumbência de observar o país, anotando os caminhos, os rios navegáveis, a flora, a fauna, as riquezas minerais e os habitantes. Dentre tantos que estiveram no Brasil nesse período, destacaram-se, inegavelmente, os padres José de Anchieta, Antônio Vieira, Fernão Cardin e o Frei Cristóvão de Lisboa (que embora não tenha deixado registros escritos, produziu um rico material iconográfico que atualmente encontra-se no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa. Por último, há que se destacar também a presença do padre José Nicolino de Souza, quem muito trabalhou nesta região ajudando a catequizar índios e as populações mocambeiras do Trombetas e seus afluentes.



diante do colonizado. Para ele, o mundo colonial configura-se como um mundo maniqueísta. Pois, não é suficiente o colonizador limitar fisicamente o colonizado com suas polícias e seus exércitos, cerceando o espaço do colonizado. Para justificar e ilustrar o caráter totalitário da exploração colonial, o colonizador concebe o mundo do indígena como um mundo sem valores, como uma sociedade impermeável à ética e, neste sentido, representa um mal absoluto (FANON, 2003, p. 36).

Na Amazônia, ao contrário de outras terras colonizadas nas Américas, onde o ouro e a prata eram abundantes, a exploração colonial voltou-se para a legalização da força de trabalho do índio, tendo em vista a coleta das drogas do sertão. A implementação dessa política indigenista foi composta por uma série de leis e regimentos que autorizavam o colonizador europeu branco a escravizar e a forçar de trabalho indígena (PORRO, 2002, p. 175-96). Esse conjunto de medidas legais conduziu ao genocídio e foi registrado por diversos agentes coloniais, no decorrer dos séculos XVI ao XVIII.

João Daniel (1976, p. 245), tendo sido expulso da Amazônia por conta das medidas pombalinas, descreveu que “Eles matam índios como se mata mosquitos. Os homens tratam com mais caridade os animais domésticos que os índios”. Alguns cronistas relatam que os grupos indígenas abandonaram a região na primeira metade do século XVIII, fugindo para o Trombetas, devido os índios *Pauxi*<sup>16</sup> rebelarem-se contra a catequese da Ordem da Piedade.

Porro (2002), ao se referir ao saldo dessa política escravista devastadora, avalia que “Trata-se do desaparecimento das nações que viviam ao longo do rio Amazonas e da sua substituição por novos contingentes indígenas que foram sendo descidos dos afluentes para a calha amazônica pelos agentes da colonização”. Segundo ele, neste processo de despovoamento maciço e repovoamento parcial, deve ser assinalado o desaparecimento dos padrões adaptativos da população original, que não chegam a se reconstituir, quando do repovoamento induzido pelo colonizador, e “a formação de um estrato que chamaremos neo-indígena, inserido na sociedade colonial e marcado pelo desenraizamento e pela aculturação intertribal e interétnica” (p.176).

---

<sup>16</sup> Os índios *Pauxi* habitavam a região onde está localizada a cidade de Óbidos.

Entretanto, é importante observar que “sob hipótese nenhuma é possível pensar na 'passividade' dos grupos indígenas na Amazônia, especialmente os Wai-wai. Ao contrário, foram devidamente registrados vários episódios de resistência contra a opressão colonial. Nesse sentido, produz-se uma crítica radical da colonização por meio de um olhar descolonizador sobre as estratégias de violência, subordinação e desumanização produzidas pelos colonizadores.

### **A *colonialidade do saber* na educação pós-colonial e formas emergentes de conhecimentos entre os Wai-wai**

Não é novidade que a escolarização indígena mostrar-se como consequência do contato com a sociedade ocidental e sempre foi usada para “civilizar” e “adaptar” os povos indígenas à determinados padrões, o que ainda se dá como continuidade civilizatória das populações nativas, ideia construída e imposta desde a colônia até os dias atuais.

No Brasil colonial a intenção era civilizar/catequizar o indígena. Já no Brasil republicano (até a constituição de 1988), esta ideologia foi silenciada para se afirmar que a nova intenção era integrar o indígena à sociedade nacional. A escola para os povos indígenas surge com a chegada dos colonizadores em conjunto com a ação evangelizadora da Igreja, tendo como princípios a conversão religiosa e o uso da mão de obra. Neste período, a educação seguia o modelo tradicional, com base no princípio, da transmissão de informações, vistas como verdades absolutas e inquestionáveis. Cabia ao aluno apenas armazenar na memória os conteúdos e devolvê-los quando solicitados. Este modelo de aprendizagem muito contribuiu para ação integracionista, descaracterizando a cultura indígena e a forma de organização existente.

Quando a escola foi implantada em área indígena, a alfabetização e a educação escolar trazidos pelas missões e pela sociedade nacional causaram uma ruptura com a tradição desses povos. A intenção do processo de alfabetização com a educação escolar era de assimilar os indígenas e torná-los “cristãos civilizados” capazes de venderem sua força de trabalho. Os indígenas, por sua vez, nem sempre viam esse processo dessa forma, ou seja, enquanto que a sociedade envolvente queria (ou ainda quer) dominá-los por meio da escrita, eles queriam dominar (e ainda querem) a escrita justamente para não serem dominados.

A alfabetização dos Wai-wai, ao contrário do que muitos pensam, não se deu na língua nacional, o português brasileiro, mas sim na língua nativa, aprendida, transcrita e ensinada pelos norte-americanos. Eles foram alfabetizados em Wai-wai para que pudessem ler a Bíblia, traduzida do inglês pelos missionários norte-americanos para a língua deste grupo indígena. A forma hegemônica de conhecimento ocidental foi responsável pela tentativa de repressão e de manipulação do saber entre este grupo, e eles se aproveitaram desta possibilidade em benefício de seus interesses.

Oliveira (2010, p.4) observa que de acordo com Robert Hawkins, missionário pioneiro e responsável pelo trabalho de grafia da língua Wai-wai e tradução da Bíblia para esta mesma língua, o Wai-wai era na verdade uma língua franca utilizada pelos grupos da região, na época em que a missão ali se estabeleceu. Era uma mistura de outra língua caribe, falada pelos Parukoto<sup>17</sup>, com a língua dos Wai-wai originários. Quase todos os que conviviam com falantes Wai-wai também falavam a língua fluentemente, embora alguns deles preferiam falar o idioma correspondente à sua etnia em casa (QUEIROZ, 2008, p.207).

No que se refere à relação educação x conversão, na concepção colonial, o cristianismo é uma expressão da ideologia ocidental que aparentemente dissolve a diferença radical, representada, neste caso, pelos grupos Wai-wai. A moral cristã, em sua versão evangélica fundamentalista, introduzida pelos missionários norte-americanos da *Unevangelized Fields Mission*, passa a reger todas as condutas, o que se dá por meio do ensino da língua indígena, com base na fé cristã.

Há, portanto, nesta forma de padrão de poder implicações que podem ser decisivas nas relações sociais na comunidade. Entre os Wai-wai sempre esta relação consistiu numa disputa, em resistências e conflitos. São essas relações, confrontadas com a ideologia cristã que vão impregnar o processo de alfabetização na língua indígena, empreendida entre esses povos. Cumpria à missão a explicação do mundo com base no cristianismo, subvertendo e reprimindo outras formas de produção do conhecimento que se davam naquele contexto (OLIVEIRA, 2010).

---

<sup>17</sup>Frikel sugere que o nome *Parukoto* identifica não apenas um grupo específico, mas é também uma denominação genérica utilizada pelos grupos das proximidades do rio Mapuera (OLIVEIRA, 2010). Hoje, tanto os Wai-wai quanto os *Hixkaryana*, *Xerew*, *Katuena* e outros grupos afirmam que “na verdade” são *Parukoto* (QUEIROZ, 2008, p.205).

Como uma das práticas de conversão, o missionário Neill costumava contar histórias sobre sua infância e juventude nos Estados Unidos, passada entre as décadas de 1920 e 1940. Relatava que seus irmãos eram proibidos de jogar bola aos domingos, e para substituir a atividade e entretê-los, sua mãe incentivava-os a jogos e brincadeiras envolvendo conhecimentos bíblicos. Esse mesmo princípio de substituir “divertimentos mundanos” por “divertimentos cristãos” foi aplicado posteriormente na educação religiosa dos Wai-wai, assim como o restante do “pacote” conversionista (OLIVEIRA, 2010, p.35).

Conforme Dowdy<sup>18</sup> (1997, p.10), após a conversão, os rituais festivos nativos passaram a se concentrar em duas grandes comemorações anuais, na Páscoa e no Natal. Nas novas festas, as trocas sexuais foram substituídas pelo consumo de bebidas não-fermentadas e por jogos e brincadeiras. Os Wai-wai aprenderam que a conversão era um processo simultâneo à ruptura com seu meio cultural, especialmente com a sua mitologia e o xamanismo, sempre identificados, no discurso missionário, com a degradação do pecado, do engano e do erro.

Oliveira (2010, p. 27) destaca que as notícias sobre o sucesso missionário nas aldeias logo se espalharam pela América do Norte. Assim, por volta de 1960, Homer Dowdy escreveu um romance sobre a conversão dos Wai-wai. Este livro foi publicado em 1963 e seu fio condutor é a trajetória de Ewká, influente xamã e líder, primeiro nativo a aceitar os ensinamentos dos missionários e o primeiro a se tornar pastor. A partir de uma leitura crítica da obra, é possível perceber que a conversão de Ewká, em 1954, influenciou a maioria dos Wai-wai, que também se converteram nos anos seguintes, daí o título da obra, *Christ's Witchdoctor: from savage sorcerer to jungle missionary* (OLIVEIRA, 2010).

Foi a partir das histórias de vida de aproximadamente trinta índios, especialmente de Ewká, que Dowdy se fundamentou para escrever o romance. As memórias descritas se basearam grande parte nos acontecimentos narrados. Além destes relatos, o jornalista também teve acesso à quase mil cartas e diários, que eram enviados pelos missionários às suas famílias ao longo de mais de dez anos. O livro é uma propaganda missionária que apresenta a decisão de Ewká, à conversão evangélica e, posteriormente, da grande maioria dos Wai-wai. Do ponto de vista

---

<sup>18</sup> Jornalista que visitou as aldeias na Guiana, onde realizou pesquisas para escrever um romance sobre a conversão dos Wai-wai.

literário, é uma história maravilhosa da vitória da fé sobre o medo e da passagem de um passado de degradação e decadência a um presente de redenção e felicidade (OLIVEIRA, 2010).

Pelo fato de o jornalista deter este conhecimento privilegiado, ou seja, as narrativas dos missionários e as narrativas dos próprios Wai-wai, ele garantiu que o livro fosse também uma versão bastante rica do processo de cristianização. Entre aquele grupo indígena, este processo, porém, é visto a partir dos olhos do colonizador. Nesta obra, a forma hegemônica do conhecimento, numa leitura crítica, acompanha a imposição de uma historiografia entre os Wai-wai que se estabelece pela colonialidade do saber.

Niels Fock, a partir de uma pesquisa de campo realizada nos anos de 1954-1955 entre os Wai-wai, enumera uma série de mudanças sucedidas entre eles, após a convivência permanente com os missionários, principalmente após a conversão da maioria do grupo, em 1956. Segundo Fock, houve a valorização dos objetos industrializados, acompanhada por um esforço cada vez maior para obtê-los; a proibição da poligamia, do uso de bebidas fermentadas e do tabaco; o abandono da casa comunal em favor de casas menores; o surgimento de uma consciência sobre o pecado, entre outras (OLIVEIRA, 2010, p. 9).

Howard (2005, p. 5), ao realizar pesquisas entre os Wai-wai, observa o engajamento deste grupo nas relações com os missionários e com o Deus cristão. Para ela, esta é uma maneira que os Wai-wai utilizam para domesticar poderes ameaçadores da sociedade ocidental, e canalizá-los em seu benefício. Tal prática se revela como uma forma de descolonização do saber e enfrentamento às tentativas de anulação dos princípios e do sistema de vida daquele grupo indígena, frente à continuidade civilizatória. Para Oliveira (2010, p.11), a abertura ao cristianismo, enquanto influência externa, é vista como uma forma de resistência dos Wai-wai.

Para Howard (2002, p. 26-50), na concepção dos indígenas, em contrapartida, os estrangeiros precisavam ser pacificados e socializados. A circulação dos manufaturados pela rede nativa é tomada, portanto, como um mecanismo de controle da situação de contato. Através dela, os brancos são conquistados como uma fonte de poder e os saberes canalizados para o benefício da sociedade Wai-wai, e isso se dava principalmente pela possibilidade de aprendizagem das negociações, aprimorados pelo uso da língua.

A presença dos estrangeiros brancos com suas mercadorias, escrita e histórias sobre Deus despertava a curiosidade dos índios, que vinham espontaneamente em busca de objetos para trocar e de remédios alopáticos. Por outro lado, houve a intenção deliberada por parte da missão de agregar o maior número possível de nativos para melhor evangelizá-los (OLIVEIRA, 2010, p. 26).

A dominação pelo saber é condição para todo poder e os mecanismos de naturalização implantados pelos missionários norte-americanos vão se chocar com o imaginário mitológico indígena, e estes vão conviver em conflito até a atualidade. A continuidade deste processo passa a se dar de outras formas nas atuais práticas de educação escolar orientadas pelas agências governamentais.

Atualmente, a educação escolar entre os Wai-wai tem como pressuposto a Constituição Federal, que assegura às comunidades indígenas a utilização de suas línguas e processos próprios de aprendizagem, a Lei Nº. 10.172/1991, que trata a educação indígena como modalidade de ensino, apresentando seus objetivos e suas metas, e o Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas, que aborda fundamentos gerais e orientações pedagógicas para a construção dos currículos escolares, contemplando as diversas áreas do conhecimento. E a Lei Nº. 9.394/1996, de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, que garante aos povos indígenas a oferta de educação escolar intercultural e bilíngue.

A Resolução Nº. 3, de 10/11/1999, do Conselho Nacional de Educação (CNE) fixa diretrizes nacionais para o funcionamento das escolas indígenas, e define como elementos básicos para sua organização, a estrutura e o funcionamento da escola indígena. Soma-se a esses documentos e orientações a própria construção docente, que a nosso ver, na escola Wai-wai vem sendo balizada no cotidiano escolar, com base em decisões comuns, mesmo que sob a orientação da Secretaria Municipal de Educação, o currículo vai sendo elaborado dia após dia, ao mesmo tempo em que é ressignificado.

Pesquisa de Cândia e Cândia (2011), acerca da educação escolar indígena e da gestão do currículo nos anos finais do ensino fundamental na Escola Indígena Wai-wai, apontam que na prática cotidiana há uma negociação entre professores e alunos. Essa negociação é movida pelos interesses dos alunos e as expectativas do professor em desenvolver as atividades curriculares com sucesso, já que as orientações curriculares não contemplam as tradições culturais e os conhecimentos

acumulados por esses povos. Há, portanto, certo esforço para realizar essa convergência de práticas de ensino e aprendizagem recíprocas, mesmo que com certa insegurança no que estão fazendo.

Nesta pesquisa, que se deu com base na prática de ensino de dois professores não-índios, foi possível perceber que a prática do professor não tem como referência as crenças, os pensamentos e as representações simbólicas dos alunos ou da comunidade na qual a escola está inserida. Isso sinaliza para a não efetivação da educação intercultural como dispõe as bases legais. Mesmo mantendo-se o visível esforço para que o ensino na aldeia atenda às necessidades dos alunos, a educação ainda é dada com base nos currículos das escolas urbanas (CÂNCIO& CÂNCIO, 2011, p.15).

Os professores mostram-se cada vez mais conscientes da necessidade e da importância da apropriação da língua Wai-wai, para que possam dar uma feição propriamente interétnica para seu fazer pedagógico e para a instituição na qual desenvolvem suas ações educativas. Os docentes revelam o desejo dos alunos de aprender a Língua Portuguesa, conhecimento emergente na aldeia, para que eles possam ter mais inserção nas comunidades urbanas.

### ***A colonialidade do ser manifestada na conversão religiosa dos Wai-wai***

Araújo (2009, p.42) chama atenção para o fato de que há muito tempo a diversidade da Amazônia vem sendo ameaçada em nome do desenvolvimento econômico. Para ela, o colonialismo interno assume, nesse processo, um lugar de importância política semigual. Ao citar José Veríssimo, adverte que se é verdade que o colonialismo português foi o grande responsável pela miséria e exploração promovidos no norte do país, “é tão verdade quanto que este colonialismo permaneceu, sob nova roupagem, após a independência e a instalação da República”.

O pós-colonialismo vai compreender toda a cultura que sofreu e sofre influência dos processos colonização até a contemporaneidade. Na Amazônia, primeiramente este processo se deu pelos europeus, agora é sustentado na América Latina pelo centro do poder norte-americano tendo em vista a expansão capitalista. Para Bonicci (2009), os Estados Unidos poderiam ser descritos também como um

país pós-colonial. Todavia, não é considerado como tal devido a sua posição de poder na política internacional, pelo deslocamento de populações americanas nativas e a anexação de outras partes do mundo, configurando uma forma de colonização.

A expansão capitalista na Amazônia vem ocasionando uma série de problemas que estão relacionados às guerras interétnicas, à concentração da terra, e à desestruturação gradual das comunidades indígenas, assim como seus saberes culturais historicamente constituídos. Estes fatos vão se efetivar nas relações sociais entre os Wai-wai da Amazônia setentrional.

Segundo Queiroz (2008), ainda no século XIX os Wai-wai mantinham relações de intercassamento e rituais com os Tarumã, ao norte da serra Acaraí, assim como com os Mawayana e com os Pianakotó, ao leste, com os Parukoto e os Karapawyana ao oeste e ao sul, com os Katuena, os xereu e os Tunayana, ao sudeste, e com os Xereu, Xouyana e Hixkaryana, ao sul. Já no século XX, Roth<sup>19</sup>.

Haward (2003), ao citar os trabalhos de Farabee<sup>20</sup> (1924), diz que depois que os Tarumã foram praticamente extintos em razão da epidemia de gripe na década de 1920, os Wai-wai casaram-se com os poucos sobreviventes e se mudaram para as terras destes. Esse processo de dispersão, intercassamento e fusão entre os grupos Wai-wai, Mawayana, Parukoto, Tarumã e outros, continuou até o final de 1940.

A partir daí, todos os antropólogos e pesquisadores que visitaram a região constataram e descreveram a grande transformação na cultura e na organização social desses grupos indígenas, levada a cabo pela *Unevangelized Fields Mission* (atualmente denominada Missão Evangélica da Amazônia – MEDA). Essa missão foi fundada pelos irmãos Neil e Robert Hawkins e por Claude Leavitt, chamado pelos índios de “Kron”, missionários que atuavam na região desde 1945 e se instalaram entre os grupos Tarumã-Parukoto por volta de 1949 a 1950 (QUEIROZ, 2008).

Segundo Oliveira (2010, p. 23), o objetivo inicial era estabelecer uma base missionária no alto Mapuera, onde se concentrava a maior parte da população Wai-wai, mas o governo brasileiro não concedeu autorização. A restrição do Brasil visava

---

<sup>19</sup> Walter Edmund Roth foi um antropólogo inglês que estava a serviço do governo da Guiana. O pesquisador observou que os Taruma tinham sido virtualmente exterminados da região por uma epidemia de gripe (OILIVEIRA, 2010).

<sup>20</sup> Farabee era um antropólogo-geneticista da Universidade de Harvard.



prevenir a morte dos missionários pelos índios, fato que já havia ocorrido anteriormente em território nacional. Oliveira observa que em 1935, por exemplo, três missionários teriam sido mortos enquanto tentavam evangelizar os Kayapó.

Diante da recusa do governo brasileiro, os irmãos Hawkins mudaram de estratégia. Em 1948, Neill e Robert, recém-chegados dos Estados Unidos, foram para Georgetown tentar obter autorização do governo para entrar em contato com os Wai-wai na Guiana. Em Georgetown, os missionários foram impedidos por um comissário inglês que era contra a sua entrada em território indígena. Apenas em 1949, com a substituição do funcionário, os irmãos conseguiram chegar às aldeias Wai-wai no alto Essequibo. Os Hawkins possuíam treinamento em linguística, “e desde os primeiros contatos com os Wai-wai empunhavam caderninhos onde anotavam o máximo de palavras nativas que conseguiam” (OLIVEIRA, 2010, p. 24).

Como a maior parte da população Wai-wai estava no Brasil e os missionários só tinham autorização para trabalhar na Guiana, a solução encontrada foi atrair os índios que habitavam em aldeias do lado brasileiro da Serra Acaraí. As principais estratégias para convencer os índios a se estabelecerem nas imediações da missão foram a realização de viagens missionárias às aldeias vizinhas e a distribuição de remédios e presentes, tais como armas de fogo, miçangas, facas, espelhos, etc. (FRIKEL, 1971, p. 20-31).

Do ponto de vista doutrinário, podemos dizer que a prática de evangelização dos nativos já se configura, para o norte-americano, representando aqui o centro do poder e a expansão capitalista na América Latina, como um neocolonialismo na Amazônia. Neste aspecto, para Oliveira (2010), o movimento dos Wai-wai em direção ao cristianismo segue um padrão convencional comum às narrativas evangélicas, onde a ênfase é a redenção do indivíduo enquanto ser moral autônomo e intrinsecamente mau. Fica evidente, portanto, que o indígena é relacionado ao mal absoluto, por ser concebido como um sujeito deformador da estética e da moral adotados como padrão, segundo as novas orientações religiosas.

De 1950 até 1970, de acordo com Friel (1971), quando os órgãos brasileiros negam permissão para os missionários americanos abrirem uma missão no alto Trombetas-Mapuera, razão pela qual eles mudaram para a Guiana Inglesa, construindo sua base, em 1950, na aldeia Erepoimo, na margem direita do rio Essequibo. Segundo Queiroz (2008), Nicholas Guppy esteve na região no final de

1952 e ouviu dos missionários que eles estavam preocupados com um grupo indígena reduzido, que no começo da missão era de trinta e três pessoas e estavam no lado da fronteira que pertence ao Brasil. Nas palavras de Guppy:

Os Waiwai da Guiana atuam como sementes, propagando a Palavra para eles – por isso é que estamos concentrando esforços para convertê-los antes de tudo. Entrementes estamos tentando convencer os índios brasileiros a abandonar suas aldeias e vir morar aqui. Oferecemos-lhes facas, espelhos, miçangas – tudo o que apreciam. Enviamos mensageiros através das fronteiras, para contar-lhes que aqui viveriam muito melhor (GUPPY, 1958).

Sendo negada a permissão de entrada dos missionários na região Trombetas-Mapuera, muitas expedições foram lançadas a partir da Guiana para este território brasileiro. Em 1960, os missionários expandiram suas ações para o Suriname, criando duas missões: a Araraparu, no rio Kuruni, e a Paruma, no rio Paloemeu. Estas missões possuíam o objetivo de atrair os indígenas do lado brasileiro.

Howard (1993) considera a conversão dos Wai-wai ao credo evangélico, o que considera uma modificação radical. Entretanto, argumenta que estes índios não ficaram inteiramente submissos aos missionários. Segundo a pesquisadora, os missionários se aproveitaram da habilidade dos Wai-wai de visitar outros grupos para, através deles, atraí-los a si com intuito de conversão. Os Wai-wai, por sua vez, valeram-se dos bens de troca, dos remédios, da escrita, dos novos poderes espirituais proporcionados pelos missionários para dominar outros grupos indígenas.

Assim, vemos que os índios se apropriaram aos poucos do controle das expedições de contato e depois de algum tempo desautorizaram os missionários de nelas participarem. Cada vez mais as missões se envolviam menos em suas vidas, e sua doutrina muitas vezes se chocava contra as opiniões dos índios, o que também é confirmado pela pesquisadora americana. Era evidente o trabalho missionário entre os indígenas, mas sempre houve especulação entre os índios de que também havia interesse por parte dos religiosos nas riquezas minerais da floresta, assunto muitas vezes silenciado nas aldeias. No livro *Massacre*, publicado em 1998 pela editora do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), há a acusação de que os primeiros missionários evangélicos que se estabeleceram entre os Wai-wai realizavam atividades mineralógicas com mão de obra indígena (OLIVEIRA, 2010, p.28).

Os interesses religiosos dos missionários também se constituíam em interesses políticos, pois estes interferiam consideravelmente na forma de organização e nas relações entre os grupos. A palavra era pregada com base em alguns preceitos que muitas vezes contrariavam a tradição cultural dos indígenas. Como forma de resistência, os indígenas se utilizavam da mesma palavra, com fundamentos religiosos, para manifestar críticas às atitudes contraditórias dos missionários.

Conforme Howard (1993, p.234), hoje as missões se envolvem pouco em suas vidas, e sua doutrina, não raro, se choca contra as opiniões dos índios. Com o tempo, a reflexão crítica, o questionamento sobre os dizeres e os fazeres missionários na própria comunidade fizeram com que não fossem totalmente abandonadas as convicções dos Wai-wai. É importante destacar aqui a capacidade que um grupo consegue obter ou encontrar, para se impor sobre outros e articular sob o seu controle, uma nova estrutura societal, as suas heterogêneas histórias (QUIJANO, 2009, p.79).

No começo de 1970 ocorre a independência definitiva da Guiana e se instala um governo socialista que impede a continuação dos trabalhos da frente missionária norte-americana entre os índios do complexo Tarumã-Parukoto. Com isso, verifica-se um processo dispersão dos grupos criados no entrono das missões. Uma parte migra para o Suriname, poucas famílias permanecem na missão Kanashen, e a maior parte regressa para o Brasil. Uma parte dos índios migra para o sudeste de Roraima, no rio Novo, afluente do rio Anauá, onde fundam a aldeia Pista Velha, a aldeia Yauko e a aldeia Kaximi. Outra parte retorna ao Brasil fundando a aldeia Mapuera (QUEIROZ, 2008).

A criação do ritual *Pawana*<sup>21</sup>, ou dos Visitantes, data dos anos sessenta, quando vários grupos já tinham sido assimilados pelas aldeias Wai-wai, restando poucos que ainda o pudessem vir a ser. Desse modo são os próprios Wai-wai que

---

<sup>21</sup> Conforme os relatos de Howard (1993), o rito encena a chegada de visitantes. Estes são representados só por homens ou só por mulheres. Como representam não-Waiwais, selvagens, ignorantes, sem modos, usam roupas mal cuidadas; podem até portarem itens bem confeccionados da antiga indumentária Wai-wai, ou seja, do tempo que estes próprios eram "atrasados". Fingem desconhecer as coisas mais triviais da vida Wai-wai. Comportam-se de modo inadequado, propõem trocas absurdas. Criam as situações mais hilariantes, a partir de diálogos improvisados. Muitas vezes as brincadeiras constituem alusões a certos problemas por que vem passando a aldeia. Os que fazem o papel dos próprios Wai-wai procuram entender os visitantes, atender as suas necessidades, mostrando uma atitude benevolente para com aqueles seres atrasados.

encarnam os visitantes fictícios do rito, que encena os princípios de produção e reprodução da sociedade conforme as novas condições impostas pelo contato com os brancos.

Howard (1993) descreve que o rito encena a chegada de visitantes. Estes são representados só por homens ou só por mulheres. Como representam não-Wai-wais, são representados como selvagens, ignorantes, sem modos, usam roupas mal cuidadas; podem até portarem itens bem confeccionados da antiga indumentária Wai-wai, ou seja, do tempo que estes próprios eram “atrasados”. Fingem desconhecer as coisas mais triviais da vida Wai-wai. Comportam-se de modo inadequado, propõem trocas absurdas. Nas encenações, eles criam as situações mais hilariantes, a partir de diálogos improvisados. Muitas vezes as brincadeiras constituem alusões a certos problemas por que vem passando a aldeia. Os que fazem o papel dos próprios Wai-wai procuram entender os visitantes, atender as suas necessidades, mostrando uma atitude benevolente para com aqueles seres atrasados. Este ritual pode ser caracterizado como uma inversão dos “valores” empreendidos pelos colonizadores, configurando-se como uma prática de descolonização do ser.

Depois de 1955, várias práticas tradicionais foram abandonadas em função da ação missionária, entre elas, a não utilização do tabaco, das bebidas fermentadas (o caxiri), bem como o abandono de rituais e festas durante os quais tais bebidas eram consumidas, das relações poligâmicas e práticas de feitiçaria. Talvez o maior abalo na vida tradicional tenha sido produzido a partir do enfraquecimento ou, pelo menos, ofuscamento do xamanismo, já que em torno dele todo um contexto de práticas de cura e agências mitológicas era mobilizado.

Tudo isso passa a influenciar a vida social do Wai-wai de modo muito marcante. Eles passam a fumar em segredo, fechando as portas da choupana a cadeado, e a emergência de uma consciência do pecado são aspectos novos e estranhos na cultura. Essas atitudes mostram-se como formas de resistências ao novo padrão cultural imposto que pretendiam anular cosmovisões, filosofias e religiosidade dos indígenas a partir da construção de um outro sujeito. Esta matriz da colonialidade vai se repetir até os momentos atuais fundamentados nas relações de dominação pela negação do outro.

## Conclusão

As linhas que orientaram este estudo nos permitiram perceber que o colonialismo do poder ainda persiste nas relações com os povos indígenas e se manifesta principalmente com a inserção do modelo de desenvolvimento baseado no capitalismo ocidental.

Mesmo que certas formas tradicionais de colonialismo tenham chegado ao fim, emergem outras, relacionadas à produção do conhecimento, dos saberes e do mundo simbólico. Entre os Wa-wai da Amazônia setentrional, as novas imagens impostas pelo colonizador, fundadas no padrão mundial capitalista, retrato do capitalismo moderno, vão configurar o que se convencionou chamar de colonialidade.

A estrutura de dominação e de exploração se manifesta nas tentativas de controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho dos povos indígenas. Tais mecanismos são utilizados para produzir entre os Wai-wai a invisibilidade dos conhecimentos, pois estes eram considerados primitivos e pagãos, relação estabelecida nos moldes da diferença binária cartesiana.

Considerando-se a discussão acerca das estratégias anticoloniais entre os Wai-wai, diante das práticas de colonização historicamente dirigidas a esses povos, podemos dizer que a principal forma de colonização se deu por meio das estratégias de catequização utilizadas pelos missionários evangélicos naquele território. Os neocolonizadores, na tentativa de impor seu poder por meio da fé cristã, difundem a ideia de que o mundo Wai-wai é um mundo que precisa ser ajustado, pois seus valores contradizem os preceitos que levam à salvação, o que só seria possível pela conversão ao cristianismo.

A colonialidade do poder é expressa principalmente na intervenção dos modos de vida, no padrão tradicional das aldeias e dos assentamentos e na ideia de catequização imposta entre àquele grupo indígena. O pensamento, fundado na cultura do colonizador, é utilizado para justificar as atitudes diante do colonizado. Em contrapartida, são registrados vários episódios de resistência contra a colonialidade do poder. Entre eles, destacamos as formas de captura e escravização dos indígenas, o massacre e a contaminação por doenças contagiosas levadas pelo colonizador à região.

Entretanto, é importante observar esta relação de dualidade para além da “passividade” descrita nas crônicas dos primeiros viajantes à região. Enquanto os missionários desejaram reprimir os modos de produção de conhecimento, dos saberes e do mundo simbólico, os Wai-wai, utilizando-se das formas de conhecimentos dos norte-americanos, pelo aprendizado da escrita, utilizavam tais conhecimentos para se impor contra eles, quando suas ações contradiziam ao que eles pregavam.

Elementos do mundo simbólico e do imaginário Wai-wai, mesmo sob a tentativa de apagamento pela conversão religiosa, coexistiram e coexistem através dos tempos entre eles. Esta forma de descolonização do saber, e de dispositivo de poder, foi assimilada pelos indígenas e também utilizada para que fossem mantidos e disseminados seus conhecimentos, como resistência aos colonizadores e também para que pudessem, com intuito da catequização, se aproximar de outros grupos indígenas da região.

A pregação do credo evangélico é a principal forma de colonialidade do saber empreendida entre os Wai-wai. A colonialidade do saber vai se relacionar também com a nova lógica do capitalismo multinacional, que se “abre” para a diversidade ao mesmo tempo em que busca assegurar o controle contínuo do domínio, o que se efetiva por meio de projetos de ordem jurídica e educacionais, dirigidos a esses povos na atualidade.

De modo geral, as imagens do indígena Wai-wai da Amazônia são construídas com base em representações coloniais e se fundamentam nas bases religiosas utilizadas como fundamento para a conversão. Há uma espécie de desumanização do indígena ao ser relacionado a um ser irracional e inferior nas suas maneiras de ser e viver, e precisava, portanto, ser humanizado. Isso implicou nas insistentes tentativas de transgressão da realidade e de transformação simbólica naquele contexto.

Ao longo do tempo, os Wai-wai passaram a conviver, muitas vezes em conflitos, com os novos conhecimentos que subjugavam os seus, como possibilidade para adquirir novas formas de defesa e de resistência aos novos padrões de poder. Apesar da desumanização e da subordinação aos quais foram submetidos, eles desenvolveram estratégias de oposição e resistência compensatórias, valendo-se das mesmas bases, e muitas vezes mesmas estratégias

dos neocolonizadores, para se apropriarem dos novos conhecimentos. Desse modo, pode-se concluir que tais mudanças longe de terem ocorrido de forma passiva, se fizeram heterogêneas, descontínuas e conflituosas.

**Abstract:** The article is part of doctor research in education that investigates the (trans) cultural training Wai-wai children in the mediation process of acquisition of Portuguese, and aims to analyze how to configure the anticolonias strategies between Wai-wai's northern Amazon engendered historically, before the colonization practices targeting these people. We simply put in simple terms, that the forms of decolonization produced by this indigenous group manifest themselves as opposition processes of confrontation and resistance, and are presented here as a reaction to the strategies of violence, subordination and dehumanization experienced. In support of our study, we used theories and postcolonial criticism, in order to demonstrate how the indigenous peoples are represented in the literature, highlighting the cultural resistance during the meetings which were exposed. The methodological procedures were performed from the literature review on the topic colonialism and post-colonialism; survey and study of works that highlight reports built in a colonial perspective, and information on the history, social and territorial organization of indigenous peoples Wai-wai, Indigenous Lands Nhamundá-Mapuera. The collected data show that the Wai-wai appropriate the tax knowledge of instruments and rework so that they can articulate them according to their needs.

**Keywords:** Coloniality of power. Postcolonialism. Wai-wai. Northern Amazon.

## Referências

ARAÚJO, S. M. da S. *A Constituição do Sujeito e a Diversidade (Ameaçada) da Amazônia*. Revista Múltiplas Leituras, v.2, n. 1, p. 39-49, jan. / jun. 2009.

BONNICI, T. *Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais*. Mimesis, Bauru, v. 19, n. 1, p. 07-23, 1998.

\_\_\_\_\_. *Avanços e ambiguidades do pós-colonialismo no limiar do século 21*. Léguas & meia: Revista de literatura e diversidade cultural. Feira de Santana: UEFS, v. 4, no 3, 2005, p. 186-202.

CÂNCIO, R. N. de P.; CÂNCIO, M. E. de P. *Educação Escolar Indígena: os professores e a gestão do currículo nos anos finais do ensino fundamental na Escola Indígena Wai-Wai – Rio Mapuera – Oriximiná-PA*. Trabalho de Conclusão de Curso de Pedagogia (mimeo). Universidade Luterana do Brasil, 2011.

DANIEL, J. *Tesouro Descoberto no Rio Amazonas, I e II*. ABNR, Rio de Janeiro, 1976.

DOWDY, H. E. *O pajé de Cristo: uma história do amor de Deus operando milagres nas selvas da Amazônia*. Título original: Christ'switchdoctor. New York: Harper & Row, 1963; [Trad. Fausto Camargo César]. São Paulo: Editora Sepal, 1997.

LANDER, Edgardo. *Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos*. En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciênciassociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro, 2005. pp.21-53.

MEEGERS, B. *Amazônia: a ilusão de um paraíso*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1977.

MONTERO, Maritza. *Paradigmas, conceptos y relaciones para una nueva era. Cómo pensar las Ciencias Sociales desde América Latina* (Caracas: Dirección de Estudios de Postgrado/Facultad de Ciencias Económicas y Sociales/Universidad Central de Venezuela) 20 de junho. Seminário Las ciencias económicas y sociales: reflexiones de fin de siglo, 1998.

MIGNOLO, W. D. *A colonialidade de cabo a rabo: o hemisférioocidental no horizonte conceitual da modernidade*. En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciênciassociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro, 2005. pp.71-103.

\_\_\_\_\_. *Histórias Globais/projetos locais*. Colonialidade, saberes subalternos e pensamentolimiar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

OLIVEIRA, L. V. de. *O cristianismo evangélico entre os Waiwai: alteridade e transformações entre as décadas de 1950 e 1980*. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional/PPGAS, 2010.



OLIVEIRA, L. F; CANDAU, V. *Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil*. Educação em Revista, v. 26, n. 1, abr 2010. P. 15-40.

QUEIROZ, R. C, de. *Trombetas-Mapuera: território indígena*. Brasília: FUNAI/PPTAL, 2008.

QUIJANO, A. *Colonialidade do poder e classificação social*. In.: SANTOS, B. de S., Epistemologias do Sul, 2009.

\_\_\_\_\_. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciênciassociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.227-278.

\_\_\_\_\_. *Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina*. In.: Castro-Gómez, S.; Guardiola-Rivera, O. e Millán de Benavides, C. (eds.) *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (Bogotá: CEJA), 1999.

FANON, F. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

FARAGE, N. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS, 1991.

FRIKEL, P. *Elementos demográficos do alto Paru de Oeste, Tumucumaque brasileiro: índios Ewarhoyána, Kaxúyana e Tiriyo*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1970.

\_\_\_\_\_. *Classificação lingüístico-etnológica das tribus indígenas do Pará setentrional e zonas adjacentes*. RA 6: 113-188, 1959.

\_\_\_\_\_. *Dez anos de aculturação Tiriyo*. Mudanças e Problemas (1960-1970). Boletim MPEG, Publicações Avulsas, número 16, 1971.

FOCK, N. *Waiwai: religion and society of na Amazonian tribe*. Copenhagen: The National Museum, 1963.

GUPPY, N. *Wai-Wai: through the forests north of the Amazon*. London: John Murray Publishers, 1958.

HOWARD, C. *Pawana: a farsa dos viajantes entre os Waiwai da Amazonia setentrional*. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (orgs.). *Etnologia e História indígena*. São Paulo: NHII/USP, 1993.

\_\_\_\_\_. *A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai*. In.: ALBERT, B; RAMOS, A. R. (orgs.) *Pacificando os brancos: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: UNESP – Imprensa Oficial do Estado, 2002.

HALL, S. *Da diáspora*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

PORRO, A. *As crônicas do Rio Amazonas*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1992.

\_\_\_\_\_. *O povo das águas*. Ensaios de etno-história amazônica. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. *Arte e simbolismo xamânico na Amazônia*. Boletim do museu Paraense Emílio Goeldi. Cienc. Hum., Belém, v. 5, n. 1, p. 129-144, jan.- abr. 2002.

RITA, C. N. *Os Estudos Pós-Coloniais: um Paradigma de Globalização Babilônia*. Revista Lusófona de Línguas, Culturas e Tradução, 2009.

RICARDO, C. A. (org.). *Índios do Nhamundá/Mapuera*. In.: Povos Indígenas do Brasil. Vol. 3. Amapá-Pará. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação, 1983.

STADEN, H. *Duas viagens ao Brasil*. Porto Alegre: L&PM, 2010.

SAID, E. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

Texto científico recebido em: 19/02/2015

Processo de Avaliação por Pares: (*Blind Review* - Análise do Texto Anônimo)

Publicado na Revista Vozes dos Vales - [www.ufvjm.edu.br/vozes](http://www.ufvjm.edu.br/vozes) em: 05/05/2015

Revista Científica Vozes dos Vales - Ufvjm - Minas Gerais - Brasil

[www.ufvjm.edu.br/vozes](http://www.ufvjm.edu.br/vozes)

[www.facebook.com/revistavozesdosvales](https://www.facebook.com/revistavozesdosvales)

UFVJM: 120.2.095-2011 - QUALIS/CAPES - LATINDEX: 22524 - ISSN: 2238-6424

Periódico Científico Eletrônico divulgado nos programas brasileiros *Stricto Sensu*

(Mestrados e Doutorados) e em universidades de 38 países,

em diversas áreas do conhecimento.