

DIÁLOGOS INTERCULTURAIS ENTRE O AXÉ AFRO-AMAZÔNICO E SABERES DO POVO WAJÁPI DO AMAPÁ¹

INTERCULTURAL DIALOGUES BETWEEN AFRO-AMAZONIAN AXÉ AND THE KNOWLEDGE OF THE WAJÁPI PEOPLE OF AMAPÁ

ALINE PAIVA DOS SANTOS

Mestranda em Estudos de Cultura e Política pela Universidade Federal do Amapá, UNIFAP
alinepaivants@gmail.com

MAKARATU WAJÁPI

Mestrando em Estudos de Cultura e Política pela Universidade Federal do Amapá, UNIFAP
makawaiapi@gmail.com

EDUARDO MARGARIT

Doutor em Geografia pela Universidade Federal de Goiás, UFG
eduardo.margarit@unifap.br

RESUMO

O artigo reflete sobre os diálogos interculturais entre as religiões de matriz africana e os saberes tradicionais do povo Wajápi, no Amapá, situado entre os municípios de Pedra Branca do Amapari e Laranjal do Jari. Embora os autores tenham perspectivas, histórias de vida e vivências distintas, identificam semelhanças em aspectos culturais, especialmente no campo da religiosidade e resistência simbólica. A pesquisa adota a abordagem qualitativa, apresentando relatos dos pesquisadores, observações de campo em territórios indígenas e terreiros, além de revisão bibliográfica. A análise evidencia práticas culturais de diferentes cosmologias, mas compartilham experiências de enfrentamento ao racismo. Ao explorar essas conexões, o artigo contribui para a valorização da diversidade cultural da Amazônia e propõe, ainda que de forma inicial, reflexões para a valorização cultural e da identidade amapaense.

Palavras-chave: Matriz Africana; Povos Indígenas; Racismo; Religiosidade; Resistência Cultural.

ABSTRACT

This article reflects on the intercultural dialogues between religions of African origin and the traditional knowledge of the Wajápi people in Amapá, located between the municipalities of Pedra Branca do Amapari and Laranjal do Jari. Although the authors have distinct perspectives, life stories, and experiences, they identify similarities in cultural aspects, especially in the field of religiosity and symbolic resistance. The research adopts a qualitative approach, presenting researchers' accounts, field observations in indigenous territories and terreiros (religious sites), as well as a literature review. The analysis highlights cultural practices from different cosmologies, but they share experiences of confronting racism. By exploring these connections, the article contributes to the appreciation of the cultural diversity

¹ Recebido em 25/08/2025. Aprovado em 07/10/ 2025.



Este trabalho está licenciado sob CC BY. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

of the Amazon and proposes, albeit initially, reflections for the cultural appreciation and identity of Amapá.

Keywords: African Origins; Cultural Resistance; Indigenous Peoples; Racism; Religiosity.

1.INTRODUÇÃO

Ao longo da história, a região amazônica enfrenta problemas de representação por meio de lentes eurocêtricas, que não reconhecem a diversidade de realidades existentes, e que reforçam estereótipos sobre seus povos e lugares. Essa visão, de caráter desenvolvimentista, sustenta processos de colonização, não apenas com grandes projetos de exploração, mas com a naturalização de que esses territórios precisam se tornar produtivos sob a ótica do capitalismo mundial.

Desde o período colonial, com a política de povoamento, a Amazônia é um território em disputa. Bertha K. Becker (2005) destaca que a ocupação da região pela Coroa Portuguesa foi marcada pela estratégia geopolítica, para avançar os limites impostos no Tratado de Tordesilhas. “No sentido de garantir a soberania sobre a Amazônia, cuja ocupação se fez, como se sabe, em surtos ligados a demandas externas seguidos de grandes períodos de estagnação e de decadência” (Becker, 2005, p. 71).

A sociedade brasileira carrega em sua formação o trauma colonial, tendo como característica marcante a diversidade étnica e cultural, uma construção permeada por ciclos de violência, com genocídio dos povos originários e a escravização da população africana, condição imposta pelos portugueses. Tais cicatrizes ainda perduram em dias atuais e contribuíram para a marginalização, baseado no preconceito e invisibilidade, principalmente na forma como o Estado trata os saberes, práticas culturais e espiritualidade desses povos.

Mbembe (2016, p. 135) define a ocupação colonial como “demarcação e afirmação do controle físico e geográfico”, o que implica refletir sobre os efeitos contínuos dessa lógica nas políticas e representações sobre a Amazônia. Nesse sentido, exige também evidenciar as sequelas sobre os corpos, os saberes e a espiritualidade que a colonização ocasionou para as populações indígenas e afrodescendentes, que seguem resistindo às violências simbólicas e materiais ao longo da história.

Os povos amazônicos, como indígenas, quilombolas, extrativistas, ribeirinhos, moradores de comunidades tradicionais e das cidades, enfrentam os efeitos do olhar colonial sobre a região. A Amazônia ainda é vista pelas lentes colonialistas como potencial

econômico, seja pelos recursos minerais e florestais, ou magnitude da sua biodiversidade, sem considerar os modos de vida locais.

Todos os estereótipos e a não preocupação efetiva com quem vive na Amazônia, movem políticas desenvolvimentistas altamente impactantes aos povos tradicionais. O Amapá é um exemplo de território que, além da ocupação colonial e de disputas fronteiriças, foi submetido a políticas de projetos de desenvolvimento econômico, com foco na exploração dos recursos naturais, principalmente a partir da década da segunda metade do século XX, com projetos de mineração, hidrelétricas, silvicultura, entre outros.

Na contramão dos grandes projetos de desenvolvimento capitalistas no Amapá, foram se destacando manifestações culturais de resistência, como o marabaixo, de matrizes africanas, e as experiências culturais do povo Wajãpi, com a oralidade, cantos sagrados, vínculo do território e transmissão de saberes tradicionais repassados por gerações. Paralelamente, as religiões afro-amazônicas, movidas pelo axé e cultos aos ancestrais, também mantêm práticas de resistência frente ao apagamento histórico. Mesmo que sejam cosmologias distintas, essas práticas dialogam em certos pontos com os movimentos indígenas, principalmente na centralidade da questão espiritual e o enfrentamento ao racismo.

Diante disso, este artigo propõe uma reflexão sobre os diálogos interculturais entre o axé das religiões afro-amazônicas e os saberes tradicionais do povo Wajãpi, no Amapá. A pesquisa utiliza a abordagem qualitativa, voltada para a investigação da subjetividade do problema, como afirmam Gerhardt e Silveira (2009, p. 32): busca compreender os significados e não apenas quantificar dados.

Ainda, optou-se pela realização de pesquisa bibliográfica, por meio da articulação entre relatos de experiências e revisão teórica, o artigo busca evidenciar as singularidades dessas expressões culturais, para ofertar subsídios que contribuam para a valorização dos saberes ancestrais.

Por fim, cabe ressaltar que a experiência pessoal e profissional dos autores foi fundamental durante o desenvolvimento da pesquisa e sistematização dos resultados apresentados neste artigo. Portanto, houve a necessidade de incorporar ao texto a estrutura narrativa em primeira pessoa do autor Makaratu Wajãpi no tópico 4.1, por entender que não seria possível separar o autor de seu lugar de fala enquanto detentor dos conhecimentos e experiências que seriam necessários expor.

2.ENCONTRO DE EXPERIÊNCIAS: DIÁLOGO ENTRE PESQUISADORES

Este artigo parte do encontro de três pesquisadores com formações, linhas de pesquisa e histórias de vida distintas. Embora habitem a região amazônica e residam no estado do Amapá, suas trajetórias revelam vivências diferentes. Ainda assim, compartilham preocupações comuns quanto à valorização dos saberes tradicionais e à defesa da Amazônia como território de memória, resistência e ancestralidade.

A aproximação entre os autores ocorreu no âmbito do Mestrado Profissional em Estudos de Cultura e Política, da Universidade Federal do Amapá (Unifap). No entanto, ainda que estivessem produzindo pesquisas com objetivos distintos, perceberam que era possível o diálogo cultural entre as religiões de matriz africana e os saberes tradicionais do povo Wajãpi, a partir de interlocuções relacionadas à religiosidade, memória e oralidade, permitindo a aproximação com seus campos de atuação.

A primeira autora, Aline Paiva dos Santos, é jornalista e especialista em Estudos Culturais e Políticas Públicas pela Unifap. Durante a especialização, desenvolveu a pesquisa “Axé e resistência: narrativas das comunidades de matriz africana sobre racismo e intolerância religiosa em Macapá”. O estudo utilizou a abordagem da narrativa humanizada, conceito trabalhado no campo da comunicação, em especial no jornalismo literário.

Do ponto de vista metodológico, o estudo envolveu a pesquisa de campo, mas especificamente, no uso da entrevista semiestruturada com comunidades de candomblé, umbanda e tambor de mina, de diferentes idades, gêneros e graus de iniciação, para coletar relatos acerca do racismo e intolerância religiosa. A análise revelou que todos os entrevistados já passaram, de alguma forma, por episódios de preconceito ou intolerância religiosa, desde a infância até a vida adulta, na vizinhança dos barracões, no trabalho e relacionamentos.

Este trabalho também parte da experiência do pesquisador indígena Makaratu Waiãpi, que mora na aldeia Aruwa’ity e Sovae. Professor de Língua Indígena, também é uma das lideranças da comunidade, na Terra Indígena Wajãpi, localizada entre os municípios de Pedra Branca do Amapari e Laranjal do Jari, no Amapá.

Makaratu Wajãpi nasceu na aldeia Inipuku, na década de 80. Filho de Siro Waiãpi e Kamõ’i Wajãpi, segunda esposa de seu pai, conforme os costumes da cultura do seu povo. O pesquisador indígena teve a infância marcada pela coletividade e pelo fortalecimento dos vínculos familiares. Com um histórico de lutas e resistência, trabalhando pela educação e valorização cultural.

Makaratu Wajãpi ingressou na Escola Indígena Estadual Mariry aos nove anos de idade. Em 2006, concluiu o ensino médio profissionalizante e, no mesmo ano, foi aprovado em concurso público para professores indígenas no Amapá e Norte do Pará. Em 2008, iniciou

o curso de Licenciatura Intercultural Indígena da Unifap, na aldeia Manga, em Oiapoque, em conjunto acadêmicos dos povos Karipunas, Galibi Marworno, Galibi Kali'nã, Palikur, Apalai, Wayana e Katxuyana.

O terceiro autor é Eduardo Margarit, professor do Curso de Licenciatura em Geografia do Campus Binacional de Oiapoque e do Programa de Pós-Graduação Mestrado Profissional em Estudos de Cultura e Política da UNIFAP. Sua trajetória nos estudos sobre cultura e territorialidade na Amazônia e, em especial, no Amapá, consolidaram-o também como ativista dos movimentos sociais e professor atuante no ensino, pesquisa e extensão sobre os povos tradicionais do Amapá.

Juntos, os autores estabeleceram a proposta de promover a aproximação de diferentes realidades dos povos tradicionais do Amapá, evidenciando as convergências de lutas e resistência entre eles. Com isso, espera-se demonstrar que o diálogo acadêmico intercultural e interdisciplinar é possível e encontra realidade prática e necessária no cotidiano do desenvolvimento da pesquisa e pós-graduação na Amazônia.

3.MATRIZ AFRICANA: TERREIROS COMO TERRITÓRIOS DE RESISTÊNCIA

As religiões de matriz africana fazem parte da resistência dos povos africanos escravizados durante o processo de colonização no Brasil, entre os séculos XVI e XIX. Ou seja, são crenças cuja matriz filosófica, simbólica ou ritual remete, de diferentes formas, às culturas e espiritualidades de origens africanas. Isso não significa que são todas iguais, pelo contrário, existem diferenças ritualísticas e conceituais sobre cada uma. Elas englobam diversas tradições, como candomblé, umbanda, xangô, tambor de mina, entre outras, com particularidades, panteões e fundamentos.

O termo “matriz africana” refere-se à influência na formação cultural e religiosa brasileira, ainda que tais tradições tenham distintas abordagens filosóficas, com diversidade ritualística entre as religiões, que tem como principais características a devoção pelos orixás, voduns, caboclos e encantados, a valorização da ancestralidade, oralidade e relação com a natureza. No entendimento de Cruz (1994, p. 128), consistem “no fato de compreender os cultos de origem africanas enquanto verdadeiras religiões e não como seitas”, ou práticas místicas deslegitimadas, como foram representadas por olhares coloniais e cristãos.

Na contemporaneidade, não se trata apenas de aceitar sua existência, mas de respeitá-las como expressões legítimas de religiosidade, com todas as questões étnicas, sociais e culturais. Afinal, desqualificar e até mesmo atacar as referidas religiões como seitas ou algo

semelhante já é, de certa forma, racismo religioso, pois inviabiliza toda uma cadeia cultural, seja por meio da memória, oralidade, compartilhamento de mitos, ritos e saberes tradicionais para as futuras gerações.

Jensen (2001, p. 2) destaca que as tradições religiosas africanas que exerceram maior influência sobre as religiões afro-brasileiras foram a adoração aos orixás e voduns, divindades originárias dos grupos étnicos da Nigéria e do Benin, cujos idiomas são, respectivamente, o iorubá e o jeje. Ambas estão intimamente associadas à natureza, o que evidencia uma cosmovisão própria desses povos. “Na África cada divindade preside um aspecto da natureza e uma família em particular. No Brasil, como a escravidão dividiu as famílias, eles se tornaram protetores dos indivíduos” (Jensen, 2001, p. 2).

No entanto, durante o processo de colonização e escravização, essas práticas religiosas foram sistematicamente negadas, com a repressão e imposição da fé cristã. Além da violência da desarticulação familiar, impôs-se o batismo por obrigação, a destruição de objetos sagrados, já que as diretrizes da Igreja Católica Romana não reconheciam as crenças africanas como legítimas, promovendo um processo de apagamento cultural.

Diante da violência da colonização, as comunidades negras escravizadas foram forçadas a buscar estratégias de resistência para evitar perseguições e punições severas, como o sincretismo religioso, no qual divindades africanas foram associadas a santos católicos, permitindo a continuidade simbólica sem sofrer com retaliações. No entanto, as religiões de matriz africana foram, historicamente, marginalizadas e associadas a feitiçarias ou demonizadas, o que também atingiu expressões culturais como danças, ritmos, vestimentas e costumes. No que diz respeito ao passado dessas manifestações culturais, podem ser compreendidas em três grandes momentos, segundo Reginaldo Prandi (1998):

Primeiro, o da sincretização com o catolicismo, durante a formação das modalidades tradicionais conhecidas como candomblé, xangô, tambor de mina e batuque; segundo, o do branqueamento, na formação da umbanda nos anos 20 e 30; terceiro, da africanização, na transformação do candomblé em religião universal, isto é, aberta a todos, sem barreiras de cor ou origem racial, africanização que implica negação do sincretismo, a partir dos anos 60 (Prandi, 1998, pp. 151-152).

É fundamental considerar que o processo de constituição dessas religiões não envolveu apenas elementos africanos, mas também interações com as culturas indígenas e portuguesas, resultando em uma diversidade de expressões religiosas e práticas culturais. Atualmente, entre as tradições mais conhecidas destacam-se o candomblé, o tambor de mina, a umbanda, a pajelança, a jurema, dentre outras, com diferentes abordagens filosóficas e culturais,

principalmente na Amazônia. De acordo com Prandi (1998), essas religiões se formaram em várias partes do Brasil:

Candomblé na Bahia, xangô em Pernambuco e Alagoas, tambor de mina no Maranhão e Pará, batuque no Rio Grande do Sul, macumba no Rio de Janeiro. Na Bahia originou-se também o muito popular candomblé de caboclo e o menos conhecido candomblé de egum. O Nordeste foi berço também de outras modalidades religiosas mais próximas das religiões indígenas, mas que cedo ou tarde acabaram por incorporar muito das religiões afro-brasileiras ou as influenciar. Trata-se do catimbó, religião de espíritos aos quais se dá o nome de mestres e caboclos, que se incorporam no transe para aconselhar, receitar e curar. Esse tronco afro-ameríndio tem particularidades em diferentes lugares, sendo chamado de jurema, toré, pajelança, babaquê, encantaria e cura. (Prandi, 1998, p. 152).

No campo simbólico, os terreiros destacam-se como espaços de resistência cultural e manutenção da ancestralidade. Essa diversidade religiosa representa elementos para “construção de identidades, de memórias coletivas, de experiências místicas e correntes culturais e intelectuais que não se restringem ao domínio das igrejas organizadas e institucionais” (Silva, 2004, p.3).

No contexto amazônico, a presença das religiões de matriz africana é uma realidade marcante, especialmente considerando o passado de colonização dos territórios da Região Norte. Na história mais recente, esse primeiro contato com as manifestações culturais ocorrem ainda na infância, afinal, as crenças e o misticismo popular amazônico se aproximam deste mundo espiritual, mesmo que seja de forma velada. Práticas como benzeduras e banhos ritualísticos, para afastar coisas ruins, tirar mau-olhado, quebranto, e até mesmo para abrir os caminhos, são exemplos que introduzem elementos dessa espiritualidade.

O pensamento de Stuart Hall(1996) é fundamental para compreender como a experiência histórica da diáspora africana, que apresenta os sujeitos pós-coloniais e o problema da identidade cultural, pode ser associada com a problemática do racismo religioso, nas práticas de representação. Conforme o autor, as identidades culturais são continuamente produzidas e reproduzidas a partir da diferença, especialmente em contextos pós-coloniais. Esse panorama ajuda no entendimento de como as práticas religiosas atuam como forma de resistência às invisibilidades impostas pela colonização e racismo estrutural. Como Hall (1996) argumenta, as identidades culturais são associadas à experiência histórica em comum, ou seja, para se sentir parte da história real, os seres precisam conhecê-las. Com o desenraizamento da escravidão, do tráfico e a inserção na economia simbólica do mundo ocidental, “unificaram esses povos através de suas diferenças, no mesmo momento em que eles eram privados do acesso direto a seu passado” (Hall, 1996, p.70).

No caso da cultura afro-brasileira, é necessário ainda assegurar o livre exercício das manifestações religiosas, além de valorizar enquanto sujeitos importantes na construção dessa identidade cultural. Afinal, as religiões de matriz africana compõem um patrimônio imaterial que carece de maior reconhecimento, em âmbito regional e nacional, além de subsídios que promovam políticas afirmativas de valorização dessas tradições. Principalmente, dado ao contexto histórico de racismo estrutural no país.

4. INTOLERÂNCIA RELIGIOSA

No Brasil, o preconceito religioso é considerado crime. A Constituição Federal de 1988 assegura, em seu artigo 5º, a liberdade de consciência e de crença, garantindo o livre exercício dos cultos religiosos e a proteção dos respectivos locais de celebração (BRASIL, 1988). Além disso, o Código Penal Brasileiro (CPB), no artigo 208, prevê pena de detenção ou multa para quem “impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso” (BRASIL, 1940).

Em 2023, a Lei nº 14.532 alterou a Lei nº 7.716/1989, que trata dos crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor, para equiparar a injúria racial ao crime de racismo. A nova legislação também determina que, em casos de violência cometida para impedir manifestações ou práticas religiosas, as penas aplicadas devem ser as mesmas previstas para crimes de racismo, com multa e reclusão de dois a cinco anos (Brasil, 2023).

No Amapá, a Lei Estadual nº 2.748/2022 estabelece sanções administrativas a quem impedir, invadir, ocupar ou perturbar cerimônias ou locais dedicados a cultos religiosos. A norma, de âmbito estadual, torna-se um importante instrumento no combate ao racismo religioso, podendo penalizar infratores em até 40 salários-mínimos, em casos motivados por razões políticas ou uso de violência (Amapá, 2022).

No ano seguinte, foi sancionada a Lei Estadual nº 2.863/2023, que proíbe a intolerância religiosa. A legislação define como “toda forma de discriminação fundada na religião, em crenças ou em convicções e cujo fim ou efeito seja a exclusão ou o impedimento do exercício dos direitos humanos” (Amapá, 2023). A norma também veda a liberação de recursos públicos para eventos que promovam ou incentivem práticas de intolerância religiosa.

Apesar da existência de um arcabouço jurídico que visa proteger as comunidades de terreiro, a intolerância religiosa ainda se manifesta de forma recorrente e violenta. Santos (2022), também autora deste artigo, apresenta casos vivenciados no Amapá, na pesquisa

“Axé e resistência: narrativas das comunidades de matriz africana sobre racismo e intolerância religiosa em Macapá”. Entre eles, destaca-se o testemunho da Ialorixá Baba Alaremi, Josivane Martins da Cruz, cuja trajetória marcada pela luta contra o preconceito religioso, que a aflige desde antes de se mudar para o antigo Território Federal do Amapá. Nascida em 19 de julho de 1970, no interior de Cametá, Estado do Pará, sua aproximação com as religiosidades afro-amazônicas ocorreu ainda na infância, quando um de seus irmãos foi acometido de encantamento. No entanto, foi apenas aos 13 anos que ela iniciou sua jornada religiosa no terreiro do Pai Marcelo de Xangô, em Belém.

Um dia de madrugada ele voltou porre e não tinha mais massa do mingau da criança. Ele teimou e disse que tinha. Eu disse que não. Então me fez subir em uma pia para pegar as latas dentro de um armário, mostrei que não tinha mais nada. Quando desci, ele puxou a cadeira, me derrubou, pisou na minha costa e na minha barriga. Toda vez que ele bebia me falava: ‘Por que tu pensa que é macumbeira e vai ficar trabalhando aqui a tua vida toda? Que tu vai ficar tomando conta do meu filho?’. E quando ficava bom fingia que não lembrava de nada disso (Ialorixá Baba Alaremi, 2022 apud Santos, 2022, p.68).

Mas, essa não foi a única intolerância religiosa que a Ialorixá Josivane Martins sofreu na vida, talvez ainda nem seja a última. Sua narrativa mostra que a violência contra praticantes das religiões de matriz africana vai além da exclusão simbólica. O relato da sacerdotisa, escolhida pelos orixás, apresenta também os desafios enfrentados até se consagrar na religião do candomblé, um ato diário de resistência.

Sempre trabalhei em casa de família e já perdi emprego. Quando voltei mesmo a me dedicar ao Candomblé, dia de sexta-feira temos que usar branco e a minha patroa começou a desconfiar porque usava tanto essa cor. Um dia me perguntou e falei da minha religião. Ela disse: ‘Ah, mas a gente não gosta dessa religião. Vou te dar tuas contas’. Respondi que não tinha problema, não ia sair da minha religião (Ialorixá Baba Alaremi, 2022 apud Santos, 2022, P. 68).

Mesmo com leis que reconhecem o racismo religioso como violação à dignidade humana, as religiões de matriz africana seguem sendo alvo de demonização. Os ataques são transfigurados na versão de violência psicológica e física, com agressões verbais aos membros de terreiro, ofensas e difamação nas redes sociais, invasão e depredação dos espaços sagrados dentro das casas de axé, dentre outros.

5.SABERES ESPIRITUAIS E COSMOLÓGICOS DO POVO WAJÃPI

O povo indígena Wajãpi habita a região sul do Amapá, entre os municípios de Pedra Branca do Amapari e Laranjal do Jari. A terra indígena, demarcada e homologada em 1996, de 607.000 hectares, localizada em volta das unidades de conservação do Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque, das reservas de Desenvolvimento Sustentável do Rio Iratapuru e Extrativista Beija-Flor Brilho de Fogo, Floresta Estadual do Amapá e do Projeto de Assentamento Perimetral Norte.

Segundo o Plano de Gestão Socioambiental Wajãpi, a população indígena é de cerca de 1.200 pessoas, espalhada em 90 aldeias por família, para melhor distribuição das roças e recuperação da floresta. “Não gostamos de morar todos juntos: fazemos as aldeias separadas porque assim nós conseguimos caçar, pescar e viver com bastante fartura de produtos das nossas roças” (Apina, Awatac & Iepé, 2017, p. 10).

Além disso, a organização social não é realizada apenas por um líder que representa todas as aldeias, junto do Conselho das Aldeias Wajãpi (Apina), que ajuda nas decisões coletivas sobre o território. “Temos vários grupos, que chamamos de iwanã kô, e cada grupo tem seus chefes. Temos chefes de aldeias e chefes de famílias” (Apina, Awatac & Iepé, 2017, P. 10).

O povo Wajãpi tem uma forte relação com a floresta amazônica, resistindo aos processos de colonização no Amapá, sustentando seu modo de vida, em que a cosmologia consiste no mundo dos saberes tradicionais entre natureza, ancestralidade e espiritualidade.

Vivemos de acordo com nossos conhecimentos e nossas práticas culturais estão fortes. Gostamos muito de fazer festas, onde bebemos bastante kasiri, cantamos e dançamos. Gostamos de fazer nossas pinturas corporais kusiwarã, com urucum e jenipapo. E também gostamos muito de andar pelos caminhos que fazemos na floresta para caçar, pescar, coletar frutas e buscar materiais que usamos nas nossas atividades (Apina, Awatac & Iepé, 2017, p. 10).

A organização social dos Wajãpi se diferencia dos não-indígenas, principalmente, nos laços de parentesco e nas regras de casamento. Além disso, a relação com o sagrado está presente na pintura corporal, na bebida, na música, nas narrativas míticas e no uso das plantas medicinais, na tradição em que o mundo visível e espiritual coexistem e se interpenetram.

6.MAKARATU WAJÃPI: RELATO DE EXPERIÊNCIA SOBRE OS SABERES TRADICIONAIS INDÍGENAS

Somos Wajãpi. Segundo a narrativa dos nossos ancestrais, viemos do som da flauta comprida (jimi'a puku), tocada por nosso criador, assim surgiram os Wajãpi, homens e mulheres. No início, nossos ancestrais moravam no baixo Xingú. Mas, devido aos grandes conflitos, com outros povos indígenas e não indígenas, e também muitas doenças, eles atravessaram o rio Amazonas. Alguns ficaram em Macapá, outros grupos subiram pelos rios Oiapoque, Jari e Araguari.

Os Wajãpis tiveram contato com a sociedade não-indígena com a chegada de garimpeiros e mineradores à nossa região, o que resultou em conflitos e epidemias, como de sarampo no início dos anos 1970, que causou a morte de muitos indígenas. Foi também nesse período que fizemos contato com Fundação Nacional do Índio (FUNAI), e passamos a receber objetos como machados, armas, anzóis, terçados e outros materiais.

Além disso, foi nessa época que começou o choque cultural com do povo Wajãpi, com a chegada de alimentação industrializada, experimentando o que vinha de fora do território. Os novos hábitos alimentares foram apenas uma parte da mudança. Vieram também muitos preconceitos contra a nossa cultura. Os não-indígenas profissionais da saúde, da educação, antigos funcionários da Funai e até vizinhos que moram no entorno da nossa Terra Indígena, tinham muito preconceito contra o nosso modo de vida. Por exemplo, na nossa cultura, não chamamos as pessoas pelo próprio nome, pois as pessoas ficam bravas. Mas, os não-indígenas não respeitavam isso e zombavam dos nomes tradicionais.

Até hoje enfrentamos o preconceito com a nossa cultura, nossos saberes e práticas tradicionais. Lembro de um caso que mostra esse desrespeito: para nós, o nome "Myroka Wajãpi" é um nome bonito, masculino. Mas, os não-indígenas diziam que era "de mulher" por terminar com a letra "a", e ainda afirmavam que o pai da pessoa havia errado ao escolher o nome. O indígena ficou com vergonha e foi forçado a mudar para "Myroko".

Ainda nos criticaram por nossos cabelos compridos. Todos os jovens Wajãpi usavam cabelos longos, mas os não-indígenas diziam que só mulheres podiam ter cabelos assim, pediram para cortar. As mulheres antigas, que tradicionalmente andavam com os seios descobertos e não usavam sutiã, também foram julgadas, diziam que elas "não tinham vergonha".

Já sofri muito preconceito de não-indígena. Alguns profissionais não estão preparados para trabalhar nas nossas aldeias. Eles precisam passar pela capacitação de antropologia para entender a cultura Wajãpi. Ainda usam muito a palavra "índio", dizem: "Vocês são preguiçosos. Não trabalham e só ficam deitados. Só as mulheres que trabalham", além do uso da afirmativa: "Parece índio". No entanto, o racismo não ocorre apenas dentro do território.

Na cidade, ouvimos muito: “Eles não são mais índios. Usam roupas, tênis bonitos, celular, andam de carro. Não são mais índios!”.

Esse tipo de preconceito contra a nossa cultura ainda não acabou. Até hoje os nossos conhecimentos, saberes ancestrais e modos de viver continuam sendo desrespeitados. Por isso, acredito que uma forma de combater esse preconceito é fortalecer a atuação de professores e pesquisadores indígenas. Eles precisam realizar trabalhos ou projetos nas escolas não-indígenas e nas universidades, divulgando nossos conhecimentos através de livros, seja em nossa própria língua, seja em português, para conhecer a realidade indígena com respeito e verdade.

6.1. Janejarã: a espiritualidade Wajãpi e crença no Herói Criador

Para nós, do povo Wajãpi, existe um herói criador que na língua chamamos de “Janejarã”, o Deus supremo. Segundo as narrativas dos nossos ancestrais, foi ele que criou os seres humanos. Na nossa visão de mundo, não existe divisão entre religiões, como acontece na sociedade não-indígena.

Janejarã nos deixou os conhecimentos para os ancestrais Wajãpi, os saberes da natureza, a convivência com todos os seres da floresta. Nosso herói criador ensinou a cosmovisão, a respeitar os donos das matas e os que protegem os rios, as caças, as plantas, os peixes, a mãe da terra e tudo que vive.

Na cosmologia Wajãpi, o olhar sobre o mundo é muito diferente do que não-indígena. Nossos mitos sobre a criação, os heróis culturais e os animais são transmitidos oralmente, de geração para geração. A floresta é vista como um lugar sagrado, lar, fonte de sustento e forte conexão espiritual entre o povo e o ambiente natural.

6.2. Língua Wajãpi: identidade, memória e resistência

Para nós, Wajãpi, o uso da nossa língua materna é muito importante. É por meio dela que transmitimos os conhecimentos dos nossos ancestrais. Utilizamos muito oralidade para ensinar os cantos tradicionais, contar narrativas sagradas e dialogar entre nós.

Na classificação linguística, a língua Wajãpi pertence ao tronco Tupi, dentro da família Tupi-Guarani. No Brasil, somos falantes, lemos e escrevemos na nossa língua materna. Também aprendemos a falar, ler e escrever em português. Já os indígenas Wajãpi que vivem na Guiana Francesa falam, além do Wajãpi, a língua francesa e a crioula.

Desde cedo, nossas crianças são alfabetizadas primeiro na nossa língua materna, para aprenderem a ler e escrever a partir da própria cultura. Atualmente utilizamos duas maneiras de ensinar e preservar nossos conhecimentos: a oralidade e escrita, registrando narrativas dos ancestrais na nossa própria língua.

A educação escolar para nós, povo Wajãpi, foi implantada em 1989. Comecei a estudar na Escola Indígena Estadual Mariry quando tinha nove anos de idade. Era a minha primeira experiência e tinha uma professora não-indígena. Ela começou me ensinando coordenação motora, depois leitura de vogais, sílabas, palavras, frases e pequenos textos na nossa língua. Ela usava livros elaborados por linguistas missionários, voltados para alfabetização dos alunos Wajãpi.

Com o aumento do contato com os não-indígenas, percebo que nossa cultura e nossos conhecimentos tradicionais estão se transformando. Principalmente agora com a chegada de novas tecnologias às aldeias. Atualmente, por exemplo, as novas gerações não usam mais arco e flecha para caçar, mas apenas armas de fogo. Não usam mais machado para derrubar roça, preferem motosserra ou contratam não-indígenas para realizar esse trabalho. Os jovens estão viciados em usar celular. Antigamente jogavam bola, mas atualmente só jogos eletrônicos.

Outro sinal dessas mudanças é a redução da valorização dos cantos e das festas tradicionais. Atualmente, poucos Wajãpis estão fazendo. Estão valorizando mais músicas não-indígenas. Com tudo isso, os sábios estão preocupados em como podemos valorizar a transmissão de conhecimentos na língua.

6.3 Território, manejo tradicional da floresta e organização social

Nós, Wajãpi, não moramos sempre no mesmo lugar. Estamos sempre mudando de aldeia ao longo do tempo. Isso faz parte da nossa forma de viver. Não podemos permanecer no mesmo local por muitos anos, porque os recursos naturais, as caças e a pesca começam a diminuir. Sabemos que se fizermos a roça várias vezes no mesmo lugar as plantas não vão crescer bem, pois há a perda gradual da fertilidade do solo. Por isso, quando decidimos mudar de aldeia, primeiro escolhemos um lugar bom, onde tem terra boa para plantar, com bastante recursos naturais, materiais para construção das casas, rios com peixes e frutas silvestres como cupuí, ingá, bacuri e andiroba.

Mesmo após a mudança, depois de um tempo, voltamos para as aldeias antigas, para colher os frutos que deixamos lá, como pupunha, biriba, jenipapo, açaí, bacaba, castanha, taperebá e outros. Sabemos que, ao deixar uma área por um período, a natureza se regenera.

As caças voltam a se reproduzir, os peixes voltam para os igarapés. Esse movimento faz parte do nosso conhecimento tradicional, do nosso manejo dos recursos naturais.

Além disso, as aldeias Wajãpi são formadas por famílias que vivem em torno de um chefe, que geralmente é o fundador. Temos nossa própria organização social e política interna. Há uma forma específica de realizarmos casamentos, os resguardos e as bebidas tradicionais. Sabemos reconhecer a classificação de parentescos, quem são parentes, e quem pode casar.

Também temos cinco subgrupos Wajãpi, com conhecimentos diferentes, sotaques, jeito de fazer comidas. Não temos cacique geral que manda em todas famílias, mas todos são Wajãpi. Para nós, é chefe aquele fundador de aldeia e sábios. Os caciques não mandam uns nos outros. Quando querem decidir alguma coisa importante eles se reúnem para encontrar um consenso.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo apresentou diálogos interculturais entre as religiões de matriz africana e os saberes tradicionais do povo Wajãpi, no Amapá. A pesquisa partiu do encontro de pesquisadores indígena e não-indígena, com formações, linhas de pesquisa e histórias de vida distintas. De forma inicial, os autores refletiram sobre as semelhanças entre essas cosmologias, destacando como ambas constroem visões de mundo que integram espírito, natureza e ancestralidade.

A pesquisa evidenciou convergências e desafios comuns enfrentados por esses dois grupos. Sobretudo em relação à colonialidade, ao apagamento e ao racismo estrutural, destacando a resistência cultural e o trauma colonial que ainda persiste entre os povos amazônicos.

Embora os autores tenham perspectivas e vivências distintas, identificaram aspectos culturais semelhantes, especialmente no campo da religiosidade, resistência simbólica e na transmissão de saberes tradicionais através da oralidade. A espiritualidade, tanto nos terreiros quanto na cultura do povo Wajãpi, permanece como um campo fundamental de afirmação, nos quais esses grupos resistem diariamente às imposições religiosas e políticas.

A pesquisa adotou a abordagem qualitativa, apresentando relatos em primeira pessoa do pesquisador indígena Makaratu Wajãpi, sobre identidade, religiosidade, língua e território. Além de revisão bibliográfica e observações de campo na terra indígena e terreiros. No entanto, os autores reconhecem que o diálogo proposto neste artigo necessita de maior aprofundamento, sendo esta etapa apenas a inicial de uma longa discussão teórica.

Este artigo apresenta problemáticas de interesse social, afinal, tanto as comunidades de matriz africana, quanto o povo Wajãpi, ainda são vítimas de racismo e intolerância religiosa. Mas, também aponta caminhos, se tornando um importante instrumento de visibilidade e também de combate às violências epistêmicas. Espera-se que estas reflexões sirvam como ponto de partida para outras pesquisas e reflexões acerca do tema.

REFERÊNCIAS

- AMAPÁ. **Lei Estadual nº 2.748, de 22 de agosto de 2022**, determinada multa administrativa a quem impedir, invadir, ocupar e/ou perturbar cerimônia ou local dedicado a culto religioso.
- AMAPÁ. **Lei Estadual nº 2.863, de 22 de junho de 2023**, que proíbe a intolerância religiosa no estado.
- APINA; AWATAC; IEPÉ. **Plano de Gestão Socioambiental: terra indígena Wajãpi**, como estamos organizados para continuar vivendo bem na nossa terra. Macapá. Iepé. 2017
- BECKER, Bertha K. **Geopolítica da Amazônia**. Estudos Avançados 19 (53), 2005.
- BRASIL. **Constituição: República Federativa do Brasil**. Brasília (DF): Senado Federal, Centro Gráfico, 1988.
- BRASIL. **Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940**. Código Penal. Art. 208.
- BRASIL. **Lei nº 14.532, de 11 de janeiro de 2023**. Altera a Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, para definir o crime de injúria racial como racismo.
- CRUZ, I. C. F. da. **As religiões afro-brasileiras: subsídios para o estudo da angústia espiritual**. Rev. Esc.Enf.USP , v. 28, n.2, p. 125-36, ago. 1994.
- GERHARDT, T. E; SILVEIRA, D. T. **Métodos de pesquisa**. Universidade Aberta do Brasil – UAB/UFRGS – Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.
- HALL, Stuart. **Identidade Cultural e Diáspora**. Revista do IPHAN, n. 24, p. 68-75, 1996.
- JENSEN, T. G. **Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: Da desafricanização para a reafricanização**. Revista de Estudos da Religião, Nº 1, 2001, p. 1-21.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Artes e Ensaios. Revista do PPGAV. UFRJ. n-32 Edições, 2016.
- PRANDI, Reginaldo. **Referências sociais das religiões afro-brasileiras: Sincretismo, branqueamento, africanização**. Revista Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun. 1998.

SANTOS, A.P. **Axé e resistência:** narrativas das comunidades de matriz africana sobre racismo e intolerância religiosa em Macapá. Monografia. Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas, Universidade Federal do Amapá - Unifap, Macapá, 2022.

SILVA, Eliane Moura. Religião, **Diversidade e Valores Culturais:** conceitos teóricos e a educação para a cidadania. Revista de Estudos da Religião, nº 2 , pp. 1-14, 2004.